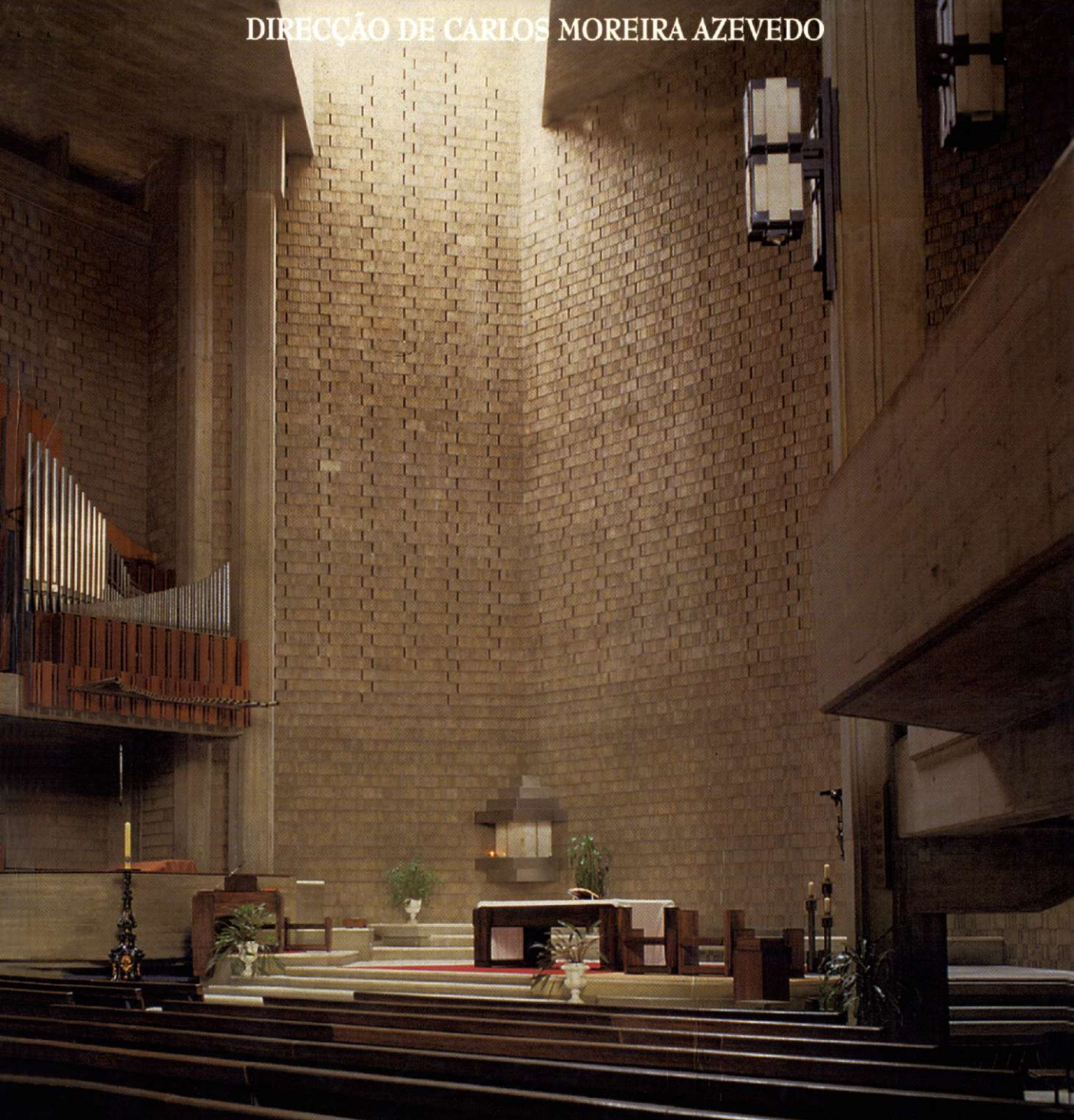
DIRECÇÃO DE CARLOS MOREIRA AZEVEDO



HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

VOLUME 3

Círculo de Leitores

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

HISTÓRIA RELIGIOSA DE PORTUGAL

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

VOLUME 3

RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

COORDENAÇÃO DE:
Manuel Clemente
António Matos Ferreira

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

Círculo de Leitores

ISBN 972-42-2460-0
9 789724 224602

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

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

Sumário

INTRODUÇÃO GERAL 9

RELIGIÃO E SOCIEDADE NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA *15*

INTRODUÇÃO 17

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

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

VITALIDADE DO CATOLICISMO NOS SÉCULOS XIX E XX *61*

INTRODUÇÃO 62
NOTAS 63

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

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

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

A DIMENSÃO MISSIONÁRIA DO CATOLICISMO PORTUGUÊS 353

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

PLURALIDADE RELIGIOSA

Correntes cristãs e não-cristãs no universo religioso português 399

CONDICIONANTES NA CONFIGURAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO PORTUGUÊS 401

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

A TRANSFORMAÇÃO DO CAMPO RELIGIOSO PORTUGUÊS 419

A SECULARIZAÇÃO DAS ELITES E SEUS EFEITOS 419 — Secularização-

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

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

CONCLUSÃO GERAL 503

BIBLIOGRAFIA 507

ÍNDICE GERAL 539

ÍNDICE DE AUTORES 581

CORRIGENDA E ADENDA 583

Introdução geral

Manuel Clemente
António Matos Ferreira

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RELIGIÃO E SOCIEDADE NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA


CANHAS
88-92

Introdução

António Matos Ferreira

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Desarticulação do Antigo Regime e guerra civil

António Matos Ferreira

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

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

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

A RELIGIÃO COMO AMPARO SOCIAL E COMO RESISTÊNCIA ÀS INVASÕES FRANCESAS

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

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

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

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

◁ Ver legenda na pág. 24.



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

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

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

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

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

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

REFORMA DA SOCIEDADE E REGENERAÇÃO RELIGIOSA E MORAL

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

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

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

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

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

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

IGREJA E RELIGIÃO NO DEBATE DA INSTAURAÇÃO DO REGIME LIBERAL

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

Foto: José Manuel Oliveira/ /Arquivo Círculo de Leitores

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

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

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

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

CATÓLICOS ABSOLUTISTAS E LIBERAIS: GUERRA POLÍTICA E FRACTURA RELIGIOSA.

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RUPTURA E AFRONTAMENTO DE LEGITIMIDADES RELIGIOSAS

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

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

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

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

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

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

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



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

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

PACIFICAÇÃO RELIGIOSA E ESTADO CONFESSIONAL

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

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

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

NOTAS

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

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

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

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

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

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

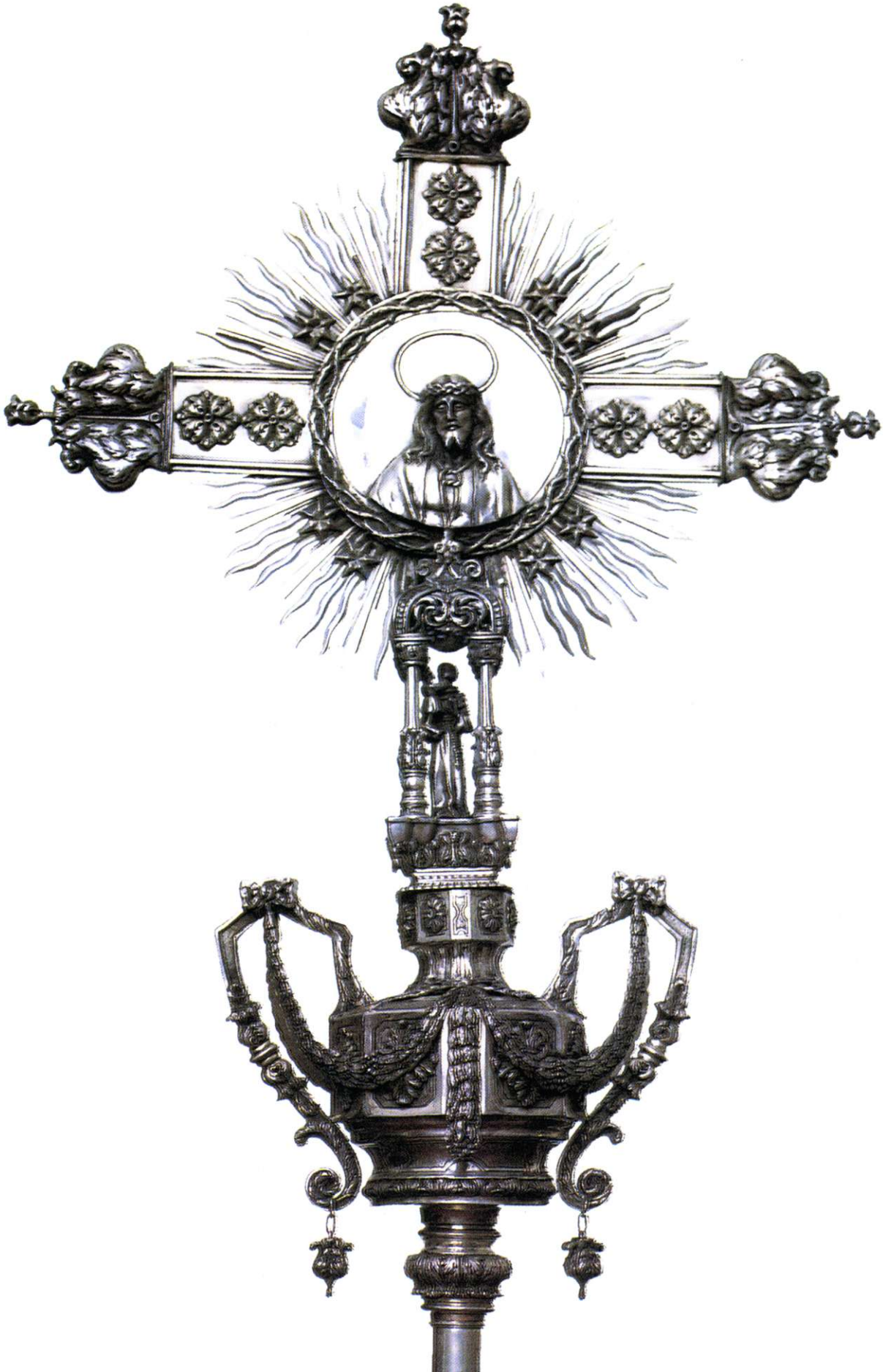
[7] *Ibidem*, p. 58.

[8] *Ibidem*, p. 62.

[9] *Ibidem*, p. 209.

[10] *Ibidem*, p.38.

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



A constitucionalização da religião

António Matos Ferreira

A estabilização do regime liberal, assegurada pela promulgação do Acto Adicional à Carta Constitucional e pela inauguração do sistema rotativo de governo (1852), compreendeu simultaneamente uma progressiva dependência externa do país, assumindo foros de crise nacional com o Ultimatum inglês (1890). O processo de transformação da sociedade portuguesa provocara um desgaste no funcionamento da Monarquia Constitucional, ao mesmo tempo que potenciaria a ruptura republicana em finais de 1910, como proporcionava a emergência de novas correntes de acção, de novos movimentos sociais e culturais. Estes factores foram, em grande parte, determinantes para a dinâmica e ambiente religiosos dos finais do século XIX e inícios do século XX.

Na segunda metade de Oitocentos, a Igreja Católica passou, pouco a pouco, de uma posição de crítica e de rejeição a uma colaboração directa com o próprio regime liberal. Efectivamente, o catolicismo romano era a religião da Carta Constitucional, fazendo do Estado português oficialmente um Estado confessional, o que constituía uma situação ambivalente quer para o Estado, quer para a Igreja Católica. Por um lado, a Monarquia Constitucional tendia a ver na intervenção católica um desafio à sua autoridade; e, por outro lado, sectores católicos viam-se atacados, em particular, pelas forças da oposição monárquica, particularmente republicanas, não só pela denúncia do enfeudamento do regime ao catolicismo, como por este ser apreciado enquanto fautor da situação de «decadência nacional».

Esta confrontação foi um processo lento e complexo, em que emergiram no seio da sociedade portuguesa diversas sensibilidades e formas de actuação em relação à questão religiosa, onde o próprio catolicismo se reformulou numa busca de autonomia em relação ao Estado liberal, até à instauração, com a revolução republicana, de um regime de separação, imposto politicamente.

LIBERALISMO E CONTRATUALIZAÇÃO DA RELIGIÃO: A ADAPTAÇÃO DO CATOLICISMO AO LIBERALISMO

Durante a Monarquia Constitucional, muitas medidas governamentais tiveram como objecto assuntos eclesiásticos: umas com a preocupação de controlar a intervenção da Igreja na esfera do social e do político; outras procurando favorecê-la, retirando daí os respectivos dividendos, como na área da política missionária.

Paralelamente, por parte dos opositores ao regime monárquico, foi-se desenvolvendo a contestação à Igreja e à sua presença social. Porém, esta contestação enraíza mais fundo: tem a ver com as atitudes que os diferentes sectores da Igreja assumem em face das questões nacionais e perante os problemas colocados pelas correntes filosóficas do racionalismo e do positivismo, ou perante os ideários da revolução social. Não se trata, portanto, só de um debate entre diversas concepções de poder, mas sim de um antagonismo de mundividências, de princípios de vida em sociedade e práticas de autoridade, de transmissão e comportamentos sociais.

Os debates sobre o lugar da religião foram constantes neste período, desde o seu entendimento como forma de reprodução social — nomeadamente em torno de questões como a educação e o ensino em geral, como também a assistência social aos seus vários níveis —, e como meio de legitimação de

◁ Cruz processional da Igreja dos Congregados (Porto), finais do século XIX.
Foto: Helena Cruz



D. José António Alves Martins, bispo de Viseu (1862-1882). Destacado dirigente do Partido Histórico, contribuiu para a fusão deste com o Partido Reformista, dando origem ao Partido Progressista (Pacto da Granja, em 1876).

vínculos sociais, nomeadamente o casamento, como ocorreu em torno da polémica sobre o casamento civil (1865-1867).

Contudo, os universos religiosos marcantes da contemporaneidade portuguesa sempre lidaram ambiguamente com o liberalismo. A Igreja Católica, na sua hegemonia do espaço religioso, passou da intransigência antiliberal a um processo complexo de *ralliement*, reagindo sempre ao que considerava como secularismo ou laicismo. Outras correntes religiosas, resultantes da implantação das primeiras Igrejas protestantes ou da constituição da Igreja Lusitana, criticavam o romanismo da religião predominante, conviviam com as mutações sociais e, sobretudo, denunciavam o clima de crise nacional provocada pelo que consideravam ser uma ausência de renovação religiosa; afinal, Portugal nunca tinha realizado e vivido uma autência «reforma».

De facto, a Igreja Católica participou no funcionamento e no exercício do poder da Monarquia Constitucional. Não só pelo seu peso local e pela respectiva influência aquando dos diversos actos eleitorais, mas também porque membros do clero eram eleitos deputados à câmara baixa do Parlamento e porque todos os membros do episcopado pertenciam, por direito próprio, à câmara alta. Alguns destes actuaram nas lutas partidárias e fizeram parte de governos, como são os casos de D. Alves Martins e, posteriormente, de D. Aires de Gouveia.

Ainda que associada, por diversas formas, às estruturas do poder político, para a Igreja a questão principal era o modo como podia influenciar a sociedade que se transformava rapidamente e se pautava, na sua perspectiva, por princípios contraditórios com os da religião católica. Não estavam só em causa os ideários anti-religiosos das revoluções liberais, mas as consequências das transformações sociais desse liberalismo que, desencadeando novas situações de injustiça e de miséria sociais, provocavam a revolta e contribuíam para o progressivo aparecimento das massas humanas longe da doutrina e da acção da Igreja, influenciadas pelos movimentos socialista e anarquista. Assim, ela não tem só de afrontar exigências de renovação e de liberalização, mas, cada vez mais e com maior intensidade, confronta-se com gerações que combatiam o próprio facto religioso em nome da ciência e da justiça social.

A sua primeira reacção foi a de incrementar e a de permanecer em comportamentos defensivos. Lentamente, porém, foi-se delineando uma estratégia mais agressiva, incluindo novas formas de organização dos católicos na sociedade. Pode considerar-se que se verificou uma mudança de paradigma na visão religiosa do mundo moderno, passando de uma como que reactualização apocalíptica em relação à «besta revolucionária» para uma valorização do envolvimento na realidade como «restauração cristã», como «reconstrução da cristandade», de uma ordem social militante. Esta nova presença na sociedade correspondia essencialmente a actuações nos núcleos de maior concentração populacional. Nos campos, a massa dos cristãos vivia a sua experiência religiosa como elemento harmónico e integrante da sua própria cultura, através da prática sacramental e no quadro das expressões públicas dessa religiosidade.

REGENERAÇÃO POLÍTICA E REGENERAÇÃO RELIGIOSA

A reorganização dos seminários, decretada em Abril de 1845 e acrescida de nova legislação, em 1857, sobre o funcionamento e a atribuição de subsídios aos seminários, foi um processo lento, verificando-se tentativas de regresso e de restauração por parte de diversas ordens religiosas, a que seriam entregues algumas dessas instituições de formação de clero.

O trabalho missionário, a assistência ou o ensino foram tarefas que justificaram a reinstalação de ordens e congregações religiosas, como os Jesuítas (em 1845, no Porto e, em 1857, em Lisboa), ou os Franciscanos (em 1866). Até ao final do século este ressurgimento não parou. Muitas destas associações ou congregações procuraram desenvolver novos estilos de actuação, ainda que consti-



Ressurreição de Lázaro, desenho a carvão e giz sobre papel castanho de Domingos Sequeira (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

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

tuíssem alvo permanente dos ataques daqueles que viam nessas iniciativas um comportamento abusivo em relação à ordem constitucional liberal.

Esta progressiva, mas efectiva, penetração dos institutos religiosos provocou, por parte de diferentes sectores liberais, uma fortíssima reacção. Um dos episódios mais controversos estalou logo em 1857-1858, com as Irmãs da Caridade, acusadas de exceder as suas atribuições, concretamente de intervir ao nível da educação e do ensino, bem como de não respeitar a autoridade eclesial local, devido à sua dependência directa do superior-geral em Paris. A contestação à actuação desta congregação provocou uma polémica pública que atravessou o Parlamento, acompanhou a sucessão de governos e encontrou nas páginas da imprensa terreno de combate, de ataque e defesa. O próprio Alexandre Herculano, que reconhecia o valor social da religião, presidiu a um comício, a 31 de Dezembro de 1858, contra a presença das Irmãs da Caridade. Em 1860, 1861 e 1862, os diversos governos tomaram medidas legislativas, procurando responder à agitação causada por esta contestação, até que as Irmãs da Caridade, de origem francesa, abandonaram o território português a 9 de Julho de 1862.

Mais do que um afrontamento com um instituto religioso em particular, este processo revela uma atitude mais global por parte dos sectores liberais mais radicais, com forte influência maçónica, disputando a influência no seio

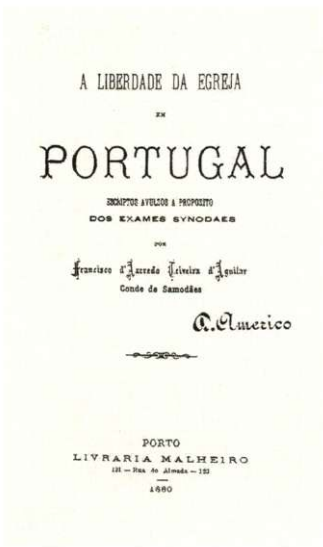
da sociedade. Quando, em Março de 1862, o Governo publicou um diploma proibindo o funcionamento das congregações religiosas, o que estava em causa era, concretamente, a tentativa de tornar efectiva a aplicação da legislação liberal que, já desde 1834, procurara reduzir e controlar a influência da Igreja na sociedade. Estas reacções de ataque foram dirigidas sobretudo ao recrudescimento dos institutos de vida religiosa, que de novo estendiam a sua influência ao nível das ideias e de certos sectores da população, como as mulheres, os populares e certos opositores ao regime, particularmente os legitimistas. Várias vozes saem a terreno, entre elas também a de Herculano, acusando e denunciando certa imprensa católica, animada por clérigos que, recebendo dinheiro do Estado para o seu múnus espiritual, se dedicavam a combater o regime e a atacar os princípios liberais.

Se se produzira um apaziguamento ao nível das relações Igreja-Estado, agora as tensões situam-se claramente no espaço da sociedade civil, onde se protagonizava a luta pelo poder e onde se realizava o combate ideológico. O catolicismo, pelas suas organizações e pela sua imprensa, afirmava-se sobretudo como antiliberal, e contra uma organização da sociedade centrada na ideia do progresso, enquanto afirmação do poder humano em face da criação divina, e no combate à religião.

CATOLICISMO LIBERAL E LIBERALISMO CATÓLICO

APESAR DO ESTADO LIBERAL PORTUGUÊS se apresentar constitucionalmente católico e se ter dado uma certa funcionarização do clero, as posições pontifícias provocaram fracturas internas nos meios católicos, com consequências no terreno do combate político. Tal situação tornou-se ainda mais evidente durante o pontificado de Pio IX, em momentos como a proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854), a promulgação da encíclica *Quanta Cura* e da declaração doutrinal *Syllabus errorum* (1864) e, posteriormente, com a definição dogmática referente à infalibilidade papal (1870), no contexto da realização do I Concílio do Vaticano. Se a autoridade pontifícia reduzia ou condicionava o espaço de intervenção católica na sociedade liberal, por outro lado, definia um posicionamento dentro de um quadro de intransigência contra o indiferentismo e o naturalismo, considerados como «ímpio e absurdo».

Rosto de *A liberdade da Egreja em Portugal*, pelo conde de Samodães, Porto, 1880.


A LIBERDADE DA EGREJA
EM
PORTUGAL
OPUSCULO AVULSO A PROPOSITO
DOS EXAMES SYNODAES
POR
Francisco d'Almeida Teixeira d'Aguilar
Conde de Samodães
O Clero
PORTO
LIVRARIA MALHEIRO
1880

Neste contexto e neste sentido, liberais católicos em Portugal são minoritários, não chegando a constituir-se em tendência nem a organizar-se de um modo consistente, ainda que tenham surgido críticas opondo o antigo e autêntico catolicismo ao novo, considerado ultramontano, jesuítico e congreganista, na sequência da actuação do papado e das decisões do I Concílio do Vaticano. Porém, a maioria dos protagonistas do catolicismo português da segunda metade de Oitocentos, e apesar das suas fracturas políticas entre legitimistas e liberais, tendeu a desenvolver um comportamento de duplo acatamento: à autoridade pontifícia e ao poder político liberal.

Assim, pode considerar-se que, se houve um liberalismo católico — convicto de que a Igreja Católica romana constituía o referencial identitário e o suporte moral da nação e dos seus interesses ultramarinos mas, simultaneamente, defensor de um regalismo corporizando o seu cismontanismo, e encarando o catolicismo como a religião cívica —, houve sobretudo um catolicismo liberal que, acatando os princípios pontifícios mas destacando o *ethos* nacional como católico, reelaborou na questão política e social o seu modo de agir. Fazendo da questão religiosa um combate pela liberdade da religião e da Igreja, corporizada antes de mais nessa relação com o papa e na valorização das congregações religiosas, enquanto expressões da sua própria liberdade, este catolicismo teve no culto mariano e eucarístico os seus elementos orgânicos de religião do povo e de uma cultualidade definidora da sua especificidade, nomeadamente em relação ao proselitismo protestante que despontava nesta época.

AS PRIMEIRAS MANIFESTAÇÕES DE LAICIZAÇÃO DA SOCIEDADE

MAIS DO QUE UMA PREOCUPAÇÃO DE AUTONOMIA ou de independência em si, para a Igreja Católica importava fortalecer o seu poder para que não se tornasse subordinada ao poder político e, pelo contrário, o pudesse influenciar. Ela pretendia, assim, restituir o primado da religião na vida social e, simultaneamente, combater os erros da descrença e da modernidade anti-religiosa. Esta actuação gerou profundos conflitos internamente e, naturalmente, na sua relação com o conjunto da sociedade. É um processo que envolveu o conjunto da Europa, na medida em que a Igreja não se deixa reduzir a uma função moralizadora da sociedade ou a uma vivência individualizada da religião, mas esforça-se, a todo o preço, por constituir-se como uma sociedade para além das nações, realizando a sua missão divina.

Confrontada pela supressão das congregações religiosas, por fortes críticas à religião, por ataques anticlericais, por um expressivo questionamento das verdades da fé (particularmente com um crescente racionalismo e com os novos estudos históricos e científicos), a Igreja Católica debatia-se com grandes dificuldades, inclusive com grande fragilidade na sua produção teológica. Face a todos estes desafios, sectores católicos reagiram com uma atitude de confronto e de afirmação, valorizando o exercício da autoridade pontifícia e a afirmação de princípios dogmáticos, atitudes estas que encontraram a sua expressão pública e concludente na definição do dogma da Imaculada Conceição (1854), e na proclamação da infalibilidade papal (1870) no final do I Concílio do Vaticano.

Progressivamente vão-se delineando duas margens de um afrontamento cultural e social: os sectores clericais e os sectores anticlericais. A realização das Conferências do Casino foi um momento expressivo desse processo. Este evento marca não só o aparecimento de uma geração inovadora e militante, como contitui um marco no processo de ruptura com o regime monárquico por parte de certas personalidades, concretizado na fundação, em 1873, do Centro Republicano e do Partido Republicano, em 1876, ou com o surgimento, em 1875, do Partido Socialista Português, onde se reúnem forças sociais e intelectuais de inspiração socialista que, desde meados do século, tinham iniciado a sua actuação.

Quando, a 26 de Junho de 1871, por portaria do ministro do Reino, marquês de Ávila e Bolama, foram proibidas as conferências, Salomão Sáraga preparava-se para proferir uma comunicação sobre «A divindade de Jesus». A suspensão destas conferências, assumidas como democráticas, foi justificada por nelas serem expressas ideias erróneas e ofensivas à religião e às leis da Constituição e do Estado. A Igreja Católica e o Estado apareciam assim claramente articulados, com interesses coincidentes, na defesa mútua em face da contestação social e ideológica. Foi em nome do artigo 6.º da Carta Constitucional que o Governo suspendeu essas conferências, tornando-se este caso paradigmático de um afrontamento cultural e sociorreligioso, contribuindo para definir novo patamar de desafectação confessional, mas não necessariamente de irreligião.

A problemática da religião esteve presente, ainda que de diversas maneiras, nas várias comunicações, sobressaindo uma crítica de base positivista e laicizante, como no caso da conferência sobre o «Ensino», de Adolfo Coelho, ou na crítica histórica de Jesus a ser proposta por Salomão Sáraga. Estas conferências foram como que o manifesto de uma geração, onde a crítica à religião era também acompanhada por uma atitude vivencial de descrença e por uma interrogação filosófica de cariz essencialmente agnóstico e positivista. A Igreja enfrentava, assim, uma geração que a combatia, não já com o intuito de a reformar, mas denunciando-a como factor de decadência.

Neste contexto, a conferência de Antero de Quental sobre as «Causas da decadência dos povos peninsulares» constituiu um diagnóstico que penetrará profundamente no universo cultural e mental contemporâneo português: o cristianismo, na sua reforma tridentina, com o apoio da Inquisição e através



Antero de Quental, por Columbano (Lisboa, Museu do Chiado).

▽ Rosto de *Divindade de Jesus*, de Camilo Castelo Branco.



DIVINDADE DE JESUS

E

TRADIÇÃO APOSTOLICA

POR

CAMILLO CASTELLO BRANCO

SOCIO DA ACADEMIA REAL DAS SCIENCIAS DE LISBOA

Com uma carta dirigida ao auctor

PELO SNR.

VISCONDE D'AZEVEDO

SEGUNDA EDIÇÃO

LISBOA

PARCERIA A. M. PEREIRA — LIVRARIA-EDITORA

RUA AUGUSTA — 30, 32 E 34

1903

da acção da Companhia de Jesus, era apresentado como estando na raiz da decadência dos povos que tinham vivido séculos de ouro e tinham sido pioneiros do desenvolvimento europeu. Estavam também estabelecidos, nas suas linhas-mestras, os parâmetros explicativos para a crise nacional por parte dos intelectuais das gerações de 70 e de 90, em relação aos quais, e de um modo geral, a Igreja Católica assumiria uma atitude de rejeição e de combate às ideias veiculadas pelos pensadores e homens de acção destas gerações que procuravam transformar a sociedade portuguesa. A imprensa católica reagiu fortemente, denunciando este posicionamento como um ataque ao papel da religião no equilíbrio social, iniciando-se um período em que o combate dos católicos se pretende claramente anti-revolucionário mais do que antiliberal; isto é, anti-revolução social e anti-socialista, porque entendem que só a religião e a Igreja podiam dar verdadeira resposta aos problemas sociais. No interior da Igreja só muito lentamente surgiriam posições de diálogo, reveladoras de que a comunidade católica, que tendencialmente reagira como um bloco, apresentava no seu interior diferentes sensibilidades. As questões sociais e a participação organizada dos católicos na política marcaram esses momentos de diferenciação interna.

A AUTORIDADE PAPAL E A AUTONOMIA DO CATOLICISMO

DURANTE O SÉCULO XIX, a situação religiosa em Portugal foi, nos seus traços gerais, similar e viveu em sintonia com o resto da Europa. Época de grandes mutações que tiveram, também, grande impacte no campo religioso, o que era apreciado de modo diverso: para uns, tratava-se do ocaso óbvio da religião e das Igrejas em nome do progresso e da ciência; para outros, essas mudanças enunciavam a imprescindibilidade do religioso e das Igrejas como restauradoras da concórdia e regeneração sociais.

O legitimismo político reagindo ao liberalismo, e à ordem constitucional, procurara acaparar-se da religião como instrumento da rejeição dessa «nova ordem» social. Tal atitude concorreu para a emergência e importância de um catolicismo que se distanciou da evolução e da regeneração enquanto expressões do liberalismo, contrapondo ao modernismo a tradição, na sua acepção mais ampla. Esta experiência fracturante avivava o diagnóstico e a consciência da existência de uma descristianização progressiva e profunda da sociedade portuguesa.

É certo que a implantação do liberalismo encontrara resistências em alguns sectores da população de certas regiões do país, em especial rurais, tendo essas atitudes de resistência correspondido também a níveis de conflituosidade religiosa — visíveis, por exemplo, na revolta da Maria da Fonte, em 1846, ou na revolta das Janeirinhas, em 1868.

Nestes contextos, as autoridades eclesiásticas católicas oscilaram entre um comportamento de resistência legitimista e uma busca de pacificação com o Estado liberal, no qual a Igreja Católica Romana ocupava pela lei constitucional, e na prática, uma função legitimadora da ordem social. Pode considerar-se que os vários sectores católicos se reviam ou num legitimismo católico que se expressava progressivamente como intransigência, ou num liberalismo que se pretendia não só compatível como a realização adequada da doutrina cristã. Lammenais fora traduzido, à volta de 1836, por José Feliciano de Castilho, e José Maria do Casal Ribeiro (1825-1896), ainda jovem jornalista e futuro parlamentar católico, escrevera em 1848 o opúsculo *O soldado e o povo*, onde preconizava a união de todos sob a bandeira evangélica «da liberdade, igualdade e da fraternidade», expressão de um catolicismo que, encarnando a relação entre liberdade e caridade como autêntico programa de regeneração social, o identificava como recristianização.

Quer os legitimistas quer os liberais procuravam assim a validação das suas posições na religião, ensaiando, de forma propagandística, compatibilizar esses


MANUAL
DO
CHRISTÃO DEVOTO
PARA A MISSA
E
SEMANA SANTA
CONFISSÃO E PRINCIPAES DEVOÇÕES
PARA EMPREGAR O TEMPO SANTAMENTE
COM O
OFFICIO DA IMMACULADA CONCEIÇÃO
DECIMA EDIÇÃO
AMPLIADA COM MUITAS ORAÇÕES UTEIS
E ADORNADA
COM LINDAS ESTAMPAS
LISBOA
EMPREZA-EDICTORA—LUIZ C. DA CUNHA
Calçada da Cruz de Pedrel, n.º 5
1869

Frontispício do *Manual do christão devoto para a missa e Semana Santa, confissão e principaes devoções*, 10.ª edição, Lisboa: Luiz C. da Cunha, 1869.

posicionamentos e o religioso. Apesar da discrepância com a doutrina pontifícia, a primeira geração liberal reconhecera também a religião como factor de aglutinação social. Contudo, nos meios católicos, se persistiu um clima de tensão, e mesmo confronto, surgiu de forma embrionária um desiderato de união desejável.

Desde 1790 que o intransigentismo pontifício se expressara sobre aspectos importantes do liberalismo, em particular a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, doutrinação prosseguida pelos vários papas ao longo do século XIX. A condenação do indiferentismo religioso por Gregório XVI, em 15 de Agosto de 1832, na encíclica *Mirari Vos*, denunciando o que dele resultava, como a liberdade de consciência, como a separação entre o poder civil e a religião ou como a liberdade de imprensa — consideradas como ruinosas para o Estado e a Igreja —, teve grande impacte e acentuou a fractura política no seio do catolicismo, com duas vertentes opostas, agora mais acentuadas, e já anteriormente referidas: o cismontanismo e o ultramontanismo.

A eleição de Pio IX, em 1848, fora acolhida com expectativa pelas possíveis modificações do comportamento da Igreja no sentido das reformas e da modernidade, entendida esta como expressão sociopolítica e cultural da liberdade. Porém, esta esperança esvaneceu-se, na medida em que, durante todo o seu pontificado, se delineou uma estratégia de centralização e de reforço do poder papal, acompanhada por uma afirmação essencialmente dogmática da doutrina católica. Mas, foi a realização do I Concílio do Vaticano (1869-1870) e a proclamação do dogma da infalibilidade pontifícia que gerou fracturas públicas importantes, tornadas irredutíveis entre cismontanos e ultramontanos. A legitimidade da autoridade eclesiástica católica saía reforçada como instância de verdade religiosa e sancionatória dos comportamentos morais e sociais, expressando a autonomia do religioso — no caso, identificado com a Igreja Católica Romana e a sua cabeça visível: o papa. Contudo, essa fractura acentuaria também a problemática do acatamento da disciplina e da doutrina pontifícias por parte dos católicos, em cada país. Extintos os Estados Pontifícios, com a ocupação de Roma pelas tropas da unificação italiana, o papa declarou-se «prisioneiro», situação que levou a uma mobilização católica que, através de peregrinações a Roma, deu sustentabilidade à afirmação de um catolicismo ultramontano que procurou definir a «restauração católica» em torno de três parâmetros: a unidade dos católicos; o movimento social católico; e uma renovação espiritual centrada na Eucaristia, no culto mariano e na devoção à figura do papa — a chamada «devoção das três rosas». Tal dinâmica foi visível no início dos congressos internacionais eucarísticos e também marianos.

Este programa de restauração foi desenvolvido ao longo do pontificado de Leão XIII, que logo no seu primeiro ano como papa publicou a encíclica *Quod apostolici muneris* (1878), culminando a sua doutrinação com as encíclicas *Rerum Novarum* (1891), sobre a religião e a questão social, *Au Milieu des Sollicitudes* (1892), sobre a questão política, ou ainda *Graves de Communi* (1901), sobre a democracia cristã.

Através dos diversos núncios apostólicos, este pontífice procurou apoiar a dinamização dos episcopados nacionais, incentivando o ressurgimento de associações em ordem à regeneração da sociedade, e, assim, contrariar o avanço das forças e das ideologias socialistas e revolucionárias. Apresentando princípios claramente antiliberais, a doutrina católica é equacionada sobretudo como um programa anti-socialista e anti-revolucionário, na medida em que se reconhece a autoridade e se nega o direito de revolta, apelando à concórdia social e a uma acção reformadora da sociedade. Esta posição correspondeu a um lento processo resultante da iniciativa de grupos de católicos que, por toda a Europa, vinham desenvolvendo acções de organização e de formação junto de sectores operários, da juventude, das mulheres e promovendo formas de assistência. Neste aspecto, como em todos os outros, a actuação da Igreja Católica em Portugal foi condicionada pela dinâmica sociopolítica nacional e pelo evoluir do catolicismo internacional, com particular destaque para a acção e a doutrina papais.



Leão XIII, in *Mundo Catholico*, n.º 1, Maio de 1889.

Mas, este vasto programa manifestava um outro confronto, resultante da fractura da cristandade quinhentista em duas sociabilidades distintas e concorrenciais: uma, assente no sacerdócio do baptismo e com a autoridade na Escritura — o mundo protestante; outra, afirmando a mediação orgânica do sacerdócio ordenado e a organicidade eucarística — o mundo católico. Para o catolicismo oitocentista, os erros modernos, nomeadamente em torno da liberdade e da «rebelião dos espíritos», mais não eram do que consequência directa da heresia. Numa época onde ocorria, no plano internacional, uma supremacia de potências luteranas ou anglicanas, este diagnóstico apresentava-se também como uma reacção à expansão e ao proselitismo protestante, encarado como desagregador e incompatível com os interesses de uma nação católica, quer no reino quer nas colónias. Assim, compreende-se por que razão tal desiderato entra no programa da «restauração católica», expresso como preocupação nas pastorais de bispos portugueses da altura, apelando a um insistente combate ao protestantismo. Ao anti-romanismo — quer do cismontanismo, quer do protestantismo organizado, a surgir em Portugal — opõe-se um antiprotestantismo legitimador da Igreja Católica como esteio fundamental na coesão da sociedade e garante da soberania ultramarina.

RECOMPOSIÇÃO DO ENQUADRAMENTO RELIGIOSO A PARTIR DA «QUESTÃO SOCIAL»

TRÊS ÁREAS PERMITEM CONSIDERAR globalmente a realidade religiosa na última metade do século XIX, mais exactamente até ao 5 de Outubro de 1910: o poder e a influência do catolicismo nas estruturas do Estado e da sociedade em geral; o debate cultural e teológico; e a questão social como instância de afrontamento e recomposição sociorreligiosa.

No que diz respeita à Igreja Católica Romana, estes aspectos não são problemáticas separadas, mas fios de uma mesma tecitura complexa por onde passou a sua actuação, com diversos matizes e níveis, tais como o hierárquico, o do associativismo católico, e o da propaganda e imprensa católicas, através do protagonismo de eclesiásticos, religiosos e leigos. Entre o último quartel do século XIX e os inícios do século XX, um pouco por todo o lado, surgem novas expressões da organização dos católicos, seja ao nível das formas de vida religiosa, seja ao nível da presença do movimento católico na sociedade.

Padre Francisco Nunes da Silva, «padre Chiquito» (1790-1869), impulsionador mutualista em Santarém.



Ainda que aparecendo como um caso isolado para a época, em meados de Oitocentos já o padre Chiquito (1790-1869) de Santarém[1] deixara avultada quantia ao Montepio Artístico de Nossa Senhora da Conceição, criado em 1854 e que tinha, por obrigação estatutária, uma direcção maioritariamente operária. O caso é expressão do modo como um membro do clero podia ser sensível às questões sociais, numa fase em que «o pensamento social católico se orientava, fundamentalmente [ainda], sob o signo da caridade, no âmbito de uma religião estabelecida nas instituições e fixada como ideologia, tudo alimentado pela fatalidade da miséria e na inalterabilidade das leis, determinadas por critérios inexoráveis e uma vez por todas»[2].

No país, o peso da ruralidade era dominante, favorecendo a influência católica nos seus traços hierárquicos e de conservação. Contudo, e apesar de a realidade social e económica portuguesa apresentar, na época, um menor desenvolvimento socioeconómico quando comparado com outros países católicos, paulatinamente foram-se constituindo associações e publicando-se jornais com o objectivo de cristianizar a sociedade, com destaque para os meios populares, em particular operários.

De facto, na segunda metade do século XIX, a emergência da classe operária e a respectiva propaganda de contestação social ganha importância, constituindo novo tópico da situação sociopolítica do país e do afrontamento entre as várias famílias políticas. O constante aumento demográfico, a deslocação de populações rurais e a respectiva concentração em novos centros industriais, a emigração, a ruptura com o ritmo sazonal do trabalho rural e a impo-

sição de duríssimos ritmos de trabalho nas fábricas e nas minas, as degradantes condições de habitação, de saúde e de educação a que estavam sujeitos esses grupos de população, em particular mulheres e crianças, suscitaram o surgimento de novas formas organizativas e reivindicativas a nível sociopolítico, com destaque para as organizações que disputavam a sua influência nos meios das classes trabalhadoras.

A partir de um associativismo mutualista, rapidamente se vão fortalecendo as organizações de luta operária, quer na clarificação ideológica dos seus princípios, quer na determinação das suas formas de luta. Sendo um processo rápido, foi complexo e nele se integra também uma corrente de pensamento e de acção ligada, de certo modo, à iniciativa de católicos, pelo menos daqueles sectores mais preocupados em dinamizar a presença da Igreja na sociedade e preocupados em participar na resolução dos diversos problemas sociais.

É certo que alguma historiografia tende a considerar este tipo de intervenção como expressão da aquietação conservadora da Igreja Católica e dos sectores sociais dominantes em face do «perigo operário e revolucionário». Contudo, a questão central não estará neste desiderato, bem expresso no próprio pensamento católico, mas, e antes de mais, no aparecimento do que se poderá considerar uma primeira geração de católicos, particularmente leigos, que intervindo activamente na sociedade liberal, como intelectuais ou políticos, procuram definir essa actividade enquanto católicos. Esta realidade corresponde, em termos de longa duração, à emergência do que se considera ser o laicado — um novo protagonismo católico na sociedade mas com significativas consequências para a transformação contemporânea do catolicismo, onde mais do que relativização do clero se experienciam iniciativas de autonomia e de liberdade.

Surgia e afirmava-se, assim, um novo paradigma da responsabilidade católica no seio da sociedade e a valorização da acção como mediação salvífica, isto é, de realização e procura de sentido sobre as finalidades da existência individual e social. Eram conhecidas as experiências de outros países, como sejam os casos do «corporativismo» de Léon Harmel, a fundação de novos institutos como os Salesianos (1859), o aparecimento dos Círculos Católicos de Operários em França (1871) sob a direcção de Albert de Mun, ou o Movimento dos Congressos Católicos em Itália.

Mas, foi sobretudo com a crise de 70 — a «horrível Comuna» e a «questão romana» — que o movimento social católico se afirmou e desenvolveu. O apelo explícito de Pio IX para os católicos se associarem encontrara eco e fora glosado na imprensa católica. É certo que a realidade social e económica portuguesa apresenta, na época, uma dimensão e limitações que obstaram ao desenvolvimento do movimento católico entre os sectores populares, particularmente o operário, como acontecia noutros pontos da Europa. Contudo, esse dinamismo progrediu, tornando-se fundamental para a recomposição do catolicismo na sociedade portuguesa. E foi nestas circunstâncias que se verificou a progressiva autonomização da questão religiosa em relação ao legitimismo político, levada a cabo com maior ênfase nos meios urbanos, permitindo assim a deslocação da sua problemática para o campo social. De uma atitude defensiva, os católicos foram ganhando uma conduta programática na sociedade, com particular destaque para o período do pontificado de Leão XIII (1878-1903).

Foi nesta década de 70 que, em Portugal, arrancou com maior continuidade esse novo tipo de associativismo católico. A realização no Porto, de 27 de Dezembro de 1871 a 5 de Janeiro de 1872, da Assembleia dos Oradores e Escritores Católicos, que se pode considerar o primeiro congresso católico português, constituiu um marco, tendo nele participado e intervindo algumas das figuras que marcaram o movimento católico na segunda metade do século, ao nível do pensamento e da acção, especialmente leigos. No seguimento desta iniciativa constituiu-se a Associação Católica do Porto (1872), seguida de outras em Guimarães e Braga (1873) e em Lisboa (1874), tendo os congressos católicos sido retomados a partir de 1878, nomeadamente em Braga. Este dinamismo de



Agostinho Mota (1875-1938), padre franciscano participante no Congresso Internacional de Santo António (1895) em Lisboa, do grupo de Montariol, foi dos principais impulsionadores do projecto da *Voz de Santo António*, associada à corrente social — democrata-cristã — do movimento católico.

organização e de debate foi apoiado e alimentado por jornais católicos, com especial destaque para *A Palavra*, publicado a partir de 1872.

O aparecimento de múltiplas publicações católicas constitui outra característica dentro deste período, destacando-se alguns periódicos com bastante influência como *O Bem Público* (1857) ou *A Palavra* (1872), o que corresponde também ao distanciamento em relação ao legitimismo católico de um jornal como *A Nação*. Tratava-se de influenciar a opinião pública através do combate das ideias, veiculando um pensamento que se queria mobilizador das consciências, impedindo o triunfo da indiferença e do espírito anti-religioso.

Quando, em 1880, o padre Sena Freitas funda em Coimbra uma conferência vicentina, a questão social, ainda que não constituísse o cerne da actuação de todas as organizações católicas, estava presente. Apontava-se então a religião como a solução adequada aos males da sociedade, pelo exercício da caridade como prática de justiça social, e pelo combate à indiferença religiosa, através de uma formulação sobre a felicidade — compreendida não já dentro do subjectivismo romântico, mas afirmada da ideia de harmonia social — ao pobre e ao operário importa realizar o seu trabalho honradamente, o rico e o patrão devem ser esmoleres e caritativos.

Estes dinamismos ganharam um novo enquadramento sobretudo com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* (1891), onde a questão social foi explanada essencialmente como uma crise moral e a religião apresentada como a sua verdadeira e única solução. Para o confronto entre o socialismo e o catolicismo não se apresentavam soluções intermédias, e para que a religião pudesse desenvolver a sua acção eram necessárias duas condições: a liberdade e a protecção do Estado.

Esta encíclica conheceu, de imediato, grande divulgação em Portugal, tendo tido, logo em 1891, diversas edições em português com vasta difusão. E a sua apreciação não se circunscreveu ao meio católico: vária imprensa faz eco da sua publicação; e esteve também na base de algumas polémicas existentes entre publicistas não-católicos.

Em diversas pastorais que a comentaram, a maioria dos bispos portugueses enfatizaram aspectos que, de algum modo, constituíram e determinaram o conteúdo do pensamento do movimento social católico subsequente. Genericamente era apresentada uma denúncia do processo de laicização que se desenvolvia na sociedade portuguesa, que nessas «teorias dissolventes, que não só corrompem e descristianizam os que por elas se deixam seduzir, mas levantam o estandarte da rebelião, provocam e geram invejas, ódios e lutas, e levam a indisciplina e o desespero ao seio das classes sociais, particularmente, à classe operária (...)»[3] — nas palavras de D. António Mendes Belo, então arcebispo-bispo do Algarve. Ao mesmo tempo era denunciado o que se considera a utilização política e revolucionária da questão operária. Para outros prelados, a questão social é apreciada a partir da questão da pobreza, numa perspectiva teológica sobre a condição humana, centrada no pecado e na salvação, mais do que na situação específica dos trabalhadores. A questão da emigração foi apreciada, neste contexto, pelo bispo da Guarda D. Tomaz G. de Almeida, como um problema em que «ordinariamente a Religião e a moral só têm a perder»; para este prelado, «a corrente da emigração é acelerada e engrossada pela índole cosmopolita e curiosidade natural do homem, pela facilidade de transportes, pelo desejo de melhorar de situação temporal, quer evitando males verdadeiros ou imaginários, quer adquirindo bens, que poucas vezes se realizam e muitas se convertem em graves males e enormes desastres (...)»[4]. A questão social era também compreendida como um «medonho vulcão», «ameaça de enorme conspiração de uma classe social», entendida como resultante do egoísmo fruto da liberdade e constituindo um grave perigo de dissolução social: «É impossível moderar os instintos de independência sem recorrer aos princípios religiosos.»[5] Perante estes perigos, «a caridade cristã e só esta pode produzir novos prodígios de actividade e dedicação para unir todas as classes sociais»[6]. E, assim, «(...) respeitados os direitos e preenchidas as obrigações na forma e pelo modo, que no Evangelho se contem, e a Igreja ensina, acabará desde logo toda a discordia, que será sustituida pelas doçuras da paz»[7]. Enten-

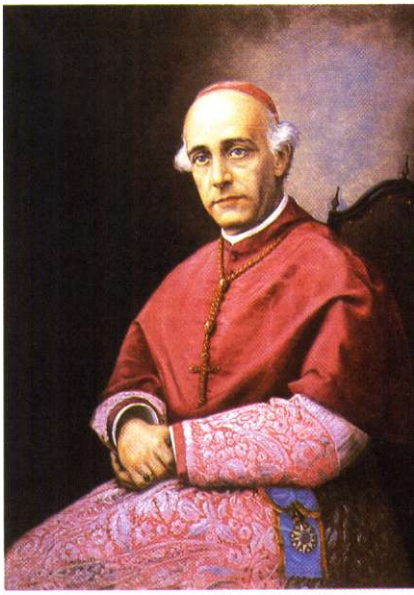
dida, assim, como questão moral, a questão social e operária, e mais genericamente a agitação revolucionária que dela decorria, só podia ter a religião e a caridade cristã como anteparo e prevenção. Tratava-se de um ideário, apresentado como programa de mobilização, assente na necessidade da união dos católicos e no desenvolvimento de um associativismo capaz de ajudar o operário, preservando a família como a base da sociedade, defendendo a propriedade e promovendo a instrução, de molde a devolver a sociedade aos princípios da religião — é a questão do «bom operário».

Neste contexto de doutrinação do episcopado português, importa assinalar a pastoral do cardeal D. Américo Ferreira Santos Silva, bispo do Porto, de 3 de Novembro de 1891, na qual o problema operário era apreciado mais em termos de justiça social do que em termos de caridade cristã: «(...) a caridade não basta: os queixosos não são individuos, são legiões; não são inválidos, são homens de acção; não pedem o pão da esmola, reclamam o condigno salário; não fogem ao trabalho, somente o recusam além das forças da criatura humana. O mal, pois está na organização da sociedade que exige reforma; e urge providenciar, mas pelo modo que o caso pede e consente»[8]. Esta perspectiva, que contrasta com as anteriores, releva a existência de diversas sensibilidades e preocupações, que diferenciavam internamente o próprio movimento católico.

Houve reacções à *Rerum Novarum* fora do meio católico, na imprensa como na propaganda militante. As associações anticlericais, especialmente laicistas, desenvolveram uma contestação procurando demonstrar a incapacidade da solução religiosa para o problema social. Expressivo deste posicionamento é o opúsculo *A Igreja e a questão social*, publicado em 1895, por Afonso Costa, jovem lente de Direito em Coimbra, defensor dos ideais socialistas e, mais tarde, destacado dirigente do republicanismo radical. Para ele, a encíclica corresponde aos «esforços da igreja que talvez assim deseje, consciente da sua fraqueza, segurar nos braços a expansão do socialismo». Ao catolicismo opõe: «o socialismo integral, o socialismo do futuro, [o qual] não se apoia apenas na necessidade, económica de destruir o capitalismo: vai mais longe e mais alto: torna-se mais compreensível e mais elevado: firma-se também sobre a justiça social»[9]. Recusa a resposta religiosa ao problema social, afirmando que os católicos «quando supunham que será exterminada a miséria só pela caridade, são cegos e tentam captar hipocritamente simpatias que não merecem»[10]. E conclui o seu opúculo considerando as doutrinas de Leão XIII como «inúteis, inoportunas, antiquadas, perigosas e excessivamente retrógradas», e a encíclica «incorrecta na forma» e «não científica na ideia»[11]. Para o contestar e rebater, assim como ao tipo de argumentação proposto, saiu a terreiro Fortunato de Almeida, um intelectual católico[12]. Recusando a análise que aquele fazia do cristianismo, afirma que «em vez de operários humildes, respeitadores da ordem e da justiça, tanto como da sua própria dignidade, o sr. Afonso Costa quer operários turbulentos e desordeiros»[13]. Para ele «trata-se neste caso de uma questão de moralidade», para a qual só a resposta religiosa é adequada, verdadeira e eficaz. Este debate, que poderia ser largamente exemplicado com a imprensa da época, ilustra claramente duas percepções distintas e antagónicas sobre a sociedade e sobre a questão social. São duas posturas que se apresentam como irreconciliáveis: 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.

Se a *Rerum Novarum* suscitou no meio católico uma atenção particular à questão social e ao problema operário, já em anos anteriores à publicação desta encíclica algumas iniciativas tinham sido realizadas com o intuito de mobilizar os católicos para uma intervenção mais significativa na sociedade portuguesa. A carta *Pergrato nobis* de Leão XIII aos bispos portugueses, de 14 de Setembro de 1886, apelara à união dos católicos e à necessidade de superar as divisões políticas existentes no seu seio, reafirmando como fundamento da intervenção social dos católicos a valorização da religião.

A chegada a Lisboa de monsenhor Domenico Jacobini como núncio



D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1830-1899) *in* Manuel Joaquim Moreira da Rocha, *Bispos do Porto. Retratos*, Porto, 1992. Foi bispo do Porto a partir de 1871 e feito cardeal em 1880.



Monsenhor Domenico Jacobini, núncio apostólico (1851-1856), in *Branco e Negro*, n.º 18, 1896.

apostólico (1891-1896) marca um novo esforço mobilizador no catolicismo português. Conhecido dinamizador do movimento católico em Roma, Jacobini, directa ou indirectamente, impulsionou a dinâmica da Igreja portuguesa e, mais especificamente, a do movimento católico. Reconhecendo a fragilidade do pensamento social e das organizações católicas existentes em Portugal, ele irá progressivamente pressionando a hierarquia portuguesa a dar passos importantes para a mobilização dos católicos, em ordem a uma intervenção mais activa e mais pertinente, particularmente no que se refere à questão social. Este processo também foi fautor de uma recomposição do próprio catolicismo dentro da sociedade liberal, através de uma cultura militante, mais interveniente na luta social e política, reivindicando autoridade e legitimidade de presença pública dos católicos.

Neste contexto, e com o apoio do bispo do Porto, em 1898 fundou-se no Porto o primeiro Círculo Católico de Operários, por iniciativa de Manuel Frutuoso da Fonseca (1862-1908). Esta iniciativa corresponde efectivamente a um salto quantitativo e qualitativo na capacidade da Igreja de abordar e intervir na problemática social, com especial incidência na questão operária. Contando com o apoio de *A Palavra*, que em 1899 lança um suplemento dedicado à divulgação dos objectivos e da actividade dos Círculos Católicos de Operários — *Grito do Povo* —, vão surgindo novos círculos por todo o país, sobretudo a norte do Tejo e em Setúbal, contando para este alargamento com a acção itinerante de dois padres redactores do jornal: João Roberto Pereira Maciel e Benevenuto de Sousa. Em 1902 diz-se que os Círculos Católicos de Operários têm cinco mil operários inscritos, em 1903 seis mil e em 1907 doze mil.

Benevenuto de Sousa, padre e jornalista (in *Grito do Povo*, Porto, 3 (105) 8 de Julho de 1901).



Nesse fervilhar do militantismo católico surgiram também associações orientadas para a juventude ou para a questão feminina, como o Centro Académico da Democracia Cristã (CADC), em 1901, a Associação Promotora da Instrução Pública, em 1902, ou ainda a Juventude Católica Lisbonense, em 1908, entre outras. Como elemento divulgador e, de algum modo, integrador desta panóplia de iniciativas, apresenta-se a rede da chamada «boa imprensa». Surgiam assim novas formas de aglutinação e novas sinergias que constituíam

espaços de formação e de organização dos sectores católicos. Neste processo, muitos outros leigos e clérigos podem ser evocados pelo seu protagonismo, como o conde de Samodães (1828-1918), Mendes Lajes, Jerónimo Pimentel, José Maria do Casal Ribeiro, Henrique de Barros Gomes, o padre Sena de Freitas, Abúndio da Silva (1874-1914), ou Domingos Pinto Coelho, entre outros. A partir de 1906 realizaram-se também anualmente, e até à implantação da República, os Congressos das Agremiações Populares.

Tinha assim, paulatinamente, tomado corpo um movimento orgânico, que pretendia ser popular em contraponto à visão liberal da sociedade, como rede de influência, distinta da tradicional territorialidade eclesiástica de enquadramento pastoral. Porém, estas dinâmicas centradas num horizonte de união, com o objectivo de criar a harmonia social, de providenciar por reformas em ordem à pacificação social e de fazer da religião a base da ordem e da legitimidade social, suscitaram também divisões e confrontos entre os seus próprios impulsionadores.

A Igreja Católica reapresentava-se no seu modelo totalizante, através do qual procura enfrentar os efeitos sociais do liberalismo, entendido como ele próprio gerador do socialismo revolucionário. Apesar da debilidade do movimento católico português, a questão social tornara-se assim o terreno comum da mobilização dos católicos para além das suas diferenças políticas, na medida em que a questão operária e, em suma, toda a agitação revolucionária eram encaradas como acelerando o processo de laicização ao qual cabia responder através da religião e da caridade cristãs. Contudo, essas limitações do movimento católico português não resultaram só do modo como o meio católico captava a complexidade da questão social, mas da própria estrutura social e económica do país.

Relativamente a outros contextos, este movimento, referenciado à doutrina pontifícia e por ela estimulado, foi tardio no seu arranque e frágil na sua consistência. Porém, estas limitações não são só resultantes do modo como o meio católico captou a complexidade da questão social, mas a própria estrutura social e económica do país contribuiu para esta lentidão. Por outro lado, a fragilidade do Estado liberal, que se agudiza ao longo da década de 90 e no início do século XX, favoreceu uma certa tentação em subordinar a questão social ao combate no terreno político.

Mas, para a dinâmica interna do próprio catolicismo, este esforço de união, apesar de atravessado por conflituosidades, significou uma importante alteração no seu modo de estar na sociedade portuguesa. E, neste sentido, importa destacar três aspectos importantes: possibilitou a introdução de novas formas organizativas no seio da Igreja, oferecendo simultaneamente a possibilidade dela poder competir com outras forças sociais, políticas e ideológicas; valorizou uma dinâmica mobilizadora e integradora, no campo religioso, expressa em termos de militância e de activismo que, em articulação com a vida de piedade, não se reduzia a esta; proporcionou a emergência de um protagonismo no meio católico, especialmente de leigos, e, ainda que de modo bastante restrito, de sectores populares, nomeadamente operários.

Esta forma da actuação dos católicos em relação à questão operária encontrou fortíssima reacção quer por parte de certos sectores republicanos, quer pelas forças anarco-sindicalistas. Ambos denunciam a instrumentalização que a Igreja pretende realizar dos operários e das suas lutas. Os republicanos denunciam o carácter antiprogresso e anticientífico das acções da Igreja, «excessivamente retrogradas» e «perigosas» no dizer de Afonso Costa (em 1895). Os anarco-sindicalistas denunciam «como a reacção católica» pretende com «a propaganda religiosa» adormecer a luta dos operários, na análise de Campos Lima em *O movimento operário em Portugal* (1903-1904).

Para os próprios católicos não era pacífica a actuação dos diversos Círculos Católicos de Operários, pois não bastava organizar os trabalhadores e procurar influenciar o meio operário; importava também concretizar mudanças que respondessem aos anseios desses sectores sociais, através de legislação adequada. O movimento social católico defronta-se então com a problemática da sua representação política e da possibilidade de intervenção ao nível das es-



Domingos Pinto Coelho em *Dr. Domingos Pinto Coelho. In memoriam, notas sobre seus últimos dias*, por Carlos Zeferino Pinto Coelho, 1944.

Padre Manuel Fernandes de Santana (1864-1910), figura relevante da Companhia de Jesus, notabilizou-se pela sua elevada cultura e pelo combate ao positivismo. Foi dinamizador do associativismo católico e, como escritor, também se destacou na revista *Brotéria* (1902).





Rosto do jornal *O Petardo*, com retrato de Jacinto Cândido (1875-1926). Este político regenerador foi, em 1903, referência aglutinadora na fundação do Partido Nacionalista enquanto partido católico.

truturas de Estado. Para o conjunto da Igreja, isto colocava a questão da participação e divisão política dos católicos. Mas, não é só a acção política que divide os católicos, também na apreciação da natureza da acção dos Círculos Católicos de Operários se revelam diferenças entre vários sectores, particularmente no que respeita à sua efectiva capacidade para ter em conta os problemas do proletariado e de encontrar as formas adequadas de transformação social. É o jornalista Júlio Monzò, ex-anarco-sindicalista, convertido ao catolicismo, que em 1906, numa conferência em Lisboa, diz ter a consciência de que «os Círculos Católicos não enveredaram ainda em Portugal pelo seu verdadeiro caminho (...) Dirigidos — proficientemente, sem dúvida — por pessoas estranhas ao proletariado, estas agremiações, onde o proletariado não entra senão como matéria passiva, parecem ter mais um fim positivo»[14]. A religião é, no entanto, apresentada como a sua verdadeira e única solução. Para o confronto entre o socialismo e catolicismo não se apresentam «soluções intermédias», e para que a religião desenvolva a sua acção são necessárias duas condições: a liberdade e a protecção do Estado.

UNIDADE DOS CATÓLICOS E QUESTÃO POLÍTICA: ANTICLERICALISMO E NACIONALISMO CATÓLICO

A DÉCADA DE 70 foi para o conjunto da sociedade portuguesa um momento de mudança, com o incremento do pensamento e da acção dos socialistas, verificando-se também, no plano religioso, o início do desenvolvimento da presença protestante. Para a Igreja Católica inicia-se um tempo muito importante de aprofundamento e de definição de princípios de actuação.

Neste período, no seio do catolicismo português ocorreu um certo distanciamento entre a reacção legitimista, para quem a religião constituía o seu próprio elemento aglutinador, e as correntes do associativismo católico, que entendiam dever a sua actuação constituir-se como grupo de pressão social em ordem a influenciar e, mesmo para alguns católicos, a participar directamente no poder político e a desencadear transformações de acordo com os princípios da doutrina católica. Esta tensão manter-se-á até ao fim da Monarquia Constitucional, condicionando, posteriormente, a atitude dos católicos em relação aos regimes monárquico e republicano.

Para os responsáveis da Igreja, eclesiásticos e leigos, a participação política dos católicos constituía uma necessidade e o corolário da actividade dos diversos grupos e associações que procuram estender a influência da religião na sociedade. A actividade social, realizada não só pelas organizações de caridade, mas articulada com o movimento social, torna urgente a consequente intervenção política, isto é, o recurso aos meios institucionais e legais de reforma e de concretização dos princípios pelos quais combatem os católicos. Assim, a religião católica, assumida por uns ou combatida por outros, é uma dimensão presente na vida social, não só porque se refere às vivências de cada indivíduo, mas porque constitui um elemento identificador de ordem cultural e espiritual. De certo modo, a religião fornecia uma mística de empenhamento e de organização cujas raízes ultrapassam as estruturas eclesiais, situando-se na busca de sentido que o indivíduo e a sociedade realizam de si próprios.

Na vida política da Monarquia Constitucional participaram sempre católicos, clérigos e leigos. A hierarquia católica pertencia à câmara alta do Parlamento, onde estão também outras personalidades católicas de grande influência. Em vários governos participaram católicos, bem como na dinâmica complexa da vida partidária. A influência da Igreja, contudo, estende-se bem mais longe, com incidência nos actos políticos do país; a utilização da imprensa e, sobretudo, do púlpito condiciona os actos eleitorais. Uma portaria governamental de 1857 determina que os sacerdotes devem abster-se de influir em eleições e política. Em síntese, apesar das dificuldades de relação com as forças liberais, a Igreja em Portugal nunca esteve verdadeiramente arredada do poder.

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA



Santuário de Santa Luzia, Viana do Castelo. Expressão da restauração católica em torno da devoção popular: Santa Luzia e o Sagrado Coração de Jesus.

Mesmo com reajustamentos entre os partidos tradicionais e com o recurso sistemático a eleições e à formação de governos, o regime da Monarquia Constitucional experimentou uma progressiva deterioração durante o último quartel do século XIX. A eleição do primeiro deputado republicano, Rodrigo de Freitas, em 1878, foi sintoma de um constante crescimento da oposição à monarquia como expressão de certa ordem social e política. Permanentemente envolvido em escândalos, o regime é arrastado para situações de confrontação social e institucional, ao mesmo tempo que revela repetidas vezes a sua enorme dependência externa.

Seja pelo aparecimento de organizações políticas que estendem a sua influência e a sua acção a sectores populares, particularmente operários e trabalhadores nas zonas urbanas, seja pela radicalização de certos sectores burgueses e de certas componentes maçónicas, vai-se operando um alargamento progressivo da oposição ao regime, com especial destaque para a protagonização do Partido Republicano Português.

Para as forças republicanas, a crise moral e cultural do país é profunda. As comemorações do tricentenário da morte de Camões, em 1880, são ocasião para afirmar claramente esta perspectiva, que, com o processo da Conferência de Berlim e com as exigências britânicas expressas no Ultimatum, em 1890, desencadeiam um ataque cerradíssimo ao regime, culminando com a revolta de 31 de Janeiro, no Porto, em 1891. São momentos difíceis para a Monarquia, que, recorrendo a medidas autoritárias de governo, precipita a revolta organizada. Mesmo depois do regícidio, procurando constituir governos de menor confrontação e mais liberalizantes, o regime não consegue conter a revolução republicana, vitoriosa a 5 de Outubro de 1910.

A presença da Igreja faz parte da urdidura de todo este processo, onde o anticlericalismo surge como bandeira da propaganda das forças opositoras ao regime, transformando-se num autêntico instrumento de luta política quer para essas forças de contestação, quer para certos governos preocupados em tomar medidas com impacte e de agrado público. São acontecimentos marcantes na mentalidade contemporânea portuguesa, onde os fantasmas e a realidade se confundem, porque muitos deles constituem elementos de encenação ou são personagens activas no desenrolar do processo histórico.

No anticlericalismo, enquanto elemento ideológico, convergem três perspectivas distintas: o posicionamento radical liberal, essencialmente anticongregacionista e defensor da funcionarização da Igreja e da religião; a defesa de uma laicização da sociedade, acantonando o religioso ao privado e reduzindo a influência da Igreja Católica na sociedade como vinculadora de legitimidade; e a denúncia da religião e da Igreja como sustentáculo do regime monárquico que se combatia como desacreditado, enquanto legitimação da ordem estabelecida, e como factor do «atraso e ignorância».

De facto, o anticlericalismo não é só uma atitude perante a actuação da Igreja, tendo-se constituído em elemento programático da intervenção política das forças republicanas. Vários elementos compõem esta posição ideológica e de prática política, centrando-se no descrédito da Igreja enquanto instituição. O anticongregacionismo foi uma constante. Em plena crise nacional provocada pelo Ultimatum inglês e pelo 31 de Janeiro, em 1891 estala também o caso de Sara de Matos, uma jovem de catorze anos que morre sem assistência médica num convento de Lisboa. Este acontecimento provoca um escândalo público, envolvendo a imprensa, os tribunais e a reputação das congregações religiosas. Em 1901, o caso Calmon alimenta este mesmo espírito, quando a filha do cônsul brasileiro no Porto procura fugir ao pai para entrar num convento. Ambos os eventos foram utilizados pela imprensa e pela propaganda política anti-religiosa e republicana como denúncia da influência negativa exercida pelas forças clericais na sociedade portuguesa, alimentando uma atitude de rejeição às formas de ser da Igreja e de combate aos valores veiculados pelas suas instituições. Já em 1882, quando ocorrera o centenário da morte do marquês de Pombal, recrudescera o antijesuitismo. Neste contexto, cruza-se o anticongregacionismo com o antijesuitismo, na medida em que vários pensadores e articulistas, dentro e fora da Igreja, responsabilizam a Companhia de Jesus pelo clima de intransigência dogmática e pela estratégia da Igreja Católica face ao mundo moderno. Este anticongreganismo alicerça-se, em primeiro lugar, no facto de as congregações serem organizações que



O Zé-Povinho «sacrista» entrega Lourenço Marques e as colónias, numa bandeja, à Inglaterra. Desenho de Leal da Câmara, in *O Diabo*, 20.8.1899.

disputam a influência no terreno social e, em segundo lugar, porque não são só instituições ideológicas mas simultaneamente condicionantes do comportamento dos indivíduos e dos grupos. Combater os institutos religiosos é atacar os sustentáculos da influência da Igreja na sociedade, como instituição articulada com o poder político e social.

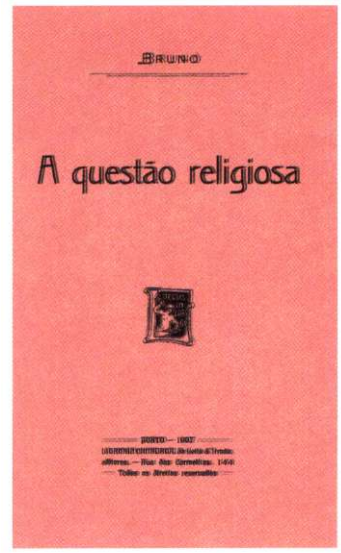
Os políticos republicanos denunciam a influência das instituições religiosas sobre o ensino e a mulher. Diversos pensadores, figuras gradas do PRP, cultivadores do positivismo e do livre-pensamento, escrevem nesta ocasião obras que ilustram este comportamento, como sejam Miguel Bombarda, *A ciência e o jesuitismo*, em 1990, Teófilo Braga, *A questão religiosa em Portugal*, em 1902, ou João Chagas, em diversos artigos de jornal. Sampaio Bruno, no seu livro *A questão religiosa* (1907), é suficientemente claro na análise que faz sobre a acção da Igreja. Denuncia a influência que as ideias antiprogresso têm na sociedade portuguesa, como consequência do peso das instituições clericais, veiculadas pelo ensino católico e pelo púlpito, bem como pela confissão auricular, com particular incidência nas mulheres.

O descrédito moral das congregações e os escândalos nos sectores clericais surgem como bandeiras de agitação e contestação sociais. Inclusive, as dificuldades entre bispos e padres são utilizadas para alimentar este clima de escândalo e de confronto, como o caso dos padres Ançã e do bispo de Beja. É um processo que se arrastou de 1906 até às vésperas da revolução republicana, onde o insulto e o ataque entre membros do clero encontraram nos jornais anticlericais o seu melhor difusor. Nos meios católicos, face a este clima anticlerical surgiam também respostas não menos agressivas e simplificadoras, centradas na defesa dos católicos, pregando pela sua união, num clima de perseguição religiosa, destacando-se a actividade polemista de diversos padres que alimentam este confronto através da imprensa católica, como foram o padre Benevenuto de Sousa, director de *O Petardo*, ou o padre Lourenço de Matos.

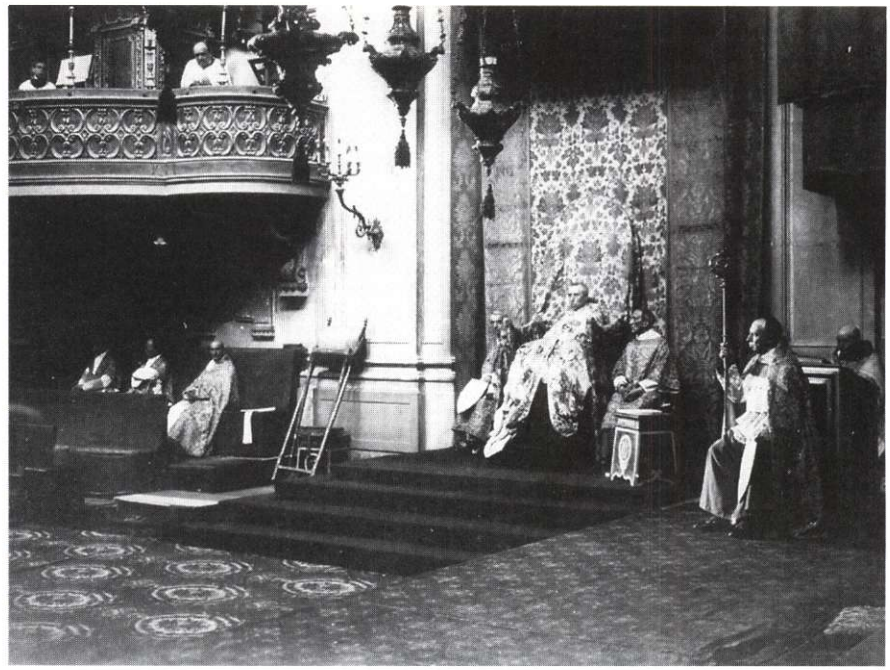
Os próprios governos não se coíbem, em certos momentos, de tomar medidas contra a acção da Igreja, particularmente no que se refere à presença das ordens e congregações religiosas. Deste modo, procuram conter algumas das críticas da oposição republicana, legislando no sentido de coarctar e de controlar a acção dos diversos institutos religiosos. Foi expressão desta atitude o decreto de 18 de Abril de 1901 promulgado pelo Governo de Hintze Ribeiro, poucos meses depois do caso Calmon, onde se estabelecem as condições para a instauração e para o funcionamento de qualquer associação de carácter religioso, necessitando de prévia autorização do Governo para actuar legalmente. Nas vésperas da revolução republicana, também o Governo de Teixeira de Sousa toma medidas contra o arcebispo de Braga, dissolve uma associação de padres marianos a 12 de Setembro, preparando-se para decretar o encerramento das casas da Companhia de Jesus — o que não se chega a concretizar antes do triunfo da revolução, ainda que no dia 4 de Outubro o Governo publique uma portaria no *Diário do Governo* dissolvendo a comunidade dos Jesuítas na Rua do Quelhas, em Lisboa.

O anticlericalismo constituiu, efectivamente, um meio de luta política, de propaganda e, por consequência, de influência pública, utilizado quer pelas forças de oposição, quer pelos próprios governos da Monarquia. Por outro lado, o clima gerado pelo anticlericalismo favoreceu no interior da Igreja sectores mais intransigentes, alimentando um sentimento generalizado de perseguição religiosa.

Contudo, foi a conjuntura do Ultimatum inglês, de 11 de Janeiro de 1890, que desencadeou como que uma «uma guerra total» da colectividade para defender o seu património — foi uma guerra, não propriamente militar, mas de sentimentos e de exaltação, e nela germinaram três prespectivas: a revolução republicana, pela emergência de uma outra legitimidade, recusando o papel do rei e a monarquia (o 31 de Janeiro); a regeneração anti-revolucionária, sobrepondo a nação à questão do regime político; e o constitucionalismo monárquico, procurando a todo o preço conciliar a manutenção das possessões coloniais com a procura de contenção dos impulsos revolucionários, mas vendo minguar o seu espaço de manobra.



Capa de *A questão religiosa* de Sampaio Bruno, Porto, 1907.



Tomada de posse, na Sé de Lisboa, do patriarca D. José Neto (1883-1907). Este prelado morre em 1920.



▽ D. Manuel Agostinho Barreto, bispo do Funchal (1876-1911).

Jornais católicos, vários bispos (como no caso do bispo do Funchal, D. Manuel Agostinho Barreto), sacerdotes (como o padre António Barroso) e leigos, em particular a Associação Católica do Porto — núcleo importante da dinamização do movimento católico — intervêm sublinhando dois pontos: o dano causado aos direitos e interesses coloniais de Portugal que resultava da supressão das ordens religiosas; e o perigo de tolerar a propaganda protestante nos territórios africanos sujeitos ao domínio português, o que afectava a totalidade do reino.

A agitação despoletada em torno do Ultimatum inglês e da primeira tentativa revolucionária republicana, a 31 de Janeiro de 1891, contribuiu para que, de um modo geral, as habituais pastorais quaresmais insistissem no ambiente de crise que atravessava a sociedade e nos perigos que aí se manifestam: «parece que todas as potências do mal estão empenhadas na subversão geral, dirigindo seus impetuosos ataques contra os princípios morais e sociais, base indispensável do bem particular e público, e principalmente contra as verdades e pessoas religiosas, em toda a parte, e também neste país religioso e católico»[15]. E, desta compreensão sobre a realidade, brotava um apelo ao empenhamento «nesta cruzada santa contra o mal». Era também em torno da «decadência» que se diagnosticava, nesses textos pastorais, a situação nacional — leitura também recorrente noutros sectores intelectuais e políticos nacionais.

Muitas das medidas governamentais incidem então sobre a acção missionária da Igreja, atestando assim a multiplicidade de facetas em que se desdobra a sua influência e solicitando a participação do pessoal missionário como meio de garantir a presença portuguesa nos territórios coloniais. São medidas que, de certo modo, respondem aos problemas levantados pela Santa Sé sobre a situação das missões católicas portuguesas, em memorando de 1885.

Estes exemplos indicam como existe uma permanente continuidade no alargamento do espaço de actuação da Igreja e como aí são determinantes as congregações religiosas, mas revelam também como a sua presença se relaciona com situações e problemas concretos da sociedade portuguesa. Neste contexto, é claro o interesse mútuo, da Igreja e do Estado português, em estreitar relações, como aconteceu com a assinatura em 1886 de uma concordata, acrescentada sucessivamente em 1887, 1890 e 1891.

A questão das possessões ultramarinas constituía um dos pontos em comum entre os interesses da monarquia liberal e a Igreja Católica, mesmo nos momentos de maior tensão durante o século XIX. A Coroa procurava salva-

guardar o mais possível as potencialidades que o padroado lhe conferia para exercer uma soberania ou para intervir em territórios além-mar, que as vicissitudes da política das grandes potências tendiam a limitar. Por outro lado, a Igreja portuguesa procurava destacar o valor da sua acção missionária e a necessidade de se aumentar e apoiar o pessoal missionário, sublinhando nomeadamente a urgência em se superar essas carências pelo recurso indispensável às congregações religiosas. Depois da secundarização das possessões asiáticas e da independência do Brasil, África surgira como uma região central para a concretização do novo espaço imperial português; mas, particularmente depois do Congresso de Berlim (1884-1885), essa região estava sujeita a fortíssima concorrência por parte das potências industrializadas, o que, em grande medida, significava a penetração do protestantismo.

Globalmente, a reacção católica ao Ultimatum pode ser resumida nos seguintes termos: em primeiro lugar, exprime-se por um apelo patriótico, defendendo os interesses coloniais portugueses; em segundo lugar, as diversas tomadas de posição valorizam a reacção do conjunto da sociedade, acentuando a problemática missionária; e, finalmente, as causas da crise verificada com o Ultimatum são apresentadas como resultante do abandono em que se deixara cair as missões e, mais profundamente, nas dificuldades postas às congregações religiosas. Nesta perspectiva, opera-se uma particularização extremamente significativa: as missões são apresentadas e defendidas como garantia do exercício da própria soberania do reino. A partir daqui desenvolve-se toda uma leitura dos males da própria Igreja e da religião em Portugal desde 1834, em função da extinção das ordens religiosas.

Neste ponto, a sensibilidade legitimista encontra eco para as suas posições. O apelo patriótico de reacção ao ultraje é entendido como uma afirmação do papel da Igreja e da religião como componentes fundamentais para a recuperação necessária do país, comparável à época em que essas terras «foram descobertas por Portugal ao tempo que as suas naus sulcavam os mares sem encontrar vela de fiel aliada». Verifica-se então, nos meios católicos, uma referência contante ao protagonismo histórico português como o resultado do papel fundamental da religião e da Igreja na sociedade portuguesa. Tal constatação é acompanhada pela repetida afirmação da necessidade de união entre todos os portugueses, a qual se apresenta como uma relação estreita entre a «defesa dos interesses religiosos» e a «defesa dos interesses da Pátria».

A carta *Pergrato nobis* de Leão XIII aos bispos portugueses, de 14 de Setembro de 1886, apelara à união dos católicos e advertira ser «pernicioso o erro daqueles que não distinguem bem os negócios sagrados dos civis e (...) fazem servir o nome da religião para patrocinar partidos políticos». Como acontecera em relação às Igrejas de outros países, o pontífice insiste na necessidade de as divisões políticas existentes serem secundarizadas e de a condição de «ser-se católico» ser valorizada prioritariamente, como fundamento de intervenção social.

Para o catolicismo passou a ser central a afirmação de que a sua função e a sua missão se jogavam no terreno social, pois os seus valores necessitavam de se corporizar nas estruturas e nos comportamentos da sociedade. Esta determinação, assumindo expressões de agressividade na linguagem e nas atitudes, esteve presente em acontecimentos vários, como a discussão sobre o casamento civil e o casamento católico aquando da elaboração do Código Civil, em 1865; ou na organização de manifestações públicas, mostrando a sua força e a sua capacidade organizativa, como aconteceu em 1895, por ocasião das comemorações do sétimo centenário da morte de Santo António. É, portanto, uma presença activa que exerce uma influência em todo o reino: nos centros urbanos, nas zonas rurais e nos territórios coloniais.

A Regeneração instaurara, na década de 50, um sistema bipartidário, que se foi reformulando e foi acentuando novas divisões políticas também entre os católicos, já não só entre legitimistas e liberais mas decorrentes da recomposição partidária e de conivências entre sectores diversificados do próprio terreno político-ideológico liberal. Com efeito, as origens dos partidos políticos em Portugal estão directamente ligadas à implantação do liberalismo,

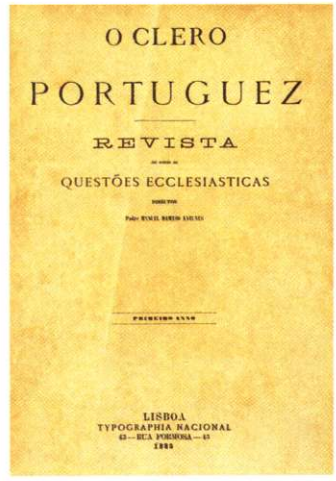

A MISSÃO PORTUGUEZA.

JORNAL RELIGIOSO.

N.º 1 ABRIL 1 1851.

INTRODUCÇÃO.

Capa da revista *A Missão Portugueza*.


O CLERO

PORTUGUEZ

REVISTA

QUESTÕES ECCLESIASTICAS

LISBOA
TYPOGRAPHIA NACIONAL
1849

Capa da revista *O Clero Portuguez*.

consubstanciando vectores ideológicos e expressando práticas parlamentares e eleitorais. Nesse processo de institucionalização dos partidos políticos intervieram diversas sociabilidades que, a certos níveis, se tornaram concorrenciais, nomeadamente a Maçonaria e a Igreja Católica.

Apesar da intransigência católica em face do maçonismo, numa fase de menor radicalização este integrou personalidades católicas, enquanto expressão dessa sociabilidade política decorrente do liberalismo e do respectivo envolvimento na vida político-governativa, na medida em que a estruturação da sociedade liberal, além de representar uma nova regulação jurídica da actividade política e económica, exigia também formação política, cultural e ideológica dos cidadãos. Porque havia a necessidade de dar corpo a novas práticas sociais e simbólicas, de expressar uma nova cultura, de debater os contornos da cidadania, personalidades católicas intervieram também como ideólogos e governantes na reforma da instrução pública — como D. António da Costa — ou, mais tarde, nas reformas do sistema penal e prisional — como Jerónimo Pimentel ou Alberto Pinheiro Torres.

A questão do «partido católico» surgia, pouco a pouco, centrada em duas posições. Os que vêem a articulação com o movimento social católico, procurando unir no Parlamento os católicos que, em diferentes organizações, se reivindiquem dos princípios da religião. E aqueles para quem a condição de ser baptizados é a base da filiação partidária, isto é, um partido representativo da totalidade dos católicos. Estas posições são claramente expressas na própria imprensa católica, respectivamente, pelos jornais *A Palavra* e *A Nação*, durante 1879.

Tais posições estão presentes e constituem pontos de referência para a reflexão que se desencadeia em torno da realização dos diversos congressos católicos, desde 1878 até 1894, data em que os bispos portugueses intervêm no Parlamento definindo a sua atitude política de *ralliement*, preconizada por Leão XIII. Este pontífice já interviera em carta dirigida aos bispos portugueses (*Per grata nobis*) a 14 de Setembro de 1886, denunciando a instrumentalização política da religião e da questão religiosa, que prejudicava as relações da Igreja em Portugal com o Governo e o avanço das próprias organizações católicas.

Em 1884, por ocasião da reforma da Constituição, surge a União Católica Portuguesa que, apresentando candidatos pelos círculos de Braga e do Porto, se salda por um fracasso e é profundamente atacada pelos legitimistas. Em 1892, quando o padre António Barroso, futuro bispo do Porto, se apresenta às eleições pelo círculo de Barcelos, semelhante iniciativa salda-se por novo e retumbante fracasso. Isto é, patenteiam-se dificuldades de alternativa ao sistema político fora do rotativismo.

Foi em 16 de Fevereiro de 1892 que o papa, em carta dirigida aos bispos franceses (*Au milieu des sollicitudes*), estabelece as linhas de força da sua política de *ralliement*. Isto é, Leão XIII preconiza o abandono da oposição aos regimes liberais e republicanos, estabelecendo a distinção entre as instituições políticas dos regimes e a legislação por eles decretada. Assim, os católicos devem prestar obediência aos poderes estabelecidos, respeitando a autoridade e abandonando comportamentos subversivos ou insurreccionais. Para combater os abusos da legislação devem recorrer a todos os meios legais e honestos, procurando a concertação de esforços, e pondo de parte as divergências partidárias.

Estas directivas encontraram ressonância em 1894, na intervenção na Câmara dos Pares de D. Manuel Correia de Bastos Pina, bispo-conde de Coimbra que, a 27 de Fevereiro, expressava o acatamento das autoridades estabelecidas e reconhecia o envolvimento político de grande parte do clero nas lutas partidárias da guerra civil. Este bispo afirmava ainda não ser desejo da Igreja fazer um partido exclusivo dos católicos, não porque o não pudesse, mas porque isso, num país católico, seria elemento de divisão e de desunião.

Verificava-se, assim, uma secundarização política da componente legitimista, no momento em que era criado o Centro Católico Parlamentar, por Casal Ribeiro, Barros Gomes. Mais do que um partido, o Centro Católico



D. António José de Sousa Barroso, *in* Manuel Joaquim Moreira da Rocha, *Bispos do Porto. Retratos*, Porto, 1992. Missionário de renome, membro activo da Sociedade de Geografia e bispo de São Tomé de Meliapor (Índia), foi bispo do Porto entre 1899 e 1918.

pretendeu ser uma fracção parlamentar interpartidária, expressão de uma vasta e social União Católica.

A agitação e a intervenção política do Partido Republicano, o alargamento dos ideais socialistas e anarquistas no interior do movimento socialista desafiaram as forças da Igreja a uma actuação de afirmação da legalidade do regime, procurando congregar os esforços de renovação e de reformas sociais como garantia para a ordem e o respeito dos valores por ela defendidos. Quando, em 1895, se realiza em Lisboa o Congresso Internacional Católico, com a presença de personalidades importantes dos movimentos católicos de outros países europeus, ou quando se fundam as Associações da Mocidade Católica de Lisboa e do Porto, é esta mesma atitude, de convergência de diversas forças no interior da Igreja para uma acção concertada na sociedade, que pauta a intervenção dos católicos.

O período que medeia entre 1890 e 1910 é de progressiva radicalização da vida nacional. A Carbonária Portuguesa surge em 1897 e avizinham-se as soluções ditatoriais do regime constitucional para manter alguns governos. Do desenlace desta conjuntura resultou o regicídio, a 1 de Fevereiro de 1908, e o fim da Monarquia Constitucional, a 5 de Outubro de 1910. Neste percurso, a problemática do nacionalismo tornou-se central.

Depois dos acontecimentos em torno do Ultimatum, a questão colonial ganhou maior relevância, quer para os governos da Monarquia Constitucional, quer para a agitação republicana. E, para os católicos, a crise nacional foi entendida a partir da apreciação da situação da religião na sociedade. Assim pôde afirmar-se a emergência de diversas formas de nacionalismo, sendo que ao nacionalismo republicano se contrapôs um nacionalismo católico.

Nesta questão do nacionalismo cruzam-se vários problemas: a natureza do Estado, questão central na relação da Igreja Católica com a sociedade moderna; e as preocupações legitimistas perante a necessidade de suster o nacionalismo revolucionário. Estas duas questões conduziram ao nacionalismo católico, assente na convergência da ideia legitimista de nação com a afirmação de regeneração nacional, como necessidade social e política de progresso.

O nacionalismo católico constituiu-se assim pela passagem da experiência de patriotismo, enquanto manifestação de amor pela comunidade onde se nasce, à defesa da nação enquanto doutrina política. A ideia de nação e de «nacionalismo» engloba simultaneamente a afirmação de uma identidade e uma atitude de resistência. Para o meio católico português, esta identidade associa destino comum à matriz da religião católica e, por outro lado, resistência à sociedade liberal, não tanto pela sua falta de legitimidade, mas devido à insuficiência desta.

Há um problema de representação e de legitimidade: o Império e Portugal existem na medida em que as missões contribuem para a sua coesão. Essa coesão apresenta-se e exprime-se como o Portugal católico. O problema da legitimação ou da legitimidade do poder político, para certos católicos, não se resumia, nem se reduzia, a uma questão sucessória, mas assentava na afirmação do que sustém e para onde se deve orientar a sociedade: Deus. Esta questão só era importante na medida em que o rei era entendido como o legítimo representante de uma autoridade que, vinda de Deus, tornava unitária a sociedade. Era esta dimensão unitária que, querida por Deus, permitia à soberania nem se dividir, nem se fragmentar.

A complexidade, e de certo modo a ambiguidade, desta problemática fará encarar o nacionalismo, num primeiro momento, como um espaço cultural e político do catolicismo fragmentado pela revolução liberal. Em Portugal, este nacionalismo católico, ainda que persistente, será precário do ponto de vista organizativo, sobretudo pelas posições diferenciadas entre os católicos.

Depois da primeira tentativa da criação de um Centro Católico, com incidência parlamentar, o Centro Nacional (1901) — criado no seguimento da crise provocada pelas medidas de Hintze Ribeiro a propósito das ordens religiosas — e o Partido Nacionalista — constituído em 1903, com Jacinto Cândido e Quirino de Jesus — assumiram essa matriz nacionalista que a crise do Ultimatum tinha estimulado no universo ideológico e iconográfico da



Henrique de Barros Gomes (1843-1898). Membro do Partido Progressista, interveniente na crise do Ultimatum, foi co-fundador do Centro Católico Parlamentar (1894).


ANNO I — Quarta-feira, 4 de Março de 1908 — NUMERO 1

A CRUZADA

O NOSSO CHEFE SUPREMO

SUA SANTIDADE O PAPA PIO X

Capa da revista *A Cruzada. Revista catholica das familias e boletim official da diocese do Porto*, n.º 1, 1908. Proprietário e director: Abúndio da Silva.

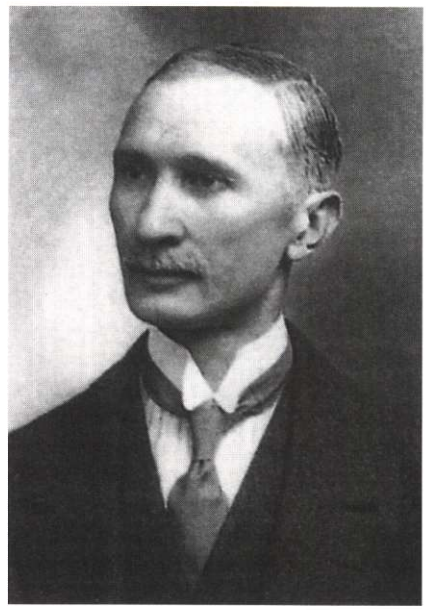
acção militante dos católicos na sociedade portuguesa. Com a criação de centros nacionalistas em Lisboa, Porto, Braga e noutras localidades, desenvolveu-se uma actuação essencialmente eleitoral, recorrendo à bandeira política da defesa dos interesses nacionais, procurando congregar as forças conservadoras contra a acção republicana, buscando mobilizar e legitimar o seu projecto de actuação nos interesses da religião e da Igreja. De certo modo, apropria-se da herança da experiência do Centro Católico, agora trazendo para actuação política dos católicos não a perspectiva interpartidária, mas a da intransigência.

Por outro lado, desenvolveu-se uma dinâmica associativa, reivindicando uma perspectiva democrata-cristã. Desde 1906 e até à implantação da República (1910), realizaram-se anualmente os Congressos das Agremiações Populares, onde participam, padres e leigos, os principais dinamizadores do movimento católico. Tinha assim, paulatinamente, tomado corpo um movimento orgânico, que pretendia ser popular. Integrava uma rede de associações e de realizações com o objectivo de criar a harmonia social, providenciar reformas em ordem à pacificação social, e fazer da religião a base da ordem e da legitimidade social. Em todo este processo, no meio católico, a problemática da legitimidade deslocara-se da questão sobre o tipo de regime para se situar como reforma social.

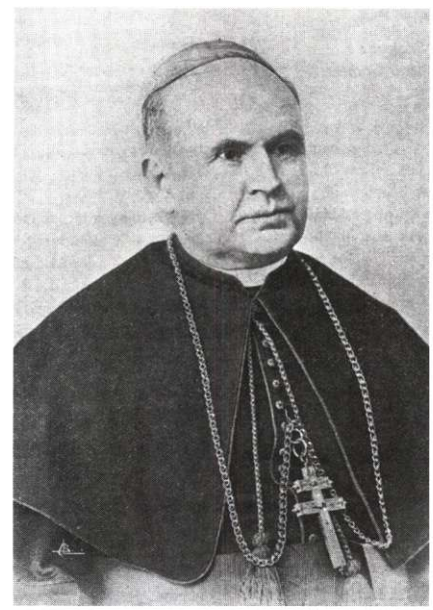
Estas duas correntes desenvolvem-se paralelamente, até que em 1908, em plena crise do regime monárquico, os nacionalistas pretendem controlar todo o dinamismo das diversas associações e centros de democracia cristã, numa perspectiva de unionismo católico. Dá-se o afrontamento, que encontra a sua expressão na polémica (1909) entre *A Voz de Santo António*, revista democrata-cristã, editada pelos franciscanos de Montariol (Braga), e a revista jesuíta *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*. Este conflito termina com o encerramento da primeira, por decisão de Roma.

Não se tratou, obviamente, de uma mera disputa entre duas ordens religiosas: Franciscanos e Jesuítas, ou da respectiva influência social através dos seus associados na Ordem Terceira de São Francisco ou no Apostolado de Oração. Trata-se de um confronto entre duas concepções de participação dos católicos na política. Um conflito político, mas também um conflito entre duas percepções diferentes da articulação entre a política e a religião. De um lado, os nacionalistas católicos; de outro lado, os democratas-cristãos.

Estas tensões prolongam-se pelo período da Primeira República, pois nem o conservadorismo nacionalista nem o reformismo social puderam conter a destruição da Monarquia e a vitória republicana. A Igreja Católica apre-



Quirino Avelino de Jesus (1865-1935). Defensor da acção das congregações religiosas e das missões católicas. Jornalista e político, activista do Partido Nacionalista.



▷ D. Manuel Baptista Cunha, arcebispo de Braga (1899-1913), in *Voz de Santo António*, n.º 7, Julho de 1909.



Procissão na tomada de posse de D. António Mendes Belo como patriarca de Lisboa (1907-1929).

Foto: Arquivo Fotográfico da Câmara Municipal de Lisboa.

senta-se dividida nas vésperas da República, mas não de um modo fundamental, pois estes conflitos não lhe diminuem a sua acção e impacte social. A influência da Igreja situa-se muito para além do peso das suas organizações, na medida em que o seu poder se estrutura na relação da consciência pessoal com os valores da sociedade; essa influência sobrevive na religião como referência e componente essencial da cultura de um povo.

Nas vésperas da revolução republicana e do estabelecimento de um regime de separação entre o Estado e a Igreja (1911), esta rede, com múltiplas extensões, com um vasto leque de intervenientes, significava um novo tipo de protagonismo no seio da Igreja em Portugal, como para esta correspondia a novas formas de estar na sociedade. Porém, toda esta dinâmica continha fragilidades que não se reduziam ao problema do conteúdo do pensamento que lhe era subjacente. O movimento católico, na sua mobilização, unira no terreno social católicos diferentemente posicionados ao nível político.

O catolicismo português, como acontecia noutras latitudes, não suportava o pluralismo de opções públicas, envolvendo a valorização da democracia e a tolerância como processo de autonomia possível entre religioso e político, caindo na alçada da suspeita modernista. E, perante a avalanche anticatólica dos primeiros anos da República, as divisões políticas entre católicos acentuaram as dificuldades para um movimento que ainda não tinha alcançado o seu amadurecimento.

NOTAS

[1] BRIGOLA, João Carlos – O padre Francisco.

[2] POLICARPO – *O pensamento*, p. 31.

[3] BELO, D. António Mendes, arcebispo-bispo do Algarve, pastoral de 18 de Setembro de 1891, p. 5.

[4] ALMEIDA, D. Tomaz Gomes de, pastoral de 14 de Outubro de 1891, in J. Pinharanda Gomes – *Memórias de Riba Coa e de Beirra Serra*, vol. 3: *D. Tomaz Gomes de Almeida, Bipos de Angola e da Guarda (Obra pastoral)*, Braga, 1979, p. 115.

[5] BARRETO, D. Manuel Agostinho, pastoral de 22 de Fevereiro de 1892, pp. 1 e 2.

[6] NETO, D. José, op. cit., p. 8.

[7] BELO, D. António Mendes, op. cit, p. 9.

[8] SILVA, D. Américo dos Santos, pastoral de 3 de Novembro de 1891. In *Obras Pastorais do Ex.mo Cardeal D. Américo*, Porto, 1901, vol. 1, p. 59.

[9] COSTA, Afonso – A Igreja e a questão social, in MARQUES, A. H. de Oliveira – *Afonso Costa*. 2.ª ed. Lisboa, 1975, p. 273 e 276.

[10] COSTA, A., op. cit., p. 280. «[Para ele] a novidade das ideias expendidas na encíclica Rerum Novarum seria ilusória, pois se estaria perante a invocação de um modelo social inspirado na ordem medieval, a fim de se invalidarem as esperanças perfectibilistas do homem que tinham inspirado as epopeias históricas verdadeiramente libertadoras» (CATROGA – «O laicismo...», p. 216).

[11] COSTA, A., op. cit., pp. 282 e 283.

[12] ALMEIDA, Fortunato de – *A questão social. Reflexões à dissertação inaugural do sr. Affonso Costa*. Coimbra, 1895, p. 45

[13] *Ibidem*, p. 45.

[14] *Apud* CRUZ — *As origens*, p. 153.

[15] ALMEIDA, D. Tomaz Gomes de, op. cit., p. 110.

VITALIDADE DO CATOLICISMO NOS SÉCULOS XIX E XX

Introdução

Manuel Clemente
Paulo F. de Oliveira Fontes

Compreender o catolicismo português dos séculos XIX e XX implica percorrer a história da sociedade portuguesa no seu todo, para evidenciar as marcas e os traços resultantes da presença dos católicos enquanto tal e, de modo mais orgânico e institucionalizado, da própria Igreja Católica nessa mesma sociedade de que é parte e que com ela se transformou. Temos assim, desde logo, três conceitos — catolicismo, católicos, Igreja Católica — que dão conta de uma parte significativa e integrante da realidade social portuguesa, que tem, no entanto, também níveis de autonomia própria. Estes conceitos são operatórios na medida em que permitem sublinhar essa autonomia e articulação de uma parte da realidade social com o seu todo, referindo respectivamente os conteúdos e formas de expressão de uma fé ou crença, os crentes enquanto protagonistas e as dinâmicas de enquadramento religioso como expressão de visibilidade dessa crença na sociedade.

Relativamente à época contemporânea, um dos níveis de autonomia referidos resulta precisamente da natureza específica da realidade observada: a dimensão religiosa da vida humana e social, que aqui se pretende analisar e compreender, no quadro de uma sociedade em crescente processo de secularização[1]. Outro desses níveis resulta da dimensão internacional do catolicismo, que ganha importância crescente nas sociedades contemporâneas, no quadro da emergência e afirmação do estado-nação. Nesta perspectiva, o catolicismo português, relativamente periférico aos principais centros de influência e de reflexão teológica à escala europeia e mundial, só se poderá compreender na medida em que se considere o catolicismo em toda a sua amplitude, isto é, como parte de uma realidade que integra mas ultrapassa o quadro nacional, atendendo ao contexto de evolução da Igreja Católica Apostólica Romana, onde o papado emerge como referência e autoridade identificadora.

Que significa então captar a vitalidade do catolicismo português contemporâneo? Se a fé cristã se apresenta como alicerçada historicamente numa tradição, isto é, num testemunho que se transmite de geração em geração, procurar a vitalidade da presença dos que se reconhecem nessa tradição, no caso os católicos portugueses, obrigará então a uma particular atenção aos ritmos de renovação da Igreja Católica como corpo social, isto é, às transformações que paulatina mas profundamente se verificam na dinâmica sociorreligiosa, num processo em que se articulam e conjugam mudanças e permanências, de modo por vezes conflituante. Nesta perspectiva, analisar tal evolução religiosa implica detectar, simultaneamente, linhas de continuidade e rupturas, formas de manutenção e inovação de práticas, concepções e ideias acerca da religião e da sociedade, do cristianismo e da própria identidade católica.

Apreciar a vitalidade do catolicismo português contemporâneo é, pois, acompanhar tais ritmos de renovação, no quadro das grandes mutações socioculturais em curso na sociedade dos séculos XIX e XX. Concretamente, tendo em atenção o modo como ao longo do século se assiste ao aprofundamento do processo de secularização da sociedade e ao desenvolvimento de níveis de laicização das principais instituições (como o ensino, o casamento ou as festas nacionais, por exemplo); processo que, embora vindo de trás, conduziu a demarcações e reformulações da religiosidade e a novas formas de reconhecimento, e até de compreensão, do papel do catolicismo na sociedade, que se fazem acompanhar também de novas correntes espirituais e teológicas. Em última análise, neste processo é a própria identidade católica que se redefine a partir das mudanças verificadas na sociedade em geral e da evolução interna

da própria Igreja Católica na sua dimensão mais universal, sem a qual dificilmente se poderão captar e compreender muitas das facetas do catolicismo em Portugal na época contemporânea.

Nesta perspectiva, e na medida em que a sociedade se afasta paulatinamente de uma concepção sacral da realidade, a definição do que em cada momento se considera «ser católico» obriga a procurar determinar e compreender o que se considera serem as implicações concretas dessa identidade aos níveis da vida pessoal, familiar, social, cultural, económica, cívica e política, em nome do que sociologicamente se define como uma perspectiva «integral» desse mesmo catolicismo[2]. Por outro lado, nem sempre a afirmação de uma pertença religiosa católica por parte dos indivíduos (dos cidadãos) significou o mesmo, variando aquilo que sociologicamente viria a definir-se, já no século XX, como praticantes, nomeadamente em torno do índice de missalizantes, espelhando uma centralidade sacramental que este universo religioso, largamente maioritário, transporta.

Para o fazer, definiram-se globalmente dois tempos, equivalendo *grosso modo* a cada um dos séculos estudados: um primeiro vai da implantação do Liberalismo à implantação da República, período marcado pela constitucionalização da religião e pelo início de um processo de laicização, no qual se analisa a situação de fragilidade, ambiguidade e criatividade da Igreja Católica no quadro do constitucionalismo monárquico; um segundo tempo vai da separação do Estado das Igrejas, proclamada pela I República, até ao final do século, período marcado pela chamada questão religiosa e pela afirmação de liberdade e autonomia da Igreja Católica no contexto da Ditadura Militar e do regime político autoritário do Estado Novo, assim como pela problemática da liberdade religiosa, no quadro do *aggiornamento* proposto pelo II Concílio do Vaticano e no contexto da instauração da democracia no país. Este período correspondeu a uma profunda recomposição do catolicismo português, na passagem de um projecto de restauração católica a um outro marcado pelas questões da pluralidade e da laicidade. Um terceiro capítulo analisa a dimensão missionária do catolicismo português, na medida em que esta constituiu um dos principais eixos de definição e renovação do universo religioso português contemporâneo. A evolução de concepções da actividade missionária foram, nestes dois séculos, ocasião de afirmação do catolicismo na sociedade, mas também de emergência de significativas fracturas no ambiente nacional, nomeadamente quando confrontado pela Igreja Católica, ao redefinir novos horizontes da sua universalidade e da sua identidade própria[3].



Cartaz das Obras Missionárias Pontifícias, século XX, anos 60 (?).

FONTE: OBRAS MISSIONÁRIAS PONTIFÍCIAS.

NOTAS

[1] Cf. RÉMOND, René – *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX e XXème siècles (1789-1998)*. Paris: Seuil, 1998.

[2] Cf. POULAT, Émile – *Eglise contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Paris: Tournai: Casterman, 1977.

[3] Cf. MERLE, Marcel, dir. – *Les églises chrétiennes et la décolonisation*. Paris: A. Colin, 1967. Cahiers de la Fondation Nationale des Scienses Politiques.



A vitalidade religiosa do catolicismo português: do Liberalismo à República

Manuel Clemente

Até há relativamente pouco tempo parecia julgar-se que, no Portugal oitocentista, a história da Igreja quase se resumia ao capítulo das relações com o poder civil[1]. Falar da história da Igreja nessa época consistiria sobretudo em destacar uma série de episódios a documentar o desacerto entre esta ou aquela instituição religiosa, este ou aquele responsável eclesiástico, e a nova estruturação social, cultural e política da vida portuguesa.

Tal apreciação das coisas era tributária da sensibilidade histórica comum, que salientava sobretudo os aspectos políticos, sociais e institucionais, detendo-se menos na religiosidade em si própria, deixada esta para o âmbito da sensibilidade e da crença individuais, ambas indefiníveis e portanto inapreciáveis. E, ainda hoje, se a religiosidade é objecto de vários estudos, inquéritos e teorizações, tal acontece geralmente por critérios de tipo sociológico, mais do que pela sua apreciação como realidade específica e consistente. Digamos com alguma rapidez que a religiosidade portuguesa entrou na historiografia — quando entrou — como facto sociopolítico, mormente enquanto motivo ou pretexto de reacção a uma ordem mais laicizada do mundo, ou como facto sociocultural, enquanto recusa duma visão mais secularizada da vida. Não se nega a importância destas perspectivas de análise. Mas devemos perguntar se são bastantes para explicar a persistência do catolicismo propriamente dito em Portugal, para além dos seus sucessos e insucessos institucionais e dos percursos dos seus nomes mais sonantes.

A resposta poderá ir mais além, procurando as razões de continuidade duma tradição religiosa, posta em causa por reptos tão globais como sucessivos; terá de admitir até que o catolicismo português de 1820 a 1910 não só persistiu como conseguiu começar algo de novo, na motivação pessoal dos seus membros e na acção conjunta deles. Isto é, manteve a memória e demonstrou certa vitalidade propriamente religiosa, apesar de tudo. Apesar de tudo, porque, se o catolicismo português desses noventa anos pôde sobreviver como importante realidade nacional — entre as poucas que o conseguiram, do Absolutismo para a actualidade —, tal aconteceu no meio das maiores dificuldades internas e externas. A sua criatividade só se entenderá contra o pano de fundo das fragilidades e ambiguidades que o condicionaram sempre. E a sua vitalidade religiosa tanto se manifestou no que fez como no que conseguiu suportar.

Digamos ainda que destacar no conjunto desta *História* a vitalidade especificamente religiosa do catolicismo português, seja qual for o período, é tarefa melindrosa, por não ter muitos precedentes em que se apoie, quer temática quer metodologicamente. Corre-se o risco de deixar de fora aspectos relevantes e de incluir alguns que teriam lugar noutros capítulos. De ambas as eventualidades se pede escusa, remetendo ao mesmo tempo o leitor para a bibliografia do volume e as entradas do *Dicionário de história religiosa de Portugal*, sempre que queira complementar informações ou preencher inevitáveis lacunas.

◁ *Coroação da Virgem*, de Domingos Sequeira, século XIX (Lisboa, Museu Nacional de Arte Antiga).

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

A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: FRAGILIDADE

Fragilidade institucional

A SOCIEDADE QUE EXISTIU EM PORTUGAL até há século e meio — sociedade a que correspondia um determinado tipo de implantação eclesial, quer funcional quer simbólica — foi progressivamente posta em causa pelo con-

junto de sentimentos, propósitos e atitudes que denominamos liberalismo. De um modo geral, postulou-se então a igualdade entre os homens, cidadãos e não súbditos: à hereditariedade e ao direito particular foram-se substituindo a equiparação básica e o direito comum. Desigualdades intrafamiliares como o morgadio, ou socioeconómicas como as relativas a contribuições e isenções; divisões históricas e pouco lineares do território: tudo isto se considerou oposto à igualdade natural dos homens e à desejada racionalidade das suas relações.

A liberdade, por seu lado, suscitava a vontade individual para a reconstituição da sociedade e do sistema político, deixando ou reinterpretando neste sentido a legitimidade histórica e afastando institutos e tradições que o tempo sedimentara. Onde existira a vinculação familiar, profissional ou corporativa, existiriam agora as escolhas próprias e a conjugação de vontades e iniciativas, considerando-se qualquer predeterminação institucional como obstáculo à auto-realização.

Tais ideias e sentimentos não podiam deixar de se repercutir na Igreja, em especial nalgumas das suas manifestações mais ligadas à sociedade anterior. No campo dos princípios, a afirmação da verdade religiosa como realidade objectiva, tutora da ordem social e publicamente garantida, passou a deparar com a mesma desconfiança que atingia tudo o que se opusesse à decisão de cada um: foi emblemática a expulsão do país do cardeal-patriarca D. Carlos da Cunha, logo em 1821, por insistir na censura prévia das publicações e querer garantir a perpetuidade do catolicismo tal como existira antes da revolução liberal.

A laicização da sociedade foi-se acentuando desde os anos 20, como consequência lógica para quem defendia uma existência individual e colectiva determinada pela escolha e não pela herança, religiosa que fosse: nascer e morrer, contratar ou casar, estudar ou intervir na vida pública, nada teria de ser condicionado por qualquer sacralidade prévia, tudo se reconduziria à simplicidade dos actos naturais, ainda que coloridos com os sentimentos e convicções de cada um.

Também neste ponto as reacções não tardaram, da parte de autores tradicionalistas como Frei Fortunato de São Boaventura ou José Agostinho de Macedo. O primeiro, recusando a mera hipótese de haver um só português não baptizado[2]; o segundo opondo-se à substituição das festas religiosas por festas nacionais, à redução do matrimónio a contrato civil e à laicização — já com o termo — em geral[3]. Mas a consideração cívica da nacionalidade, do casamento e da morte foi-se impondo até à República, como nos evidenciam, entre outros, os estudos de Ana Isabel Buescu sobre os debates em torno do «milagre» de Ourique, de Samuel Rodrigues a respeito da polémica do casamento civil e de Fernando Catroga sobre a laicização da morte.

Acrescente-se, no entanto, que a monarquia constitucional, bem como a mutabilidade e autonomia das instituições temporais, não eram necessariamente rejeitadas pelos responsáveis eclesiásticos no seu todo, mesmo por razões religiosas. Logo em 1820, Frei Francisco de São Luís, o futuro cardeal Saraiva, estivera no primeiro governo liberal; no ano seguinte, D. Frei Vicente da Soledade e Castro, arcebispo da Bahia, presidira às cortes constitucionais. A 7 de Novembro de 1826, o arcebispo de Braga, D. Frei Miguel da Madre de Deus, legitimaria o constitucionalismo — já a Carta Constitucional — com um raciocínio capaz de integrar a historicidade: «O estado, os hábitos, os costumes, o carácter e as diversas posições das nações não são sempre as mesmas, e por isso é necessário que as instituições humanas atendam a todas essas circunstâncias reunidas. Quantas vezes não tem sido preciso estabelecer alterações e melhoramentos nas leis dos povos mais civilizados e cristãos?» E, a 12 de Março seguinte, a Junta do Governo Eclesiástico do bispado de Coimbra ainda iria mais longe, contra o pré-miguelismo: «Não se prega a religião de Jesus Cristo com armas na mão [...] Outro motivo de que consta se servem, a legitimidade ou ilegitimidade do governo [constitucional], não é bastante para que os fiéis se rebelem contra o que se acha es-

tabelecido. Este motivo, todo político, não é da nossa competência, a quem só incumbe ensinar a doutrina de Jesus Cristo, para alcançar um reino que não é deste mundo.»[4]

Fosse como fosse, o certo é que a relação sociedade-crença ia mudando. Se a tensão entre o liberalismo e os institutos religiosos cresceu de 1820 a 1834, também o quadro eclesiástico de dioceses e paróquias acabou por ser envolvido nas graves lutas que levaram ao triunfo definitivo do liberalismo político. Em 1828, a tomada do poder por D. Miguel interrompeu a primeira experiência constitucional. De 1832 a 1834, D. Pedro reconquistou o país para sua filha e a Carta. Os decretos de Agosto de 1833 reorganizaram o catolicismo pátrio em termos de grande dependência política, determinando, além do mais, a punição de todos os eclesiásticos que se tivessem ausentado à chegada das tropas liberais; a indicação exclusiva pela Coroa de todos os detentores de cargos pastorais (bispos e párocos em especial); a proibição das admissões a ordens sacras; a exclusão de todos os prelados apresentados por D. Miguel, mesmo que confirmados por Roma. O núncio foi expulso nessa altura. Em Maio de 1834, foram extintos todos os institutos religiosos masculinos e nacionalizados os seus bens; subsistiram apenas as congregações femininas, proibidas de admitir noviças.

As relações com Roma restabelecer-se-iam já na década seguinte (1841). Até lá, a vida católica portuguesa sofreria abalos profundos. Não eram apenas os egressos — em 1834 existiam nos conventos masculinos cerca de 6289 pessoas, sendo 5061 religiosos professos, 591 irmãos leigos e 637 criados[5] — em busca de abrigo e subsistência, numa situação capaz de indignar os próprios paladinos da liberdade, como Alexandre Herculano. Era o facto de a maioria das dioceses ter um governo duplo: o dos seus prelados anteriores à vitória liberal, ausentes das sés mas comunicando com os diocesanos mais ou menos clandestinamente; e o dos eclesiásticos nomeados pelo novo poder político sem confirmação romana. Foi uma situação quase cismática, que não deixou de confundir os espíritos e as convicções nos pontos sensíveis da validade ministerial e sacramental. A situação era igualmente delicada para o Governo português, que a via ser aproveitada pelos miguelistas para enfraquecerem a sua posição nacional e internacional. O consenso a que se chegou com Roma em 1841 respeitava as exigências imprescindíveis de uma e outra parte: Lisboa aceitava a legitimidade dos bispos nomeados por D. Miguel e confirmados pela Santa Sé; Roma aceitava que alguns destes — os mais anticonstitucionais — não regressassem às suas dioceses, que seriam governadas por vigários acordados pelas duas partes; confirmaria também outros prelados apresentados pelo Governo.

Mas a regularização efectiva só a pouco e pouco se foi efectivando: no Algarve, o bispo D. António Bernardo da Fonseca Moniz só foi confirmado por Roma a 22 de Janeiro de 1844; em Angra, o bispo D. Frei Estêvão de Jesus Maria da Costa regressara a 2 de Dezembro de 1840; em Aveiro, o bispo nomeado pelo Governo a 26 de Fevereiro de 1840, Frei António de Santo Ilídio da Fonseca e Silva, nunca foi confirmado; em Beja, D. Manuel Pires de Azevedo Loureiro só foi confirmado a 22 de Janeiro de 1844; Braga esperou por 3 de Abril de 1843 para que o mesmo acontecesse com D. Pedro Paulo de Figueiredo da Cunha e Melo, proposto pelo Governo a 15 de Janeiro de 1840; em Bragança a situação ficou normalizada quando o Governo lhe restituiu o bispo D. António da Silva Rebelo, a 2 de Julho de 1841; Castelo Branco nunca mais teve bispo próprio; em Coimbra, dada a inconveniência política do regresso do bispo D. Frei Joaquim de Nossa Senhora da Nazaré, a diocese foi governada pelo vigário-geral António José Lopes de Morais, nomeado consensualmente pelo Governo e a Nunciatura a 26 de Agosto de 1842; em Elvas a situação também se normalizou, quando o Governo admitiu o regresso do bispo D. Frei Ângelo de Nossa Senhora da Boa Morte, em Julho de 1841; em Évora, dada a impossibilidade do regresso do arcebispo legitimista D. Frei Fortunato de São Boaventura, também foi consensualmente nomeado o vigário-geral Manuel Fernandes Cicouro, a 14 de Julho de 1842; D. José Xavier de Cerveira e Sousa só foi confirmado para o Funchal a 22 de Janeiro



Frei Fortunato de São Boaventura (1778?-1844), Évora, catedral.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Frei Francisco de São Luís, cardeal Saraiva (1766-1845).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

de 1844; para a Guarda, por razões idênticas a Coimbra e Évora, foi nomeado o vigário-geral Jacinto António Crespo da Cruz em Fevereiro de 1843; D. José de Moura Coutinho, apresentado para Lamego em 1843, foi confirmado no ano seguinte; D. Guilherme Henriques de Carvalho, nomeado para Leiria a 26 de Fevereiro de 1840, só foi confirmado por Roma a 3 de Abril de 1843; D. Frei Francisco de São Luís Saraiva, apresentado para Lisboa a 5 de Janeiro de 1840, só foi confirmado na mesma data do precedente; Pinhel não voltou a ter bispo próprio; Portalegre esteve cinco décadas sem bispo próprio; no Porto, D. Jerónimo José da Costa Rebelo, indicado pelo Governo a 27 de Janeiro de 1840, teve de esperar por 19 de Junho de 1843 para ser confirmado; em Viseu, a incompatibilidade política excluiu o regresso de D. Francisco Alexandre Lobo, sendo a diocese governada pelo vigário-geral Manuel José da Costa, nomeado consensualmente a 8 de Fevereiro de 1843.

Os novos prelados eram em geral homens de sentimentos constitucionais e alguns tinham servido activamente a política eclesiástica dos governos de D. Pedro e D. Maria II. A coincidência e mesmo dependência da vida eclesiástica portuguesa em relação ao regime foi por isso consentida prática e assumidamente por boa parte do novo episcopado. Foi também com geral anuência que se reorganizou o quadro paroquial, todo de apresentação régia: entre 1837 e 1850 foram suprimidas no país 203 paróquias[6]. Lembremos ainda que o liberalismo sempre quis reduzir o número de dioceses do país, vindo a consegui-lo de Leão XIII em 1881, depois de um longo processo que evidenciou a fraqueza de pastores e crentes. Nem uns nem outros conseguiram resistir à persistente vontade governamental, motivada por critérios pouco mais do que financeiros: o Estado não sustentava o clero paroquial, limitando-se a organizar eventualmente a recolha da contribuição dos paroquianos (côngrua), e concorria modicamente para a manutenção do episcopado. Naquele ano a bula *Gravissimum* reduziu a 12 o número de dioceses portuguesas, suprimindo as de Aveiro, Leiria, Castelo Branco, Elvas e Pinhel, bem como a prelazia de Tomar e o grão-priorado do Crato. Atribui-se a José Dias Ferreira — ministro da Justiça e da Fazenda no reinado de D. Luís — uma afirmação que tipificaria a situação da Igreja no Constitucionalismo: bastar-lhe-iam dois bispos no país para ordenar os padres, pois à Igreja governava-a ele...

Mas já a 27 de Fevereiro de 1843, em carta ao cardeal Lambruschini, o internúncio Capaccini, que então procurava regularizar o quadro eclesiástico e a vida católica em Portugal, definira muito negativamente os condicionalismos governamentais: «Seja qual for a pia instituição que aqui se queira fundar nas actuais circunstâncias, não pode mostrar-se ao princípio isenta de defeitos, pois o Governo não permite que se realize qualquer obra sem que seja antes estragada e corrompida pelas suas mãos.»[7] Lembremos também que a vigência constitucional do beneplácito régio impedia a recepção oficial das decisões romanas no país antes da respectiva autorização estatal. Um exemplo que deu brado: a bula da definição dogmática da Imaculada Conceição (8 de Dezembro de 1854) viria a esperar por 16 de Março do ano seguinte para ter o beneplácito do regente D. Fernando II.

Particularmente difícil em todo o período foi a formação do clero. Um decreto de 30 de Junho de 1832 extinguiu os dízimos; outro, de 13 de Agosto do mesmo ano, suprimiu os forais, assim desaparecendo os principais recursos para a manutenção dos seminários. Um dos decretos de 5 de Agosto de 1833 proibiu a admissão às ordens sacras, prometendo abrir seminários quando as circunstâncias o permitissem; a 21 de Dezembro de 1837, as cortes constitucionais revogaram este último decreto, mas com igual inconsequência. Não faltaram diligências, como a súplica dirigida a D. Maria II pelos bispos de Elvas, Cabo Verde e Bragança e os vigários-gerais de Évora, Coimbra e Guarda, transcrita no jornal lisboeta *O Católico*, de 26 de Fevereiro de 1843: «Vendo e lamentando a desmoralização, em que se acha grande parte do Clero, e por consequência necessária dos povos, a quem a doutrina e exemplar conduta do mesmo Clero devia conter e servir de regra, julgam impossível [os

signatários] atalhar os grandes males, que dela resultam, e que directamente atacam a Religião e o Trono de Vossa Majestade com gravíssimo prejuízo e risco da nação, sem criar de novo, ou fazer reviver nas referidas dioceses os seminários extintos pela falta de rendas para sua subsistência.» A concordata entre Portugal e a Santa Sé de 21 de Outubro de 1848 também previu a abertura de seminários em várias dioceses, mas apenas na segunda metade do século a aplicação de rendimentos da Bula da Cruzada permitiu a concretização de tal propósito.

Aquando da regularização das relações com Roma (1841), não funcionava o Seminário do Algarve, que reabriria em 1856; o de Angra também não até 1862; o de Aveiro decaíra; Beja não tinha; Braga mantinha-o com dificuldade; o de Bragança reabriria precariamente em 1852; o de Coimbra funcionou alguns anos só com os preparatórios; Elvas não tinha seminário; Évora reabri-lo-ia em 1850; Funchal não tinha; Guarda esperaria pelo fim dos anos 50; Lamego por 6 de Novembro de 1853; Leiria por 19 de Outubro de 1850; o Patriarcado (Santarém) por 16 de Outubro de 1853; Pinhel nunca teve seminário propriamente dito; o de Portalegre reabrira a 1 de Fevereiro de 1839; o do Porto só recomeçou em 1862; o de Viseu ardeu em 1841 e levou algum tempo a ser reconstruído... Havia algumas aulas de Teologia, Moral, Cânones ou Liturgia, nesta ou naquela casa episcopal; dois egressos do Varatojo mantiveram na serra de Santo António um seminário original que formou muitos futuros sacerdotes de várias dioceses; porém o todo era frágil e insuficiente para a formação de padres à altura dos enormes desafios que a nova sociedade punha à doutrina e à prática tradicionais. Em 1861-1862, entre seminários e



Frontaria da igreja do seminário, actual Sé de Santarém, século XVII.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

aulas, contaram-se 1817 alunos de estudo eclesiástico no conjunto das dioceses portuguesas[8]. No final do período que estudamos, em 1908, o número de alunos de todos os seminários não chegaria aos 2000[9]. Perdurava a Faculdade de Teologia de Coimbra; mas, até à sua extinção, nunca conseguiu ser o meio normal de formação superior do clero português, como os governos e os seus lentes repetidamente pretenderam. O regalismo eclesiológico e canónico que Pombal incluíra na universidade levantava-lhe desconfianças da parte de Roma e de vários prelados.

Deficientemente formado, o clero também diminuiu em quantidade. O *Mapa estatístico das côngruas dos párocos e coadjutores das freguesias do continente do reino: 1839-1840* arrola 3769 párocos e 294 coadjutores em Portugal continental. Nas duas décadas que se seguiram a 1820 o número de padres seculares baixaria de cerca de 24 000 para cerca de 10 000; em 1910 existiam em Portugal continental e insular cerca de 6000 sacerdotes, correspondendo a uma média de um para cerca de 1000 habitantes[10].

Fragilidade propriamente religiosa

O SENTIMENTO RELIGIOSO em geral manteve-se. Mas acusou desde cedo algumas características acentuadas depois, por todo o período em análise: manifestações exteriores mais ou menos impressivas iam a par com atitudes contraditórias em relação a pontos básicos da doutrina e da prática católicas. Já o padre José Agostinho de Macedo, em 1828 e 1829, lamentara os estragos doutrinais provocados pelas ideias naturalistas de Volney e o comportamento religioso de alguma juventude urbana, mais contida no teatro do que no templo, não hesitando mesmo em atribuir tudo ao liberalismo: «Assim se conhecem os costumes do século, porque são estes, e o começaram a ser em Portugal depois da entrada da Besta.» E desabafaria ainda, resumindo queixas: «Estou cansado, e aborrecido de ouvir falar de dia e de noite a estes Filósofos Políticos em Fanatismo, e Fanatismo Religioso: todos os Católicos são Fanáticos [...] Quem, quanto pode ajudado, e auxiliado pela Graça, observa os Mandamentos de Deus, e da Igreja, é um Fanático. Tirar o chapéu a uma Cruz, quando por ela se passa, ajoelhar ao Viático Sagrado, quando se leva a um enfermo, tudo é Fanatismo; nem se pode exercitar uma só obra de misericórdia, nem fazer um acto das três Virtudes Teologais, que não seja tudo a eito Fanatismo. Chegou a corrupção do século a fazer termos idênticos e convertíveis estes dois termos — Cristianismo — Fanatismo.» Para autores miguelistas como o padre Macedo ou Frei Fortunato de São Boaventura, não havia dúvidas de que o liberalismo português tinha em vista acabar com a religião tradicional. Planeado por maçons, visaria atingi-la, começando por desacreditar os sacerdotes. Escreveu o segundo, pela mesma altura: «O plano de chegar às coisas por intermédio das pessoas, ou de envilecer primeiro que tudo os Ministros da Religião, para que não havendo nada que respeitar fosse para o diante mais fácil destruir, foi executado literalmente por todo o Reino, e com especialidade na Capital, onde a perseguição dos Ministros do Senhor foi pública, descarada, e subida a um auge de violência, que nunca se deveria esperar em uma Cidade Cristã.» Outros autores eclesiásticos, que não compartilhavam as ideias dos dois últimos e integravam o catolicismo constitucional, não subscreveriam tais afirmações. Bem pelo contrário, escreverá D. Frei Francisco de São Luís Saraiva ao papa Gregório XVI, a 4 de Dezembro de 1842: «nunca neste reino de Portugal, tão benemérito da religião cristã e devotíssimo em todo o tempo à santa sé apostólica romana, existiu maquinação alguma tendente à destruição e ruína da religião». E este autor conhecia de perto a generalidade dos mentores do liberalismo português de 1820 em diante[11].

Nesse mesmo ano em que o futuro cardeal Saraiva escrevia ao papa, visitava Portugal o príncipe Felix Lichnowsky, publicando depois as suas observações, incluindo as respeitantes à religião. Achava-a ainda mais exuberante do que a dos nossos vizinhos: «não tem sofrido coisa alguma a religiosidade do povo, o que é particularmente digno de elogio, se isto se compara com a desmoralização das grandes cidades espanholas». Diz que o culto em Lisboa se processava com muita participação numérica e geral reverência, «posto que al-



Rosto de *Manual da missa e da confissão*, Paris, 1837.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

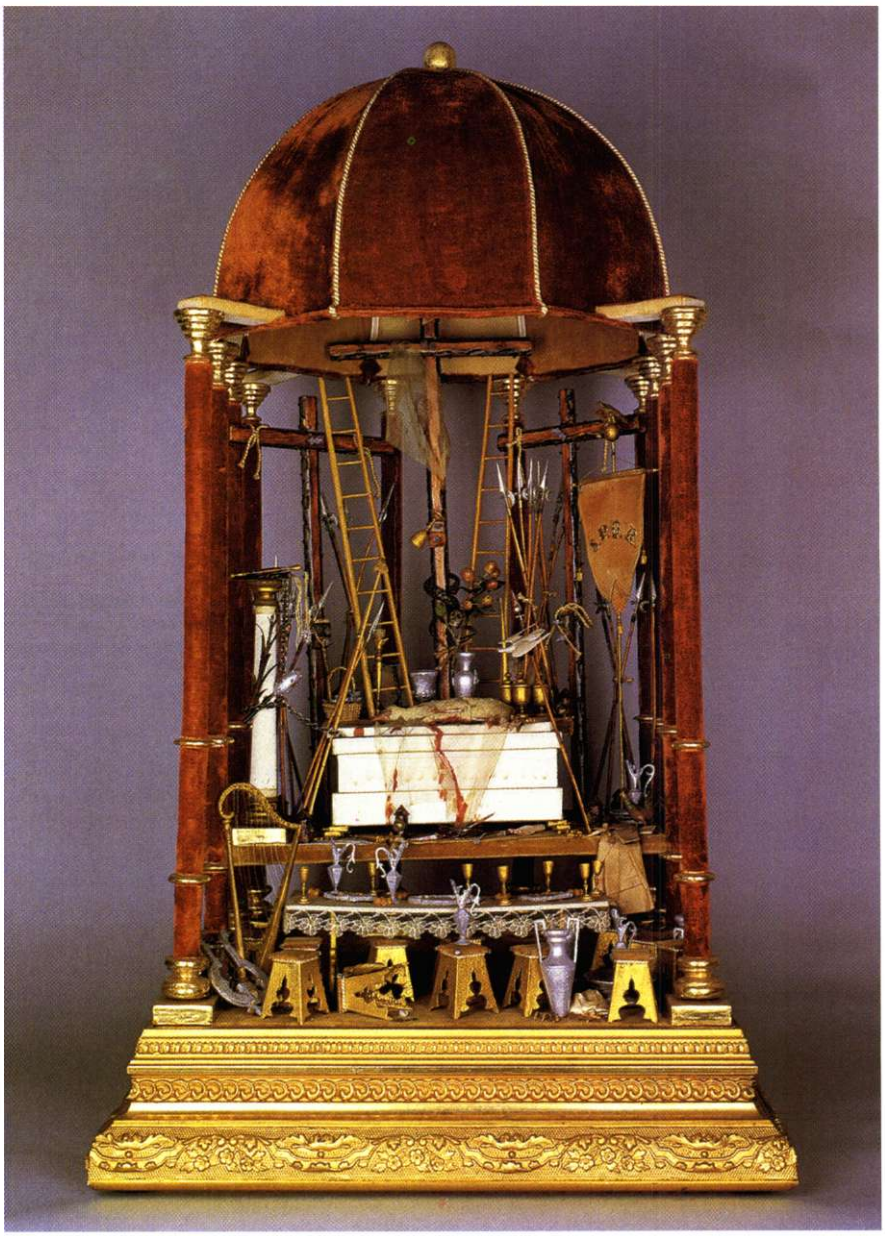
gumas destas festividades se assemelhem mais a uma farsa de Entrudo do que a uma cerimónia religiosa». Não era observação nova em relação à religiosidade portuguesa, esta da convivência de motivos sagrados e profanos, talvez nem sentidos como tais. Mas, para o autor, como para os críticos do catolicismo ou para os que já o queriam mais decantado, tal realidade era e seria cada vez mais reprovável. Como reprovável era e seria a intromissão dos ministros do culto na política, sobretudo nas grandes cidades. Ficara-lhe a imagem de Cacilhas, onde «um religioso de Lisboa pregava, com animada gesticulação, diante de uma muito apertada multidão de pios ouvintes e, ao mesmo tempo, ia misturando toda a sorte de alusões políticas com textos sagrados [...] Esta incongruência é aliás suficientemente geral em Lisboa e no Porto, que são quase os únicos lugares do país onde se observa interesse pela política, pela maçonaria e por outras coisas análogas»[12].

Estas observações são já dos anos 40, passada a guerra civil e com os ânimos mais acalmados. Como aconteceu Europa fora, viveu-se então algum ressurgimento religioso, mesmo de certo cristianismo romântico e social, em torno de nomes como Lamennais, Montalembert e Lacordaire em França, ou Herculano, Garrett e Castilho em Portugal. Ainda a insurreição parisiense de 1848 se viria a incluir neste espírito, bem como as respectivas repercussões portuguesas, evidenciadas por Maria Manuela Tavares Ribeiro no seu trabalho sobre Portugal e a Revolução de 1848. Chegou a parecer excessiva a mudança: «foi moda a afectação do desdém religioso, é hoje moda a hipocrisia — com a mesma facilidade com que se deitaram abaixo os nichos, se estendem hoje os arraiais de Santo António, e S. João, e se encarecem as relíquias de S. Roque», escreveu um crítico de 1843[13].

Fossem quais fossem as variações da sensibilidade religiosa, sobretudo em meio urbano, o certo é que também apareceram cedo as ressalvas ao culto e à maneira de celebrá-lo, quer no cerimonial quer na pregação. A liturgia barroca conseguira harmonizar palavra e gesto, oratória e música, arquitectura e decoração, num todo bastante integrador. Relativamente consensuais, mundivisão e sentimento uniam-se num rito inquestionável, como inquestionáveis eram a sociedade e o Estado, confessionais ambos. O sentimento liberal e

romântico, questionador e subjectivo, não poderia deixar de ser desintegrador também aqui. Ora, quando novas questões exigiram novos discursos e outros sentimentos pediram outras representações, a Igreja portuguesa estava desfalcada de criadores e de meios doutrinais e estéticos para lhes responder, sobretudo depois da extinção de mosteiros e conventos, ou de instituições de culto de grande envergadura, como fora a antiga patriarcal joanina, também desaparecida com o Liberalismo.

Nunca mais, durante todo o período em análise, se conseguiu corresponder litúrgica e pareneticamente à sensibilidade nova, em especial nas cidades. Em meados do século, o padre Silveira Malhão poderia atrair um vasto auditório — até José Estêvão o quis ouvir — aos seus sermões na Nazaré ou algures; pela mesma altura o *Manual de eloquência sagrada* do padre Roquete poderia indicar as normas dum discurso eclesiástico minimamente actualizado; os pregadores populares despertariam consciências rurais com imagens fortes à maneira da *Missão abreviada* do padre Manuel do Couto (publicada pela primeira vez em 1859); mais para o fim do século, lentes de Teologia como Silva



Maquineta com os instrumentos da Paixão, oficina de Vila Nova de Famalicão, 1832 (Braga, Ordem Franciscana dos Frades Menores/Seminário de Montariol).

FOTO: HELENA CRUZ.

Ramos e apologistas fecundos como Sena Freitas, ou oradores de circunstância como Alves Mendes e Alves Mateus, poderiam criar bons trechos de doutrina ou literatura: mas estes e outros formarão um todo qualitativamente escasso e desigual. Como a liturgia, também a oratória sagrada teve muita dificuldade em acompanhar as circunstâncias. Referindo-se a todo o período liberal, Miguel de Oliveira resume-a em poucas linhas, entendendo que Malhão e Roquete ainda conseguiram aliar a beleza literária à substância doutrinal, que Sena Freitas, Augusto Eduardo Nunes e Luís Gonzaga Cabral — estes três já falecidos no século XX — foram também capazes de elaborar a apologética reclamada pelas necessidades do tempo, mas que outros oradores reputados como Alves Mateus, Alves Mendes ou o seu coevo Aires de Gouveia interessarão mais à história da literatura do que à do apostolado cristão[14].

Desadaptações que eram mais vastas e antigas. Já em 10 de Abril de 1849 se liam num jornal católico e legitimista — *A Nação* — estas apreciações da celebração da Semana Santa na capital: «Aos srs. Pregadores é forçoso dizer que não compreendem a época, em que vivem [...] Os sermonários dirigiam-se principalmente ao coração, e isso bastava; pressupunham grandes convicções, buscavam enternecer, enterneciam, e a missão estava completa. Hoje é necessário maior trabalho; outros meios, outro caminho. É preciso falar à inteligência [...] O orador sagrado tem hoje obrigação de convencer, antes de comover, e para comover.» — Quando se passaria a uma refundamentação doutrinal convincente, tão exigida pelos crentes, tantas vezes perturbados também eles por um meio cada vez mais questionador? Quando se passaria da oratória decorada e adjectiva à prática de actualidade e substância? E quem o poderia fazer num país sem seminários nem estudos filosófico-teológicos capazes? No campo musical, idêntica desadequação, agora estética, levava o articulista a protestar: «Não nos mudem o teatro para a igreja; não nos levem a igreja para o teatro; deixem que cada coisa esteja no seu lugar. Que ideias religiosas poderá inspirar uma música, um dueto, um coro, que logo às primeiras notas nos fazem lembrar tal ópera, tal cantor, tal cena, ou todas as óperas e todos os teatros? Deste abuso, que parece inocente à primeira vista, nasce o tomarem muitos a igreja como divertimento, e irem ali com os pensamentos com que se vai para um camarote.» As celebrações reflectiriam a ruptura entre forma e fundo, própria duma religiosidade desencontrada; ou a inconsistência de um fundo que não criava já a sua forma e importava doutros meios, como o teatro ou a ópera, o preenchimento necessário, degradando o culto em entretenimento. A assembleia — e não fala de um templo mas de vários na Lisboa do meio século — condizia com a indefinição geral da celebração: «A casa de Deus pareceu-nos, em várias partes, uma assembleia, um divertimento, e até uma praça!» O autor não quer passar por rigorista, mas também não condescende com indistinções: «Não estamos, de nenhum modo, animados por um espírito fanático [...] Mas ou se professa, ou não se professa publicamente uma Religião. Se não se professa, fechem as igrejas, ou convertam-nas em estabelecimentos de diversão.» Assim como estavam, servindo mais para distrair do que para evangelizar, os templos da capital eram, no seu entender, «edifícios hipócritas». Por mais razões, outros autores falarão de hipocrisia a propósito da religião oficial de Oitocentos. Uns e outros atestavam afinal o que podemos caracterizar como rarefacção do catolicismo na sociedade portuguesa: diminuíra de densidade, mantendo aparentemente a mesma dimensão pública.

Nos anos 40 e 50 — do Cabralismo à Regeneração — consolidaram-se o constitucionalismo e o catolicismo previsto na Carta, tutelado pelo Estado que institucionalmente o assumia. Nesse sentido o quiseram alguns, português e moralizador. Pretensão contrariada por outros, que se ligaram ao movimento católico internacional, cada vez mais unido a Roma, e preferiam uma Igreja menos submissa ao governo do país. Aprofundou-se um diferendo eclesiológico que evidenciou, em contraste, alguma vitalidade no catolicismo pátrio.

A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: AMBIGUIDADE

NÃO PODEMOS DEIXAR DE CONSTATAR que as apreciações do catolicismo português desse período, feitas pelos mais diversos autores dos anos 40 à República, são predominantemente negativas, mormente quanto à ambígua relação do Estado e da sociedade com a Igreja. Herculano, Oliveira Martins, Eça, Ramalho, Brandão, entre outros, deixaram-nos retratos quase desesperançados da ainda então religião nacional. É certo que não coincidem sempre e chegam a mudar de opinião ao longo das suas vidas, quer mantendo-se no catolicismo — mesmo num certo catolicismo —, quer deixando-o ou retomando-o, como ilustrou Moreira das Neves no respeitante aos Vencidos da Vida. Certo é também que nem sempre lhes encontramos o mesmo tom nas apreciações críticas, oscilando de um para outro e em vários momentos do mesmo entre a reprovação, a ironia e a decepção. Chega até a haver nesta última o apelo explícito ou implícito a um catolicismo diverso e melhor do que aquele que descreviam. Mas o sentido geral das posições é pouco optimista sobre a vitalidade religiosa do catolicismo português durante a Monarquia Constitucional.

Mais significativo será ainda o facto de encontrarmos algo de idêntico em apreciações de católicos indubitáveis, quer de prelados e outros eclesiásticos quer de leigos muito comprometidos na vida da Igreja. Núncios apostólicos a partir de 1842; altos dignitários, desde o cardeal Saraiva ao cardeal Neto, que governou o Patriarcado de 1883 a 1907; alguns bispos mais zelosos; padres activos e activadores em muitos campos eclesiais, como Sena Freitas; leigos militantes da causa católica, antes e depois de 1910, como Abúndio da Silva ou Gomes dos Santos: todos estes e muitos outros, membros cabais do catolicismo de crença e obras, são confluentes em deplorar a pouca fecundidade da crença católica da altura.

É certo que algumas das análises negativas dos escritores católicos não são de ordem puramente religiosa. Quando eram reactivos ao constitucionalismo teórico ou prático, no todo ou em parte, criticavam também a ligação da Igreja com o novo regime. Por outro lado, a própria veemência de alguns protestos, ligada a um compromisso prático persistente, também era sinal de vida. Seja como for, pode ser um bom caminho para avaliarmos a religiosidade portuguesa entre o Liberalismo e a República seguir as apreciações dos autores que sobre ela se debruçaram. Provêm de vários quadrantes da sociedade portuguesa, da clara não-confessionalidade à confessionalidade militante, e estão todos bem situados para nos fixarem a atenção nalguns aspectos nucleares do tema. Aliás, os seus testemunhos talvez não tenham sido ainda suficientemente seriados e conjugados nesta perspectiva.

A crítica de Herculano

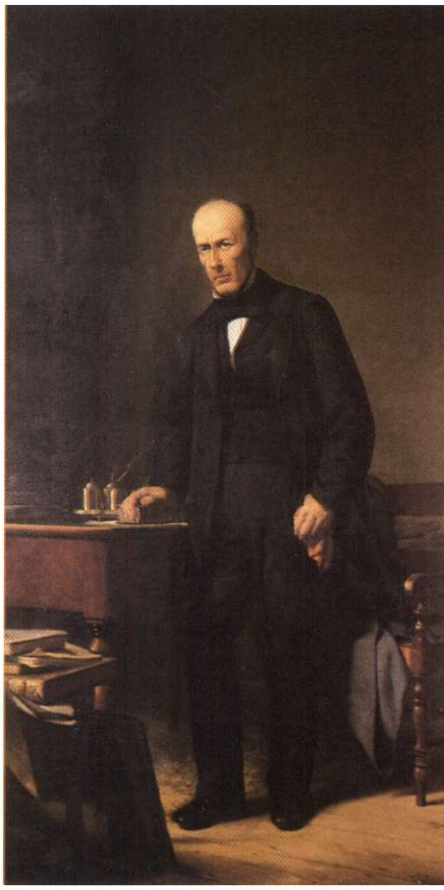
QUANDO UM AUTOR COMO ALEXANDRE HERCULANO escreve *Os egressos* em 1842, pedindo mais compaixão e cuidado para com os religiosos expulsos dos conventos oito anos antes, não se furtando a implorar pão para «metade dos nossos sábios, dos nossos homens virtuosos, do nosso sacerdócio»[15], realiza decerto um acto humanitário, mas deixa entrever também a perda que constituíra para o país o fim de instituições que tinham garantido boa parte — «metade», escreve ele — da inteligência portuguesa. Necessitados de reforma, como em muitos casos estavam e vários dos seus membros sentiam, desorganizados por razões estruturais — como estruturais eram as diferenças da nova sociedade portuguesa em relação ao Antigo Regime que os tinha condicionado —, o certo é que fora nos institutos religiosos, especialmente nos masculinos, que a vitalidade do catolicismo pátrio em boa parte se desenvolvera. E isto tanto interna como externamente, concretizando-se em múltiplas iniciativas de carácter confessional e confessante, mas também noutras que incidiram em vários aspectos da vida cultural e pública portuguesa. Tinham alimentado a espiritualidade geral e a específica dos respectivos carismas fundacionais, através de obra escrita, arquitectada, pintada, esculpida ou musicada; tinham promo-

vido ao mesmo tempo os respectivos cultores, professos ou não; tinham inspirado com maior ou menor clarividência governantes e governados, em exortações faladas ou escritas, nas cadeiras escolares, nos púlpitos de corte ou aldeia, em momentos de rotina ou circunstância; tinham dedicado a sua atenção às mais diversas áreas da vida e da sociedade, por motivação própria ou encargo cometido. Ainda na viragem do século XVIII para o XIX se tinham visto bispos como D. Frei Caetano Brandão em Braga ou D. Francisco Gomes de Avelar em Faro a serem ao mesmo tempo pastores de almas e de povos, alargando ensinos, promovendo agriculturas e artes, protegendo o presente e abrindo o futuro das suas gentes, no mais amplo sentido do termo: o primeiro era franciscano, o segundo oratoriano; religioso (franciscano) era também o bispo de Beja e arcebispo de Évora D. Frei Manuel do Cenáculo, coevo e inspirador dos dois. Religioso ainda (beneditino) fora, logo no primeiro liberalismo, D. Frei Francisco de São Luís Saraiva, bispo de Coimbra e mais tarde cardeal-patriarca de Lisboa, manifestando grande e fecunda propensão cultural até falecer octogenário em 1845.

Herculano sabia-o e não regateou elogios a estes e outros frades e monges, cuja presença na sociedade portuguesa valorizava no passado. No entanto, não pedirá o regresso dos religiosos nem os protegerá quando esse regresso se efectivar semiclandestinamente, a partir de meados do século; e as suas apreciações sobre o catolicismo português da época serão geralmente negativas, quer quanto à respectiva vida interna quer quanto à sua projecção social. Oito anos depois das palavras que lhe ouvimos, pedindo sustento para os «sábios» religiosos, mas já perante as críticas de que fora alvo a sua *História de Portugal* (1850), onde não acolhera o «milagre» de Ourique nem apreciara a actuação de alguns papas e bispos medievais, queixou-se publicamente ao patriarca de Lisboa (*Eu e o clero*, 1850) por ter sido visado nalguns púlpitos. — Sinal, ainda assim, dum catolicismo atento e lúcido, da parte dos seus críticos? Pelo contrário, no entender do historiador, que aproveita para carregar as tintas do quadro eclesiástico português de meados do século, podendo generalizar o caso de «um egresso fanático e ignorante (como o são centenares de sacerdotes no meio do nosso clero, que não recebe há muitos anos nem educação moral nem educação literária)»[16]. Os ataques ter-se-iam repetido, da província à capital, e o escritor inclui-os numa campanha sistemática contra si e a sua leitura inovadora da história nacional. Matizará depois, precisando que a oposição provinha só duma parte do clero, em cujo grémio sabia existirem muitos homens leais e verdadeiramente ilustrados, mas o retrato da idoneidade cultural do clero não deixa de sair ensombrado. Só indirectamente soubera das críticas que lhe tinham sido dirigidas nos templos, pois não se deleitava em ouvir maus sermões de há seis décadas e traduções detestáveis de fragmentos de sermonários franceses, ditos ou chorados em tom insuportável...

Se lhe admitirmos o cômputo, os sermões seriam de há sessenta anos, da última década de Setecentos, como se a revolução das instituições e das mentalidades não tivesse vindo entretanto de França para cá. Ainda assim, o autor preferia o nível cultural do clero português de meados do século XVIII ao que existia cem anos depois, pois agora o clero nem os primeiros autores cristãos conheceria: «O clero — na opinião de um terceiro, que Herculano diz repelir mas não deixa de ecoar — não lê os padres da Igreja: deixou essa tarefa aos seculares.»[17] Interessante o comentário: o clero teria trocado as fontes doutrinais mais autênticas por autores de segunda ou terceira plana; eram agora os leigos cultos como ele que frequentavam os autores antigos. Mas insinua-se já outra coisa: os clérigos católicos — como o próprio catolicismo romano de 1850 — estariam a afastar-se das tradições mais originais do cristianismo, para lançar outra nova ultramontana e neo-hierocrática à maneira do baixo medievo. Caberia a seculares como ele contrariar o movimento e defender o cristianismo — mesmo o catolicismo — mais antigo.

Herculano continua a queixar-se, exceptuando aqui e ali. Elogia o próprio patriarca D. Guilherme Henriques de Carvalho, destinatário formal do texto e outrora seu contemporâneo nas cortes. Mas a acusação genérica per-



Alexandre Herculano (1810-1877), por João Pedroso.
FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

maneceria merecida: o clero português ignorava as fontes antigas da boa teologia. Todo o escrito vai neste tom, reverente para com o prelado a quem se dirige, permitindo-se aqui e ali algumas ressalvas, mas apoucando sempre a qualidade de pensamento e palavra do clero português. Depois do encerramento de mosteiros e conventos, na ausência de seminários diocesanos capazes, os ministros do culto não avultariam positivamente na cultura portuguesa. Quando muito — e assim termina — Herculano admite que o episcopado faça o mesmo voto que ele próprio enuncia: «Oxalá venha em breve o dia em que o clero deste país possa receber uma educação digna do seu elevado destino, e conhecer, por estudos severos e bem dirigidos, que ser cristão não é ser hipócrita nem fanático.»[18]

A carta ao patriarca é de Junho de 1850. Foi logo contestada por católicos estritos. A um destes respondeu Herculano no mês seguinte (*Considerações pacíficas sobre o opúsculo «Eu e o clero». Ao redactor da Nação*), insistindo em que não quisera caracterizar negativamente todo o clero português. Pelo contrário, conhecia e reconhecia duplicadamente sacerdotes ilustrados e virtuosos. Estava feita a ressalva, ainda uma vez; mas o historiador não tinha em vista as excepções, antes a regra. Opusera-se «à maioria material e numérica [do clero]; minoria nos domínios da intelectualidade, das ideias, e dos puros e nobres afectos»[19].

Século e meio depois, é-nos difícil ajuizar seguramente da opinião de Herculano sobre a idoneidade pessoal e colectiva do clero português da altura. Na sua maioria, pela extracção e vinculação sociocultural, o padre estaria muito mais próximo da maioria rural do que da minoria urbana em que o autor se integrava. E em relação às críticas que lhe chegavam do sector clerical, o escritor respondia com a convicção — para não dizer emotividade — com que geralmente reagia a tudo o que ferisse o seu posicionamento cívico e confessional: radicalizando e generalizando. Herculano tinha, insista-se, uma perspectiva confessional. A sua luta fora e era ao mesmo tempo religiosa e política, pela fé em Deus e a liberdade do homem. Preferia até a versão católica do cristianismo — rural, sacramental, pastoral, tipificada n'*O pároco de aldeia* (1844) — a outras menos tradicionais e menos portuguesas. Mas olhava o catolicismo tal como teria existido na Antiguidade, ou na Idade Média apesar das tentativas centralizadoras de Gregório VII e seus sucessores, ou ainda depois de Trento, sob o nacionalismo eclesiástico dos reis absolutos. Olhava-o a partir de Portugal, das dioceses portuguesas, do padroado português, em que os nossos prelados acatariam a primazia do Papa, mas só como de um primeiro entre iguais.

Ultramontanos e cismontanos

A SUA POSIÇÃO FACE AO CATOLICISMO oitocentista em geral vai ser muito marcada pelos acontecimentos romanos. Em 1846 fora eleito o papa Pio IX que, com o seu trato espontâneo, granjeou por toda a parte fama de papa liberal. Fama que coincidia com os propósitos «italianos» de constituição duma pátria única em toda a península, ultrapassando as divisões políticas que a repartiam em várias obediências, da Áustria a Norte aos reis de Nápoles, com os Estados Pontifícios de permeio. Um movimento neoguelfo chegou mesmo a pensar em Pio IX como presidente duma confederação italiana. Propósitos destes, porém, punham em causa a neutralidade política do pontífice, face às várias potências católicas em presença, como também contrariariam a curto prazo a sua independência política, então ligada — no pensamento do papa e de muitos católicos, dentro e fora de Roma — à manutenção da soberania papal no respectivo Estado. Por tudo isto, o pontífice foi-se demarcando cada vez mais do movimento que lutava pela unificação da Península Itálica e pela liberalização política da totalidade dela. O ano de 1848 assistiu a levantamentos liberais por toda a Europa e, ao findar, à implantação duma breve república romana que ultrapassou rapidamente as primeiras medidas de partilha do poder político, já encetadas pelo pontífice. Acabou este por fugir de Roma e refugiar-se no reino de Nápoles. No ano seguinte, as tropas francesas de Luís Napoleão acabaram com a república romana e permitiram a reinstalação do pontífice na sua cidade e Estado, agora definitivamente desen-

cantado com o movimento liberal, ali ou onde quer que se manifestasse. Até à sua morte em 1878, Pio IX verá sempre o liberalismo em geral à luz dos acontecimentos de 48, como um perigo para a tradição sociopolítica e para a liberdade da Igreja e respectivas instituições. Nem a perda definitiva dos Estados Pontifícios, integrados na Itália de Victor Manuel em 1870, o fez mudar de opinião, como igualmente o não convenceram os argumentos dos católicos liberais que — inspirados por leigos como Montalembert e eclesiásticos como o bispo Dupanloup — enalteciam as vantagens que o regime democrático traria à vida católica, libertando-a das intromissões dos estados confessionais, mais condicionantes do que protectores. Documentos sucessivos assinados por Pio IX — com destaque para o *Syllabus errorum* de 1864 — rejeitarão sempre a conciliação do catolicismo com uma civilização, uma liberdade e um progresso que se apresentassem como autónomos e sobretudo antagónicos em relação às convicções e instituições cristãs-católicas. Ressalve-se ainda que a oposição de Pio IX ao liberalismo incidia particularmente sobre países latinos, Portugal incluído, onde os novos regimes se implantaram de maneira mais contrária ao catolicismo vigente (extinção ou condicionamento da vida monástico-conventual, maior controlo sobre o clero, absorção pelo Estado de funções até aí ocupadas pela Igreja, laicização crescente da sociedade, etc.), e não tanto sobre outras paragens onde, pelo contrário, o regime democrático e mesmo a separação Estado-Igreja libertavam a minoria católica de antigas opressões.

Esta posição de Pio IX não foi só defensiva. Foi também contra-ofensiva, alentando aqueles que guardavam razões de queixa dos regimes liberais dos seus países e mantinham ou desenvolviam ideias mais confessionais sobre a relação Igreja-sociedade. Ia a par do reforço da figura do Papa no sentimento católico oitocentista, pois os pontífices tinham sido ao mesmo tempo vítimas, resistentes e sobreviventes de várias revoluções em França e Itália a partir de 1789, aparecendo agora o papado como a maior realidade tradicional remanescente e o máximo tutor de valores transtemporais. Se a liberdade política contava os respectivos mártires e combatentes, a liberdade eclesial também contaria os seus, como tinham sido Pio VI e Pio VII, ambos sofrendo com a Revolução Francesa e Napoleão, como era agora Pio IX. Também por isto, em Portugal como além-fronteiras, seria estreito o caminho dos que quisessem conciliar catolicismo e liberdade na segunda metade de Oitocentos.

Por agora — e voltando ao último pronunciamento de Herculano — os campos pareciam extremados. O autor via, dum lado, a reacção ou contra-ofensiva «ultramontana», dos que olhavam para além dos «montes», ou seja, das fronteiras pátrias e alpinas, e escolhiam o papa e as suas causas, mais do que a causa nacional-liberal; como Pio IX rejeitara a experiência liberal romana, assim o quereriam fazer eles aqui, sempre inspirados pelos mais fiéis seguidores do pontífice, jesuítas e outros religiosos não dependentes da hierarquia eclesiástica portuguesa, mas apenas dos seus superiores directamente ligados ao papa. Do outro lado, via os que — como ele — se poderiam apelidar «cismontanos», mantendo-se para cá dos mesmos «montes», retendo o catolicismo no âmbito dos desígnios nacionais, como agente de moralização interna e missionação externa, e resistiam à crescente atracção romana da vida católica.

Esta última corrente, quando sincera e erudita, encontrou em Herculano o seu principal expoente; nele, que tomara as críticas à sua obra como manifestações duma campanha concertada da reacção ultramontana, que sempre veria como inimigo maior, seu e do liberalismo português. É ainda a esta luz que o autor constata a vitalidade do catolicismo português da altura, mas a caracteriza negativamente, como mal orientada. Ao mesmo tempo, a sua própria posição não deixa de se propor como exortação a outra vitalidade, que não seria menos religiosa, embora cismontana. Na verdade, se se insurge — ainda no mesmo texto de Julho de 1850 — contra o que entende ser a maioria do clero português, que não apreciava a sua historiografia por esta esquecer milagres mal documentados e verberar alguns hierarcas medievais, não deixa de reivindicar a pertença à Igreja e a sua própria fidelidade essencial:



Gravura aberta em chapa de cobre, da imagem de Nossa Senhora da Rocha descoberta em 31 de Maio de 1822 nas margens do rio Jamor, Casal da Rocha, freguesia de São Romão de Carnaxide, termo de Oeiras (Porto, Biblioteca do Seminário Maior).

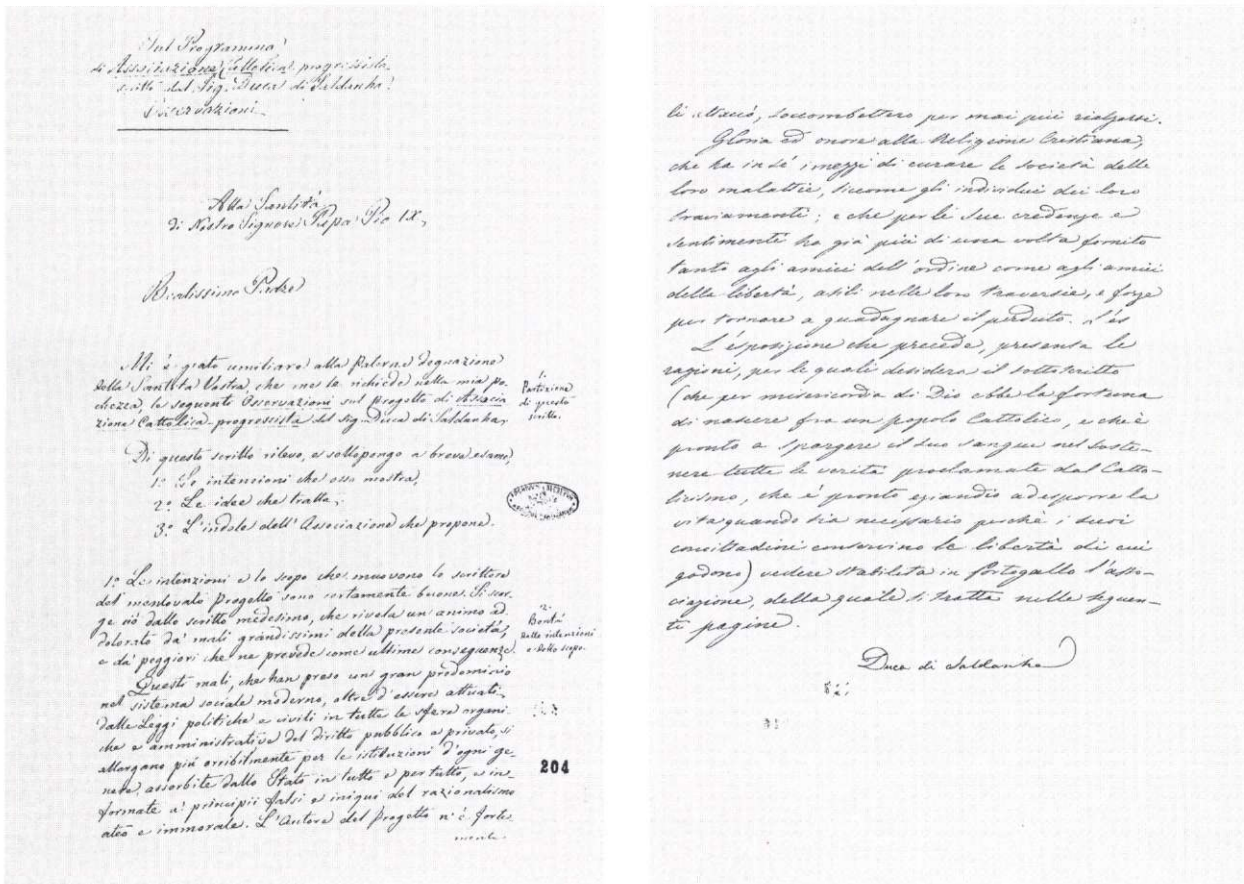
«A maioria do clero português não é a maioria do clero católico: a maioria do clero católico não constitui por si a Igreja de Deus. Bem infeliz eu se me visse em oposição com esta; mas confio em que a Providência me livrará de cair nesse abismo, não só agora, mas sempre.»[20]

Punha as maiores ressalvas à última política papal em Roma e fora dela; temia as suas repercussões em Portugal e sobre o liberalismo pátrio; mas não se julgava por isso excluído do grémio católico, nem menos avisado quanto ao respectivo porvir: «V. parece excluir-me do grémio do catolicismo, porque hesito sobre o seu futuro [...] O que é certo, sabido e claro para a igreja, e para cada um dos seus membros, é que ela será perpétua, indestrutível. Mas por quais fases tem de passar [...] eis o que nem a igreja, nem eu, nem v. sabemos.»[21] E previa tempos difíceis para o catolicismo, pela resistência romana em conjugar catolicismo e liberdades políticas.

A questão romana impenderia cada vez mais sobre o catolicismo português pré e pós-1870 — data da conquista de Roma pelas tropas italianas — levantando-lhe oposições da parte dos sectores liberais afectos ao nacionalismo italiano, como era o caso paradigmático de Herculano. Herculano que, ainda aqui, não queria criticar «de fora» a atitude pontifícia-curial, antes «de dentro» dum catolicismo cismontano cuja outra vitalidade ele próprio pretendia manifestar. Por isso se oporia à concordata de 21 de Fevereiro de 1857 entre Portugal e a Santa Sé, que reduzia o âmbito do padroado português no Oriente[22]. Neste texto, o escritor pretende reagir ao que julga ser mais uma avançada ultramontana, mas apresenta-se ainda como católico convicto e porventura mais fiel à tradição dogmática-canónica do que os mentores da actuação romana. Quer-se católico, do catolicismo de tempos atrás, onde o protagonismo nacional não seria contrariado, antes respeitado por Roma: «O catolicismo, ainda o mais fervoroso, é estranho à contenda. Não se trata hoje da crença que herdámos de nossos pais e que devemos transmitir intacta a nossos filhos; trata-se do direito; trata-se de manter os limites do sacerdócio e do império.»[23] Nem estariam em causa o próprio pontífice ou as suas atribuições religiosas, tais como Herculano as entendia na esteira da eclesiologia episcopalista-regalista do século anterior, mas não como as reforçava a evolução doutrinal que iria desembocar no I Concílio do Vaticano (1869-1870), em termos de primado e infalibilidade papais. Reagia unicamente às pretensões dos Romanos, que quereriam substituir-se a Portugal no padroado eclesiástico oriental; à submissão dos Portugueses que cederiam a tal pretensão. Mas quando acusa o exercício recente do pontificado, é em defesa do anterior, para que o cristianismo aparecesse como o pensava e sentia, ainda convicto: «Ele, o sucessor do chefe dos apóstolos, não pode esquecer o preceito do divino Mestre: *dai a Deus o que é de Deus, e a César o que é de César* — sentença eterna que separa o temporal do espiritual, e que é o corolário prático do sublime princípio que torna o cristianismo a única religião humanamente possível para todas as épocas, para todos os países, para todas as sociedades, para todas as instituições: *o meu reino não é deste mundo.*»[24]

O Governo cedera à Santa Sé por não ter meios de assegurar a quantidade e qualidade dos eclesiásticos em todos os territórios do padroado oriental. Por outro lado, o surto missionário católico de além-fronteiras, sob a égide duma congregação romana (Propaganda Fide), era apoiado por obras que pediam e recolhiam o apoio espiritual e material dos crentes ao esforço missionário. Assim fazia a Associação da Propagação da Fé — nascida em França nos anos 20 — também entre nós. Vê-la-emos como manifestação de vitalidade religiosa. Mas de novo Herculano lhe contraporia outra possível, igualmente religiosa e católica, mas portuguesa do princípio ao fim. Excessivamente crítico daquela iniciativa, que caricatura como «quatro beatas tontas e meia dúzia de fanáticos ignorantes», preferiria que os prelados do reino, com a concordância do Governo e o apoio do Parlamento, encabeçassem uma Associação Nacional de Missões. Isso sim, revelaria a latente vitalidade religiosa do catolicismo português, a começar pelos seus elementos mais ilustrados: «Ousamos declarar que não só nós, mas todos os homens de letras, toda a imprensa forcejaria por ajudar esse nobre e santo empenho de religião e de patriotismo.»[25]

Outra circunstância levaria Herculano a intervir no debate religioso português, pouco depois. As epidemias de 1857 na capital tinham trazido até nós algumas irmãs da caridade francesas, para socorro de vítimas e órfãs. Vieram também alguns padres lazaristas da mesma nacionalidade, que acabariam por se fixar em Lisboa à sombra da bandeira francesa (Igreja de São Luís). O que o catolicismo estrito viu com bom olhos, alarmou imediatamente o historiador, julgando-se diante de mais uma ofensiva ultramontana, sob a capa da caridade: se eram precisas freiras para praticar a caridade, cuidássemos das nossas, as que ainda sobravam dos anos 30, eventualmente reforçadas. Sobretudo que se fizesse barreira contra o lazarismo, o jesuitismo e o «ultramontismo», palavras que a partir daí resumem a vontade neo-hierocrática que Herculano divisa em Roma. Nesse sentido escreveu o *Manifesto da Associação Promotora da Educação do Sexo Feminino. Ao partido liberal português* em 1858, opondo-se publicamente à presença das irmãs da caridade francesas entre nós. Ainda por isso se alarmou com a falta de advertência dos verdadeiros liberais portugueses, que não dariam pelo perigo: «No meio das profundas fileiras do lazarismo, ou do jesuitismo, ou do ultramontismo, ou como quiserem chamar-lhe, os vultos liberais apenas raramente se descortinam, perdidos entre a multidão dos combatentes que detestam a liberdade.»[26] Ainda aqui reafirmará o seu catolicismo, tradicional e fixo, contando-se entre «os que, sem intenções reservadas, amamos o catolicismo, como crença de nossos pais, como religião única na constância e na unidade da doutrina»[27]. E quererá comprová-lo, esboçando a história recente do catolicismo português e o seu papel apologético a favor dele: «[Durante a guerra civil] o povo confundiu até certo ponto o altar com o ministro, e confundiu-o, justamente, porque por muitos anos a porção corrupta do clero fizera escudo do altar. O sentimento religioso esmorecera.» A depreciação — no caso moral — do adversário aparece de novo na pena do escritor, ainda que acerte em parte, ao derivar a de-



Primeira e última páginas da carta do duque de Saldanha ao papa Pio IX, sobre a Associação Catholica [Archivio Segreto Vaticano, Nunziatura Apostólica di Lisbona (1580-1910) n.º 282(1), fl. 204 e 216v.].

safeição ao culto da desafeição aos seus ministros antiliberais. Mais interessante será o que diz em seguida sobre o já referido surto de religiosidade de meados de 40, verificável em Portugal como noutras partes, mesmo entre adeptos da causa liberal: «Os espíritos mais nobres e mais ilustrados do partido do progresso social compreendiam [...] que o cristianismo e a liberdade eram a prolação do evangelho; eram dois irmãos que os maus tinham inimizado, e que cumpria reconciliar.»[28]

Fora boa a intenção, mas não correspondida. Aqui como em França, como em Itália, a marcha dos acontecimentos converteria Pio IX, de «papa liberal» em esteio do ultramontanismo. E, explorando primeiro o sentimento feminino e evidenciando depois o seu carácter sistemático e reconquistador, aí estaria agora, clara e perigosíssima, a reacção antiliberal sob pretexto religioso. É um trecho importante de Herculano, resumindo a sua leitura do catolicismo português dos anos 40 e 50: «Por muito tempo foi esta [a reacção] apreciada mal entre nós, porque as suas manifestações eram desconexas, intermitentes. Apareceram, desapareceram, renovaram-se certas imitações peregrinas, certas confrarias e associações do sexo feminino [...] Publicações devotas e quase românticas, traduzidas do francês [...] vieram expulsar o antigo livro de rezas português, grosseiro na forma, rude no aspecto, singelo na frase. A reacção civiliza-se.» Por aqui se começara, contrapondo gostos e formas, desnacionalizando sempre, a contragosto do historiador, mesmo neste campo das sensibilidades. Mas, ao mesmo tempo, concertavam-se os arremessos oratórios dos missionários internos — ignorantes e milagreiros, segundo o historiador — com o apoio exorbitante aos missionários estranhos: «Trovejando contra a sociedade moderna, missionários analfabetos sobem aos púlpitos dos povoados e dos campos, e ora se ocultam, ora ressurgem como fogos fátuos. Os milagres tinham militado no campo da reacção em França, na Alemanha, e na Itália: não podíamos por isso dispensá-los [...] Mas a agência da associação francesa da propagação da fé fazia alistamento de tropas mais sólidas; e se inferirmos da verba total da contribuição paga por Portugal àquele instituto, atendendo à exiguidade da quota, não se podem calcular os seus adeptos neste país em menos de catorze ou quinte mil indivíduos.»[29] Tinham trabalhado bem as «quatro beatas tontas e a meia dúzia de fanáticos ignorantes», como o mesmo Herculano designara no ano anterior os angariadores de fundos para a Associação da Propagação da Fé...

Herculano é em Portugal o representante mais erudito e influente do catolicismo cismontano, tentando conjugar a eclesiologia nacional do século XVIII — daí a sua admiração pelo padre António Pereira de Figueiredo, nome maior de tal doutrina no período pombalino — com o nacionalismo liberal. Por isso se opunha ao que julgava ser a ofensiva ultramontana, actuada aqui pelas ordens religiosas em recuperação e por alguns grupos católicos. Herculano propunha uma alternativa ainda cristã, mais tradicionalmente católica no seu entender, em defesa duma Igreja basicamente portuguesa, articulada por bispos e párocos patriotas. No trecho seguinte encontramos quase todos os grandes tópicos liberais, em confronto quer com a vida religiosa quer com o supranacionalismo católico oitocentista, bem como a defesa do paradigma episcopal-paroquial em contraste com o papal-religioso: «No meio de tantos delírios, uma das coisas que repugnam mais à razão, à consciência, e à verdadeira piedade, é a blasfémia que se encobre debaixo do dilúvio de frases com que se exaltam, sobre as ruínas da jerarquia eclesiástica e da divina missão dos pastores, essas congregações religiosas de ambos os sexos nascidas há dois dias, jesuítas, lazaristas, irmãs da caridade, e não sabemos que mais invenções modernas do ultramontanismo, desconhecidas durante quinze séculos da igreja [...] A congregação [religiosa] tende irresistivelmente a suprimir o episcopado e a ordem inferior dos pastores, como uma inutilidade. Do mesmo modo que demite a história, a reacção demite a igreja.»[30] Confrontavam-se aqui — como se confrontaram na França ou na Alemanha — duas eclesiologias e eclesiopraxias, ou, dito doutro modo, uma certa vitalidade religiosa — a ultramontana — que levantava resistência noutra — a cismontana —, contando esta com um mentor de grande envergadura pública e literá-

▷ Rosto de *A Nação*, n.º 1, de 15.9.1847.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ria como era Alexandre Herculano. A corrente ultramontana impor-se-á no catolicismo geral; mas a influência de Herculano contribuirá muito para a persistência do anti-romanismo em vários sectores das letras e da política portuguesa, já sem a motivação teológica e religiosa do autor. Para ele, o papa detinha certamente um lugar central na Igreja, «como o primeiro entre os seus irmãos, como o metropolita dos metropolitas, como o chefe espiritual do catolicismo»[31]; mas temia que os defensores da maior vinculação romana do catolicismo visassem afinal o fim político de abater sob uma nova hierocracia as liberdades modernas e o Estado liberal.

Voltando à vida religiosa, Herculano distinguia o que julgava terem sido as intenções do monaquismo primitivo das manifestações congregacionistas do seu tempo. Aquele não constituía nenhuma ameaça para a sociedade, pois divorciava-se completamente dela. Talvez mesmo um dia, quando a liberdade se consolidasse definitivamente nas nações cristãs, chegasse a reviver entre nós, como refúgio de preces e única saída para certas vidas... Mas o historiador encarava doutro modo a nova vida religiosa, temendo que a respectiva vinculação interna, com obediência a superiores estrangeiros, alastrasse das congregações ao próprio todo nacional: «A introdução das irmãs da caridade francesas não é senão o pródromo do restabelecimento das congregações, que, longe de buscarem os ermos só têm em mira apoderar-se da sociedade.»[32] E também neste ponto a posição de Herculano reforçará por muito tempo o anticongregacionismo de alguns círculos literários e governamentais.

Não será necessário acompanhar muito mais o posicionamento de Herculano face à evolução eclesial oitocentista, estando patentes os seus tópicos



QUARTA FEIRA 15 DE SETEMBRO. ANNO 1847 — NUM. 1.

A NAÇÃO.

TODA A CORRESPONDENCIA DEVE SER DIRIGIDA *FRANCA DE PORTE* AO ESCRIPTORIO DA REDACÇÃO, LARGO DO INTENDENTE N.º 58.

PORTUGAL.

LISBOA 14 DE SETEMBRO.

Entra hoje nos annaes da arena da imprensa; posto a aroandeira de antigos tempos, e suas armas são brancas, são leaes.

Leio no elmo estas emblemas, que já foram diadema de gloria — que sao hoje cortia de espinhos. Resumem-se a saudade do passado, motivando-se as lagrimas do presente, nos acanhos de seu peito a esperança do futuro.

O soldado é christão, e é portuguez.

Para a sua nacionalidade religiosa tinha por symbolo as telhas do Senhor; para a sua nacionalidade politica dizia-se ao ouvido, que lhe foi legado no cantico d'Ourique.

Tres embaixadores leaes trasladados pelo ferro do revolucionario, mas de fe que elle deposita no seus cravos inseccilla a esperança alegre, por elles e seus chefes, aquelles lemos se alçarao de novo sobre o antigo pedestal.

Os instrumentos do acaso explodem do seu terreno, os fundamentos da sua gloria vacillam ao *justo e ao forte*.

Firmam-se os andaes porque a justiça sem a força é impotente, porque o poder sem a justiça é tyrannia.

Este soldado, ultimado para a historia da sua patria, vio o reinado da justiça, do direito, da independencia, realisados pelas leis fundamentaes de Lamego, Coimbra, e Lisboa, e sustentado pelas victorias d'Ourique, Aljubarrota, e Montes-claros.

Elevado pouco elle, tirando argumentos dos heroicos do passado, todos aquelles esforços para *base* da prosperidade do futuro.

A causa que este soldado defende é justa e forte; deve uma dia elevar a triumpho.

Tem posse a legitimidade, e a vontade da Nação, seu mandante sesão — *pela lei, e pela graça*.

O modo de sua bandeira é a expressão dos votos de liberdade, nacionalidade e legitimidade que foram proclamados desde o berço de monarchia como *esperança* fundamental de organisação politica — *não nasceu livre, e nasce Rei e livre, e nasce e quer que nasça para não e para ser elle verdadeiro Rei de seu*.

Foi comtudo principios que a Nação do soldado que hoje entra na peleja, plantou a paz e as quinas nos longinquos paizes da Africa, Asia, America e Oceania.

Foi assi que os Portuguezes, alargando as fins da navegação, descobriram novos mundos ao velho mundo, levaram pelo mesmo a civilisação aos povos, tornou nome na historia, e se fizeram grandes e ricos.

Rica e grandes quer este soldado que os Portuguez, ainda tenham a ser, e com o livre exercicio da sua lança vae combater os seus e seus.

Entra no estadute com a mão sobre o coração, despido d'odios, — mas cheio de coragem.

Dezoito de certo de tres seculos de decadencia mais ou menos lenta, mas sempre progressiva, depois de mais de um quarto de seculo de revolucções politicas, parece impossivel como ainda existe a Nação portugueza.

A nossa preponcia em territorio e popularão seria quasi nulla para de todo havermos passado a existir vicente nas paginas da historia, se a firmeza das nossas crenças não houvesse produzido uma força moral, inherente tal como a que, depois de sessenta annos, quebrou o jugo de ferro dos castelhanos, armou a patria das garras do mais cruel quistador dos nossos tempos; e por mais de uma vez tem salvado a nossa nacionalidade, prestes a sumir-se no abysmo das dissensões civis.

Firmou na convicção de que as nossas espadas devianos o terreno que é nosso, e que as armas leis decretam uma organisação social que, ligando todos os elementos de ordem, e liberdade; os direitos dos reis e dos povos; organisação, que do rei fazia um pae, dos vassallos filhos; e que, tomando por base o mutuo compromisso de ser em todo o sempre portuguezes, desfazia da falta desta qualidade a perda de todos os direitos e obrigações: firmes nestes principios, nunca deixamos de ser Nação, porque sempre fomos portuguezes.

Este sentimento intimo das causas da nossa vida politica é que nos fez esperar de que sendo Nação, o restituiremos a ser em quanto conservarmos este palladio da nacionalidade.

Abatidos e prostrados aos pés de nossos dominadores, ainda o coração late livre ao mesmo tempo em que os pulsos rojam cadeias. Somos Nação pelas nossas crenças, ainda que nos insultemos o sceptro dos mares, e ainda quando somos levados a ver pisar o nosso solo por hostes estrangeiras.

Somos Nação, porque creutes em Deus, e na lei, não sacrificamos os brazões de gloria e ventura que nos foram legados.

Talvez que aos olhos da politica militante a heroica restauração de 1640 fosse uma cena; talvez que a união iberica podesse, feita cspada, produzir todos esses bens que os seus enthusiastas apresentam tanto apregoam por ahi; tudo poderia ser; mas de certo os portuguezes de então não pensavam em que a perda ou condição da ventura de um povo é ser independente, e por isso quebrantou o ferro que nos ligava, e quebrantaram-no, invocando o principio *de que estrangeiros nos não podem reinar em Portugal*.

Hoje esta mesma lei nos conserva como Nação, e por isso as consequencias deste principio serão as regras do nosso proceder, porque é esta a base de toda politica em que temos de leiser a força vital.

Defensores da Nacionalidade arvoramos o seu pendão com a mesma lealdade e franqueza com que foi arvorado em todas as epochas da nossa gloria. E o pendão de Ourique, Aljubarrota etc., etc.

Somos portuguezes porque somos Nação; não somos partido; repellimos todo o egoismo, e asseguramos de interesses de bando. Queremos ser o que fomos; queremos a lei que nos fez grandes; admittimos todas as modificações, que o tempo e ideas tem produzido, sancionados pela experiencia, e adaptados aos nossos usos, costumes, e estado. Desi arte somos legitimistas, porque, constituidos no estado legal, repellimos a revolução; mas não deixaremos nunca de apoiar-la, quando for eivada de 1640 ou 1808, o unico meio de salvar a nacionalidade.

Independentes, porém, que mais firme base temos na nossa união de vontades guiadas pelas ideas do Direito, sancionada pela experiencia de seculos, e longa de toda a mancha de interesses particulares, do que na força material; e é por isso opinião representativa no campo da imprensa, como havia part cumbente.

Em todos, quantos homens por divisa este nobre pendão, reconhecemos irmãos, porque os reconhecemos portuguezes. E eu torno delle que desejamos ver reunidos todos os que teem em suas veias o sangue de nossos maiores.

Sem religião e sem nacional não pode haver Nação, e porisso, nós que nos honramos com este titulo, seremos defensores de tão sagrados objectos. Sem a ideia do Direito, substituida á do interesse, não pode haver justiça, nem ordem, nem liberdade; e por tanto seremos legitimistas, porque não queremos que arrebentia destas coisas fique dependente da força.

Herdeiros de seculos de grandeza e esplendor, seremos, em nosso de ser quebrados de retrogrados, os propugnadores das causas que contribuiram para o que fomos, e inauguradores das almas que nos arrastaram ao que somos.

E por isso, que queremos ser livres pela lei, e que por ella tambem o eri seja livre.

Queremos hoje o espolheo emergo de escriptores publicos, e como tem temos que pezar a posição e circumstancias do pait. O presente e o futuro são objectos que devem occupar as nossas considerações; porque sobre o passado, com suas glorias e ignominias, com suas epidemias e abatimentos, com seus triumphos e desditas temos uma imperatriz vel porta, agouro do qual o não podemos acosar; senão pela saudosa e nunca gu recordação de haver grandeza alguma rida em seu seio servidos por continuos esforços de amor da patria, quando todos eramos unidos, e prendia-nos tão pouco annos pelo funesto resultado do egoismo politico, e pernicioses dissensões.

Infancia, como o presente é uma consequencia do passado, não podemos parar studar d'um rapido retrospecto, que sirva de lição os acontecimentos, que vamos crear.

A Revolução franceza é a grande, e a mais notavel epocha dos tempos modernos. Espantosos acontecimentos tem apparecido no mundo depois d'este esquecer valente politico; nos pela maior parte mais ou consequencias suas, que constituem epochas parciaes, de uma ma segura na estrada geral da historia. Com as invasões francezas se inocolou nos paizes invadidos o espirito da revolução, e quasi exclusivamente deste se deduz a causa historia da Europa e da America.

Portugal apezar da sua gloriosa restauração, nunca tomou a ser o que fora no tempo d'Elrei D. João III, porque, quando com a nossa independencia reconquistámos as nossas possessões, não podiamos reivendicar o sceptro dos mares, que D. Sebastião largara nas areias de Africa, que disputado aos hollandezes, nos seguro agora enquanto a Inglaterra. Com tudo, se não brilhava entre as primeiras potencias da Europa, tinha-nella um lugar distincto como a primeira depois della pela sua riqueza, e posessões do ultramar.

Aos principios da revolução franceza, mais que á sua material invasão devemos a equiparar posição em que nos achamos, porque sem ella nunca as justas reclamações de Portugal em 1820 teriam ultrapassado os legitimos limites.

Os conselheiros de D. João VI reduziram o paiz quasi á categoria de colonia, e o systema de Luiz XIV rejeitado em Portugal desde D. Pedro II, tinha feito soberano na convicção das nossas côrtes. A reclamação destas, e da sede do governo para a metropole justificavam tem duvida o movimento daquelle anno, e por isso obteve uma quasi geral anuencia; mas de modo nenhum se póde justificar, que o espirito revolucionario se apoderasse desse sentimento dos povos para destruir a lei fundamental, e substituil-a por outra insufficiente, estreita e seu prestigio, anulando a antiga forma de governo.

Os paizes de Portugal reagiram contra o alasso que se havia feito das suas demasiadas, e os do Brazil aproveitaram o impulso e ensejo, que lhe offereceram, para apressar a sua emancipação.

A revolução de 1820 trouxe-nos a immediata desmembração do Brazil e a divisão de partidos, assim mesmo alguma coisa se fez ainda de utilidade nacional, porque que não havia ainda tanta desmoralisação politica.

Estivesse ou não madura a emancipação do Brazil, contribuiu ondoura para o apressar a transferencia da côrte para ali, a abertura dos seus portos ao commercio estrangeiro, e o decreto que o elevou á cathegoria de reino unido, é certo que a impolitica das côrtes desenvolveu uma separação entre que politicamente se prejudicaram as nossas colonias d'Africa cua forma de ser lient

Nossa Senhora da Conceição (Coimbra, Capela da Universidade).

FOTO: VARELA PÊCURTO/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

essenciais. O que ele contraria é exactamente essa mesma evolução na doutrina e na prática. Num último texto a que temos de aludir — *A supressão das Conferências do Casino*, 1871 — Herculano pretenderá distinguir o catolicismo recente, tão directamente vinculado ao pontífice, que definira a Imaculada Conceição da Virgem Maria em 1854 e vira a sua infalibilidade dogmática definida pelo I Concílio do Vaticano em 1870, daquele que a Carta Constitucional estabelecera em 1826 como religião do Estado. Estaríamos perante uma grande acção concertada em Roma para lesar as liberdades políticas e públicas, interpretando-se assim o que o catolicismo militante da altura entendia, bem pelo contrário, como manifestações de vitalidade religiosa. Não deixa, entretanto, de referir resistências cismontanas da parte de elementos do próprio clero: «As resistências nascidas no seio do próprio clero são dificílimas, senão impossíveis [...] O presbiterado, que é como a burguesia da igreja, e no seio do qual se encontram já muitos sacerdotes moços, ao mesmo tempo crentes e ilustrados, não tem força para readquirir nos negócios da sociedade cristã o quinhão de influência que a disciplina primitiva lhe dava.»[33] É um passo interessante, porque evidencia em Herculano e nalgum clero a convivência de tópicos eclesiológicos anteriores com novas vivências sociais, interligando presbiterado e burguesia. Mas também isto se goraria, se, como previa, o catolicismo prosseguisse no sentido ultramontano.

A posição de Herculano face à evolução do catolicismo português teve a influência que sugerimos atrás, cobrindo com a sua autoridade cívica e intelectual posições ainda mais cismontanas e certamente menos religiosas. Mas foi ultrapassada pelo catolicismo militante, por um lado, e pelo pós-catolicismo puro e simples das Conferências do Casino e dos continuadores do espírito destas, por outro. O historiador apreciou negativamente o catolicismo reactivo ao primeiro liberalismo (1820-1834) e ainda mais negativamente o que se centralizou em Roma a partir de 1850; mas não renegou o seu cristianismo básico ao perfilhar um catolicismo cismontano, de bispos e párocos patrióticos. Quando via indícios deste, alegrava-se; mas geralmente decepcionava-se, pois logo concluía que não era nesse sentido que os acontecimentos se encaminhavam. Na sua morte (1877) teve exéquias e pregador, o que provocou reacções contra a condescendência da hierarquia católica em relação ao defunto e às suas ideias.

A Geração de 70, mesmo quando acolhe algumas das suas propostas, parte doutra matriz. O catolicismo nacional ou romano aparece-lhe como uma realidade ultrapassada nas ideias e ultrapassável nos factos. Especialmente na vida política, onde teria desempenhado um papel exorbitante e até — como Antero de Quental disse nas Conferências do Casino (*Causas da decadência dos povos peninsulares*) — altamente nefasto para a vida e o progresso pátrios. O mínimo que Antero e os seus amigos exigiriam ao catolicismo institucional era que deixasse de vez a cena pública portuguesa, refluindo para o âmbito individual dos crentes sobejantes.

Separação Igreja-Estado?

AINDA NO ANO ANTERIOR ÀS CONFERÊNCIAS, Oliveira Martins tecera considerações particularmente incisivas sobre o que era e, segundo ele, não poderia continuar a ser o catolicismo português como religião do Estado, dentro da ordem constitucional vigente. Num texto intitulado *Liberdade de cultos* constatara a falta de vitalidade religiosa do catolicismo pátrio e adiantara razões para tal. Sugeriu uma solução algo diferente da de Herculano. Este, ainda que admitisse chegar-se à separação definitiva entre a Igreja e o Estado, deter-se-ia no quadro da religião nacional, se ela continuasse como fora na altura em que a Carta a considerara tal, ou seja, cismontana e patriótica. Oliveira Martins quer claramente outra coisa: quer a separação sem mais entre a vida eclesial e a vida sociopolítica e — ponto do maior interesse — defende que tal distinção seria boa para o Estado e os cidadãos, mas não seria pior para a Igreja e a sua vitalidade religiosa.

Na verdade, Oliveira Martins entendia que o regime de religião de Estado era duplamente perverso. Em termos civis criava uma situação de grande duplicidade que minava moralmente a vida pública, pois mesmo os pouco ou

nada crentes aparentariam sê-lo para poderem singrar num Estado confessional. Nisto via o autor o símbolo da desmoralização que afectava a sociedade portuguesa desde os anos 20. Contra tal situação, que considerava insustentável, Oliveira Martins não propunha a instauração de um Estado hostil ao catolicismo ou a qualquer outra religião, mas estipulava a aconfessionalidade estatal pura e simples, teórica e prática, indiferente. Indiferença resultante da diversidade dos fins e dos actos da religião para a sociedade: «O crente não é o cidadão.»[34] Poder-se-ia até buscar no próprio Cristo a legitimação — agora religiosa — de tal asserto: «A lenda, atribuindo ao fundador duma religião célebre, estas palavras — "regnum meum non est hoc mundo" — definiu o verdadeiro carácter do espírito religioso.»[35]

O autor constatara, aliás, que tal distinção só seria absoluta no plano formal e abstracto. Na realidade — na realidade portuguesa, passada e contemporânea — o crente e o cidadão eram bem uma só pessoa, íntima ou socialmente. Deixou-nos páginas de grande evocação disto mesmo, ao retratar fenómenos colectivos como o sebastianismo e o miguelismo, ou figuras como Nun'Álvares. Mas o que mais nos interessa agora é o facto de Oliveira Martins acusar o confessionalismo estatal de prejudicar o próprio catolicismo, de ser causador da sua pouca ou nenhuma vitalidade. Pelo contrário, o regime de separação não seria apenas útil ao poder político, sê-lo-ia também à convicção religiosa, lucrando o Estado em força e a religião em liberdade. Terminariam os equívocos e, sobretudo, deixariam os crentes de se sentir garantidos e dispensados de iniciativa, quando estavam aliás condicionados mental e administrativamente pelo mesmo regime que se apresentava como seu protector. Por outras palavras, no regime ainda vigente de religião oficial não era a Igreja que incorporava o Estado, era o Estado que integrava a Igreja na sua própria estrutura administrativa, tirando-lhe espaço e acção: «Por muito que nos custe dizê-lo, é certo que o Catolicismo está em decadência. Porquê? Porque na segurança, ou antes abatimento da protecção, perdeu a energia que luta, a fé que fecunda, o espírito que cria. Esterilizou-se, porque já não é livre. O seu abraço incestuoso com o Estado secou-lhe as entranhas, e nada de vivo sabe já conceber.»[36] Em consequência, o autor sente-se mesmo capaz de diagnósticos radicais, generalizados ao catolicismo português no seu todo e particularizados a cada um dos seus grupos componentes: «A religião, entre nós, é uma conveniência social para os políticos; uma superstição elegante, para as mulheres, um velho hábito banal para o povo, para o maior número. Um sentimento consciente, imperativo, fecundo, isso é que ela já não é para ninguém [...] Oficialmente, nas estatísticas, há 4 milhões de cristãos em Portugal. Realmente, nos corações, há 4 milhões de indiferentes.»[37]

Repararemos talvez no cariz literário da passagem, algo exorbitante. Mas retenhamos que considerações próximas destas — e aludindo até a Portugal — tinham sido feitas anos antes no congresso católico de Malines (1863) por um nome cimeiro do catolicismo militante europeu, Charles de Montalembert, que desde os anos 30 defendera em França e fora dela a aliança da Igreja com as liberdades públicas. Frases como as que Oliveira Martins vai escrever em seguida, poderiam, de facto, ser subscritas pelo autor francês. Para o nosso autor, como para Montalembert e a generalidade dos católicos liberais, era óbvio que a protecção do Estado significava na prática o condicionamento externo e interno da religião, pois a controlava na acção apostólica — até na sua autodefesa e réplica livre aos opositores — e lhe reduzia a vontade própria. Oliveira Martins poderia ter lido o famoso discurso do orador francês em Malines, pois, distante na crença, quase coincidia com ele em formulações como esta: «O Cristianismo tem muitos inimigos, e fortes: mas o pior deles todos é o seu amigo oficial — o poder civil. Desembarace-se dessa fatal aliança, e poderá então lutar com as armas iguais com os contentores que o espírito do século armou contra ele. Até lá, não pode. Tem os braços presos; e, o que é pior, tem sobretudo o coração adormecido.»[38]

Os dois escritores também se aproximavam ao pretenderem — por fé um, por simpatia outro — o congraçamento definitivo do catolicismo e da liberdade, cientes como estavam da respectiva coincidência. Daí o apelo do



Joaquim Pedro Oliveira Martins (1845-1894).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

português: «Como amigos sinceros duma religião por tantos lados simpática, dirigimos-nos a todos os espíritos verdadeiramente cristãos, dizendo-lhes: — se não quereis morrer ingloriamente, morrer de inanição e indiferença, estiolados como a planta sem ar e luz, convertei-vos a esta bela e fecunda doutrina da Liberdade. Se a política, a ciência, a arte e a filosofia esperam tanto, esperam tudo dela, porque não há-de também a religião encontrar nela força, condições de vida, elementos de renovação para um futuro melhor?»[39]

Oliveira Martins propunha a separação entre a Igreja e o Estado, para que os Portugueses pudessem exercer a cidadania sem entraves confessionais e para que os católicos despertassem para a apologia da sua crença sem álibis estatais. Assim como o dissemos próximo de Montalembert, di-lo-emos perto de alguns portugueses, que também se insurgiam contra o condicionamento da vida católica pelo Estado confessional. Mas divergiriam certamente noutro ponto, ou seja, quanto à própria fundamentação do poder político. Na verdade, a manutenção de uma religião oficial traduzia ainda alguma subordinação teórica da ordem política em relação à fonte divina de toda a autoridade humana, posição que todo o crente mantinha. Em França ou em Portugal, os católicos que defendiam as vantagens de mais separação ou distinção entre a Igreja e o Estado não punham em causa a fundamentação divina do poder político. Mas Oliveira Martins rejeita tal fundamentação: a sociedade humana e política existia por consistência própria; seria ela, aliás, a incorporar no futuro tudo o que a sociedade religiosa fizera no passado. Contra o movimento ultramontano e o que entendia ser a respectiva teoria política, o autor afirmará depois (*O ultramontanismo*, 1875) a consistência do Estado: «Eis aí as inevitáveis consequências da doutrina de que a lei divina, revelada por Deus desde Moisés até aos papas, é o princípio constitucional das sociedades humanas. Aceitar a doutrina e deduzir dela todos os seus corolários, condenar a razão humana como falível e subordinar a razão e as instituições civis, que provêm dela, à revelação, cujo órgão vivo é o papado, eis aí o pensamento católico.»[40] E, assim como Antero de Quental profetizara nas Conferências do Casino que a revolução seria o cristianismo secularizado do futuro, Oliveira Martins indicará agora a vitalidade maior da sociedade humana, em que a própria crença se transmutará um dia: «Bonald escreveu: "a revolução trará de novo a Europa à unidade religiosa e política, de que a afastou o tratado de Westephalia". Há-de trazer; somente essa unidade não será mais a da Idade Média [...] A religião, assim humanizada; a revelação, assim despida dos simbolismos; nem a primeira é já nacional, nem a segunda carece de fórmulas e cultos que a transmitam à humanidade, porque essas fórmulas e esses cultos são a própria existência activa dela. Este será o definitivo catolicismo, e a última definição do dogma eterno da encarnação divina.»[41]

Não se trataria já de suscitar a vitalidade religiosa do catolicismo pátrio, mas sim de absorver na realização da sociedade todos os dinamismos que até aí se tinham dispersado pelas crenças religiosas. E não foi este o menor desafio levantado ao catolicismo português: muito do idealismo e fervor que noutras eras o tinham preenchido encontravam agora outros motivos para se concretizar. Esta autêntica migração da antiga vitalidade religiosa para novos âmbitos teria deixado o catolicismo oco e formal, no entender de Oliveira Martins. Mas o autor lançara ainda assim um desafio ao catolicismo como tal, apelando aos mesmos ultramontanos para mudarem de estratégia e reporem a crença a partir do convencimento doutrinal: «Reconvertei primeiro as sociedades contemporâneas à doutrina católica; não lhes faleis em direito, falai-lhes em teologia e moral; e, se conseguirdes o vosso intento, vereis como essas sociedades, sem mais discussão, voltam a aceitar de vossas mãos aquela que foi por séculos a política da Europa.»[42] Um programa para o catolicismo militante, apesar de tudo?

Sob o humor de Ramalho...

OIÇAMOS AGORA RAMALHO ORTIGÃO, a descrever o catolicismo lisboeta e português, com humor já cáustico. É este o tom geral com que alude, por exemplo, a um congresso católico da capital — certamente o de Junho de 1882 — apresentando-o nestes termos: «Meia dúzia de padrecas [...], mais ou-

tros tantos seculares vestidos de preto [...], postos todos em volta de uma mesa a assoarem-se uns para os outros com ênfase, dão-nos menos a ideia de um ajuntamento triunfante de convicções vitoriosas do que o painel de um simples ciprestal sentado — com defluxo.»[43] Sendo esta a composição, os resultados também não seriam muitos: «Além de solicitar a benção apostólica, o congresso católico de Lisboa resumiu os seus trabalhos em duas únicas resoluções: fundar uma universidade católica e requerer dos poderes públicos que por meio da sua polícia eles façam respeitar nas ruas as pessoas dos eclesiásticos.»[44] Na verdade, o congresso fora mais rico em temas e propostas. A da criação duma universidade católica — um dos seus membros propôs a fundação de um Instituto Católico de Ciências e Artes — já não era irrelevante, inserindo-se mesmo numa crescente consciencialização da necessidade de formar melhor o catolicismo português. Mas houve outro tipo de reflexões e propósitos: além dos debates sobre a união dos católicos, com especial protagonismo de alguém que era tudo menos um «padreca» inócuo — Sena Freitas —, a reunião interessou-se por questões variadas, dos problemas laborais à relação entre o suicídio e a imprensa. Mas uma coisa fora a reunião, outra a impressão que deixara em Ramalho, duma realização fraca e bisonha, medrosa até.

Aproveita a ocasião para caracterizar o clero português da altura. Divide-o entre o padre das missões, o padre de aldeia e o padre de sala. O padre das missões partiria por aventura ou misticismo, para baptizar indígenas ou ser morto por eles. O de aldeia dedicar-se-ia mais aos trabalhos e ócios da lavoura e da caça do que ao ministério sacerdotal. O de sala mantinha-se junto da aristocracia das cidades, ainda e só por fazer parte da tradição e da cenografia de algumas famílias, ao lado de outros serventuários domésticos. Todavia, se, pela ausência ou pela insignificância, estas figuras não atraíam nem marcavam a sociedade portuguesa, o mesmo se não passava — continua o autor — com outra espécie de padres, os sacerdotes estrangeiros que Lisboa conhecia também: os irlandeses do Corpo Santo, os «Inglesinhos», os lazaristas franceses de São Luís, e mais alguns das congregações regressadas a partir de meados do século. Com estes era diferente: vinham de fora, com outra convicção e mais formação. Por isso congregavam muita gente nas suas igrejas e em casas fiéis, eram ouvidos e acatados entre a nobreza e o público feminino da capital. E aqui a linguagem irónica de Ramalho não deixa de aludir a alguma realidade, contrapondo a influência desses religiosos aos parcos êxitos do clero nacional ou até à propaganda revolucionária: «Apesar porém de todas as apreciáveis inferioridades que tão vantajosamente recomendam os clérigos lusitanos à estima e à tranquilidade dos partidos liberais e dos chefes de família, vemos que, apenas quatro padres [estrangeiros] anunciam um dos seus *meetings* ao Eterno, logo oitocentas senhoras, duzentas por padre, acodem a engrandecer essa manifestação com o efeito cénico dos seus encantos. Que os revolucionários obtenham outro tanto, se são capazes! Confronte-se, por exemplo, o clube Gomes Leal com a sacristia dos condes de Castelo Melhor. Que contraste!»[45]

O autor tinha explicação para o contraste. Qualquer que fosse a sua preferência, verificava que a crença católica tinha por si um activo ainda relativamente consolidado de oito séculos de talento, discussão e controvérsia. Activo reassumido mal se levantasse uma voz evocadora, de padre nacional ou estrangeiro; activo que se poderia sintetizar assim: «A antiga tradição, a autoridade consagrada, o respeito adquirido, trespassado pela hereditariedade de geração em geração, torna hoje fácil o respeito e a prática da devoção.» Pelo contrário, a propaganda revolucionária, que não se impunha pela tradição, também não se propunha com inteligência: «Na Igreja quem não sabe outra coisa diz missas. Na Revolução quem não sabe mais nada diz asneiras. Esta é a diferença.»[46]

Nova «farpa», novo quadro do catolicismo lisboeta, complementar do anterior: as solenidades cristãs ter-se-iam tornado pretextos de vida social, por épocas ou relações. Na Semana Santa viajava-se à Andaluzia ou consumiam-se amêndoas. Na roda do ano, os grupos sociais encontravam-se ou exi-



Padre Francisco Rafael Silveira Malhão (1794-1860), *in* «Letras e Artes», suplemento do *Novidades*, de 11.1.1942.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

biam-se em locais de culto específicos de cada um: «As igrejas são, como os clubes, o prazo dado à reunião por categorias das diferentes classes sociais. No Loreto, à missa da 1 hora, reúne-se a burguesia frequentadora do Passeio do Rossio, e dos bailes do Clube. A nobreza de *l'ancien régime* vai à Graça, aos Anjos e ao convento de Santos [...] No convento da Encarnação, pelo oitavário do Corpo de Deus, há igualmente rifa, chá e recepção à noite. A alta finança tem procurado pôr em moda com as suas novenas Santa Isabel e a Lapa. A aristocracia oficial, a nobreza militante, a fina flor da moda, não vai senão aos Inglesinhos e a S. Luís dos Franceses. Os devotos escolhem nestes quatro círculos a missa que convém à sua educação, ao seu nascimento, à sua fortuna e à ordem de relações que cada um deseja cultivar.»[47] O catolicismo lisboeta dos anos 70-80 é-nos sempre descrito por Ramalho em termos de vitalidade decrescente. Mantinham-se as formas, mas já sinais doutras coisas, contra-sinais seus: «Engrolou-se a Quaresma o mais divertidamente que se pôde [...] beijou-se o pé ao Senhor dos Passos da Graça e a S. Roque; viu-se passar a procissão; valsou-se ao compasso do *Petit-Bleu*; e, finalmente, desobrigámo-nos, segundo determina a Santa Madre Igreja.»[48] A tradição, a força do hábito, manteriam manifestações públicas que podiam iludir um observador menos atento. Não ao autor, que lhes conheceria o vazio confessional: «Nunca se foi menos religioso, no sentido dogmático desta palavra, do que hoje em dia. A descrença austera e consciente nuns, irreflectida, palavrosa e insolente noutros, invadiu por infiltração todas as camadas sociais, a ponto de ser provável que numa igreja, como na Semana Santa, inteiramente cheia de *fiéis* sinceramente *devotos*, se não encontre um só *crente* perfeitamente *convicto*.»[49]

Fiéis devotos e não crentes convictos, assim define Ramalho os seus contemporâneos. Ele próprio se incluiria aí. Sem acatar dogmas nem gostar de padres — «o que na Igreja nos repugna não é a *religiosidade*, é a *padrice*»[50], dirá depois — conservaria o respeito e o gosto pela tradição popular e familiar dum cristianismo ideal e simbólico. Poderia desaparecer o catolicismo canónico, mas «ficando em pé, sobrevivente à obra colossal da Igreja caduca, a obra social de Jesus; ficando a sua doce fisionomia perpetuada na eterna gratidão humana; ficando o elemento primitivo do cristianismo, popular e poético, imortalizado no sentimento universal»[51].

Eça, Rattazzi, Brandão...

COMO ANDARIA LONGE DESTE ELEMENTO «poético» o catolicismo português da altura... Era essa também a opinião de Eça-Fradique Mendes — quando o reduzia a «uma curta série de observâncias materiais»[52]. Aqui como em toda a parte, sobreviveria uma religião, certamente, mas a mais concreta e imediata, traduzindo em motivos cristãos o mesmo sentimento de necessidade que noutras partes se traduzia em formas diversas mas equivalentes: «De sorte que no catolicismo do Minhoto como na religião do Ária, em Septa-Shindou como em Carrazeda de Ansiães, tudo se resume em propiciar Deus por meio de práticas que o cativem.»[53] Sem teologia ou moral propriamente ditas, restaria apenas a religião da necessidade e do recurso, traduzida em formas tão imprescindíveis como materiais ou grosseiras mesmo.

Seria este o catolicismo português, designação local para um fenómeno universal e comezinho. A comunhão mística entre o homem e Deus era e continuaria a ser privativa duma elite espiritual. Pelo contrário, para a vasta massa humana, fosse qual fosse a respectiva designação confessional, como em Portugal era o catolicismo genérico, a religião apenas procuraria favores do céu ou abrandar-lhe a cólera; para isso usaria a instrumentação material constituída por templos, padres, altares, ofícios, vestimentas, imagens, etc. Esta lei geral poderia ter particularidades étnicas, incluindo as portuguesas, nada mais: «Pergunte a qualquer mediano homem saído da turba, que não seja um filósofo, ou um moralista, ou um místico, o que é a Religião. O inglês dirá: — "É ir ao serviço ao domingo, bem vestido, cantar hinos". O hindu dirá: — "É fazer *poojah* todos os dias e dar o tributo ao Mahadeo". O africano dirá: — "É oferecer ao Mulungu a sua ração de farinha e óleo". O minhoto dirá: — "É ouvir missa, rezar as contas, jejuar à sexta-feira, comungar pela Páscoa".»[54]

Eça-Fradique deixar-nos-á uma colorida concretização literária deste catolicismo coisificado, na figura do padre Salgueiro, que resumia para o autor a mentalidade e a vida da generalidade dos eclesiásticos portugueses. Viera do campo, desbravara-se no seminário, abeirara-se do Estado e dalgumas famílias aristocráticas, ganhara em Lisboa uns laivos de literatura e política. Na sua paróquia urbana, onde chegara por concurso público mais governamental que eclesiástico, praticava uma série de actos que entendia formalmente, sacramentos que ministrava como meras cerimónias civis. No seminário ouvira outras coisas, é certo. Mas sem ligar, porque apenas o frequentara para ser ordenado e provido numa paróquia. Quanto ao mais, uma ignorância geral: era tão alheio à doutrina de Jesus como à filosofia de Hegel. Viviam-se os últimos anos de Pio IX, de quem não admirava as posições doutrinais, por se prezar de liberal, como liberal era o Estado e devia ser a parte eclesiástica deste. Constava que ia ser nomeado cónego. Fradique acha muito bem: «Jesus não possui melhor amanuense.»[55] E, aludindo a outros modos de encarar o sacerdócio, apesar de tudo existentes no país e especialmente entre religiosos, o escritor acaba por nos alargar o quadro clerical da altura: «nunca realmente compreendi por que razão outro amigo meu, um frade do Varatojo, que pelo êxtase da sua fé, a profusão da sua caridade, o seu devorador cuidado na pacificação das almas, me faz lembrar os velhos homens evangélicos, chama sempre a este sacerdote tão zeloso, tão pontual, tão proficiente, tão respeitável — "o horrendo Padre Salgueiro!"»[56]. Apesar de tudo, dois tipos sacerdotais em confronto. Mas, ao franciscano do Varatojo, Fradique considera-o uma excepção. O que caracterizava a religião pátria era muito mais a redução chã e burocrática daquele pároco lisboeta.

Da época são ainda as reflexões de Maria Rattazzi, sobrinha-neta de Napoleão, que visitou Portugal em 1876 e 1979. Acolhidas bem por uns e criticadas por outros, não deixam de surpreender pela sua coincidência com as opiniões já sumariadas sobre as ambiguidades religiosas e sacerdotais portuguesas. Alguém lhe resumiria a sociedade portuguesa exactamente como simulação geral: «Aqui, o clero simula que reza, a nobreza que é nobre e o povo que é livre.» A autora concordava: «O clero é uma relíquia, a sua religião uma forma convencional.» Achava-o também mais secularizado do que o seu homólogo francês: «o padre português não estabelece a menor separação com os outros homens, nem nos hábitos externos, nem nos internos, não curando de parecer uma individualidade de essência superior [...] Passeia pelas ruas como um verdadeiro secular; frequenta os teatros e as sociedades, fuma, conversa e chega mesmo, não raro, especialmente se reside no campo, a organizar suave e discretamente uma família de que se constitui chefe»[57]. Impressões rápidas, generalizações de casos falados, conversas mantidas em círculos lisboetas com outros críticos da religião nacional, valerão apenas pela coincidência com outras, mais fundamentadas.

Sobre a religiosidade geral é, aliás, mais positiva: «O português é essencialmente religioso e assiste de bom grado a todos os actos externos do culto, que em Portugal se revestem de pompa faustosa. A atitude do povo nas festas públicas surpreende à primeira vista. Vê-se nesses dias solenes dez mil pessoas reunidas, fazendo menos barulho do que duzentas. Nem gritos, nem disputas, nem desordens: completo sossego.»[58] Mas, logo a seguir, Rattazzi atribui tal comportamento mais ao tédio do que à devoção.

Também conhecera em Lisboa alguns padres estrangeiros, como os lazaristas franceses de São Luís e os «Inglesinhos», reparando na sua aceitação nalgumas famílias que os protegiam economicamente[59]. Testemunha ainda a não coerção confessional: «A religião do Estado é católica, apostólica, romana. Ainda que a carta [= a Carta Constitucional] só aos estrangeiros conceda o livre exercício de outros cultos, a tolerância religiosa mantém-se inalterável, exigindo apenas que os edifícios onde se celebram não tenham nenhuma aparência exterior de templo, desfrutando-se em Portugal a mais ampla liberdade de consciência.»[60]

Eça caricaturara um padre dos anos 70. Com ele — porventura mais do que com o padre Amaro — resumira o que era no seu entender o comum

do catolicismo e do sacerdócio nacionais. Não é exagerado entrever, além da ironia, alguma saudade do que poderiam ser os mesmos catolicismo e sacerdócio. Encontramos várias vezes este sentimento na literatura portuguesa de 1820 a 1910, do Garrett das *Viagens na minha terra* a Raul Brandão em muitos dos seus escritos. São deste último as palavras seguintes, já de 1901, insurgindo-se contra a grosseria do tempo e lamentando que a generalidade do clero não a contrastasse: «O padre eleiçoeiro, o padre janota, mamando charutos à porta das tabacarias, o padre intriguista, fazendo cerco às viúvas ricas [...] Serão a excepção? Talvez — mas em que número!... E pior do que estes, há o padre banal e charro, o padre que confessa, absolve e baptiza, como um director de secretaria despacha. O padre é ateu. O padre não compreende a Igreja nem a ama. Para ele o sacerdócio é um ofício. Engorda. Todos nós os conhecemos, a esses homens que têm afundado a Igreja, e que são a Matéria, o gozo, a ambição, dentro do que deveria ser apenas o Espírito.»[61]

O testemunho é duro, proveniente dum autor de convicções. Mas a vitalidade religiosa do Portugal entre séculos manifestava-se também no seu protesto, pois eram espirituais as expectativas e confessionais os propósitos: queria cristãos e padres a sério, para a renovação da sociedade portuguesa.

Digamos ainda que as apreciações do clero português, frequentemente negativas, são feitas em termos tão gerais e repetidos que requerem sempre confirmação documental. Quando esta existe, a conclusão pode ser diferente. É o caso da diocese de Coimbra no episcopado de D. Manuel Bastos Pina (1872-1913), profundamente estudada por Jesus Ramos: «Uma análise do conjunto da vastíssima documentação existente permite-nos afirmar que o presbitério de Coimbra do último quartel do século XIX era constituído *in genere* por sacerdotes de costumes recomendáveis, zelosos no cumprimento dos seus deveres paroquiais, observantes da disciplina eclesiástica e dóceis às instruções do prelado diocesano.»[62]

Apreciações internas

O QUE MAIS NOS CONVENCE, porém, das grandes dificuldades internas do catolicismo português da época é ver estas e outras apreciações nos escritos dos maiores responsáveis eclesiais. Também não são poucas nem irrelevantes. Um decreto de 2 de Janeiro de 1862 quis definir mais oficialmente o modo de nomear o clero paroquial, por concurso público. Os prelados poderiam examinar os candidatos, mas o processo decorreria basicamente no âmbito governamental, o que suscitou vários protestos, em especial dos bispos de Lisboa e Porto na Câmara dos Pares. Os prelados portugueses caracterizaram mesmo, em carta colectiva dirigida ao rei D. Luís, o triste quadro do seu abatimento institucional: «Os abaixo assinados deixariam de cumprir o seu dever se [...] não representassem também em geral a Vossa Majestade, a decadência, depressão e quase aniquilação, em que de presente se acha o episcopado português. Por certo que em nenhum outro país católico a necessária independência episcopal foi tão estreitamente coarctada se não é já de todo extinta [...] Somente em Portugal sucede que os Bispos não nomeiam para um único benefício nem ainda para uma insignificante tesouraria, isto é, lugar de sacristão, achando-se reduzidos a fazer o triste e impróprio papel de meros informadores! O ministério dos negócios eclesiásticos procede com respeito à autoridade e jurisdição episcopal, de maneira que dá a entender que tem a seu cargo o governo espiritual de todas as Dioceses do reino, que o *regere Ecclesiam Dei* lhe pertence, e que os Bispos são apenas seus delegados e humildes executores das suas determinações [...] E na verdade os Bispos portugueses não estão sendo outra coisa mais do que sombras de Bispos cuja realidade passou para o ministério dos negócios eclesiásticos.»[63] Mas foi a 3 de Julho desse mesmo ano de 1862 que Pio IX escreveu ao episcopado português palavras inusuais: «não podemos deixar de sentir particularmente uma dor profunda, conhecendo, como conhecemos o deplorável estado em que se acham nesse reino as coisas que respeitam à Religião Católica e à Igreja, sem que contudo tenha aparecido qualquer testemunho público de haverdes empregado no desempenho do vosso gravíssimo cargo episcopal, aquela vigilância e fortaleza que sempre foram necessárias»[64].

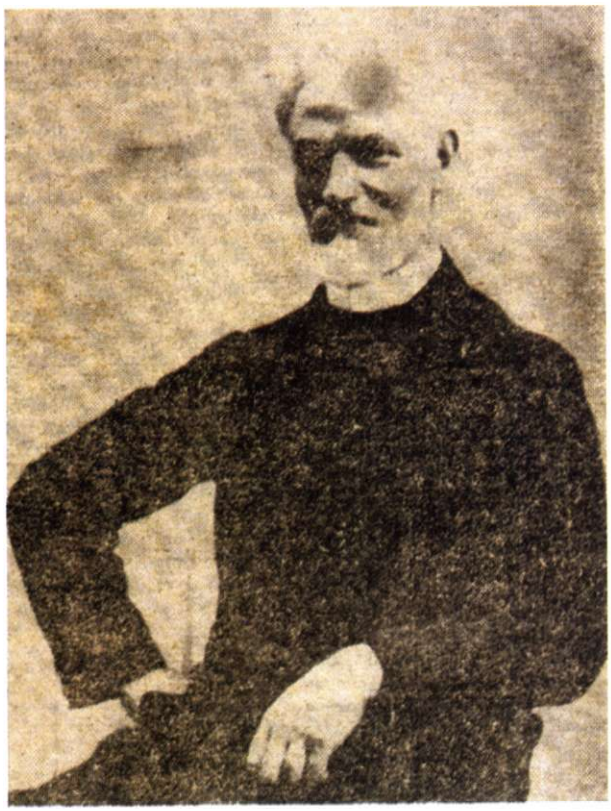
▷ Padre Manuel António Gomes Himalaia (1863-1933), *in* «Letras e Artes», suplemento do *Novidades*, 22.12.1969.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

A situação não se alteraria facilmente. O estudo que Pinto Cardoso dedicou à fundação do Colégio Português em Roma transcreve uma série de documentos inéditos referentes à situação da Igreja portuguesa na viragem do século XIX para o XX. Entre eles, a carta que o cardeal-patriarca D. José Neto escreveu ao papa Leão XIII a 21 de Dezembro de 1893, repetindo ainda os tópicos referidos, especialmente o da ligação entre a Igreja e o Estado, redundando em desvitalização religiosa daquela, dependente como ficava da política regalista. O prelado lisbonense nem a si se desculpava: «Pobre Igreja Lusitana!... É necessário que dos jovens sacerdotes saiam mais tarde Bispos com zelo e ciência bastante para combater as doutrinas regalistas, emanadas do Parlamento, aonde os Prelados portugueses do continente têm assento... Há bons Prelados, porém, mais ou menos ligados com os partidos que os elegeram; e se acrescentarmos a isto a gravíssima doença do desalento e indiferentismo, em que todos enfermamos, nada se poderá esperar do Episcopado, a começar por mim. Direi mais: falta em quase todos ciência bastante, para afrontar as lutas do Parlamento e fora dele.»[65]

Pobre Igreja lusitana... O desalento e indiferentismo em que todos enfermamos... Nada se poderá esperar do episcopado... Frases destas, na pena do primeiro hierarca da Igreja portuguesa do final de Oitocentos, têm um enorme peso. A promoção do varatojano D. José Neto ao episcopado (para Angola e Congo em 1879 e Lisboa em 1883) já resultara das tentativas da nunciatura apostólica em Portugal para escolher bispos vincadamente confessionais e não políticos nem dependentes dos partidos. O cardeal Neto era, de facto, uma personalidade espiritual e piedosa; mas, como ele próprio concluía, tal não bastava, sendo necessária outra formação para os grandes debates públicos que envolviam a situação da Igreja no país.

Formação que adquirira — sem currículo seminarístico, aliás — o seu colega de Coimbra, D. Manuel Bastos Pina, jurista e neotomista, que foi na altura a voz mais expressiva do episcopado dentro e fora do Parlamento. Falando no incipiente Colégio Português em Roma, a 25 de Maio de 1900, o bispo conimbricense apontou também a falta de preparação intelectual e religiosa





D. Manuel Correia de Bastos Pina (1830-1913), bispo-conde de Coimbra, *in* A. Jesus Ramos, *O bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*, 1995.

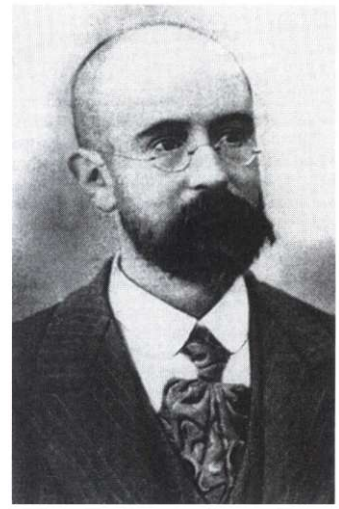
FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

dos clérigos como grande causa da deficiência eclesial portuguesa. Sumariava: «tendo-se extinguido as ordens religiosas, e fechado os Seminários em 1834, ficou no mais completo e lastimável abandono toda a educação e instrução eclesiástica, e os aspirantes ao sacerdócio sem magistério, sem exemplos e sem escola em que pudessem instruir-se ainda o mais rudimentarmente nas ciências teológicas e morais, e adquirir e aprender a vida piedosa e devota». É certo que alguns seminários se tinham aberto na segunda metade do século, com os rendimentos da Bula da Cruzada. Certo também que aqui e ali se tinha mesmo atingido um razoável grau formativo — com relevância para o seu seminário coimbrão — mas ainda se estava muito longe do ideal e urgente: «não temos em Portugal [...] os altos exemplos, os hábitos, exercícios, e práticas constantes de devoção e piedade que são o esmalte da ciência eclesiástica, e a condição indispensável para o sacerdócio cristão se tornar útil e proveitoso para Deus e para os homens»[66]. Por esta razão se tinha empenhado o bispo de Coimbra com outras figuras eclesiásticas e laicais na fundação do Colégio Português em Roma, finalmente aberto na mudança de século.

Ali poderiam contar os clérigos portugueses com a formação ainda impossível na sua pátria. Um dos primeiros responsáveis pelo colégio foi monsenhor Sinibaldi, retomando e alargando o trabalho que fizera em Coimbra, para onde viera em 1866 como mestre neotomista. É dele o seguinte testemunho, coincidente no tempo e na perspectiva com o de Bastos Pina: «Encerrados, depois da guerra civil, em 1834, todos os conventos e seminários de Portugal, diminuiu naturalmente o número de sacerdotes, e aqueles poucos que se consagravam ao ministério dos altares, não podiam receber, como não tinham recebido uma educação científica e moral proporcionada à excelência e santidade do sacerdócio.» Seguidamente, é ainda mais explícito do que o bispo de Coimbra sobre as lacunas espirituais do clero: «Entrando na casa de Deus aqueles sacerdotes levavam consigo geralmente não o espírito de Jesus Cristo, mas o espírito do mundo, e procuravam, não a glória de Deus e o bem das almas, mas as comodidades próprias e os interesses próprios.» Não estamos longe dos sinais de acomodamento e pouca convicção apontados pelos críticos laicos do catolicismo português. Mas Sinibaldi tinha esperança noutra realidade que também entrevira, ou seja, no fundo crente do povo português, que esse sim, manteria uma inegável e viva apetência religiosa. Tudo seria relativamente fácil se se dispusesse de um clero coincidente com tal propensão: «se o clero fosse santo e instruído, como o povo é dócil e religioso, Portugal tornar-se-ia o jardim da Igreja Católica, rico em flores de virtudes e em frutos de santidade e de glória». Os bispos portugueses — refere ainda — procuravam fundar ou reformar os seminários, tanto quanto podiam; mas julgava prioritária a formação de um núcleo de sacerdotes com sólida doutrina e grande piedade para educar o futuro clero. Julgava também que a constituição de tal núcleo ultrapassava as capacidades portuguesas: «a formação de sacerdotes que sejam, ao mesmo tempo, Professores e Directores Espirituais, não se pode absolutamente realizar em Portugal, mas somente na eterna cidade dos Papas»[67].

Só lá fora, de facto. Porque em Portugal não haveria ainda meios para uma formação sacerdotal idónea e o clero nacional continuaria a vários títulos muito aquém do nível necessário à sua missão. Era esta, igualmente, a ideia que o núncio apostólico Aiuti tinha dos padres portugueses em 1903: «O clero encontra-se agora em condições melhores do que aquelas em que se encontrava, 20 ou 25 anos atrás; digo um pouco melhores porque, entretanto, foram abertos os Seminários em todas as Dioceses, mas a sua organização e a formação literária, científica e eclesiástica dos seus alunos deixa muito a desejar e as tristes consequências disso são manifestamente a ignorância e o pouco bom comportamento de muitos eclesiásticos assim educados.» Em suma, tinham-se registado progressos desde os anos 70, especialmente na abertura dos seminários diocesanos, alargando-se o que começara a acontecer em meados do século. Mas abri-los materialmente não significara ainda consolidá-los como centros formativos à altura das necessidades religiosas do país. Os frutos ministeriais das graves deficiências antigas e presentes estavam patentes e eram

desconsoladores. Depois, Aiuti é menos optimista do que Sinibaldi sobre a realidade popular: «Infelizmente, é verdade que tal é o padre tal é o povo; os padres, senão em geral, ao menos em grande número, são lá [em Portugal, pois Aiuti regressara a Roma] pouco instruídos e imorais, tendo não raras vezes mulheres e filhos; e o povo não é nada ou quase nada instruído e imoral, e as tristes consequências disto chamam-se *doçura de costumes*!» Aquela predisposição religiosa do povo português, reconhecida por Sinibaldi, não aparece aqui; aparece sim o efeito negativo que um ministério eclesiástico mal assumido e mal vivido teria num povo escassamente formado. Ambiguamente, de novo, o padre preteria o serviço do Evangelho pelo serviço do Estado e dos partidos, para assegurar um percurso eclesiástico assimilado a uma carreira civil, com os mesmos patronos e empenhos; situação que, por seu lado, conviria aos mesmos partidos e governantes, assim reforçados com a cumplicidade eclesiástica. As apreciações de Aiuti não andam longe das verificações de Oliveira Martins ou Eça (padre Salgueiro): «A ocupação principal do padre em geral é a política, no sentido que cada um está ligado a um dos partidos de votação e o apoia nas eleições e também no Parlamento ou no Senado, para que depois, quando esse partido estiver no Governo, dê a cada um uma boa colocação eclesiástica e civil. E é também esta a razão pela qual o Governo mantém e quer manter escrava a Igreja e dá tanto valor ao Padroado, ou seja, para poder apresentar aos benefícios maiores e menores os seus apoiantes e assim compensar Clero e Bispos dos serviços políticos que daí recebe; digo Clero e Bispos, porque também os Bispos pertencem, com poucas excepções a um ou a outro dos partidos de votação.»[68]



Manuel Fructuoso da Fonseca (1862-1908), jornalista católico impulsionador de *A Palavra*, da Associação Católica e do Círculo Católico Operário, no Porto (colecção particular).

Aiuti conhecia a realidade portuguesa, pois estivera sete anos na nunciatura de Lisboa (1896-1903). Sete anos cruciais para o catolicismo nacional, que não conseguira levar de vencida os novos reptos socioculturais, sobretudo em meio urbano: incremento da propaganda republicana, que encontrou no anticlericalismo e no anticongregacionismo motivos de popularidade fácil; desenraizamento e contestação do operariado nalguns pólos da nossa incipiente industrialização; dissensão filosófica e científica em relação a uma doutrinação religiosa que tardava em assimilar a nova imagem do homem e do mundo trazida pela modernidade...

Houve certamente um surto de vitalidade militante no nosso catolicismo da última década de Oitocentos e da primeira de Novecentos: congressos católicos, Círculos Católicos de Operários (a partir de 1898) e outras associações confessionais, novas iniciativas jornalísticas, polemistas de bom nível intelectual (padres Sena Freitas e Manuel Fernandes Santana, por exemplo). Surto a que não foram estranhos os incitamentos de Roma, com relevo para o núncio Jacobini (1891-1896). Mas os estudos de que vamos dispondo sobre as relações religião-sociedade portuguesa na última parte do Liberalismo (Almeida Policarpo, Braga da Cruz, Fernando Catroga, Matos Ferreira, Pinharanda Gomes, Reis Torgal, Vítor Neto, Volovitch, entre outros) manifestam em geral o cariz algo localizado e episódico dessas iniciativas e atitudes. Revelam-nos ainda persistentes divisões político-religiosas entre os católicos militantes. Não era consensual, por exemplo, o respectivo posicionamento face ao regime, opondo-se os católicos legitimistas aos católicos constitucionais, apesar de o próprio papa Leão XIII lhes ter pedido para relativizarem tal clivagem (carta *Pergrata nobis*, 1886); também não o era face à questão social, divergindo entre si quanto à intervenção ou não do Estado na problemática laboral e quanto à suficiência da caridade ou à exigência da justiça diante das mesmas situações, antes e depois da encíclica *Rerum Novarum* (1891).

Em Fevereiro de 1901, o caso Rosa Calmon — filha do cônsul do Brasil no Porto que pretendeu entrar num convento contra a vontade do pai — provocou uma nova onda anticongregacionista. O governo de Hintze Ribeiro regulamentou e restringiu a actividade das congregações religiosas, que se tinham implantado desde meados do século anterior sem enquadramento legal que as permitisse ou garantisse. Foi então que alguns estudantes católicos de Coimbra constituíram o que se viria a chamar Centro Académico de Democracia Cristã (CADC); e se formaram os centros nacionais, que dois anos

depois integraram o Partido Nacionalista de Jacinto Cândido. A derivação partidária dos centros nacionais encontrou resistências entre o clero, atribuídas pelo núncio Aiuti à vinculação dos eclesiásticos a outros partidos do constitucionalismo: «Este ponto, desgraçadamente, é aquele que constitui uma das maiores dificuldades para o desenvolvimento do Centro Nacional, porque os Bispos ligados aos partidos de votação e o velho Clero não lhes prestam ajuda.» O nacionalismo encontraria apoios clericais, é certo, mas entre os novos padres formados em seminários nortenhos: «Os trezentos e tantos Centros nacionalistas fundados até agora devem-se, na sua maior parte, a jovens padres educados nos Seminários de Braga e do Porto.»[69]

O último núncio da Monarquia, Tonti, nomeado para Lisboa em 1906, não faria uma ideia muito diversa do clero português em geral e do episcopado em particular. O clero ainda não lucrava no seu conjunto das reformas esboçadas desde há alguns anos neste ou naquele seminário. Longe disso: «Miseráveis sob todos os aspectos eram as condições do Clero português até há cerca de vinte anos atrás. Agora, depois da abertura dos Seminários em todas as Dioceses, melhoraram um pouco. Todavia, a organização do Clero, a sua formação literária, científica e eclesiástica deixa ainda muitíssimo a desejar, e consequências tristíssimas disso são a ignorância e a conduta moral dos padres.» O episcopado do início do século evidenciava qualidade moral e religiosa, sem resquícios cismontanos. Mas tardava a encontrar-se como corpo coeso e desassombrado, na defesa e promoção do catolicismo português: «O Episcopado Português pode-se dizer actualmente que é bom e devoto para com a Santa Sé, se bem que ainda, em parte, seja tímido, dividido e educado com deploráveis deficiências [...] É necessário notar que, no passado, os Bispos fizeram pouco uso do seu direito de intervir na Câmara dos Pares, o que se explica pela falta de organização séria e acordo comum, e, portanto, de concórdia e de unidade. Estes defeitos provêm também do facto que entre os Bispos portugueses não se impôs o uso das conferências anuais.»[70]

A visão de Sena Freitas

TERMINEMOS ESTE CONJUNTO de apreciações eclesiásticas sobre o estado do catolicismo português no final da Monarquia com o imprescindível testemunho do padre Sena Freitas. Também ele, no declinar duma larga carreira militante e apologética — faleceria em 1913 —, avivando constantemente a consciência católica em Portugal e no Brasil desde os anos 60 do século anterior, cabe necessariamente aqui, pelo conhecimento circunstanciado do que era a religião nacional de entre séculos: Açores, Santarém, Coimbra, Paris, Brasil e Portugal de novo, da vida religiosa para a diocesana, cruzando várias vezes continentes e mares, conhecendo o último livro, a última novidade científica ou literária, militando em toda a iniciativa apostólica, Sena Freitas será certamente o melhor índice do que poderia e deveria ser o catolicismo português do seu tempo, ora revelando-o, ora contrastando-o. Em 1909 traduziu e prefaciou — num prefácio que é meio livro — dois discursos do bispo norte-americano Spalding sobre a formação do clero. Saiu com o título *A alta educação do padre* e dá-nos, na parte de Sena Freitas, importantes achegas para a nossa indagação.

Por exemplo, quando, dizendo o que não deveria ser, descobre o que ainda seria parte do clero português: «o nosso lugar [de padres] não é no salão do jogo, nem nos centros das palestras fúteis (por não dizer mais), nem nos clubes políticos, nem nas fainas das galopinagens eleitorais, ambiente apertado de mais para um pulmão de padre, mas sim no templo, no púlpito, na associação religiosa, na praça, na rua, na kermesse, no espectáculo de caridade, na usina, e em toda a parte onde o nosso carácter e ministério encontrarem uma ocasião oportuna de dar glória a Deus, de justificar a Igreja, de honrar a virtude, de pregar implicitamente o Evangelho, de servir os homens»[71]. O trecho é importante a vários títulos: porque insinua mais uma vez alguns desvios graves do ministério sacerdotal; porque indica os lugares previstos para o exercício do mesmo múnus, como o eram o templo e o púlpito; mas especialmente porque lhes acrescenta outros, novos e próprios da militância católica internacional, lugares onde ele mesmo figurara, como a associação con-

fessional e a iniciativa de caridade. Tudo a desdobrar-se em intervenção social, apologética e evangelizadora, numa actividade global que não deixasse de fora a promoção material dos homens.

Novos tempos exigiam não só a recuperação das atitudes ministeriais de sempre mas também a inclusão de outras, suscitadas pelas circunstâncias actuais, tanto no dizer como no fazer: «Estamos em face de dois métodos de apostolado nos meios populares, onde o homem da milícia sacerdotal labuta e corveja. O velho clero estacionário prega no século vigésimo as verdades evangélicas como as pregaria e ensinaria nos tempos de D. Manuel ou D. João III, com o acompanhamento obrigado de chamas eternas, de revelações e visões puramente lendárias, a propósito de tudo, ocupando-se dum modo pouco criterioso da conquista das almas, sem curar de saber se o estado económico do pobre povo deve ou não ser melhorado. O jovem sacerdote, pelo contrário, entende que para melhorar a alma popular, importa interessar-se igualmente pela sua situação mesmo material, pelas suas necessidades e justas reivindicações.»[72]

Sena Freitas queria ver aqui o que directa e indirectamente conhecera lá fora. Queria um catolicismo lúcido e interveniente, que não deixasse de lado nenhuma questão, religiosa, cultural ou social que fosse, e não uma sobrevivência retraída ou a recusa do seu tempo. Queria que o catolicismo português ampliasse de algum modo a sua própria existência, interessando-se por toda a actualidade de ideias e factos, mesmo para a criticar, mas conhecendo-a primeiro: «Vivermos com o nosso tempo não quer dizer denegri-lo e maldizê-lo; é compreendê-lo e conformar os nossos métodos ao seu espírito, associar-nos às suas ideias justas, aos seus haustos generosos, às suas reformas sensatas, (no que foram e enquanto o forem) e dedicar-nos desta arte, cada um na sua esfera e profissão, ao triunfo do grande objectivo, ao bom progresso comum e à possível felicidade terrestre dos nossos irmãos.» Para ir mais longe, distinguindo teoricamente o que na prática ainda consentia ambiguidades: o Estado confessional poderia ser criticado e talvez fosse mesmo dispensável por parte do catolicismo; mas tal não deveria significar ausência dos crentes e da crença na vida pública, refúgio no templo, ou abrandamento da presença na sociedade. É quase um lema: «Fora do Estado alguma vez, fora da nação e de Deus, nunca.»[73]

Mais adiante desenvolverá este ponto, explicitando-o: «Amanhã — estávamos em 1909 —, esta mesma Igreja que por ora permanece unida ao Estado, será talvez dele separada violentamente, porém nem por isso mudará a atitude, o carácter, a missão do padre católico perante a sociedade.» Perspectiva que chegava a seduzi-lo, pois certamente apuraria as vocações: «Será de então por diante menos numeroso e mais pobre [o clero português]? Deixá-lo! Será em compensação mais dedicado, mais desprendido da terra, do pó que luz, e mais livre na sua acção moralizadora.» Estamos muito próximo do que lemos em Raul Brandão. E assim continuaremos, com a confiança que Sena Freitas revela na coincidência desse clero purificado com a propensão religiosa dum povo que certamente o acompanharia: «Recusando-lhe o pão para a boca, o Governo julgará matá-lo, e o futuro [...] lhe provará que o sacerdócio católico em Portugal não morre enquanto no país houver fé ou se não extinguir, pulverizado pelo corrosivo de um vilíssimo negativismo revolucionário, o bloco tradicional e diamantino daqueles sentimentos cristãos que criaram a nossa monarquia.»[74]

Mas, onde estariam os católicos, se os padres os não acompanhassem? Por isso o autor declara que o seu escopo era mobilizar todos os sacerdotes válidos para a obra da «democracia cristã», porque ainda o não faziam, ou não o faziam suficientemente. Entendia-se então por «democracia cristã» a passagem à prática da doutrina social da Igreja, tal como era enunciada a partir de Leão XIII, o que pressupunha no clero uma boa formação filosófico-teológica e consciência maior das consequências sociais da fé. E por aqui retomamos o tema dos seminários portugueses do princípio do século, que Sena Freitas também acha insuficientes. Podemos repetir com ele um roteiro já conhecido dos outros depoimentos: «já não basta que [os seminários] sejam o que eram



Padre Sena Freitas (1840-1913), *in* «Letras e Artes», suplemento do *Novidades*, 21.7.1940.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

50 ou 70 anos atrás, muito menos nessa época em que uns meses de internato no palácio espicopal, umas pandectas manuscritas sobre dogma e casuística e umas pequenas férias dadas aos maus costumes, compunham toda a bagagem dum mancebo, aspirante ao sacerdócio [...] Já uma certa remanipulação têm eles felizmente sofrido [...] Mas iludir-nos-íamos de todo em todo se julgassemos que as nossas casas de educação eclesiástica já satisfazem plenamente ao seu programa completo, quer seja sob o aspecto científico, religioso ou social»[75].

Ainda estavam muito aquém dessa exigência os seminários portugueses, entendia o autor. Porque o padre tinha de ser acessível a todos, certamente; mas, se precisava de qualidades humanas para tal, não necessitava menos de uma cultura diversificada. Tinha de ser tão acessível ao contacto do pobre como à conversa ilustrada do intelectual. E, em matéria religiosa e teológica, tinha de estar à altura das questões velhas e novas que seguramente lhe seriam postas, para não se desqualificar em tempo de maior exigência profissional: «que ascendente, digo, poderemos exercer, se se chegar a averiguar que não conhecemos, em erudição teológica, o que um médico, um advogado, um simples mestre-escola, só ignorariam com desdouro das suas funções respectivas?»[76].

Uma perspectiva laical: Gomes dos Santos

SEGUIMOS ATÉ AQUI UMA SÉRIE de testemunhos de autores laicos — dando ao termo o sentido de não confessionais — e eclesiásticos, pronunciando-se sobre a vitalidade ou a debilidade religiosas do catolicismo português da altura. Os dois últimos depoimentos serão de leigos — não eclesiásticos mas confessionais — trazendo-nos uma sensibilidade complementar sobre o mesmo tema. Provêm, aliás, de duas figuras cimeiras da militância católica do final de Oitocentos e princípio de Novecentos, que procuraram ligar acção e reflexão de modo inteligente e criativo. Gomes dos Santos, um convertido que trouxe para o catolicismo o fervor e a consequência do seu temperamento militante, e Abúndio da Silva, figura confessional por excelência, no sentido da prevalência da motivação religiosa sobre quaisquer outras, quer como critério de avaliação quer como proposta de posicionamento eclesial na sociedade. Com eles encontraremos talvez as visões mais largas sobre o catolicismo português na sua relação com os diversos sectores nacionais da época.

A análise mais sistemática de Gomes dos Santos é de 1906 no seu opúsculo *O catolicismo em Portugal*, um título entre os muitos de variada autoria cuja publicação promoveu na colecção Ciência e Religião, iniciada com o novo século. No referido texto, o autor debruça-se sucessivamente sobre a religiosidade portuguesa, o clero, a vida religiosa, os meios de acção católica, a imprensa e o partido católico — que era para ele o Partido Nacionalista em que militava —, terminando com incisivas considerações finais. Independentemente da sua opção confessional-partidária, o texto é incontornável para o nosso inquérito, por constituir um testemunho experimental de grande relevo.



Gomes dos Santos (1881-1918), in *Póvoa de Varzim*, boletim cultural, n.º 1, vol. XXV, 1987.

A começar logo pela sua primeira afirmação, adicionável às que lembrámos de Oliveira Martins, ou Eça, ou Ramalho, ou Aiuti, ou Sinibaldi: «O povo português, na sua grande maioria, é essencialmente religioso, mas não tem um profundo conhecimento da essência do catolicismo. Mistura-lhe práticas supersticiosas e pagãs e concretiza a ideia do sobrenatural em visões fantásticas de duendes, almas do outro mundo e lobisomens. Numa palavra: a sua sentimentalidade religiosa alicerça-se mais em motivos de tradicionalismo e numa fé ingénita do que no conhecimento exacto da religião e dos seus dogmas.»[77] Não andamos longe do já ouvido, pondo-se em dúvida o catolicismo propriamente dito duma fé sem consistência doutrinal. Gomes dos Santos não é disjuntivo, limitando-se a relacionar fé ingénua e conhecimento religioso, prevalecendo a primeira. Porém, o juízo não destoa dos anteriores.

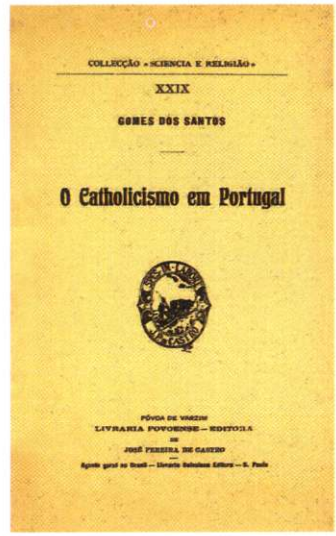
Havia católicos nas classes mais ilustradas, acrescenta. Mas, querendo reagir às superstições do catolicismo popular, acabavam por desprezar não só a elas mas também a pontos fundamentais da prática e do dogma: «Se o "catolicismo supersticioso" é um perigo, porque desnatura a noção religiosa, o que se chama "catolicismo ilustrado", "catolicismo liberal", não é um perigo me-

nos grave porque, sob color de modernismo e em nome do progresso e das ideias liberais, facilmente chega a negar toda a religião.»[78]

Assim andaria o catolicismo português, entre o perigo da fé pouco iluminada e o das luzes sem fé. Mas consentia também distinções de tipo geográfico, sendo o Norte mais religioso do que o Sul, com muitas subdivisões ainda de um ao outro, na intensidade religiosa. O meio urbano, entendia Gomes dos Santos, dificultava a fé, pois a impiedade alastrava mais depressa, quando a proximidade social funcionava negativamente: «Nas cidades decai a vida religiosa; as grandes aglomerações, onde existe latente o morbo da impiedade, não são propícias à cultura religiosa. O vício propaga-se mais depressa que a virtude.» No campo, pelo contrário, se não se aprofundava geralmente a doutrina, também não se sentia tanto a descrença. Virado sobre si mesmo e imerso no mundo natural-criatural, o camponês guardaria ainda uma religiosidade latente: «O homem dos campos é geralmente religioso, porque é pouco comunicativo, não tem relações íntimas com os seus semelhantes, e vive uma existência de isolamento e concentração, propícia a meditações eficazes e concludentes. Os que vivem no seio da natureza vivem, em geral, mais perto de Deus.»[79]

Uma apreciação talvez mais imaginada do que verificada, neste ponto, feita por um intelectual citadino do princípio de Novecentos. Opinião aliás generalizável ao entendimento católico seu coevo. Há séculos que o camponês deixara de ser o «pagão» (= o que vivia no campo, fora da cidade, logo não cristão) do fim da Antiguidade e inícios da Idade Média, para se tornar a pouco e pouco no «freguês» (= filho da igreja, duma paróquia rural). Ruralizara-se a sociedade e com ela se ruralizara o cristianismo. A cidade foi renascendo depois, ao longo do segundo milénio, mas, chegados ao início do século XX, não se dera ainda um movimento correspondente de reurbanização da fé e da vivência cristã. O universo camponês ficou tido por mais religioso e cristão, porque a crença não integrou a cidade moderna enquanto convivência, sentimento e mentalidade. Pelo contrário, a urbe aparecia como construção humana, em contraste com a construção divina que era o mundo natural; como decisão dos homens e de cada homem, enquanto projecto próprio; como contraste e novidade e não unanimidade e constância. — Não haverá algo de autobiográfico em frases como a seguinte, evocando um Gomes dos Santos pré-convertido, sentindo também ele a perigosa atracção do meio citadino?! Fala na primeira pessoa, mesmo que do plural: «Insensivelmente [nas cidades], por gradações diversas, habituamo-nos a ouvir afirmações insistentes de irreligiosidade; predispomo-nos para a cultura do pernicioso micróbio; criamos dentro de nós uma atmosfera de dúvida; e os primeiros embates da crítica negativa, demolidora, entronada num grande aparato científico, lisonjeando a nossa vaidade e acariciando o nosso instinto inato de rebeldia a todos os poderes e de insubmissão a todas as tradições, extinguem-nos a fé e sufocam-nos toda a crença.»[80]

Aí estava um percurso que de algum modo fora o seu: embate do mundo urbano, científico e céptico, revolta contra poderes e tradições, perda da fé... Fala quase por uma geração. Por gerações sucessivas, que não tinham encontrado entre os crentes quem travasse o combate das ideias com a fecundidade da ideia cristã. Oliveira Martins dissera há mais de três décadas que a religião oficial amolecera o catolicismo num sono fatal; é a vez de Gomes dos Santos repetir algo de semelhante: «A indiferença de alguns séculos, em que o catolicismo, não sofrendo lutas, caiu no enervamento e inacção, entregou aos adversários todo o poder intelectual. Eles fizeram uma ciência, como fizeram uma arte, como fizeram uma moral. Penetraram tão profundamente na sociedade as suas doutrinas, que hoje a "ciência católica" considera-se um mito, a "intelectualidade católica" uma ilusão.»[81] Contrariamente aos seus correligionários recentes, Gomes dos Santos vira o catolicismo de fora, e estava bem ciente da secundarização da crença pela sociedade moderna. Em meio urbano, aquela descaíra do centro para a periferia cultural, por adormecimento próprio e ofensiva alheia: «Eles [os adversários do catolicismo] expulsaram-nos de todos os meios onde se afirma e acentua a actividade contemporânea.



Capa de *O Catholicismo em Portugal*, de Gomes dos Santos, Póvoa de Varzim, 1906.



Sagrado Coração de Jesus, escultura de Queiroz Ribeiro (Viana do Castelo, Santuário de Santa Luzia).

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Monopolizaram a escola, a academia, a política, em proveito da sua doutrina. Confiscaram-nos pouco a pouco todos os elementos de acção social, que durante séculos estiveram nas nossas mãos, sob o pretexto de que éramos incompetentes para usar deles.»[82]

Assim chegáramos ao princípio do novo século, do ponto de vista da fé portuguesa: restrita nos homens públicos, residual na generalidade. Entre os primeiros, seria vulgar bater-se por honras pessoais ou ideias políticas, mas não, nunca, afirmar-se pela integralidade da fé ou da prática religiosa: «Nenhum tem a coragem de confessar que é católico íntegro. Estamos num país oficialmente católico, aonde todavia, só há católicos... com restrições. É vulgar ouvir: "Sou católico, porque nessa crença fui criado; mas não aceito fanatismos e beatices."»[83] E o autor especifica que tais fanatismos e beatices podiam referir-se mesmo a práticas essenciais do catolicismo, como os sacramentos. Fora de alguma ocasião-limite que despertasse a religiosidade inata, a indiferença e o cepticismo eram a regra. Quando muito, comenta, os mais benevolentes praticariam uma religião adaptada aos seus gostos, como desporto ou conveniência social, nada mais.

Ao analisar depois a situação do clero português neste contexto, Gomes dos Santos concorda com os autores já escutados. Se sempre fora necessário o contributo sacerdotal para a vida da Igreja, mais o era então, dada a extrema fragilidade do estado religioso do país, onde qualquer deficiência de um ministro abalava facilmente o catolicismo inteiro. O autor é um pouco mais optimista do que os antecedentes quanto à qualidade religiosa dos clérigos portugueses, mesmo comparados com outros, achando que não eram dos menos virtuosos. Mas considerando logo que ainda deixavam muito a desejar, por causa da má organização dos seminários, com estudos geralmente incompletos, da falta de vigilância moral nalguns e do deficiente recrutamento dos seminaristas, com motivações ambíguas, mais materiais do que vocacionais em muitos casos. Rondamos novamente o antimodelo queirosiano do padre Salgueiro: «Em geral, o nosso clero, embora formado sem verdadeira vocação, não falta às obrigações que exige a alta dignidade do seu cargo; mas desempenha as suas funções com frieza, quase automaticamente, e caracteriza-se por uma indiferença profunda pelo seu rebanho, que perfeitamente se casa com os seus hábitos de comodismo.»[84]

Era necessário e urgente um outro tipo de clero em Portugal. Um «padre moderno», à maneira do requerido por Sena Freitas, que não se restringisse à sacristia, antes participasse activamente na vida da sociedade, trazendo-lhe o contributo da inspiração evangélica. Cada paróquia havia de ser mais do que um centro de culto, ou melhor, o culto deveria ser o centro activador duma série de iniciativas sociocaritativas. Para que tal acontecesse, requeria-se sempre mais e melhor formação sacerdotal. Era o que faltava entre nós, comparando com o que acontecia além-fronteiras: «A diferença consiste, porém, em que por toda a parte a educação clerical é aperfeiçoada e desenvolvida no sentido de fazer do "padre moderno" o tipo geral do sacerdócio do futuro, ao passo que entre nós se mantém a mesma rotina imobilizada, não se tendo sequer reformado os seminários, do que tão urgentemente se carece.»[85] Estávamos já em 1906.

Como Eça-Fradique distinguira já o padre Salgueiro do franciscano do Varatojo, Gomes dos Santos exclui agora deste quadro pouco optimista o clero religioso, mais definido vocacionalmente, melhor preparado doutrinalmente, formado no dobro do tempo. Era escasso, porém, e vivia na semiclandestinidade inerente ao seu estatuto jurídico mal definido, pois a legislação de 1834 não tinha sido inteiramente removida. Para sobreviver, precisava do apoio financeiro das classes elevadas, o que acabava por afastar as congregações religiosas de outros meios sociais onde a sua acção também urgia. Para mais, o relacionamento do clero secular com o regular nem sempre era fácil, com algum anticongregacionismo entre o primeiro. O autor esperava que tais obstáculos desaparecessem rapidamente e se estabelecesse uma repartição de trabalho entre um e outro clero, passando-se da desconfiança à complementaridade: «É lícito ter confiança no futuro e esperar que esse equívoco se dis-

sipe, pois o clero regular não pretende nem pode substituir o secular e, operando noutra esfera, torna-se o maior auxílio do pároco, em todas as obras de propaganda, principalmente na obra das missões religiosas.»[86]

Quanto ao episcopado — como já ouvimos lamentar-se um núncio —, manifestara-se pouco propenso a acompanhar de modo coeso a vida católica nacional. É o sentimento de Gomes dos Santos, que, estudando o movimento católico português das últimas décadas, notava discrepâncias na actuação dos bispos: «Cada qual vê o tempo presente a seu modo e procede em conformidade.»[87] O autor acha mesmo que a maioria dos prelados preferia acomodar-se à situação política e religiosa, chegando a paralisar iniciativas. Até os clérigos mais activos recearam propor fosse o que fosse aos seus prelados. De um modo geral, prevaleciam temores e cautelas: «no campo religioso ainda hoje domina um critério mesquinho e ignorante, que classifica todas as inovações, ainda as mais úteis, de coisas perigosíssimas»[88]. Para o fogo de convertido que animava Gomes dos Santos, as prudências eclesiásticas eram demasiadas. Nascera-lhe uma pequena esperança, ainda assim: nos últimos tempos os prelados começavam a entender-se para alguma acção conjunta. Ver-se-ia...

Alargando o âmbito da sua análise, Gomes dos Santos caracteriza a vida religiosa portuguesa como fraca e geralmente tímida. Voltam as definições lapidares: «Os nossos católicos são muito crentes — e muito medrosos. Não querem que os actos da sua fé e as suas manifestações, garantidas pela lei, incomodem o que se chama "a grande família liberal".»[89] E especifica com as peregrinações e procissões que se continuavam a fazer, é certo, mas sem o esplendor doutros tempos e sujeitas — sobretudo na capital — a irreverências da parte de terceiros; com os templos só abertos de manhã, tão diferentemente do que acontecia em Paris, onde as igrejas estavam abertas de manhã à noite e quase sempre cheias; com a escassa prática religiosa em geral. Sobre esta, faz um esboço a reter: «Exceptuando algumas regiões do norte, onde o povo conserva o hábito da missa diária e da prática frequente dos sacramentos, no resto do país os templos estão quase sempre vazios. Na capital, com excepção de algumas capelas pertencentes a ordens religiosas, ao dia da semana ninguém vai à igreja; ao domingo a concorrência é fraca e nunca se vêem homens. Só mulheres. No sul do país, principalmente no Alentejo, é pior



Episcopado português em 1904, in *Lusitania Sacra*, 6 (1994) 348.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ainda [...] Dos cinco milhões de católicos que se atribuem a Portugal, nem um décimo são católicos práticos.»[90]

A confirmar-se o diagnóstico de Gomes dos Santos, o catolicismo praticante em Portugal no princípio do século XX não chegaria aos 500 000 fiéis e seria constituído sobretudo por mulheres. Estaria mais concentrado no Norte do país, rarefazendo-se progressivamente para sul. Mas além da rarefacção quantitativa, dera-se a qualitativa, deixando a confessionalidade real de coincidir com a da sociedade e do Estado. Bem pelo contrário, na sequência duma longa e inadvertida evolução, o catolicismo, como crença e sentimento, fora-se retraindo face a outras mundividências, sendo agora, em meio urbano principalmente, uma realidade minoritária e amedrontada.

Perdera os espíritos e a rua. — Onde sobrevivia então? Nas famílias, nalgumas famílias, cujos nomes se repetiam em todas as iniciativas de beneficência e caridade, ou nos apoiantes de asilos e escolas católicas, nas confrarias, irmandades, ordens terceiras, associações religiosas, etc. Sempre os mesmos, como os mesmos eram os frequentadores habituais dos sacramentos. E, todos juntos, seriam afinal relativamente poucos: «Essa clientela católica é tão pequena, que, se as congregações quisessem organizar listas de nomes, não juntariam, reunidas todas, dez mil pessoas.»[91] Faziam muito, mesmo assim, ultrapassando o número com a intensidade caritativa: «São obra da piedade nacional as centenas de estabelecimentos pios que envolveram o país numa imensa atmosfera de caridade.»[92] Um pequeno e operoso número de crentes, com forte influência familiar e impulsionado sobretudo pelas congregações religiosas, assim via Gomes dos Santos a militância católica portuguesa em 1906.

A pequenez numérica de tais militantes derivaria ainda das dificuldades próprias dos religiosos que os apoiavam espiritualmente: o clero regular só se ia impondo a pouco e pouco e nalguns meios, dado o preconceito existente a seu respeito, fora e dentro da Igreja; tinha interiorizado dalgum modo tal preconceito, tornando-se ele mesmo desconfiado e temeroso, só facilitando o acesso de fiéis que comprovassem ser de absoluta confiança. Tal procedimento parecia errado ao autor, naquelas circunstâncias. Gostaria de ver os religiosos tão desassombrados como ele próprio o era. Uma vez que quase só entre eles haveria quem pudesse apoiar doutrinal e espiritualmente o movimento católico, cumpria assumirem-se desassombradamente na Igreja e na sociedade.

Até então não tinham granjeado popularidade e pregavam sempre para os mesmos ouvintes; tentavam assegurar a inspiração católica da vida portuguesa, influenciando alguns membros das classes dirigentes, seus educandos ou dirigidos espirituais; e procuravam assegurar-se a si mesmos desse modo, garantindo apoios face à hostilidade de terceiros. Mas tudo isso se revelara demasiado frágil, pois não chegavam ao comum da sociedade e o apoio das elites não prevenia as crises: «Quando, como quase periodicamente sucede, se levantam campanhas contra as congregações [...] reconhece-se então, bem claramente, a fragilidade desse compromisso vago [entre elas e as classes dirigentes], implacavelmente despedaçado às primeiras hostilidades.»[93] Assim sucedera, de facto, na questão das Irmãs da Caridade (1858) e nos «casos» Sara de Matos (1891) e Rosa Calmon (1901).

Poucos militantes levavam por diante diversas iniciativas de devoção ou caridade. Em tudo, pouco enquadramento eclesial e reduzida incidência na mentalidade comum, sobretudo nas cidades. Abria-se aí outra questão, propriamente cultural, também desatendida. Gomes dos Santos interrogava-se sobre a conveniência de manifestações públicas de religiosidade ambígua. Ambígua por pressupor um ambiente confessional, na verdade já evanescido; ambígua por constituir mais desdouro do que apologia da religião aos olhos dos críticos, com procissões espectaculares, círios profanizados e arraiais pouco sérios. Olhos vindos de fora, como eram os do convertido Gomes dos Santos, podiam aperceber-se mais lucidamente da distância já grande entre a realidade cultural do país e expressões cultuais desse género. Achava tais manifestações negativas para o catolicismo português, servindo mais o riso dos



Enterro, de António Alves Teixeira, século XIX (Porto, Museu Nacional Soares dos Reis).

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

adversários do que o bem dos crentes. Desabafando por fim: «Os católicos sinceros têm muito zelo, mas nem sempre são bem inspirados.»[94]

Para ele, os tempos exigiam militância e inovação, mais do que timidez e resguardo: «os católicos não têm já uma sociedade a conservar; têm uma sociedade a conquistar, a mais numerosa e aquela que, presentemente, quase por toda a parte, de mais influência dispõe»[95]. Era a posição pessoal de um leigo militante, consequente e divulgada além do mais numa incansável actividade literária. Com ele estariam outros, leigos também. Mas Gomes dos Santos não dispensa o clero de ser o verdadeiro animador da consciencialização e da reconquista a empreender. Competia ao clero aviventar os católicos, com uma acção suficientemente motivadora para que muitos leigos como ele pudessem despertar e persistir. Repartia as respectivas funções: «O alargamento da nossa "vida religiosa" pertence propriamente ao clero. Para essa tarefa, não há que solicitar o auxílio secundário dos leigos [...] Duma boa "vida religiosa" depende o resto: a consciência da acção política e social, a intensidade da fé e a firmeza de convicções.»[96]

Urgia então uma «acção católica» sistemática, para recuperar a sociedade e a cultura nacionais. Gomes dos Santos requeria uma campanha concertada nesse sentido, a exercer nos meios realmente necessitados dela. Mas constatava, bem pelo contrário, que a generalidade da propaganda católica incidia sobre quem não precisava dela. Bem sabia que os jornais católicos eram só para católicos, os círculos operários igualmente e o mesmo se poderia dizer das obras católicas em geral. Um circuito fechado e cada vez mais exíguo. Havia, é certo, espíritos inquietos como fora o seu, que podiam vir a encontrar no catolicismo as respostas procuradas. — Mas como, se não entravam nas igrejas para escutar pregações, nem os tocava nenhuma outra forma de apresentação doutrinal ou convite eclesial? Aconteciam ainda assim algumas conversões; mas por algum motivo não programado nem previsto e geralmente dos menos cuidados por quem devia evangelizar: «Noventa por cento das con-

versões que se dão no nosso país são determinadas por motivos intelectuais; a leitura duma obra apologética, o conhecimento fortuitamente travado com quem pode revelar-nos coisas ignoradas, são susceptíveis de determinar uma brusca reviravolta de espírito.»[97] Urgia multiplicar então tais meios e oportunidades de chegar a quem estava fora e não fazia verdadeira ideia da fecundidade religiosa do catolicismo. Fecundidade que dificilmente se descobriria no catolicismo vulgar: «O que afasta muita gente da religião e dos seus dogmas é a ignorância profunda. Os nossos próprios católicos, como já foi dito, não têm, em geral, uma noção exacta da religião que professam.»[98] — Como a poderiam transmitir então? Instrução religiosa, seria essa a prioridade das prioridades.

Gomes dos Santos conhecia o movimento de renovação do pensamento católico, em curso múltiplo no estrangeiro, sobretudo desde o último quartel de Oitocentos. Sabia da existência e êxito das Universidades Populares Católicas da Bélgica, Alemanha, França e até da Inglaterra. Em Portugal, pouco ou nada, mesmo em contraste com o que outros faziam num sentido diverso: «O livre pensamento sustenta no país para cima de cinquenta escolas de índole diversa [...] Os católicos têm duas escolas públicas, uma em Lisboa e outra próximo do Porto, os outros estabelecimentos de ensino, de carácter confessional, embora muito frequentados, são pagos; só educam, por assim dizer, os que, mesmo sem esse noviciado, viriam a ser católicos, pois de famílias católicas descendem.»[99] Mais uma vez a vitalidade católica se restringiria ao âmbito familiar, pela ausência de empreendimentos evangelizadores oportunos. Outras obras seriam necessárias. Como necessário era que as já existentes funcionassem de modo mais dinâmico e criativo. Existiam alguns círculos católicos de operários, de composição mista, visando a defesa moral e a elevação espiritual dos trabalhadores, sem descurar o aspecto assistencial. Mas nem sempre com a colaboração pronta dos que mais obrigados estavam a dá-la, pela sua posição social ou religiosa. E dificilmente progrediria tal acção se não se tornasse mais adaptada aos operários a que se destinava, com menos rigorismos até. Mas também podia haver círculos que não se distinguissem de qualquer instituição indiferente, caso não totalmente negativo, porque a propaganda doutrinal só a pouco e pouco se poderia aprofundar. Tudo somado, concluía-se também aqui que «os círculos católicos do país se devem aos esforços de meia dúzia de pessoas, apenas»[100]. E não havia apenas o mundo operário a solicitar a atenção da propaganda católica. — Que dizer do mundo rural, muito maior em número e onde a descristianização também já começara? A pedido do núncio Aiuti, o próprio Gomes dos Santos publicara um manual prático para a organização e funcionamento das caixas rurais, pois também por aqui se poderia começar. Resultado concreto: nenhum pároco aproveitara a sugestão, não se fundara ainda uma só caixa rural...

Já que o catolicismo português se mostrava tão pouco criativo, imitasse ao menos o que se fazia além-fronteiras nos mais variados campos da vida moderna, todos eles passíveis de evangelização específica, através da sua realidade sectorial, incluindo o desporto e a arte. Mas o autor continua desapontado: «Um sport católico, como um teatro católico, — são coisas que assustam os nossos fiéis e os obrigam a persignar-se, trémulos de horror.»[101] Entendia ele que a cada realidade social deveria corresponder uma acção católica específica, enunciando assim o que seria mais tarde o apostolado mais eficaz da primeira metade de Novecentos, meio a meio, profissão a profissão, cultura a cultura.

Gomes dos Santos era jornalista. Não admira que, também por isso, desse particular atenção ao papel que jornais e revistas deveriam ter na militância confessional. Havia imprensa cristã de algum fôlego — sobretudo desde a fundação do quotidiano *Correio Nacional* (Lisboa, 1893-1906) como grande órgão do movimento católico, juntando-se aos remanescentes, onde continuavam a avultar *A Nação* (Lisboa, 1847-1915) e *A Palavra* (Porto, 1827-1911), a primeira ligada ao legitimismo e a segunda mais aberta ao constitucionalismo —, mas ainda se estava longe do desejado, com culpas também para o clero que não a apoiava suficientemente. De novo, a interessante precisão

CENTRO

quantitativa, da parte de quem estava muito por dentro do assunto: «Só um décimo do clero compreende as vantagens da imprensa católica; só um décimo a protege com a sua assinatura.»[102] E bem protegida precisava de ser, pois arrostava com a resistência surda ou declarada de muita gente e da própria distribuição. Nem quinhentos exemplares dum jornal católico se venderiam avulsamente em Lisboa, onde bastava que uma publicação se apresentasse como católica para logo ser repudiada e ninguém a difundir na rua: «Pesa sobre a imprensa católica a excomunhão e não há imprensa sem leitores.»[103] Não podendo subsistir na venda avulsa, só por assinatura se conseguiria impor um diário católico à altura das circunstâncias, capaz de rivalizar com os outros grandes diários nacionais e estrangeiros. Ele, Gomes dos Santos, estaria disposto a concretizar o projecto, se lhe garantissem 40 000 assinaturas firmes. Mas tinha razões para duvidar dessa capacidade no catolicismo português. Por falta de apoio sacerdotal, novamente.

Como várias vezes temos verificado, directa ou indirectamente, o clero aparece na raiz do problema. As suas deficiências quantitativas e qualificativas não permitiriam a animação do catolicismo português, sobretudo na vertente social e cultural; e as iniciativas que entretanto apareciam, provindas frequentemente do laicado, eram travadas ou diminuídas pela falta de empenhamento do clero que as não compreendia ou temia até. Mas, assim como diagnosticava o mal, Gomes dos Santos propunha o remédio. Seria ainda e sempre um melhor sacerdócio, mais sensível agora à pastoral social e ao papel da imprensa. O autor propõe até um plano geral, sistemático e calendarizado para a formação dos novos clérigos e, através destes, a revitalização dos existentes: «Evitemos que a futura geração sacerdotal se pareça com esta [...] Peçamos-lhes [aos bispos] que introduzam nos seus seminários as reformas precisas para que os educandos, os futuros ministros da religião, venham a realizar o tipo do "Padre social", o Padre apóstolo, que à pregação própria e à influência individual acrescenta a influência de boas obras sociais, da imprensa, dos Círculos, das caixas de crédito rural, etc. Dentro de cinco anos estará renovado um terço o nosso clero; e o restante ver-se-á obrigado a acompanhar o elemento jovem. Dentro de cinco anos, portanto, teremos um clero apto para a missão que se pretende confiar-lhe da propaganda da boa imprensa.»[104]

Daí a cinco anos estava implantada a República e o clero debatia-se com o enorme desafio da aceitação ou recusa da Lei da Separação, revelando em geral uma consistência religiosa que os depoimentos aqui lembrados talvez não deixassem esperar.



Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914), advogado e publicista católico (Porto, Biblioteca do Seminário Maior).

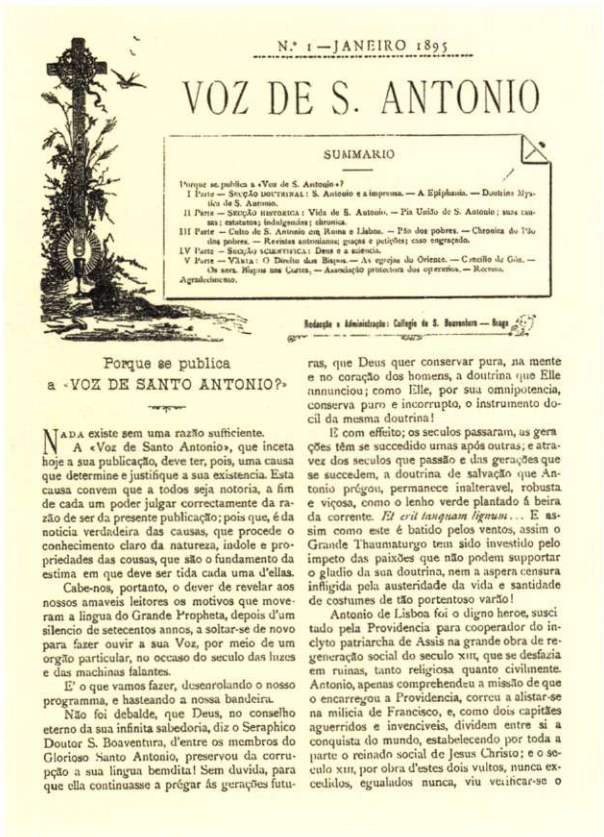
FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Uma perspectiva laical: Abúndio da Silva

JÁ FORA DO NOSSO PERÍODO — EM 1913 — mas referindo-se sobretudo a ele, saíram as imprescindíveis *Cartas a um abade* de Abúndio da Silva. Nelas encontramos mais um quadro global do catolicismo de Oitocentos e princípios de Novecentos, ainda na esteira da polémica que dividira a militância crente entre a adesão ou não ao Partido Nacionalista, de 1903 a 1910.

Neste ponto, a sua posição afastava-se da de Gomes dos Santos. Ambos leigos, ambos jornalistas, ambos essencialmente crentes, Abúndio da Silva era um católico de sempre, provindo do monarquismo legitimista, e Gomes dos Santos um convertido, provindo do anarquismo. Abúndio evoluíra para a militância confessional apartidária, sendo contrário à apresentação do Partido Nacionalista como partido católico estrito e único, e ainda mais à obrigação de consciência de votar exclusivamente nele, tendo coincidido neste ponto com as posições da revista *Voz de Santo António*, dos franciscanos de Montariol, entre 1908 e 1910: as suas *Cartas a um abade* pretendem ser também a demonstração do erro daquela política, seguida no final da Monarquia por parte de algumas forças católicas. Gomes dos Santos, por seu lado, aderira ao nacionalismo e tomava-o como grande oportunidade para promover sociopoliticamente o catolicismo: o seu *O catolicismo em Portugal*, atrás resumido, defendera essa ideia em 1906. Mas um e outro estavam excepcionalmente bem situados na Igreja portuguesa para validarem os seus testemunhos sobre a vitalidade religiosa do catolicismo português na época estudada.

Na mencionada obra de Abúndio da Silva destacamos as cerca de 80 pá-



N.º 1 — JANEIRO 1895

VOZ DE S. ANTONIO

SUMMARIO

Porque se publica a «Voz de S. Antonio»?
I Parte — Secção doutrinal: S. Antonio e a imprensa. — A Epiphania. — Doutrina Mystica de S. Antonio.
II Parte — Secção historica: Vida de S. Antonio. — Pia União de S. Antonio; suas causas; estatutos; indulgencias; chronica.
III Parte — Culto de S. Antonio em Roma e Lisboa. — Pão dos pobres. — Chronica do Pão dos pobres. — Revistas antonianas; graças e petições; caso engraçado.
IV Parte — Secção scientifica: Deus e a sciencia.
V Parte — Varia: O Direito das Bispos. — As egrejas do Oriente. — Concilio de Goa. — Os sons. Hinos nas Cortes. — Associação protectora dos operarios. — Recreio.
Agradecimento.

Redacção e Administração: Collegio de S. Boaventura — Braga

Porque se publica a «VOZ DE SANTO ANTONIO?»

NADA existe sem uma razão sufficiente.

A «Voz de Santo Antonio», que inceta hoje a sua publicação, deve ter, pois, uma causa que determine e justifique a sua existencia. Esta causa convem que a todos seja notoria, a fim de cada um poder julgar correctamente da razão de ser da presente publicação; pois que, é da noticia verdadeira das causas, que procede o conhecimento claro da natureza, indole e propriedades das cousas, que são o fundamento da estima em que deve ser tida cada uma d'ellas.

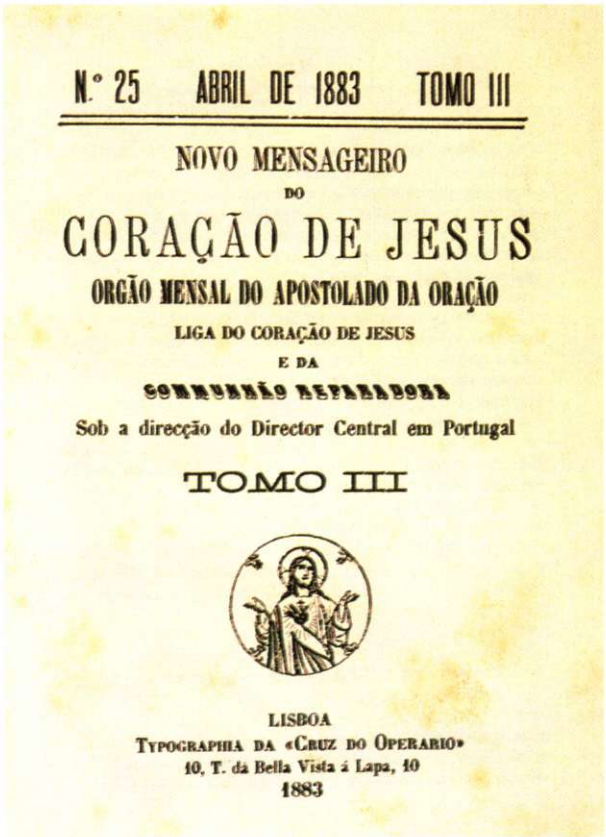
Cabe-nos, portanto, o dever de revelar aos nossos amaveis leitores os motivos que moveram a lingua do Grande Propheta, depois d'um silencio de setecentos annos, a soltar-se de novo para fazer ouvir a sua Voz, por meio de um orgão particular, no occaso do seculo das luzes e das machinas falantes.

E' o que vamos fazer, desenrolando o nosso programma, e hasteando a nossa bandeira.

Não foi debalde, que Deus, no conselho eterno da sua infinita sabedoria, diz o Seraphico Doutor S. Boaventura, d'entre os membros do Glorioso Santo Antonio, preservou da corrupção a sua lingua bemdita! Sem duvida, para que ella continuasse a prégar ás gerações futuras, que Deus quer conservar pura, na mente e no coração dos homens, a doutrina que Elle annunciou; como Elle, por sua omnipotencia, conserva puro e incorrupto, o instrumento docil da mesma doutrina!

E com effeito; os seculos passaram, as gerações têm se succedido umas após outras; e através dos seculos que passão e das gerações que se succedem, a doutrina de salvação que Antonio prégou, permanece inalteravel, robusta e viçosa, como o lenho verde plantado á beira da corrente. *Et erit tanquam lignum*... E assim como este é batido pelos ventos, assim o Grande Thaumaturgo tem sido investido pelo impeto das paixões que não podem supportar o gladio da sua doutrina, nem a aspera censura infligida pela austeridade da vida e santidade de costumes de tão portentoso varão!

Antonio de Lisboa foi o digno heroe, suscitado pela Providencia para cooperador do inclyto patriarcha de Assis na grande obra de regeneração social do seculo XIII, que se desfazia em ruinas, tanto religiosa quanto civilmente. Antonio, apenas comprehendeu a missão de que o encarregou a Providencia, correu a alistar-se na milicia de Francisco, e, como dois capitães aguerridos e invenciveis, dividem entre si a conquista do mundo, estabelecendo por toda a parte o reinado social de Jesus Christo; e o seculo XIII, por obra d'estes dois vultos, nunca excedidos, egualados nunca, viu verificar-se o



N.º 25 ABRIL DE 1883 TOMO III

NOVO MENSAGEIRO
DO
CORAÇÃO DE JESUS
ORGÃO MENSAL DO APOSTOLADO DA ORAÇÃO
LIGA DO CORAÇÃO DE JESUS
E DA
COMMUNHÃO REPARADORA
Sob a direcção do Director Central em Portugal

TOMO III

LISBOA
TYPOGRAPHIA DA «CRUZ DO OPERARIO»
10, T. da Bella Vista á Lapa, 10
1883

Capa da revista *Voz de S. António*, n.º 1, 1895, publicada pelos franciscanos de Montariol (Braga).

▷ Capa da revista *Novo Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão mensal do Apostolado da Oração (Lisboa, Biblioteca Universitária João Paulo II da Universidade Católica).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ginas que dedica ao que chama «o movimento católico português». Já o título é importante, pois é dos primeiros a integrar e relacionar entre si uma série de iniciativas que, de 1840 a 1910, visaram salvaguardar e repor o catolicismo em Portugal, como afirmação religiosa e inspiração sociocultural. Adiantemos que a apresentação global que faz de tal tentame vai repetindo uma espécie de refrão negativo: o que se fez até aos finais do século teria sido geralmente condicionado ou desvirtuado pela acção daqueles católicos que nunca permitiram dissociar a restauração religiosa da restauração do legitimismo monárquico; o que se fez depois e até à República teria sido igualmente estorvado pela acção dos nacionalistas e seus apoiantes, que procuraram canalizar em seu proveito as várias iniciativas do catolicismo social entretanto surgidas. São análises discordantes, as de Gomes dos Santos e Abúndio da Silva; mesmo quando criticam a actuação do clero, o primeiro lamenta que não apoiasse sempre o nacionalismo e o segundo acusa-o de o apoiar de mais.

Abúndio inclui já no «movimento católico português» as primeiras reacções religiosas ao liberalismo dos anos 30 e 40. Reacção pouco lúcida, considera, porque incapaz de entender sequer o que estava em causa, como ideário anterior aos factos. Lembrámos já o insuspeito lamento de Herculano, pela «metade dos nossos sábios», perdida com o encerramento abrupto das casas religiosas masculinas. Em certo sentido, o católico convicto e militante que era Abúndio da Silva é mais radical do que o historiador, pois considera que a generalidade dessas mesmas casas não estava já — no advento do liberalismo — à altura das circunstâncias: «Quando se deram as lutas para o estabelecimento do regime constitucional entre nós, eu creio que na Universidade [certamente em Teologia e Cânones] e nas escolas de alguns conventos não havia mais do que venerandas tradições e um decadente escolasticismo que não lograva fazer frente aos nossos liberais abeberados do utilitarismo e da filosofia da Revolução.»[105]

Alguns casos isolados não desfariam o conjunto. E este seria incapaz de entender o que estava realmente em causa como concepção da vida indi-

vidual e colectiva. Por isso, a compreensão das ideias foi substituída pela confrontação das políticas, tanto mais quanto os partidários do miguelismo sabiam aliar a sua causa com a defesa das instituições católicas, uma e outras confundidas com a tradição nacional alegadamente interrompida pelo liberalismo teórico e prático. O catolicismo redundara em legitimação do miguelismo. Pior ainda, Abúndio entende que o clero em geral assumira o miguelismo como escudo das suas posições, ameaçadas pelos liberais: «O clero regular e secular, em vez de desfazer esta confusão do miguelismo com o catolicismo explorava-a.»[106]

Na verdade, não houve sintonia absoluta do catolicismo com o absolutismo. No episcopado e no clero em geral verificaram-se adesões teóricas e práticas ao constitucionalismo, como já vimos. Algumas figuras cimeiras do catolicismo militante entre 1820 e 1910 eram claramente afectas ao sistema constitucional, como o duque de Saldanha ou o segundo conde de Samodães, católicos estes que tiveram de sustentar a sua posição contra outros católicos, também de várias colocações eclesiais e sociais. O debate interno ao próprio catolicismo português, respeitante à sua relação com a sociedade e a política, debate em que o próprio Abúndio se integraria a seu tempo, foi forte e contínuo desde 1820. Mas, em geral e aos olhos dos primeiros liberais, o que sobressaiu foi a desafeição do clero pelo novo regime, daqui resultando a política religiosa dos governos de D. Pedro, assim resumida pelo autor: «Compreenderam que eram o padre e o frade os propagandistas eminentes da resistência absoluta, e daqui o não reconhecimento dos bispos apresentados pelo sr. D. Miguel com a correlativa ruptura com Roma e os perigos dum cisma, a abolição de todos os padroados, para que a nova coroa constitucional pudesse escolher todos os beneficiados, o saque dos conventos com a dispersão dos frades, a abolição dos dízimos, e todas as mais medidas com que o governo pedrista entendeu abater o prestígio do clero.»[107]

Vieram depois os anos 40, o restabelecimento das relações com a Santa Sé (1841), a normalização do quadro eclesiástico nacional por entendimento do Governo e da Igreja quanto à nomeação de bispos e párocos; na década seguinte, a demorada reabertura dos seminários e a semiclandestina chegada dos religiosos, bem como a acalmia política do país, conseguida com a Regeneração (1851). Acalmia que não significara ausência de tensões básicas, ideológicas e sentimentais. Civilizara-se o conflito, quando muito, mas não se resolvera: «conservadores-legitimistas e liberais-constitucionais transferem para as arenas da imprensa a luta que se tinha terminado nos campos da guerra»[108]. Um resumo certeiro. Mesmo no que ao «movimento católico» respeita, verificámos que os meados de Oitocentos se caracterizam pelo crescimento do jornalismo confessional. Os anos 40 conheceram um primeiro esboço associativo (Associação da Propagação da Fé, Sociedade Católica); os anos 70 assistiram a outro surto associativo do catolicismo militante, até 1910; pelo meio, há um período em que o jornalismo polarizou a militância católica na sua expressão pública. Mas, ainda então, a regra foi juntar a causa católica com a legitimista, mesmo no principal órgão do jornalismo crente — *A Nação* —, onde, a partir de 1847, escreveram homens de inegável estatura moral e literária, todos adversários do regime liberal. Na segunda metade do século foi-se conseguindo, pouco a pouco, estabelecer alguma diferenciação entre religião e política partidária. Um processo longo, periclitante e sujeito a retrocessos, como acontecera, já nas vésperas da República, com a tentativa do Partido Nacionalista de recolher a militância católica em seu proveito.

Neste período, sobretudo nas últimas décadas do século XIX, mais próximas do autor, a religiosidade portuguesa apresentara-lhe características gerais coincidentes com as já apontadas. O comum da população, sobretudo no Norte, permanecera confessional e mesmo fiel ao preceito dominical e à desobriga pascal, mas estranhando qualquer devoção mais assídua: «Os fiéis sentem-se escandalizados com o homem que não assiste ao santo sacrifício todos os domingos e não se confessa uma vez cada ano pelo tempo da desobriga; mas também olham com certa desconfiança para o indivíduo que entra muitas vezes, aos dias de semana, a porta da igreja e frequenta com alguma assiduidade



Francisco d'Azeredo Teixeira d'Aguilar, conde de Samodães (1828-1918).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

os sacramentos.»[109] Desconfiança dupla, pois, em relação a duas novidades: a da não-prática, em crescendo; e a da «muita» prática, tida por exorbitante, especialmente quando se tratava de leigos. A religião, que servira de capa ao miguelismo, serviria agora que espécie de intuitos? Algo de parecido sucedia com a devoção: se fosse tradicional sim; mas se se concretizasse em formas mais recentes e menos nacionais ou nacionalizadas, que intenções teria? Entre as tradicionais, pacíficas e maciças, Abúndio refere as procissões dos Passos e do Enterro de Cristo, as novenas da Senhora da Conceição e do Carmo. Mas — distingue — «esses mesmos devotos das novenas da Conceição, esses mesmos penitentes das procissões dos Passos, se fossem convidados para dar o máximo esplendor aos exercícios marianos do mês de Maio ou a um tríduo em honra do Sagrado Coração de Jesus, desatavam logo a berrar que era o miguelismo a tentar levantar cabeça por detrás dos altares ou o jesuitismo a enredar de novo nas suas malhas a família portuguesa!»[110]

Real ou empolada, fora tal a proximidade entre a causa religiosa e a causa legitimista, de tal modo se misturara a defesa do congregacionismo com a apologia do regime anterior, que se incutira na mentalidade geral a prevenção quanto a tudo o que vinha de fora — dos religiosos, dos Jesuítas, de Roma... — mesmo quanto às manifestações de piedade. A estas devoções relativamente novas, animadas ou não por jesuítas e outros, opunha-se o que vinha mais de trás e seria incontestavelmente nosso. A oposição cismontanismo-ultramontanismo atingira o próprio âmbito devocional: «Éramos então — Abúndio escreve já em 1913 — um país de católicos que odiavam o jesuíta, que não queriam o frade, que tinham em grande desfavor as milícias das ordens e congregações, principalmente do sexo masculino. Éramos um povo de católicos que não toleravam o ateísmo e o livre-pensamento, mas também não viam sem uma grande desconfiança as devoções e práticas religiosas que não fossem aquelas que, na pátria história, tinham por si o peso dos séculos ou no catecismo figuravam como expressas obrigações de um cristão.»[111] Não se recebiam bem as devoções estranhas, mas também não se aprofundavam as locais.

Os clérigos seculares acomodavam-se e não prezavam nem substituíam os regulares. Estes traziam novas formas de piedade, aqueles nem as antigas sustentariam. Não tinham tido preparação à altura, repete Abúndio da Silva com a generalidade dos autores atrás citados. Quem saísse dos seminários, procuraria mais um benefício junto do Estado, do que um ministério pastoral junto do bispo: «O nó vital da Igreja portuguesa parecia estar em Lisboa, no Terreiro do Paço, no ministério da Justiça.»[112]

Mais para o fim do século, o papa Leão XIII demarcara os campos da religião e da política e chamara os crentes para um apostolado social bem fundamentado. Em Lisboa, o núncio Jacobini incentivara os católicos portugueses a seguir o pensamento pontifício. Encontrara adesões, com relevo para o bispo Bastos Pina, de Coimbra, que proclamou no Parlamento a doutrina leonina sobre a autonomia mútua e a colaboração leal da Igreja e do Estado (1894), formou o seu clero de acordo com o neotomismo recomendado por Roma, interessou-se pelos problemas sociais e operários. Com o tempo, o novo espírito religioso e social fora-se espalhando no episcopado, no clero e no laicado e daí tinham brotado muitas iniciativas e variados grupos de católicos militantes, entre um século e outro. Depois — insiste Abúndio da Silva — o Partido Nacionalista quisera aproveitar tudo isso para fins eleitorais, apresentando-se como única opção política para os católicos. Enganara-os e enganara-se a si próprio, pois avaliara mal o sentido e a espessura da religiosidade portuguesa.

Retomando a análise feita sobre a ambiguidade das manifestações religiosas nacionais, o autor especifica com o caso da grande peregrinação ao Sameiro, comemorativa do jubileu da definição dogmática da Imaculada Conceição (1904): centenas de milhares de pessoas — mais do que alguma vez acontecera em Lourdes ou em Roma, assevera — acorreram num só dia ao santuário minhoto. Mas que ninguém tirasse daí ilações indevidas. Comparasse-se antes o grande número dos presentes nos actos festivos da comemoração com a pequena quantidade dos que tinham participado nos actos religiosos preparató-

rios dela. Por aqui se adivinhariam as verdadeiras motivações de muitos e de poucos; e se concluiria que «se a piedade por Maria contribuiu com muito, não pequeno factor foi também um espírito de *vilegiatura* e de distracção, um desejo de ver festas e iluminações, o prazer de um passeio, elementos estes que perverteram e profanaram as nossas mais célebres romarias, nas quais o arraial se sobrepõe à comemoração religiosa»[113]. Ainda que o autor sublinhe entretanto — num tom algo profético — a grande potencialidade do marianismo português: «o culto de hiperdulia ainda faz vibrar a alma nacional de um modo estranho e quem souber dirigir e encaminhar essa devoção, que é uma das características da nossa raça, pode recristianizar o país inteiro»[114].

Olhasse-se entretanto para o impressionante quantitativo dos membros do Apostolado da Oração no começo do século XX — milhares e milhares de associados, escreve Abúndio — nunca traduzidos em eleição de deputados «católicos». E, assim como os Jesuítas, seus inspiradores, nada tinham lucrado com tal associação piedosa ao implantar-se o regime republicano, igualmente não puderam contar com os seus antigos alunos dos colégios de São Fiel e Campolide, por melhor colocados que estivessem na sociedade portuguesa da altura: «esses mesmos ou se esqueciam do que deviam à sua fé, ou se amodorravam na indiferença religiosa, ou até se tornavam declaradamente livres-pensadores e anticlericais»[115]. Definitivamente, a religiosidade portuguesa não redundara nunca num movimento capaz de inspirar catolicamente a sociedade liberal, permanecendo, quando muito, como tradição familiar, ou sentimento profundo mas indefinido.

Tomada no seu conjunto, esta série de apreciações do catolicismo português durante a monarquia constitucional não pode deixar de impressionar pela negativa. Institucionalmente manietada, ministerialmente depauperada, social e culturalmente ultrapassada, a Igreja Católica teria perdido irremediavelmente o papel animador e simbólico que tivera no Portugal doutras eras. Prelados ou leigos, queixam-se das intromissões governamentais, que tanto condicionavam a ligação a Roma como prejudicavam a acção pastoral. As deficiências da formação sacerdotal são sempre apontadas, especialmente a falta ou a precariedade dos seminários. Põe-se em causa a substância verdadeiramente católica da religiosidade popular. E se, em padres como Sena Freitas ou leigos como Gomes dos Santos e Abúndio da Silva, podemos admitir um certo criticismo, dada a sua qualidade de autores algo excepcionais e inconformistas, já não será tão fácil relativizar os testemunhos dos bispos e núncios igualmente referidos. Tanto mais quanto algumas observações aparecem também em autores não confessionais. Da ironia à convicção, há uma constância que não se pode minimizar, na denúncia de ambiguidades várias na relação entre o sacerdócio vocacional e o funcionalismo eclesiástico, o catolicismo e a vida pública, a Igreja e o aparelho político-administrativo. Resumindo a sua reflexão sobre as perdas reais e os ganhos possíveis do catolicismo português antes e depois do 5 de Outubro, Abúndio da Silva escreveu em 1911 frases que poderiam ter sido subscritas anteriormente por Montalembert e mesmo Oliveira Martins. E escreveu-as por razões exclusivamente religiosas e apostólicas, ele que provinha do legitimismo monárquico: «Não pedimos à República o privilégio, mas o direito comum, a liberdade de consciência, de culto, de imprensa, de proselitismo e de associação. Não queremos para nós, católicos, um único direito que não reclamemos também para os outros; mas não queremos nos outros uma única liberdade que nós não fruamos também. E com a liberdade, estamos certo de que será mais fácil converter uma República que nasceu ímpia, do que cristianizar uma monarquia constitucional que viveu hipócrita.»[116]

Por toda esta série de testemunhos — insistimos — perpassa a ambiguidade fundamental do catolicismo português entre 1820 e 1910: ser religião de Estado quando o era menos da sociedade, condicionava-o no espírito, porque o integrava na administração, distorcendo-lhe vocacionalmente o sacerdócio; e condicionava-o na prática, por impedir que fosse outra coisa, mormente quando a nova militância católica, estimulada de além-fronteiras, procurava recristianizar a sociedade, criticando implicitamente o Estado. Para os não ca-

tólicos, a ambiguidade da religião oficial era uma excrescência a eliminar, por contrariar as escolhas individuais; para os católicos convictos, era uma situação a corrigir, para não contrariar a liberdade da Igreja. Em tudo isto a vitalidade religiosa do catolicismo português demonstrar-se-á afinal pela recusa de alguns dos seus membros em acomodar-se a tal ambiguidade.

A IGREJA CATÓLICA NO CONSTITUCIONALISMO: CRIATIVIDADE

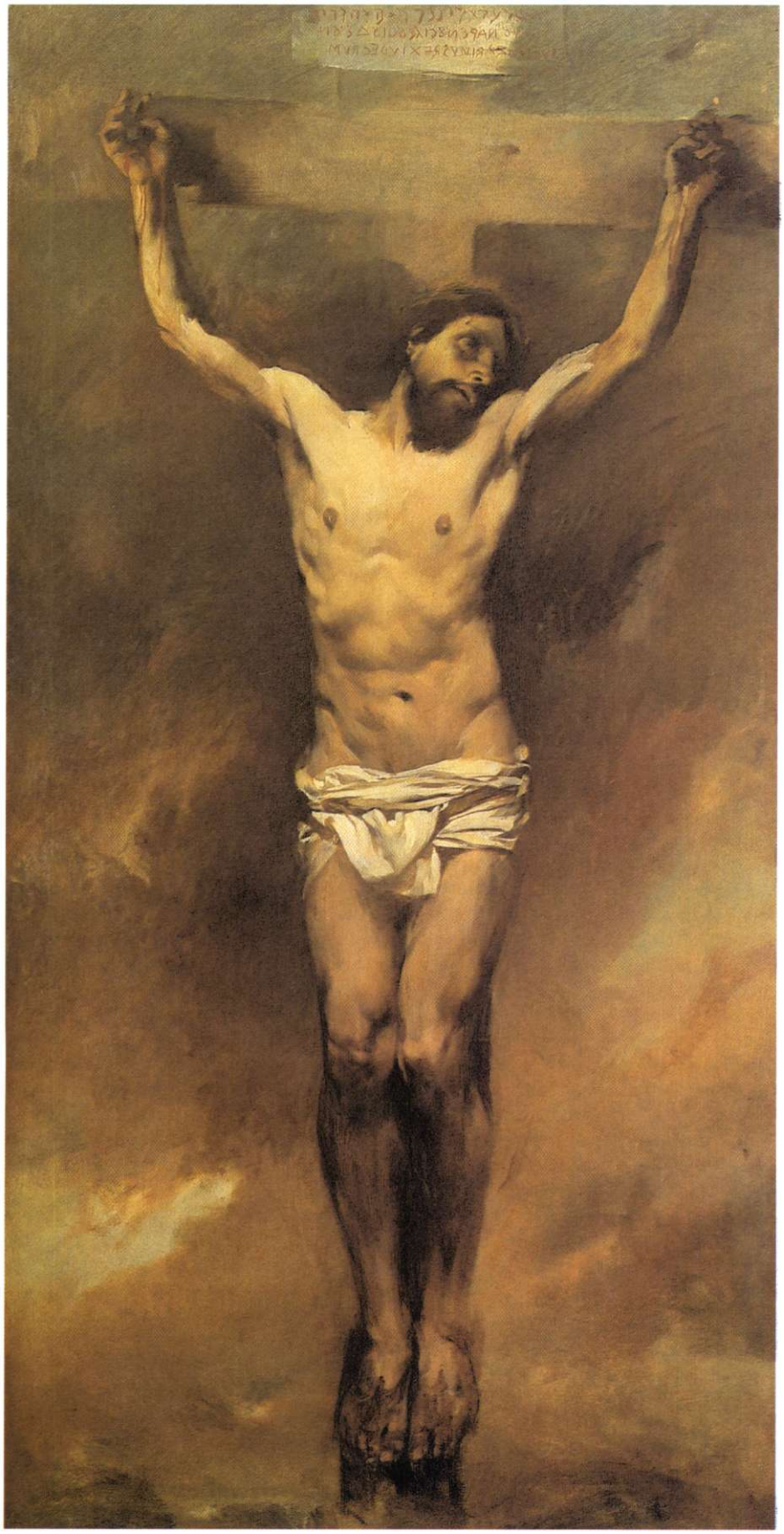
Balanços na viragem do século

DEVEREMOS COMPLEMENTAR os testemunhos anteriores. Na viragem do século, outros autores apresentaram balanços gerais mais optimistas. A 31 de Dezembro de 1900, por exemplo, ouviríamos na Sé de Évora um relance positivo do século que findava, feito pelo arcebispo D. Augusto Eduardo Nunes, um dos mais cultos e intervenientes prelados da altura. Não se referia especificamente a Portugal, mas mostrava que no país e mesmo na capital alentejana era possível encarar com esperança o presente e o futuro. Entre luzes e sombras, o metropolita não desconhecia nem enjeitava as glórias do século XIX, como a luta contra a escravatura e o despotismo, em prol da unidade e solidariedade da família humana. Sem deixar de lamentar que, de permeio, tivessem aparecido herdeiros de 1789 com o projecto de eliminar o cristianismo da sociedade, negando a revelação e o sobrenatural. Mesmo que aludissem ao cristianismo, admitiam-no só como ideia pessoal ou propensão mística, rejeitando a sua realização socioinstitucional, não o querendo tão integral — o arcebispo diz «inteiro» — como o desejavam os católicos fiéis às indicações sociais de Leão XIII. Pretenderiam mesmo suprimir o «reinado social de Jesus Cristo»; apagar os últimos vestígios da influência católica em todos e cada um dos sectores da vida, do poder público à família, ao ensino, à justiça e às leis... Mesmo assim, o catolicismo em geral ter-se-ia revigorado ao longo do século e ganho mais do que perdido: «Mais talvez do que nenhum outro, foi este século fértil para a Esposa de JESUS CRISTO em tribulações e glórias, em provações acerbas e triunfos esplêndidos. Sempre combatida, nunca derrotada — eis a síntese desta história sem rival.»[117]



Aí estavam a resistência e o maior prestígio do papado; aí estava o impressionante surto missionário; aí estavam as congregações religiosas, novas ou renovadas. Tudo afervorado na devoção ao Coração de Jesus, à Imaculada Conceição e mesmo ao Papa, com grande influência do Apostolado da Oração. Sim, o século XIX acabara por estreitar os laços dos crentes com os pontífices romanos, tanto mais amados quanto mais perseguidos. O ultramontanismo era uma realidade afectiva, antes de ser doutrinal, canónica ou política: D. Augusto comprovava-o com factos nacionais e recentes: «Lembrai como, há poucos meses ainda, uma imponentíssima peregrinação, superior a toda a expectativa, partiu deste cantinho ocidental da Europa a venerar o Sucessor de Pedro, associando-se aos milhares, ou quiçá milhões, de Católicos que durante o ano jubilar acorreram à Cidade Eterna, protestando a firmeza de sua fé e a sinceridade de seu filial amor ao Vigário de Cristo.»[118] Tudo isto o enchia de esperança para o século a começar. Constatava a «reviviscência católica» no século XIX e previa o reinado social de Cristo no século imediato. Reinado que não seria puramente místico, antes bem concreto e consequente, aliando e harmonizando tudo o que uma certa modernidade dissociara: a fé com a ciência, a religião divina com as leis humanas, a Igreja com a sociedade civil.

O arcebispo fora de Coimbra para Évora. Em Coimbra, poderíamos ouvir, cerca de um mês depois, outro eclesiástico letrado — o lente de Teologia António Garcia Ribeiro de Vasconcelos — resumir igualmente o catolicismo oitocentista. O tom é idêntico, contrapondo-se as dificuldades do começo de Oitocentos aos bons augúrios do início de Novecentos, especialmente quanto ao curso das ideias. O século tinha sido difícil para a doutrina católica, atacada sucessivamente nos seus fundamentos pelo panteísmo, o ra-



Cristo Crucificado, de Columbano Bordalo Pinheiro (Lisboa, Museu do Chiado).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/CARLOS MONTEIRO.

◁ D. Augusto Eduardo Nunes (1849-1920), arcebispo de Évora.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

cionalismo, o materialismo, o naturalismo e as ciências; mas a firmeza dogmática de Pio IX, primeiro, as formulações mais aceites de Leão XIII, depois, com a renovação teológica por este incrementada, acabariam por se impor, notando o orador por toda a parte um grande movimento filosófico no sentido espiritualista e cristão. Em Portugal perduravam resistências, é certo; nas missões ultramarinas era-nos difícil participar da vitalidade católica geral, apesar dos excelentes missionários que também tínhamos: «Pena é que os princípios deletérios de uma falsa metafísica, já gasta, nos continuem a fazer perder terreno, enquanto as nações de novos ideais mais avançados nos vão suplantando e escarnecendo.»[119]

Progressos também no Brasil, onde a Igreja acabara por ganhar com o regime de separação e liberdade de cultos trazido pela República. Vasconcelos aprecia-o muito positivamente, ecoando afinal algo do que lemos em Oliveira Martins: «Haverá quem suponha, que o catolicismo perdeu com isto; mas é um engano. A vida religiosa no Brasil é hoje muito mais intensa e extensa, do que o era no tempo do império»[120], sobretudo porque deixara de depender de governantes que, dizendo-se católicos, realizavam afinal a política antieclesial das sociedades secretas. Nos Estados Unidos também vigoravam o regime de separação entre a Igreja e o Estado e a liberdade de cultos: também aí a vida religiosa era próspera e muito prometedora. Na Alemanha, passados tempos difíceis (*Kulturkampf*), a Igreja Católica vivia em paz ao lado do protestantismo. Nas Ilhas Britânicas, os progressos do catolicismo deviam-se ao espírito de liberdade, à rectidão e ao bom senso do povo inglês... É para portugueses que fala o lente coimbrão, quando lembra progressos estranhos que podiam ser os nossos, pelos mesmos caminhos.

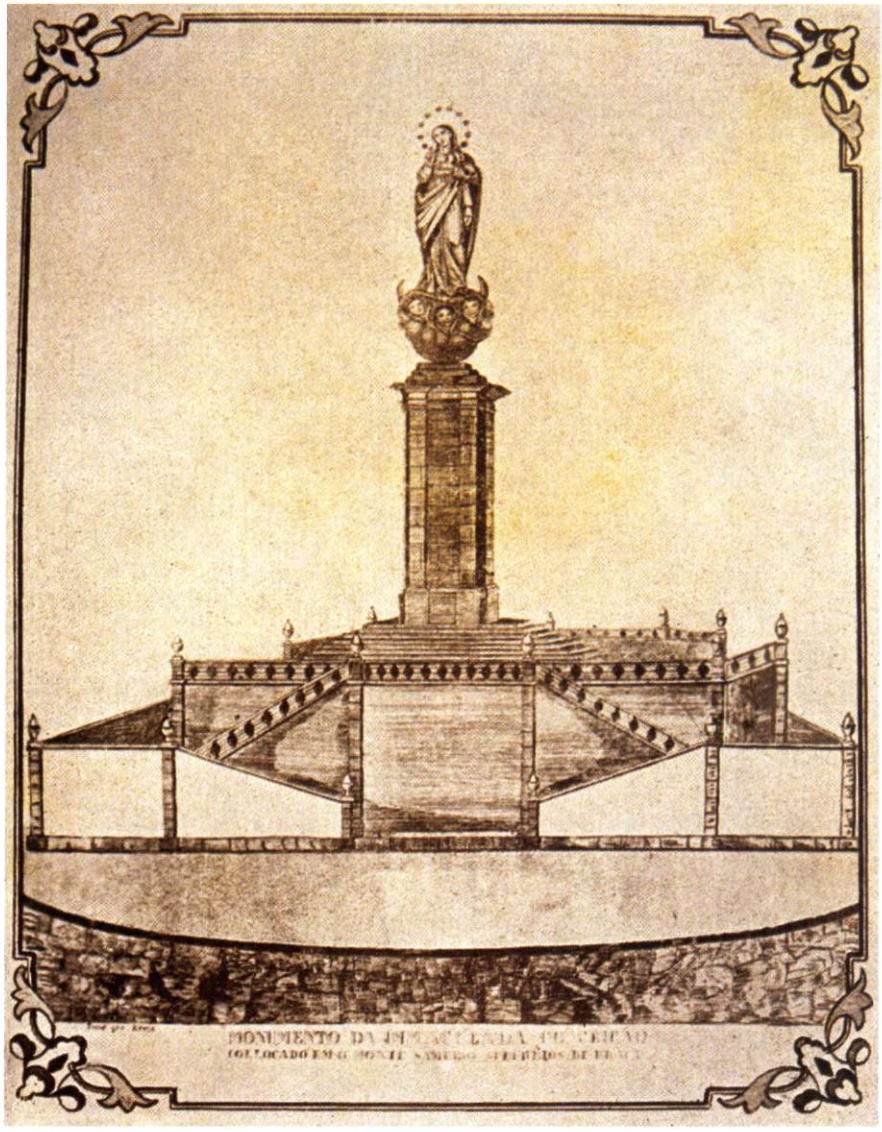
Aprecia seguidamente os vários pontificados do século, sempre com a mesma conclusão positiva. O papado, temporalmente combatido, reaparecera espiritualmente vitorioso: «Ao findar do século XIX, a Igreja é aparentemente uma vencida, na realidade porém ela é vencedora e poderosa. Privada do poder temporal, tem visto crescer e aumentar extraordinariamente o seu poder espiritual [...] O Chefe da Igreja católica é hoje imensamente mais forte, mais poderoso, do que qualquer outro monarca.»[121]

Vasconcelos conhecia a situação religiosa em Portugal, que não se coloria assim. Esse mesmo ano de 1901 levaria alguns estudantes católicos de Coimbra a reagir diante duma nova ofensiva anticongregacionista, fundando para tal o que seria o Centro Académico de Democracia Cristã. Os exemplos que dá de catolicismos estrangeiros referem-se a países onde os sucessos não tinham dispensado a luta dos crentes. Não partilha do unanimismo descansado entre o Estado confessional e a Igreja estatal. Aprendera com a história dos outros que a portuguesa só poderia ser de luta: «a sua condição [da Igreja] neste mundo não é de repouso mas de luta; [...] aqui a santa Igreja é por sua mesma natureza militante, e não triunfante»[122].

Persistências e redefinições

ESTES DOIS DEPOIMENTOS já trazem alguns elementos básicos para complementarmos — sem anularmos — os anteriores: no catolicismo português — em parte dele — desenvolvera-se uma consciência mais larga da realidade eclesial em torno do centro romano e com incidência missionária; afervorara-se a devoção com esses e outros motivos; assumiam-se melhor as conquistas sociais do século, ainda que expurgando-as de secularismo; ganhara-se consciência militante e autónoma em relação a uma sociedade e a um Estado cada vez menos confessionais. Poderemos partir daqui para outra perspectivação do nosso tema. Teremos de ir mais fundo, efectivamente. Protestos de fora, ou protestos de dentro, críticas, decepções ou inconformismos mais ou menos consequentes, estão ainda à tona de água.

Com menos brilho e incidência, é certo, o culto continuou; e a prática, ainda que menos frequente, mostrou-se passível de revigoramentos ocasionais, das missões internas recomeçadas logo na década de 40, às grandes peregrinações, como as do Sameiro a partir dos anos 60. A religiosidade privatizou-se e subjectivizou-se até, sobretudo nos meios urbanos, mas manteve contactos com a religião oficial, porque desta recebia os motivos e o calendário das fes-



Nossa Senhora do Sameiro, gravura, *in* José Carlos de Sousa Alves, *Para a história do Sameiro*, 1930 (Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

tas maiores em que geralmente se «praticava». A transmissão dos conteúdos básicos da fé prolongou-se em muitas famílias e encontrou novos meios para se efectivar, embora a catequese sistemática, paróquia a paróquia, demorasse a consolidar. O catolicismo romano-francês de Oitocentos, com as respectivas acentuações peculiares (Eucaristia-Maria-Papa), teve grande difusão entre nós, na devoção e na piedade organizada. Estas e outras são correntes mais íntimas que teremos de procurar, se quisermos perceber como é que foi possível manter-se a realidade religiosa do catolicismo português, face a tantos e tão sérios desafios.

Recapitulemos, antes de mais, o que se interrompeu na vivência católica nacional com o advento do Liberalismo. Faltaram os religiosos a partir de 1834 e a sua reinstalação na segunda metade do século foi sempre escassa e discreta. Não é, aliás, por acaso que os regulares se chamam «religiosos»: o termo «religião» tem vários sentidos, podendo designar concepções e práticas existenciais que de algum modo se querem «religadas» a Deus, com maior ou menor vinculação a uma tradição comunitária (católica, protestante, etc.); ou indicando, dentro do cristianismo católico, algumas concretizações mais específicas dos ditames evangélicos, nomeadamente da pobreza, da castidade e da obediência, segundo o estilo e a prática de um fundador ou de uma fundadora, falando-se assim de ordens, congregações e institutos religiosos (beneditinos, cistercienses,

franciscanos, dominicanos, agostinhos, carmelitas, jesuítas, oratorianos, lazaristas, etc., muitos deles com o seu ramo feminino).

Ora, interrompendo radicalmente a multissecular vida «religiosa» portuguesa, o liberalismo mostrara não a compreender como ideia nem a aceitar como prática e presença social. Não a compreendeu em 1820, não a compreendeu em 1834, em 1858 ou 1901. Para os instauradores do novo sistema ideológico e político — lembremo-lo — à sociedade tradicional deveria suceder a sociedade contratual, à vinculação ao passado a invenção do futuro, à repetição a originalidade, à autoridade a liberdade, ao grupo o indivíduo. Livremente se reconstituiria ou regeneraria uma nação, retomando do passado apenas o que fosse — ou se julgava ter sido — igualmente participado e livre. Dentro dela tudo havia de ser exactamente assim. Participado pelo trabalho, prevalecendo a acção sobre a oração; livre pela disposição de si mesmo, contrariando a obediência, sobretudo aquela que obrigara à vida religiosa quem não tivera outro meio de subsistência; participação e liberdade que contrariariam também um celibato impeditivo da família e da prole e, por isso, da cidadania plena, «natural» e fecunda. Também não era bem vista a propriedade religiosa — mesmo o pouco que sobrou às congregações femininas depois de 1833 — nem a ligação das congregações a superiores estrangeiros e ao Papa. Como vimos, o novo regime herdou do anterior o nacionalismo regalista, opondo sempre resistência interna ao que vinha do papado ou a ele se queria ligar.

Lembremos ainda que este género de reflexões, sempre glosado então, não coincidiu com todo o liberalismo e não se confrontou com todo o catolicismo. Houve, de facto, vários adeptos do sistema constitucional que foram ao mesmo tempo católicos convictos e como tal reconhecidos pelas autoridades eclesiásticas nacionais e romanas[123]. Eram católicos constitucionais — mesmo que não se chamassem católicos «liberais», dada a indefinição do termo — como Saldanha, Samodães ou Barros Gomes, para falar de alguns que ocuparam cargos governamentais e parlamentares em momentos diversos da monarquia azul e branca.

Por outro lado, a crítica às reais dificuldades e deturpações da vida religiosa no final do Absolutismo proviera muitas vezes dos próprios meios monástico-conventuais e encontrara vários arautos em membros do clero, logo nas constituintes de 1821. Desde o século anterior, tinham-se sucedido as comissões de reforma dos regulares, ou internas às congregações ou de iniciativa governamental, sob a égide da «Piedosa» ou do seu filho, não escondendo os seus membros eclesiásticos a vontade de criar algo de novo também aí. Criatividade interrompida drasticamente pelo decreto de extinção de 1834 e suas persistentes sequelas.

Constatámos também que o catolicismo português nunca mais se restabeleceu de tal golpe, no que à cultura religiosa diz respeito. Quanto ao culto — tão próximo da cultura — mosteiros e conventos tinham mantido por todo o país uma liturgia permanente, que sustentara a piedade geral e ocasionara relevantes criações artísticas. Alguns desses centros irradiavam a respectiva espiritualidade para o comum dos fiéis, através de ordens terceiras e instituições similares, que dificilmente sobreviveriam sem os seus mentores religiosos. Por outro lado ainda, certos institutos então extintos organizavam de tempos a tempos missões internas, percorrendo o país em autênticas campanhas de recristianização geral: pregação, regularização sacramental e moral, difusão ou revigoramento de práticas de piedade e caridade. Estas missões complementavam e interpelavam a religiosidade mais estática do catolicismo territorial mantido pelas paróquias, numa tensão que podia ser bastante criativa. Só foram retomadas na segunda metade de Oitocentos.

Extintos os institutos religiosos, o clero secular não lhes pôde ocupar o posto. Lembremos que no princípio dos anos 40 estavam encerrados quase todos os seminários, só reabrindo precariamente a partir da década seguinte. O liberalismo em geral pretendeu integrar o clero secular na missão moralizadora do Estado junto das populações. Mas, se a criação dum clero constitu-

cional nomeado pelo Governo atenuou algumas tensões, originou também desconfianças em relação a tal clero por parte dos católicos mais zelosos ou mais reactivos ao regime.

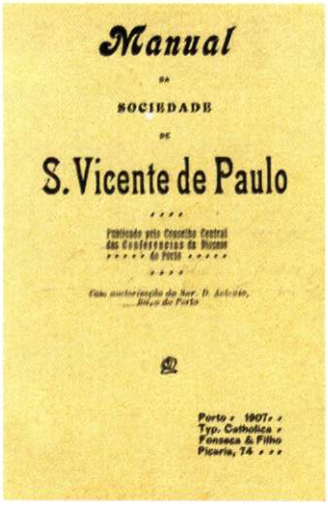
Recordemos ainda que, de 1832 a 1841, o catolicismo português viveu uma situação institucional muito irregular e confusa, que, se nunca foi declarada formalmente cismática por Roma, foi na prática sentida por muitos como tal. E que o facto de coexistir durante cerca de dez anos uma hierarquia dupla em muitas dioceses — os eclesiásticos nomeados pelo Governo e os que se mantinham fiéis aos prelados «miguelistas» — não pôde deixar de abalar em muitos a credibilidade da instituição eclesiástica e de prejudicar a respectiva vinculação religiosa como sentimento e como prática. Indiferentismo e anticlericalismo — de esquerda ou de direita — também por aqui puderam singrar.

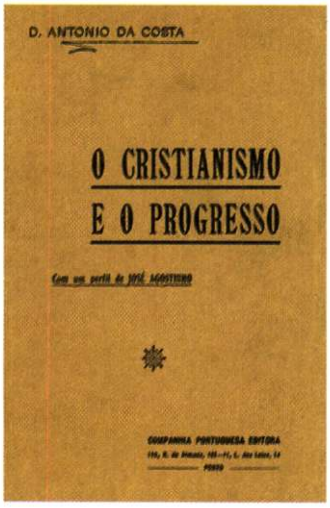
Neste contexto, certa vitalidade — e mesmo criatividade, na medida em que procurava outra coisa — da consciência católica podia manifestar-se pela recusa de realidades alheias. Assinalemo-lo com estas considerações d'*A Nação* de 2 de Novembro de 1847, exemplificando muitas análogas da imprensa confessional de todo o período em análise: «A missão do sacerdote não consiste em celebrar o sacrificio incruento umas tantas vezes por semana; em entrar no confessionário umas tantas por ano; em cobrar o folar e a côngrua; em baptizar e enterrar por ofício; e em ir depois preparar uma eleição, e distribuir listas de porta em porta. Os seus deveres na terra são maiores e mais sublimes. Pertence-lhe toda a parte espiritual da sociedade.» E, depois de exigir um clero capaz de formar bons crentes, bons pais, bons esposos e bons cidadãos, perguntava: «Mas como há-de ele fazer tudo isto se logo ao entrar as portas do sacerdócio lhe assentaram praça nas sociedades secretas? Se o instruiram nos processos eleitorais e nas portarias do governo em vez de lhe ensinarem a Bíblia? Se o deixaram na ignorância de tudo o que mais lhe cumpre, e o fizeram um sábio naquilo mesmo de que menos carece, ou que nunca devia saber?»

Por outro lado, entre os liberais menos crentes, ou crentes doutra maneira, levantavam-se objecções diametralmente opostas. Para estes, o que ainda aproximava o clero secular da vida religiosa era alvo da mesma crítica e depreciação que a visara a ela, valorizando-se antes a vida laboral e profissional em detrimento do ministério cultual, a conjugalidade e paternidade em vez do celibato, o interesse nacional e não a obediência ao estrangeiro (a Roma, no caso), etc. Sampaio Bruno resumiria bem esta posição, já em 1907, ecoando argumentação que vinha muito de trás, em prol dum clero secularizado, nacionalizado e profissionalizado: «a instrução primária obrigatória encontraria a exercê-la uma corporação, a corporação eclesiástica; [...] o clero português, secular, casado e dotado pelo Estado, não como clero mas por serviço da instrução pública, desromanizaria, por completo [...] Pelo matrimónio, os interesses supremos do coração se afeiçoariam indesligavelmente à nova ordem de coisas e estaria decisivamente vitorioso o liberalismo, no seu conflito com o jesuitismo. Isto é o regalismo contra o papismo, o cismontanismo contra o ultramontanismo, o nacionalismo contra o romanismo»[124]. Uma criatividade negativa, esta, em contraste com a que procurava um clero exclusivamente identificado com a sua missão religiosa. Nem uma nem outra se deixariam de opor até à República, procurando atrair contraditoriamente o clero português.

Repita-se ainda neste âmbito que o regalismo constitucional, especialmente no respeitante à nomeação governamental do clero, encontrou por vezes os seus opositores mais consequentes em homens bem integrados no regime da Carta[125]. Não procuravam apenas obstar ao que entendiam ser um abuso por parte do Estado, mas instaurar uma nova doutrina das relações Igreja-Estado, que criam mais evangélica — *a César o que é de César e a Deus o que é de Deus* — e mais actual, por garantir a liberdade e a colaboração das duas instâncias.

Não será difícil encontrar também evoluções e mesmo criatividade no campo da crença e da fé cristã propriamente dita. Na primeira metade de Oi-





△ Capa de *Manual da Sociedade de S. Vicente de Paulo*, 1907.

Capa de *O cristianismo e o progresso*, Porto, 1910 (1.ª ed., 1868).

tocentos não faltaram desafios neste ponto, desde os avanços do filosofismo deísta, antes e depois da presença francesa de 1807-1811, até à transferência, paulatina mas real, das motivações e expectativas do além para aquém — em paralelismo com o ultramontanismo e o cismontanismo —, da graça para a natureza, do eclesial para o social, do Cristo pessoa divina para o Cristo símbolo terreno. Veio depois a revolução liberal nas suas fases sucessivas (1820, 1834, 1836, 1848), desapareceram os centros monástico-conventuais, permaneceram fechados ou minguados os seminários, enfraqueceu a presença oratória e sacramental dos ministros do culto, dividiram-se os fiéis entre as várias obediências durante o «cisma» de 1832-1841, com as suas sequelas... E, no entanto, ao chegarmos à década de 40, detectámos já a relevância de Cristo e do cristianismo, como motivos especificamente religiosos. — Ecos entre nós da «restauração» religiosa francesa, em torno de Chateaubriand, De Maistre ou Lamennais? Certamente, pois foram conhecidos, traduzidos e citados, ou para descobrir com o primeiro a beleza romântica da fé e da devoção católicas, ou para lamentar com o segundo as vantagens do papado para a consolidação dos regimes e a união dos povos, ou para, com o terceiro (na sua fase católica), encontrar a história da liberdade humana na própria tradição cristã. Com estas e outras influências, externas ou internas, os meados de Oitocentos viram suceder-se escritos e iniciativas para reavivar o catolicismo nacional. Para tal, quase se tocaram — ainda que por momentos — percursos tão distintos como o de um Herculano e seus discípulos e o de João de Lemos e os seus colegas de Coimbra e d'*A Nação*. Perto andariam alguns membros da Sociedade Católica, fundada em 1843, ou da coeva Associação da Propagação da Fé; igualmente os que, entre 1846 e 1848, se entusiasmaram com Pio IX, aclamado então como «papa liberal»; ou os que não tinham dificuldade em divisar Cristo e o cristianismo na revolução parisiense de Fevereiro de 48, seguindo o que lá diziam e faziam católicos confessos como Lacordaire, Ozanam e outros.

Tudo se precipitou e alterou a breve trecho. Pio IX recusou a república romana de 1848-1849 e, ao voltar do exílio, com o apoio francês e austríaco, abriu um período muito difícil no relacionamento entre o papado e o liberalismo latino em geral, tomando-o este como inimigo das liberdades e intencional restaurador da hierarquia medieva. Os católicos militantes confinaram-se em posições mais defensivas face aos governos liberais, que suspeitavam de maçónicos. Aquelas momentâneas unanimidades dos anos 40 não se puderam manter na segunda metade do século. Mas enquanto existiram, foram também sintoma da continuidade da crença basilar, numa certa reinterpretação romântica.

A partir de 1841, vimos normalizar-se o quadro eclesiástico português. A ultrapassagem da situação «cismática» pelo restabelecimento duma hierarquia única, com a consequente indicação dos párocos pelo padroado régio, foi um importante factor de continuidade, ainda que não sarasse imediatamente as feridas abertas por anos de divisão de todos e clandestinidade de alguns. O mesmo se diga da reabertura dos seminários, mais possível a partir dos anos 50, reatando-se — paulatina e dificilmente — uma tradição pastoral que realmente perigara. Relançaram-se algumas missões populares, com bastante dificuldade a princípio, por falta de religiosos qualificados e suficientes, nesses anos 40 em que mais se imporia uma recristianização de base, país fora. Ainda assim, nessa mesma década, promoveram-se algumas, em Lisboa e na província, com egressos e outros clérigos. Tiveram algum sucesso, mas certamente não bastaram. A continuidade dever-se-ia — depois e sobretudo — aos religiosos regressados a partir dos anos 50 (jesuítas, franciscanos, lazaristas...), que as retomaram até 1910.

Não fiquemos por estas iniciativas, se quisermos detectar os elementos de persistência e alguma criatividade na religiosidade portuguesa de Oitocentos. Talvez a encontremos primeiramente nos ambientes familiares, ainda que mais indefinível. Quando reparamos atentamente nos nomes que avalizam várias iniciativas religiosas, devocionais, apostólicas, caritativas, sociopolíticas mesmo, é-nos fácil estabelecer uma série de vinculações familiares. Um caso



Quadro pintado a óleo por Teresa de Saldanha. Da esquerda para a direita: Teresa de Saldanha, seu irmão José, sua cunhada D. Maria Isabel D'Anunciação (marquesa de Rio Maior) e seu irmão António (colecção de D. José de Saldanha Oliveira e Sousa).

entre muitos, o da descendência de Pombal, é sintomático: o quarto marquês é nome certo no associativismo católico de meados do século; o marechal Saldanha, neto do ministro de D. José, igualmente, até por escritos; Teresa de Saldanha fundará nos anos 60 as dominicanas portuguesas; D. António de Almeida reuniu em 1871 o primeiro congresso católico português; outro sobrinho do marechal, D. António da Costa, destacava-se na mesma altura como pedagogo e apologista católico... Se recuarmos a 1843 e analisarmos a lista dos fundadores da Sociedade Católica, descobriremos facilmente uma série de relações análogas; e poderemos acompanhar alguns desses nomes ou de parentes seus nas iniciativas do jornalismo católico de meados do século e do associativismo confessional a partir dos anos 70. Lembremos que, já no princípio de Novecentos, Gomes dos Santos notou com preocupação que o movimento católico português dependia em grande parte dos mesmos nomes, filhos e netos dos que tinham mantido as continuidades do século anterior. Diga-se, no entanto, que o fenómeno admite outra leitura, indicando que a causa católica pôde ser sustentada por tradições familiares consistentes e que estas tradições conseguiram prolongar uma fé militante, mesmo quando mudou o quadro político e apesar das eventuais diferenças entre parentes, constitucionais uns, legitimistas outros.

Nem se extinguira completamente a vida religiosa masculina. Os dominicanos irlandeses do Corpo Santo, em Lisboa, sobreviveram a 1834, por serem estrangeiros e terem acolhido os liberais pouco antes. Pois bem: foi em torno deles, do seu templo e do seu culto, que se sustentou alguma da tradição católica familiar lisboeta, aí nascendo, por exemplo, a vocação dominicana de Teresa de Saldanha. Aproveitando, aliás, a tolerância governamental, relançou-se a vida religiosa em Portugal na segunda metade do século: o padre Rademaker abriu discretamente o noviciado jesuíta do Barro (Torres Vedras) em 1860; a província portuguesa da Companhia de Jesus foi restaurada 20 anos depois, teve influentes colégios em Campolide e São Fiel, fez várias missões populares e somou 386 membros em 1910. Foi também nas imediações de Torres Vedras — no Varatojo — que os Franciscanos recomeçaram a







vida conventual, em 1861; abriram depois outras casas e restauraram a sua província em 1891, dedicando-se às missões internas e externas (Moçambique). Os Espiritanos (Congregação do Espírito Santo) formaram os seus missionários em Portugal desde 1867. Os Beneditinos voltaram no último quartel do século (Cucujães em 1875 e Singeverga em 1892). Os Irmãos Hospitaleiros de São João de Deus no princípio dos anos 90 com o padre Bento Menni (Lisboa, Aldeia da Ponte, Telhal). Os Salesianos de São João Bosco estabeleceram-se no país em 1894 e dirigiram Oficinas de São José em Lisboa, Porto e Viana. Os Lazaristas (Congregação da Missão) regressaram em 1857, tendo desenvolvido um apostolado algo inovador na capital (São Luís dos Franceses), sobretudo no culto, na devoção e na instrução religiosa. Entre os institutos femininos, mencionem-se as Irmãs de São José de Cluny, chegadas a Lisboa em 1881, para trabalharem na educação feminina e nas missões ultramarinas. Também fundaram vários colégios femininos as Irmãs de Santa Doroteia, enviadas para Portugal em 1866. As Irmãzinhas dos Pobres abriram asilos a partir de 1884 e as Religiosas do Bom Pastor, chegadas pela mesma altura, abriram casas em Lisboa e no Porto para a regeneração de raparigas. Na família franciscana, refiram-se as Irmãs Hospitaleiras Portuguesas, estabelecidas em Lisboa em 1871, por acção conjunta do padre Raimundo dos Anjos Beirão e de Libânia Galvão Mexia (Madre Clara), tendo em vista a educação e a enfermagem. Igualmente se dedicaram à educação e à assistência as Terceiras Dominicanas, fundadas por Teresa de Saldanha no final dos anos 60[126]. No final da Monarquia existiam em Portugal 31 congregações ou associações religiosas, distribuídas por 164 casas, com centenas de membros[127]. Digamos ainda que tais iniciativas evidenciaram certa capacidade de persistir e relançar neste campo, bem como um novo protagonismo feminino na Igreja e na sociedade.

Continuaram e desenvolveram-se até com o impulso romântico alguns traços de espiritualidade. A devoção ao Coração de Jesus vinha de trás, tendo erguido o nosso mais grandioso templo depois de Mafra (Basílica da Estrela, 1789). Claramente antijansenista, pelo seu apelo a uma piedade muito afectiva, foi desenvolvida em todo o século XIX, acabando por dar mote e nome a uma publicação popular dos jesuítas, o *Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão do Apostolado da Oração, associação esta que se difundira por muitas paróquias e também por eles inspirada. O Apostolado da Oração, criado em França pelo padre Gautrelet em 1844 com um grupo de estudantes, e divulgado depois pelo padre Ramière, fundador daquela revista, che-

gou a Portugal em 1864, trazido pelos inacianos Marcocci e Prósperi. Este último foi o seu primeiro director nacional e grande divulgador, além de incansável pregador de missões populares; em 1902 o Apostolado da Oração contaria em Portugal com 831 centros, juntando 1 015 282 associados (incluindo crianças e adolescentes) e 19 161 zeladores[128]. Anda-lhe próximo o culto eucarístico, nunca interrompido e sempre valorizado na pregação e devoção populares.

Relevante ainda o incremento do culto mariano, em torno de sucessivos lugares, da Senhora da Rocha, em Carnaxide, a partir de 1822, à Senhora do Sameiro, em Braga, desde os anos 60, continuando-se outras manifestações muito populares, como os círios estremenhos à Senhora do Cabo ou à Senhora da Nazaré, entre tantos mais. Mencione-se também o influxo das aparições de Lourdes (1858), que constituíram depois motivo e critério constantes para a devoção mariana em Portugal. Foi também em meados do século que se difundiu entre nós a devoção do Mês de Maria, dedicando-lhe cada Maio. E o estímulo francês originou ainda um novo tipo de associativismo piedoso em volta da Virgem, de consequências várias. A 3 de Dezembro de 1836, Desgenettes, pároco de Nossa Senhora das Vitórias em Paris, dedicou a sua paróquia ao Coração de Maria, criando uma confraria da mesma invocação para apoio do apostolado. O exemplo prosperou: pouco depois, a confraria do Mosteiro da Encarnação de Lisboa ligou-se à de Paris; no Porto a confraria mariana, inaugurada em 1846, foi protegida pelo duque de Saldanha desde 1851, para a salvaguardar de acusações políticas. Em 1899, esta arquiconfraria do Sagrado Coração de Maria do Porto contava cerca de 100 000 associados e, segundo Alberto Pimentel, dela partira todo o movimento religioso da capital nortenha e porventura do Norte do país na segunda metade do século[129].

Monsenhor Ségur, figura marcante da Igreja francesa, escreveu um opúsculo de rápida divulgação entre os católicos, significativamente intitulado *As três rosas dos escolhidos*, recomendado por Leão XIII em 1879. O autor resumia os maiores motivos devocionais da época: o Papa, a Virgem Maria e a Eucaristia. Com o correr do século, tais motivos tinham-se tornado distintivos do catolicismo autêntico, ao ponto de o conde de Samodães, tradutor português da dita obra, poder afirmar: «Estão aí os caracteres distintivos e essenciais, e por todos eles ou por qualquer se pode aferir se alguém é ou deixa de ser católico [...] E hoje que tanto se debate a questão entre o que é ser católico ou deixar de o ser, escusamos de ir procurar outros sinais: aqui os temos definidos, característicos, indisputáveis, por onde se pode aferir, sem receio de errar, o ouro de lei do fingido.»[130] Lembremos que Samodães era constitucional e desempenhara cargos públicos no regime; mas pertencia ao número dos que já entendiam a fé religiosa como específica e autónoma em relação a preferências político-partidárias. O catolicismo, mesmo devocionalmente, desligava-se dos sistemas políticos e assumia-se como atitude religiosa. A partir desta ajuizaria o mais e fosse quem fosse: «Quer o escritor ou orador seja Rei [...], presidente da república, ou ministro de estado; quer ele seja algum rabiscador de caricaturas em verso ou prosa, autor de entremezes, ou falsificador de história, logo que se veja como ele se exprime com respeito a qualquer destes assuntos, forma-se a biografia religiosa e moral do homem [...] Quem por palavras, ou falando ou escrevendo, e por obras se mostrar discrepante nestes pontos essenciais, quer se chame cristão quer se diga católico, ou está no erro, ou é hipócrita, e procura aparentar o que realmente não é.»[131]

Significativa será também a *Carta aos editores*, anteposta por Alberto Pimentel à sua citada *História do culto de Nossa Senhora em Portugal* (1898), fazendo uma síntese do que fora, nele e em geral, a relação entre a fé e a sociedade oitocentista: «Notarei que este fenómento moral que se passa em mim [a persistência da fé], é como um reflexo da evolução religiosa do século em que vivemos, o qual, tendo encontrado ainda morno o rescaldo da Revolução Francesa, foi durante largos anos racionalista, com manifestas tendências sacrílegas para atacar o cristianismo na sua origem, isto é, na própria indivi-

◁ Padre Carlos Rademaker (1828-1885), restaurador da Companhia de Jesus (*à esquerda*), padre Raimundo dos Anjos Beirão (1810-1878), fundador da Congregação das Irmãs Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição (CONFHIC) (*ao centro*) e Madre Maria Clara do Menino Jesus (1843-1899), fundadora e primeira superiora-geral da CONFHIC.

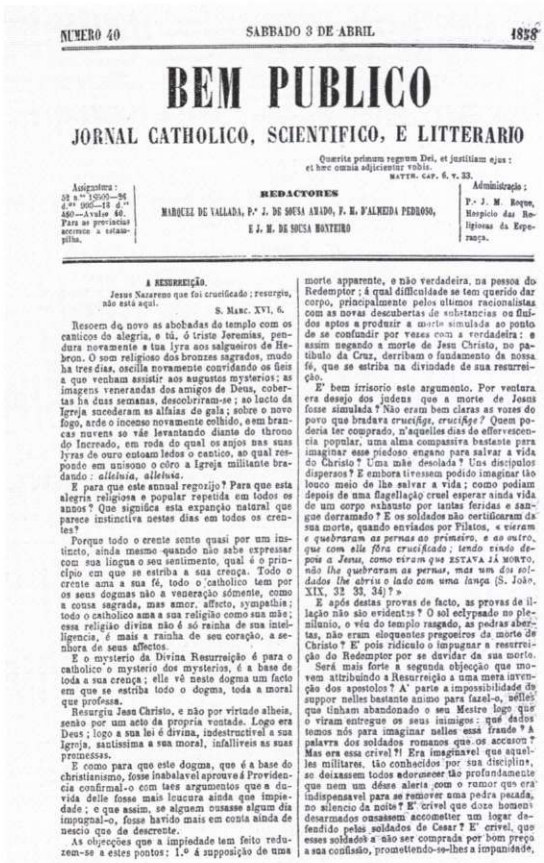
dualidade de Cristo, e vai acabar convertido e penitente, porque a filosofia tende hoje novamente para o idealismo e as demonstrações de fé religiosa na poesia, no romance e no teatro acompanham o movimento da filosofia.» No caso português, o autor entende que tal retorno se fazia precisamente em torno de Maria: «O meu livro é, para o dizer em poucas palavras, a história do país na sua relação com a fé nacional. É o estudo da alma portuguesa, logo desde a constituição da nacionalidade até nossos dias, na sua aspiração para esse ideal de castidade e doçura supremas, que se personifica em Maria Santíssima.»

O associativismo católico

A CRIATIVIDADE DO NOSSO CATOLICISMO oitocentista teve outro tipo de manifestações, não desligadas destas últimas. Será possível encontrá-la, por exemplo, no associativismo confessional desenvolvido desde os anos 30. Têm-lhe sido dedicados alguns estudos, quer sobre as primeiras associações não especificamente devocionais, ainda da primeira metade de Oitocentos (Associação da Propagação da Fé e Sociedade Católica), até às diversas iniciativas de apostolado religioso e social cujos membros se encontraram de tempos a tempos nos congressos católicos de 1871 a 1910. Poderemos juntar-lhes ainda as associações de piedade e caridade entretanto inauguradas ou renascidas. Calculando quanto podemos o que foram as consequências da crise religiosa de 1820-1840, tendo alguma ideia do que ela representou como perturbação da vida paroquial, rarefacção quantitativa e qualitativa do clero e desaparecimento de centros motivadores de espiritualidade e obras, causará de facto alguma surpresa o número de iniciativas que apesar disso se sucederam. Os elencos de vários autores — como os de Pinharanda Gomes sobre o associativismo católico em geral, de Manuel Braga da Cruz sobre as organizações confessionais com maior incidência política, de Marie Christine Volovitch sobre o catolicismo social, ou o inventário da imprensa católica entre 1820 e 1910 elaborado por Joaquim Azevedo e José Ramos — deixam-nos uma primeira impressão bastante sugestiva, independentemente das distintas avaliações que fazem sobre todas e cada uma das realidades que referem.

Podemos constatar, logo de início, que essas diversas iniciativas se inserem no percurso geral do catolicismo latino de Oitocentos para Novecentos. Tudo quanto surge até 1850 integra-se dum modo ou outro no restauracionismo católico — não forçosamente legitimista — pós-revolucionário. Tal como acontecera em França ou Espanha, assim seria em Portugal. As organizações confessionais porventura mais características da altura não enjeitam a inspiração estrangeira: a Associação da Propagação da Fé era pura e simplesmente o ramo português duma obra nascida em França (Lyon) nos anos 20; e a Sociedade Católica, se quis ser, em pleno Cabralismo, uma associação muito portuguesa, não deixou de procurar relacionar-se com a militância confessional de além-fronteiras, nem enjeitou modelos anteriores, franceses, espanhóis e outros. Pretendiam avivar o catolicismo tradicional, a primeira no apoio às missões internacionais, a segunda também na organização de missões internas. Propunham-se ultrapassar a saudade e a lamentação do que se perdera, com uma acção organizada de recuperação do possível e realização do urgente, em termos especificamente religiosos, ainda que entre os seus membros existissem diferentes sensibilidades face ao novo sistema político português.

Estas duas associações merecem maior detença, por estarem na origem da realidade nova do associativismo católico português, sendo manifestações complementares da sua vitalidade. Analisá-las de perto permite-nos esboçar muito do que caracterizará o catolicismo militante em Portugal pelo menos até à República. A Associação da Propagação da Fé foi o ramo português da sua homónima francesa, criada em Lyon no começo dos anos 20, com o fim de contribuir espiritual e monetariamente para o surto missionário católico de Oitocentos. A edição portuguesa dos *Anais da Propagação da Fé* apareceu logo em 1822, por iniciativa de D. Tomás de Noronha, bispo resignatário de Olinda. A secção portuguesa propriamente dita criar-se-ia em



NUMERO 40 SABBADO 3 DE ABRIL 1858

BEM PUBLICO

JORNAL CATHOLICO, SCIENTIFICO, E LITTERARIO

Quærite primum regnum Dei, et justitiam ejus: et hæc omnia adjicientur vobis. MATTH. CAP. 6. v. 33.

Assignatura: 2$ a.ª 1$000—3$ d.º 900—1$ d.º 480—Avulso 40. Para as provincias accresce a estampilha.

REDACTORES

MARQUEZ DE VALLADA, P.e J. DE SOUSA ARAUJO, P.e J. M. P'ALMEIDA PEDROSO, E J. M. DE SOUSA MONTEIRO

Administração: P.e J. M. Roque, Hospicio da Religiosas da Esperança.

A RESSURREIÇÃO.

Jesus Nazareno que foi crucificado; resurgiu, não está aqui.

S. MARC. XVI, 6.

Resoem de novo as abobadas do templo com os canticos de alegria, e tu, ó triste Jeremias, pendura novamente a tua lyra aos salgueiros de Hebron. O som religioso dos bronzes sagrados, mudo ha tres dias, oscilla novamente convidando os fieis a que venham assistir aos augustos mysterios; as imagens veneradas dos amigos de Deus, cobertas ha duas semanas, descobrem-se; ao lucto da Igreja succederam as alfaias de gala; sobre o novo fogo, arde o incenso novamente colhido, e em brazas nuvens ao vão levantando diante do throno do Increado, em roda do qual os anjos nas suas lyras de ouro entoam ledos o cantico, ao qual respondo em unisono o côro a Igreja milliante bradando: *alleluia, alleluia.*

E para que este annual regozijo? Para que esta alegria religiosa e popular repetida em todos os annos? Que significa esta expanção natural que parece instinctiva nestes dias em todos os crentes?

Porque todo o crente sente quasi por um instincto, ainda mesmo quando não sabe expressar com sua lingua o seu sentimento, qual é o principio em que se estriba a sua crença. Todo o crente ama a sua fé, todo o catholico tem por os seus dogmas não a veneração sómente, como a cousa sagrada, mas amor, affecto, sympathia; todo o catholico ama a sua religião como sua mãe; essa religião divina não é só rainha de sua intelligencia, é mais a rainha de seu coração, a senhora de seus affectos.

E o mysterio da Divina Resurreição é para o catholico o mysterio dos mysterios, é a base de toda a sua crença; elle vê neste dogma um facto em que se estriba todo o dogma, toda a moral que professa.

Resurgiu Jesu Christo, e não por virtude alheia, senão por um acto da propria vontade. Logo era Deus; logo a sua lei é divina, indestructivel a sua Igreja, sanctissima a sua moral, infalliveis as suas promessas.

E como para que este dogma, que é a base do christianismo, fosse inabalavel aprouve á Providencia confirmal-o com taes argumentos que a duvida delle fosse mais loucura ainda que impiedade; e que assim, se alguem ousasse algum dia impugnal-o, fosse havido mais em conta ainda de nescio que de descrente.

As objecções que a impiedade tem feito reduzem-se a estes pontos: 1.º á supposição de uma morte apparente, e não verdadeira, na pessoa do Redemptor; á qual difficuldade se tem querido dar corpo, principalmente pelos ultimos racionalistas com as novas descubertas de substancias ou fluidos aptos a produzir a morte simulada ao ponto de se confundir por vezes com a verdadeira: e assim negando a morte de Jesu Christo, no patibulo da Cruz, derribam o fundamento da nossa fé, que se estriba na divindade de sua resurreição.

E' bem irrisorio este argumento. Por ventura era desejo dos judeus que a morte de Jesus fosse simulada? Não eram bem claras as vozes do povo que bradava *crucifige, crucifige?* Quem poderia ter comprado, n'aquelles dias de effervescencia popular, uma alma compassiva bastante para imaginar esse piedoso engano para salvar a vida do Christo? Uma mãe desolada? Uns discipulos dispersos? E embora tivessem podido imaginar tão louco meio de lhe salvar a vida; como podiam depois de uma flagellação cruel esperar ainda vida de um corpo exhausto por tantas feridas e sangue derramado? E os soldados não sabiam da sua morte, quando enviados por Pilatos, *vieram e quebraram as pernas ao primeiro, e ao outro, que com elle fôra crucificado; tendo vindo depois a Jesus, como viram que* ESTAVA JÁ MORTO, *não lhe quebraram as pernas, mas um dos soldados lhe abriu o lado com uma lança* (S. João, XIX, 32 33, 34)? »

E após destas provas de facto, as provas de illação não são evidentes? O sol eclypsado no plenilunio, o véu do templo rasgado, as pedras abertas, não eram eloquentes pregoeiros da morte de Christo? E' pois ridiculo o impugnar a resurreição do Redemptor por se duvidar da sua morte.

Será mais forte a segunda objecção que movem attribuindo a Resurreição a uma mera invenção dos apostolos? A' parte a impossibilidade de suppor nelles bastante animo para fazel-o, nelles que tinham abandonado o seu Mestre logo que o viram entregue os seus inimigos: que dados temos nós para imaginar nelles essa *fraude*? A palavra dos soldados romanos que os accusou? Mas era essa crivel?! Era imaginavel que aquelles militares, tão conhecidos por sua disciplina, se deixassem todos *adormecer* tão profundamente que nem um désse alerta com o rumor que era indispensavel para se remover uma pedra pesada, no silencio da noite? E' crivel que doze homens desarmados ousassem accommetter um logar defendido pelos soldados de Cesar? E' crivel, que esses soldados a não ser comprada por bom preço a sua confissão, promettendo-se-lhes a impunidade,



A PALAVRA

JORNAL RELIGIOSO, LITTERARIO, DE NOTICIAS E DE ASSUMPTOS DE INTERESSE PUBLICO

N.º 108 SEXTA-FEIRA 6 DE DEZEMBRO 1872

ASSOCIAÇÃO CATHOLICA

Sua Santidade, o Soberano Pontifice, acaba de conceder Indulgencia Plenaria e Remissão dos seus pecados aos membros da Associação Catholica que, confessados e contrictos, receberem a Sagrada Communhão no dia 8 de dezembro, Festividade da Immaculada Virgem Padroeira de Portugal, bem como da mesma Associação, e orarem segundo a tenção de Sua Santidade, observando as disposições geraes necessarias para alcançarem tão grande beneficio.

Porto, 4 de dezembro de 1872.

O PRESIDENTE,

Roberto Guilherme Woodhouse.

PORTA 6 DE DEZEMBRO

A Religião

1837, com finalidades missionárias, como lembravam os *Anais* de Janeiro de 1843: «A Associação da Propagação da Fé, esta sublime e piedosa Obra, cujo único fim é a maior glória de Deus, e salvação dos nossos irmãos idólatras, acaba de completar o seu quinto ano de existência em o nosso Reino Fidelíssimo.» A relativa facilidade dos seus meios granjear-lhe-ia uma extensa rede de associados: dez réis por semana e um pai-nosso e uma ave-maria diários, para e pelas missões católicas de além-mar, podendo juntar-se a distribuição dos *Anais*, cheios de relatos missionários, e a propaganda pessoal da causa. Inovava precisamente aqui, pois recorria ao concurso comum dos fiéis para a obra da evangelização e não apenas à protecção dos grandes. A obra começara em 1820 com a jovem lionesa Pauline Jericot, que não tinha outra credencial senão a sua vontade apostólica, lembrava no mesmo número da revista: «Era porém para desejar, que chegasse um momento, em que o concurso dos simples Fiéis se exercesse não já somente pelo favor dos poderosos do mundo mas sim pela caridade de todos. Deste modo os mais pequenos, e os mais pobres participarão da honra de evangelizar esses remotos impérios, de que ignoram até o nome.» E a associação cresceu depressa entre nós, conseguindo angariar 9 320$095 em 1847, dez anos depois de fundada no país.

A propaganda e a recolha de fundos levou à criação de uma rede de sócios à escala nacional, o que rapidamente levantou suspeitas nos meios liberais, tanto mais que tudo extravazava do quadro eclesiástico nacional: tratava-se de uma associação fundada em França, abençoada por Roma e visando a missionação de territórios não portugueses... Para os membros da associação, tudo isto era bom e até expressivo de uma consciência verdadeiramente católica: «A obra [...] devia achar uma nova seiva: porque, quanto mais estivesse marcada com esse carácter universal, que é o próprio carácter da Igreja, mais ela participaria também da sua força divina», adiantam os *Anais*. Mas, para os seus

A Palavra, jornal religioso, litterario, de noticias e de assumptos de interesse publico, n.º 108, 6.12.1872, com referência à «indulgência plenária» concedida aos membros da Associação Católica pelo papa Pio IX.

◁ *Bem Publico*, jornal catholico, scientifico, e litterario, n.º 40, 3.4.1858.

críticos — recordemos Alexandre Herculano —, isto mesmo reforçava as suspeitas de que a associação servia de capa ou pretexto para manobras antiliberais: — Não se encobririam outros intuitos, debaixo de tanto interesse por causas não nacionais nem governamentalmente tuteladas? Logo em 1842 apareceria *Um papel político* — da autoria anónima de D. José de Lacerda, eclesiástico cabralista — atacando nesse sentido os membros da associação, a quem chama «féotas»: «O Duque [de Palmela] acha-se cercado das pessoas mais influentes no beatério português; e todos sabem que a sociedade féota (pura invenção jesuítica, e pelos jesuítas governada) se propôs avassalar o mundo inteiro mediante as fórmulas hipócritas do puríssimo zelo da propagação da fé evangélica.»

O classificativo «puríssimo» entendiam-no os membros da associação — e assim o entenderão outros militantes católicos ao longo do século — como expressão dos seus motivos unicamente religiosos; mas terão muita dificuldade em convencer disso mesmo a terceiros, mais ou menos católicos que fossem. Em 1847, ano da Patuleia, um outro cabralista acusará a associação de conivência com o miguelismo, dando-nos ainda assim uma informação interessante sobre a sua malha: «esse proselitismo [miguelista] muito havia engrossado desde que uma sociedade jesuítica, infelizmente tolerada pelo governo e protegida pela corte, fundara para si um *status in statu* organizando-se administrativamente por comarcas, por concelhos, e por freguesias, — levantando uma grossa contribuição sobre a credulidade dos povos a título de donativos para a fé»[132]. Não se vê muito bem como é que tal rede contava com a tolerância do Governo e a protecção da corte cabralista, mas o depoimento é interessante pela informação sobre a obra e a impressão que deixava nalguns círculos.

Também se estranhou que tanto esforço e tais montantes se destinassem à evangelização de estranhos e não dos nacionais. Na *Revista Universal Lisbonense*, de 20 de Julho de 1843, um leitor da província protestava contra tal facto, deixando-nos ainda um testemunho da pouca evangelização do povo e das deficiências dos ministros do culto: «Existe em Portugal uma Associação intitulada, da propagação da fé, e que ao presente, graças ao zelo de seus membros, pode dispôr de quantiosas somas: ora dispende-se este dinheiro em sustentar longínquas missões entre selvagens indómitos, ao passo que entre nós mesmos, entre o povo, que paga essas quantias, há, ainda mal, muita gente que carece de ser missionada, e instruída na verdadeira Religião de Cristo, porque, desgraçadamente, a maior parte dos que a seu cargo têm este sagrado ministério, nada curam de tal obrigação.» Ou ainda, perguntava o autor, porque não se aplicava a associação a oferecer aos párocos um número considerável de Bíblias idoneamente traduzidas e aprovadas, para que eles as distribuíssem pelos seus paroquianos, contrariando assim a propaganda protestante que já se fazia sentir?

De tempos a tempos, a associação sentia a necessidade de se defender. A 15 de Janeiro de 1846 esta última revista já publicara a carta de um seu membro — o jovem marquês de Valada — repudiando acusações e reafirmando propósitos: «Alguns lhe têm chamado Associação política, outros têm ido mais avante e não escrupulizando de lhe chamar Associação secreta, sendo na verdade a Associação da Propagação da Fé a Associação mais pública que jamais houve, e aonde não havendo nada de escondido tudo é patente a todos [...] Nenhum outro fito tiveram em mira os fundadores desta pia Associação quando a estabeleceram no ano de 1820 na cidade de Lião de França, e nenhum outro é o empenho de todos os membros da Associação da Propagação da Fé senão o de concorrerem todos de comum acordo para que a religião católica apostólica romana seja universalmente conhecida e observada por todos os povos da terra.»

Entretanto, o Governo autorizara em 1843 a criação de outra associação confessional, a Sociedade Católica Promotora da Moral Evangélica em Toda a Monarquia Portuguesa, presidida por um dos pais do constitucionalismo, o próprio duque da Terceira. Com esta cobertura, seria difícil acusá-la de miguelismo encapotado. Aliás, os seus fins eram mais internos e nacionais: não

punha de parte a missionação do ultramar português, mas visava também a evangelização do país e a formação do clero. A iniciativa começou com algum êxito, conseguindo congregar clérigos e leigos de várias proveniências políticas em tarefas especificamente religiosas. Conseguiu que governantes e prelados a autorizassem e até apoiassem num caso ou noutro. Se a guerra civil (Maria da Fonte, Patuleia) não tivesse perturbado de novo a vida nacional, politizando logo qualquer manifestação colectiva e dividindo os respectivos membros, talvez pudesse ter iniciado mais cedo a tradição ininterrupta do associativismo católico em Portugal. Era inovadora em vários aspectos: finalidade religiosa, equidistante das preferências partidárias dos seus membros; consciência de que país e fé católica já não coincidiam e era necessário trabalhar para que tal tornasse a acontecer, de modo mais correspondente ao tempo e à cultura; participação activa e responsabilizada de leigos nesta mesma missão.

Foi criticada «à direita» pelos que preferiam a Associação da Propagação da Fé, que não tinha nenhuma chancela do Governo e se integrava imediatamente no âmbito e nos fins da Igreja universal. Era este o sentido da crítica surgida n'*O Portugal Velho*, jornal católico-legitimista, a 24 de Fevereiro de 1843, pouco tempo depois da autorização governamental da Sociedade Católica: «Não ignoram nossos leitores a existência de uma sociedade universal, organizada em França, com o fim de propagar a santa fé [...] Esta sociedade tem membros em Portugal e daqui recebe auxílio de esmolas [...] Haverá na criação da nova sociedade [= a Sociedade Católica] um espírito de cisma, ou divisão?» Não era uma pergunta, mas uma insinuação clara de que a nova iniciativa era um expediente dos inimigos da Associação da Propagação da Fé, contra esta e os seus objectivos puramente religiosos e católicos.

Com o tempo, as dúvidas ter-se-iam dissipado, até por haver membros comuns às duas associações. Também os objectivos de cada uma delas se poderiam complementar, como pretendeu o *Jornal da Sociedade Católica* a 8 de Junho de 1844: «A Associação da Propagação da Fé propõe-se ministrar os meios para levar a luz do Evangelho ao meio dos idólatras e infiéis, e por esse caminho a civilizá-los, a torná-los homens sociais, e abrir assim o campo a todos os benefícios recíprocos das sociedades humanas [...] A Sociedade Católica promove na sua mesma pátria, em proveito de seus mesmos irmãos compatriotas, o derramamento benéfico da mesma luz divina, que nos não falta de todo, mas que tem sensivelmente diminuído, e ameaça apagar-se no meio de nós.» Porém a questão nunca se resolveu inteiramente — a não ser pela progressiva desactivação da Sociedade Católica a partir de 1845 —, preludiando afinal as tensões intermitentes e internas do associativismo católico português: nacionalismo ou supranacionalismo, tradição ou modernidade, clericalismo ou leiguismo...

O lugar dos leigos

QUANTO A ESTE ÚLTIMO PONTO, adiantemos que a principal objecção doutrinal feita à iniciativa — tanto do lado legitimista como do próprio prelado lisbonense, o constitucional D. Frei Francisco de São Luís Saraiva — visava exactamente a participação de leigos na direcção duma instituição alegadamente religiosa, que incluía a divulgação doutrinal e a abertura de seminários para a formação do clero. Escrevendo a um eclesiástico a 26 de Abril de 1843, para o dissuadir de integrar a Sociedade Católica, considerava o patriarca: «Pode também dizer: que sendo a Igreja Católica uma Sociedade divinamente instituída debaixo de regimen dos Pastores de primeira e segunda ordem, e dirigida por Leis Sagradas e canónicas, lhe não parece justo nem conveniente, que pessoas Leigas, destituídas de missão legítima, se intrometam naquilo que é privativo da Autoridade Eclesiástica, e queiram ter parte no governo e administração pública da Igreja, e em pontos tão substanciais como são todos os que pertencem à pregação, e ensino das doutrinas religiosas etc [...]; e finalmente arrogando a autoridade de criar e reger Seminários para a educação dos moços, que se dedicam ao estado eclesiástico, de lhes determinar o método dos estudos, e os mestres que os devem reger, e de enviar pregadores missionários da sua escolha pelo reino, como se tudo isso não fosse da privativa



Procissão da Murtosa, de Alfredo de Morais (Viseu, Museu de Grão Vasco).

FOTO: DIVISÃO DE DOCUMENTAÇÃO FOTOGRÁFICA/INSTITUTO PORTUGUÊS DE MUSEUS/DELFIM FERREIRA.

competência dos Prelados Diocesanos, e atribuição própria e exclusiva das Autoridades eclesiásticas.»[133]

Mas foi precisamente neste ponto da colaboração dos leigos na vida e acção eclesiais que o século XIX se mostrou mais criativo. Um novo protagonismo do cidadão na sociedade estimularia necessariamente outro posicionamento do cristão na Igreja. Estas mesmas questões levantadas pela Sociedade Católica motivaram certo aprofundamento teórico por parte dos seus mentores, como foi sobretudo o caso de José Barbosa Canais, num importante opúsculo de 1845, *A Sociedade Católica examinada e defendida...* Encontramos aí, efectivamente, um discurso teológico bastante inovador sobre o lugar e a competência do leigo na Igreja, que, indo ao encontro do que a Sociedade Católica pretendia, não era comum na teoria e na prática eclesiais vigentes. Discurso que se queria manter, aliás, dentro da mais irrepreensível ortodoxia e ortopraxia, sem as discrepâncias eclesiológicas que vimos no seu coevo Herculano.

Às críticas de que tinha sido alvo a iniciativa, em especial por parte de eclesiásticos, respondia Canais com frases igualmente antológicas: «Não pretendem os Seculares [= designação mais comum dos leigos na altura] intrometer-se a dogmatizar de palavras ou por escrito; bem entendem eles, que não são os Mestres da Lei: mas não querem ser inibidos de concorrer com o talento, que Deus lhes deu, em benefício da Igreja; nem sofrem que alguém os proíba de expôr as maravilhas da Religião.»[134] Também eles sentiam os desafios religiosos e ideológicos da época, também eles se achavam responsáveis pela causa católica e muitas vezes se entendiam — aqui sim, como Herculano — particularmente capacitados para entrar na liça, avultando alguns acima do comum dos clérigos pelos conhecimentos na matéria. Além do mais, já fora assim noutras fases da história da Igreja e com muito assentimento dos pastores de então: «Para combater o ímpio, acham o testemunho dos

factos e a pureza da moral, e persuadem-se que lhes não é vedado enterrar o alvião nestas vastas planícies. Cansa ouvir falar tantas vezes a palavra leigos, para confundir a questão: muitos leigos em letras conhecem eles entre o Clero, e conhecem que entre si há pessoas de capacidade e estudo, zelo pela fé, e obediência aos decretos da Igreja: e pretender a exclusão, têm visto só a Clérigos leigos, ou de cuja sinceridade não estão seguros [...] A combinação de certos factos da História, é o que tem dado muito que pensar aos Seculares: enquanto alguns Eclesiásticos de hoje supõem, que não é lícito aos Seculares ao menos falar do seu Deus, em tempos remotos não obravam assim os grandes Lumiares da Igreja!»[135] Reparemos ainda que o termo «leigo» ainda conservava o sentido negativo de insciente, podendo Canais ironizar com ele, para caracterizar clérigos com pouca doutrina e nenhuma notícia do papel que os leigos já tinham tido e deveriam voltar a ter na transmissão e defesa da sua fé.

A Sociedade Católica não perdurou. O escrito de Canais foi tanto o seu cume teológico como o anúncio do fim. Arrastar-se-ia durante alguns anos, mas sem o vigor dos dois primeiros. As circunstâncias exteriores já lembradas — guerras civis e admissível divisão dos seus membros pelas partes em confronto — e as objecções doutrinais apontadas fariam gorar a primeira iniciativa geral e moderna de apostolado em Portugal. Foi também de monta o facto de os católicos legitimistas não admitirem a solução do problema religioso sem a restauração prévia do quadro político anterior. Logo a 24 de Maio de 1843, tinham sentenciado n'*O Portugal Velho*: «A sociedade [= a Sociedade Católica] toma por causa da imoralidade desta nação o que não é causa, e quer aplicar um remédio estranho, desconhecido, ficando ao mesmo tempo a verdadeira causa na sua força e vigor.» A causa seria o liberalismo: este é que devia ser removido, sem querer desviar os esforços num sentido diferente e eclesiologicamente suspeito. Não foi objecção só da altura. Podemos adiantar que este posicionamento católico-legitimista sobreviveu até ao século XX e foi tão forte em Lisboa que o associativismo católico, no seu cariz especificamente religioso e suprapartidário, veio a ressurgir mais no Porto do que na capital.

Foi D. António de Almeida, sobrinho do marechal Saldanha e muito ligado ao papa Pio IX, quem trouxe para Portugal a ideia de realizar um congresso católico, como se fazia no estrangeiro depois do de Malines (1863), em que participara. Neste último, interrompera mesmo Montalembert, quando este se referira a Portugal no seu polémico discurso sobre *A Igreja livre no Estado livre*: o orador francês apresentara-nos como um caso típico dos efeitos negativos da ligação Igreja-Estado e Almeida gritara da assembleia que a culpa era do Governo e não do país. D. António de Almeida tinha sido membro da Sociedade Católica; não era afecto ao liberalismo, mas vivera em Roma, conhecera o catolicismo militante internacional, tornara-se defensor constante da causa pontifícia e encontrara nestes motivos a razão da sua luta, religiosa acima de tudo. Como outros, redescobriu aqui o mote e o meio para unir crentes de várias parcialidades políticas, relativizando-as em função daqueles objectivos maiores. Era lisboeta, mas foi no Porto que conseguiu finalmente realizar o primeiro congresso católico português (Assembleia dos Oradores e Escritores Católicos, 27 de Dezembro de 1871 a 5 de Janeiro de 1872). E aqui se evidenciou, na intervenção de alguns dos seus membros leigos, a consciência clara das respectivas responsabilidades e capacidades eclesiais, no mesmo sentido do opúsculo de Canais.

Um dos seus oradores mais marcantes foi o portuense conde de Samodães, que já encontrámos neste percurso. Era essencialmente um homem religioso e punha acima de tudo a defesa da Igreja, sem abandonar a sua lealdade ao regime da Carta. É significativo que em 1880 tenha resumido a sua militância confessional referindo-se a um dos pais do nosso liberalismo, Almeida Garrett, e afirmando-se seu continuador: «A minha dedicação para com o episcopado é mais lata, amplia-se a todo o clero, cuja causa me comprazo em ter defendido toda a minha vida como defendido tenho a religião católica, apostólica, romana, pelo modo que tenho sabido e podido, imitando nisto e

mal (por mais não poder) o visconde de Almeida Garrett, que um dia me deu esse conselho em 1854.»[136] É uma linha ainda insuficientemente valorizada pela historiografia, esta dos apologistas católicos incontestavelmente constitucionais, de Garrett a Samodães e deste a Casal Ribeiro e Henrique de Barros Gomes, ambos fundadores do Centro Católico Parlamentar em 1894. Abriam um caminho novo na conjugação entre a fé e a cidadania, tentando conciliar catolicismo, liberdade e responsabilidade na vida política, como o procuravam fazer intimamente, juntando piedade pessoal e compromisso militante na Igreja e na sociedade liberal.

A Samodães chamaram um dia «o protótipo do católico teórico e prático»[137] e foi de facto uma das presenças mais constantes e intervenientes na generalidade de congressos e encontros de católicos a partir de 1871 e mesmo já na República. Esteve no primeiro congresso católico e tinha perfeita consciência de que o tempo requeria a participação geral e comprometida de quaisquer crentes, clérigos ou leigos que estivessem habilitados a intervir no debate religioso em Portugal, como disse num *Discurso em honra da cruz*, de 1873: «A fé, que noutras eras podia ser cega, hoje precisa de ter os olhos bem abertos [...] É indispensável, que haja academias, conferências, congressos, jornais, livros, tudo quanto seja conduzente a apoiar a causa do catolicismo.»[138]

Mas seria outro escritor portuense, o visconde de Azevedo, quem faria no congresso católico de 1871-1872 a teorização mais cabal sobre o legítimo lugar do leigo na vida da Igreja e na apologia religiosa, bem na sequência do texto de Canais. Na verdade, quer católicos quer não-católicos, herdeiros aqueles de uma eclesiologia mais clerical e desconcertados estes com um novo tipo de apologistas crentes, ambos estranhavam e criticavam a intervenção de leigos nos debates religiosos e doutrinais. A todos responderia o visconde, logo no primeiro congresso católico: «Bem sei que não falta quem tenha dito que esta nossa reunião era inútil e desnecessária, por isso que os ministros do culto aí estavam todos os dias pregando dentro dos nossos templos as coisas da religião, tornando-se assim escusado vir escutá-los aqui. É exactamente por esse dito que estas reuniões me parecem necessárias e utilíssimas: no século passado Voltaire, chefe dos incrédulos do seu tempo, para ridicularizar a religião católica chamava-lhe a religião dos padres, e os seus discípulos desde então até hoje não se têm esquecido de lhe dar a mesma denominação; pois, sr. Presidente, eu afirmo que é tudo pelo contrário, que a religião católica não é a religião dos padres, mas os padres é que são da religião católica [...] Para evitar estes sarcasmos dos adversários da Igreja Católica, e para mostrar-lhes que a religião católica não é a religião dos padres, mas sim a religião de Jesus Cristo, é que se têm reunido em vários lugares do mundo católico estas assembleias de natureza puramente leiga e secular.»[139]

Não entendamos estas últimas qualificações como querendo dizer que nos congressos católicos só estivessem leigos. Contaram sempre com a participação de clérigos e nalguns de modo determinante; mas eram reuniões não incluídas no quadro canónico e ministerial — como o eram os concílios e sínodos, por exemplo, ou as conferências eclesiásticas em geral — e traziam para o âmbito eclesial um novo hábito da sociedade civil, ou seja, o das reuniões periódicas dos interessados nos diversos ramos da vida pública, profissional ou cultural: sem vincularem a hierarquia — por isso Azevedo referiria a sua natureza laical — acolhiam a participação de todos os competentes, mesmo que não fossem clérigos.

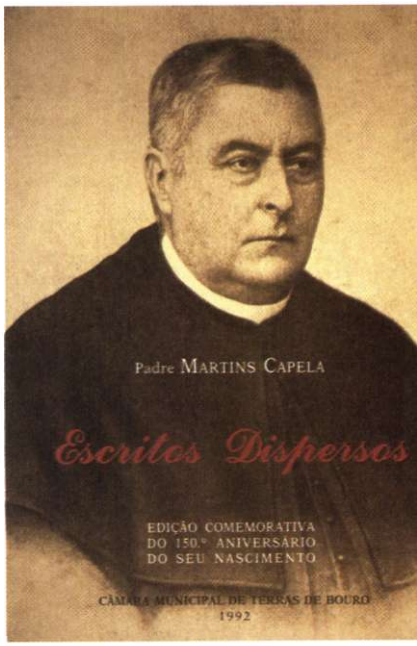
Entretanto, os anos 50 e 60 tinham-se caracterizado sobretudo por outro tipo de militância, constituindo como que uma segunda fase do movimento católico português. Avultaram mais os empreendimentos jornalísticos e literários do que os propriamente associativos. O desagrado dos nossos meios liberais face à situação romana, com o antiliberalismo depois de 1848 a provocar receios de investida ultramontana, não criava em Portugal um ambiente propício a associações confessionais. Em 1853 perde-se o rasto à Sociedade Católica e tudo o mais que aparecesse de congénere seria imediatamente suspeitado de desafecto ao regime.

Os jornais católicos foram então canais privilegiados e quase únicos de expressão e encontro de pensamentos e propostas. Com as suas redes de correspondentes, campanhas e abaixo-assinados ocasionais, com as realizações episódicas ou cíclicas que promoviam e divulgavam, pelo que diziam e pelo que calavam, constituíram o nexo mais vital e consequente do catolicismo activo de meados de Oitocentos. Esta nova fase da militância confessional não rompeu com o que vimos no primeiro associativismo católico. Muitos dos nomes que encontramos nas páginas do jornalismo de agora são os mesmos que encontrámos naquelas associações, ou mantêm com eles várias conexões, familiares e outras. Se os tempos não iam bons para agrupamentos formais, logo acusados de antiliberalismo ultramontano, continuava-se a luta nas páginas de jornais e outras publicações.

Quer a Sociedade Católica, quer a Associação da Propagação da Fé, tinham tido as suas publicações específicas — a segunda manteve-a por muito mais tempo — e o mais duradouro jornal católico (legitimista) — *A Nação* — saiu em 1847. Algumas controvérsias entre católicos que encontrámos atrás passaram sem resolução para as iniciativas jornalísticas da segunda fase do movimento católico e ainda passarão para a terceira, quando, a partir de 1871, se encetar o período das novas associações e primeiros congressos. Mas podemos tomá-las também como sinal de vitalidade religiosa, porque será através delas, mesmo quando vigorosas, que, a pouco e pouco, se irão definindo conceitos e se apurará, afinal, a especificidade crente, numa sociedade que ia substituindo a confessionalidade pública pela secularidade e a fusão político-religiosa pela separação, incipiente mas em inelutável crescendo.

Problema nunca resolvido até 1910, a distinção entre a causa religiosa e a acção político-partidária deu passos importantes nesse sentido através de tais polémicas entre católicos, com momentos de considerável lucidez e maior ou menor consequência. Depois, em torno destas e outras questões, foi emergindo um significativo número de autores, vários deles leigos, que ganharam um protagonismo novo na vida eclesial portuguesa. Tão novo que parecia estranho e até heterodoxo aos olhos de outros crentes, mais ligados à eclesiologia anterior, onde a defesa dos interesses católicos estava teórica e praticamente reservada à hierarquia. Por isso, nos anos 40, como nos 70, como já no princípio do século XX, encontramos leigos como Canais, Azevedo ou Gomes dos Santos a desenvolverem sucessivamente uma outra teoria do laicado, coadunada com a intervenção que mantinham dentro e fora da Igreja.

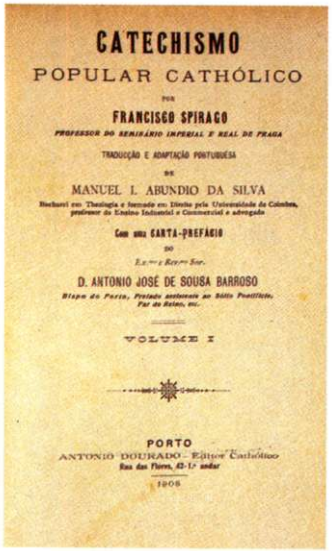
Uma nota ainda sobre os congressos católicos que se foram realizando entre 1871 e 1910, aqui só tomados como manifestação de vitalidade e criatividade religiosas, especialmente no tocante ao novo protagonismo laical e à reflexão crente sobre as questões nacionais e internacionais. Começados naquela data, ganharam um novo impulso na última década de Oitocentos, ainda como reflexão temática geral. Passariam depois a reflectir mais directamente as questões específicas que envolviam as várias iniciativas do movimento católico português, da sociedade à cultura e da educação ao trabalho, sempre em perspectiva confessional. Dos vários estudos sobre o tema podemos concluir que, também com tais congressos, foi possível introduzir novas formas de organização no âmbito eclesial, dando-lhe meios para concorrer com outras formas sociais, políticas e ideológicas; valorizou-se uma dinâmica mobilizadora e militante, que não descurava a piedade nem a esta se resumia; e suscitou um novo protagonismo católico, particularmente laical, com certa participação popular e operária[140].



Capa de *Escritos dispersos*, do padre Manuel José Martins Capela (1842-1925), Terras de Bouro, 1992.

Inteligência e catequese

NA LITERATURA DE TEMÁTICA RELIGIOSA dos últimos cinquenta anos do constitucionalismo apuramos uma elucidativa sucessão de temas e autores. Encontramos, quer nos anos 60 quer no fim da Monarquia, a controvérsia sobre Jesus Cristo e a sua qualificação histórica e teológica; deparamos em todo o período com frequentes controvérsias sobre o lugar da Igreja Católica num Estado ambiguamente confessional; assistimos às polémicas ligadas à reli-


CATECHISMO
POPULAR CATHÓLICO
POR
FRANCISCO SPIRAGO
PROFESSOR DO SEMINÁRIO IMPERIAL E REAL DE PRAGA
TRADUCÇÃO E ADAPTAÇÃO PORTUGUÊSA
DE
MANUEL I. ABUNDIO DA SILVA
Com uma CARTA-PREFÁCIO
DO
D. ANTONIO JOSÉ DE SOUSA BARROSO
VOLUME I
PORTO
ANTONIO DOURADO — Editor Catholico
1906


CATECHISMO
POPULAR CATHÓLICO
POR
FRANCISCO SPIRAGO
PROFESSOR DO SEMINÁRIO IMPERIAL E REAL DE PRAGA
TRADUCÇÃO E ADAPTAÇÃO PORTUGUÊSA
DE
MANUEL I. ABUNDIO DA SILVA
Com uma CARTA-PREFÁCIO
DO
D. ANTONIO JOSÉ DE SOUSA BARROSO
UNICA EDIÇÃO AUCTORIZADA PELO AUCTOR
VOLUME II
PORTO
ANTONIO DOURADO — Editor Catholico
1909


CATECHISMO
POPULAR CATHÓLICO
POR
FRANCISCO SPIRAGO
PROFESSOR DO SEMINÁRIO IMPERIAL E REAL DE PRAGA
TRADUCÇÃO E ADAPTAÇÃO PORTUGUÊSA
DE
MANUEL I. ABUNDIO DA SILVA
Com uma CARTA-PREFÁCIO
DO
D. ANTONIO JOSÉ DE SOUSA BARROSO
UNICA EDIÇÃO AUCTORIZADA PELO AUCTOR
VOLUME III
PORTO
ANTONIO DOURADO — Editor Catholico
1910

gião e ao clero, em especial as do padre Sena Freitas com António Enes nos anos 70 e com Guerra Junqueiro nos 80; ou sobre temas propriamente eclesiológicos, como as que envolveram vários autores a propósito do primado e da infalibilidade do Papa e do I Concílio do Vaticano no fim dos anos 60 e na década seguinte; ou entre protestantes e católicos, como as do «Velho Liberal» (conde de Moser) e o visconde de Azevedo, na sequência do primeiro congresso católico, ou de Guilherme Dias com o bispo do Porto no final da década de 70; ou ainda sobre a relação entre religião e ciência, envolvendo, por exemplo, o padre Fernandes Santana e Miguel Bombarda no final do século. Reparamos também no caso de alguns escritores católicos de notável persistência e poligrafia, com destaque para o conde de Samodães e o padre Sena Freitas, presenças de décadas no jornal, no livro e na tradução.

Procurou-se ainda secundar o movimento neotomista impulsionado pelo papa Leão XIII em 1879 (encíclica *Aeterni Patris*), sobretudo por acção do bispo de Coimbra, Bastos Pina, que restaurou o ensino da filosofia de São Tomás no seu seminário e fundou a Academia de São Tomás de Aquino em 1881. Os trabalhos da academia foram depois publicados com outros na revista *Instituições Cristãs* (1883-1893), com relevo para os de Tiago Sinibaldi. No que respeita à teologia propriamente dita, Miguel de Oliveira apenas achou merecedores de citação, como trabalhos originais, os tratados de dogmática, em latim, dos lentes Bernardo Augusto de Madureira e Augusto Eduardo Nunes; distinguiu ainda alguns estudos saídos em revistas, como os do também lente de Teologia Luís Maria da Silva Ramos[141]. Estudos entretanto saídos permitem certamente alargar a referência a outros nomes do neotomismo da época, como Martins Capela em Braga ou Ferreira de Almeida em Viseu. No respeitante à arquitectura, poderemos repetir com o mesmo historiador que «depois da construção da basílica da Estrela [do final do século XVIII], a arte cristã não teve ocasião de se afirmar em nenhuma grande obra de conjunto»[142].

Alguma criatividade manifestou-se no sector da catequese, ainda que os estímulos dalguns prelados mais atentos só a pouco e pouco fossem convencendo o conjunto dos agentes pastorais. A consciência da discrepância entre o país oficialmente católico e a realidade das convicções pessoais já se expressara nas palavras com que o cardeal-patriarca D. José de Mendonça introduzira o chamado *Catecismo do Patriarcado* de 1791, constatando que «grande parte dos Católicos, que até aqui se prezavam de ser sumamente fiéis à Crença de nossos Pais, tratam de fanatismo, e credulidade feminina a Fé dos mais Sagrados Mistérios».

Consciência que não deixou de crescer, ainda que os rudimentos da doutrina cristã fizessem parte do ensino das escolas públicas no subsequente período constitucional. Mas esta mesma circunstância podia ter resultados negativos: dava ensejo à publicação de múltiplos catecismos para as escolas, com mais garantias de venda do que de autoria; e ajudaria a adiar a obrigação paroquial de organizar a catequese.

Ao longo do século XIX, vários bispos tentaram unificar e incrementar a catequese. Em 1854, D. Manuel Bento Rodrigues, ainda como bispo de Coimbra, mandou seguir os *Catecismos de Doutrina Cristã* (maior e menor), traduzidos do francês por Adrião Pereira Forjaz de Sampaio. Estes mesmos catecismos foram recomendados noutras dioceses, como Viseu, Bragança, Lamego e Beja, ou ainda na do Porto por D. Américo Ferreira dos Santos Silva em 1872. Entretanto, a 30 de Setembro de 1858, uma pastoral de D. Manuel Bento Rodrigues, já patriarca de Lisboa, dispunha o que havia de ser a catequese paroquial: seria dada pelos párocos a todas as crianças que se preparassem para a primeira comunhão, durando em cada ano do primeiro domingo do Advento ao da Santíssima Trindade; seriam admitidas à catequese as crianças de oito anos, que não receberiam a comunhão com menos de dez de idade e dois de aprendizagem; usar-se-ia ainda o *Catecismo* indicado pelo cardeal Mendonça.

Mas a prática concreta destas disposições demorou muito. Uma obra saída

em 1863[143] ainda dirá que a instrução religiosa do povo fora quase abandonada, sendo tal o descuido que nem o patriarca de Lisboa tinha conseguido que a catequese se fizesse em todas as paróquias de Lisboa. E, ao tempo do I Concílio do Vaticano, uma revista que procurava ligar a Igreja portuguesa às preocupações romanas reprovava incisivamente a situação catequética nacional, pois, ao contrário de se ir unificando a instrução religiosa, em torno de textos idóneos e universais, continuavam a utilizar-se os mais diversos e até suspeitos catecismos: «Hoje cada Bispado, cada província, cada concelho, cada freguesia, e até quase cada aula de instrução, tem a sua doutrina especial. Qualquer secular hoje compõe uma doutrina, que é logo aprovada pelo conselho de instrução pública, sem nem sequer ouvir os Prelados; de modo que, os pais que quiserem hoje ensinar a doutrina a seus filhos, devem primeiro aprendê-la pelos novos catecismos, deficientíssimos e muitas vezes com erros de doutrina [...] E no entretanto o que fazem os Prelados e os Párocos? Acordem ao menos os pais de família.»[144] Só no princípio deste século, com o pontificado de Pio X (1903-1914), se difundiria um catecismo universal, promovendo-se mais a catequese infantil e antecipando a idade da primeira comunhão.

As lacunas facilmente constatáveis na formação religiosa de crianças e adultos eram contrariadas pela convicção e erudição dalguns autores eclesiásticos e leigos, como foi dito: além dos já referidos, impressionará, por exemplo, a consistência de alguns textos dos *Estudos Sociais*, revista do CADC até 1910, ou da colecção Sciencia e Religião, publicada pelo infatigável Gomes dos Santos no começo deste século. Persistiu a atracção estética e ética do catolicismo, capaz de alimentar poetas de sucessivas gerações, como João de Lemos em meados de Oitocentos, João de Deus vinte anos depois ou Gomes Leal, convertido nas vésperas da República.



Primeiro número da colecção Sciencia e Religião (1904). Esta colecção inicia-se com uma tradução de Gomes dos Santos da obra *Sciencia e religião: resposta a algumas objecções*, de Fernando Brunetière.

Concluindo

CONCLUINDO ESTE CONJUNTO de apreciações possíveis, poderemos retomar algumas conclusões globais, aplicando-as agora à maior ou menor vitalidade religiosa demonstrada pelo catolicismo português entre 1820 e 1910: o Estado — ao menos nos textos oficiais — continuou a não se compreender sem religião, considerada como legado histórico-cultural ou meio de moralização social; a Igreja não se desvinculou do Estado, nem antecipou as vantagens de tal desvinculação, permanecendo algo estática no seu centro e pouco aberta na periferia sociocultural. Em geral, sustentava pouco convicta o existente e temia demasiado os riscos. Por outro lado, o catolicismo aparecia geralmente hesitante em relação às grandes ideias do século, como a liberdade e o progresso, por razões teológicas (a antropologia cristã) ou institucionais (a questão romana), nem sempre bem explicadas pelos autores católicos e ainda menos aceites pelos seus críticos. Aliás, a deficiência dos centros de estudo católicos não possibilitou a formação de muitos pastores que acompanhassem a evolução cultural: pouco ultrapassaram a religiosidade popular e devocional, dando-lhe eventualmente um cunho reactivo. Todavia, para além destas condicionantes, surgiram certas realidades promissoras, assim formuláveis: a) o catolicismo português demonstrou capacidade para se refazer nalguns dos seus sectores face aos constrangimentos sociopolíticos, fosse na reconstrução mínima do seu quadro institucional, fosse — mais timidamente — no recomeço e evolução da vida religiosa; b) criou-se uma nova maneira de ser católico — especialmente leigo —, numa sociedade de testemunho e debate, através da série de iniciativas que constituíram o movimento católico português, cujos protagonistas estavam por vezes bem situados no tempo e nas questões e abriram caminhos novos de participação eclesial e afirmação pública; c) assumiu-se mais doméstica e pessoalmente a religião, em opções que redundaram eventualmente em obra escrita onde perpassa um verdadeiro catolicismo contemporâneo; d) percebeu-se mais claramente a intensidade do cristianismo e da eclesialidade como vivências especificamente religiosas, ao mesmo tempo dentro e fora da sociedade política.

◁ Frontispícios de *Catechismo popular catholico*, por Francisco Spirago, traduzido por Manuel Isaías Abúndio da Silva, 1908, vols. I, II e III (Porto, Biblioteca do Seminário Maior).

FOTOS: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

NOTAS

[1] Cf. OLIVEIRA – *História*, p. 226.
[2] Cf. *Contra-memória sobre o chamado baptismo do réu Manuel Inocêncio de Araújo Mansilha*, 1828.
[3] Cf. *A besta esfolada*, 1828-1829, *passim*.
[4] Para estes passos, cf. CLEMENTE – *Laicização*, p. 112 ss.
[5] Cf. SILVA – A desamortização, p. 341.
[6] Cf. NETO – O Estado e a Igreja, p. 268 (as citações desta obra são feitas a partir do texto policopiado).
[7] *In* CLEMENTE – *Nas origens*, p. 292.
[8] Cf. ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 362.
[9] Cf. SERRÃO; MARQUES – *Nova História*, vol. II, p. 479.
[10] Cf. MARQUES – *História*, vol. 3, p. 118; SERRÃO; MARQUES – *Nova História*, vol. II, p. 480.
[11] Para todos estes passos, cf. CLEMENTE – *A laicização*, p. 120 ss.
[12] LICHNOWSKY – *Portugal*, p. 60-71.
[13] *In* CLEMENTE – *Nas origens*, p. 28.
[14] Cf. OLIVEIRA – *História*, p. 253.
[15] HERCULANO – *Opúsculos*, vol. I, p. 99.
[16] *Opúsculos*, vol. 4, p. 40.
[17] *Ibidem*, p. 47.
[18] *Ibidem*, p. 49.
[19] *Ibidem*, p. 51.
[20] *Ibidem*, p. 52.
[21] *Ibidem*, p. 57.
[22] *A reacção ultramontana em Portugal ou a concordata de 21 de Fevereiro de 1857*.
[23] HERCULANO – *Opúsculos*, vol. 3, p. 178.
[24] *Ibidem*, p. 188.
[25] *Ibidem*, p. 193.
[26] HERCULANO – *Opúsculos*, vol. I, p. 336.
[27] *Ibidem*, p. 342.
[28] *Ibidem*, p. 343.
[29] *Ibidem*, p. 344.
[30] *Ibidem*, p. 355.
[31] *Ibidem*, p. 356.
[32] *Ibidem*, p. 357.
[33] *Ibidem*, p. 162.
[34] MARTINS – *Páginas*, p. 17.
[35] *Ibidem*.
[36] *Ibidem*, p. 23.
[37] *Ibidem*, p. 24.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*, p. 45.
[41] *Ibidem*, p. 60.
[42] *Ibidem*, p. 57.
[43] ORTIGÃO – *As farpas*, vol. 5, p. 15.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*, p. 27-28.
[46] *Ibidem*, p. 28-29.
[47] *Ibidem*, p. 211-212.
[48] *Ibidem*, p. 299.
[49] *Ibidem*, p. 301.
[50] *Ibidem*, p. 305.
[51] *Ibidem*, p. 302.
[52] QUEIROZ – *A correspondência*, p. 137.
[53] *Ibidem*, p. 138.
[54] *Ibidem*, p. 140.
[55] *Ibidem*, p. 207-208.
[56] *Ibidem*, p. 208.
[57] RATTAZZI – *Portugal*, p. 100-101.
[58] *Ibidem*, p. 149.
[59] Cf. *Ibidem*, p. 164-165.
[60] *Ibidem*, p. 455.
[61] BRANDÃO – *O padre*, p. 28-29.
[62] RAMOS – *O bispo*, p. 210.
[63] Cf. ALMEIDA – *História*, vol. 3, p. 29.
[64] *Ibidem*, p. 27.
[65] Cf. CARDOSO – *A fundação*, p. 294.
[66] *Ibidem*, p. 344-345.
[67] *Ibidem*, p. 340-341.
[68] *Ibidem*, p. 297.
[69] *Ibidem*, p. 297.
[70] *Ibidem*.
[71] FREITAS – *A alta educação*, p. XXXIII.
[72] *Ibidem*, p. XXXIII-XXXIV.

[73] *Ibidem*, p. XXXVI.
[74] *Ibidem*, p. LXII.
[75] *Ibidem*, p. XXIX-XXX.
[76] *Ibidem*, p. LXVII.
[77] SANTOS – *O catholicismo*, p. 5.
[78] *Ibidem*, p. 6.
[79] *Ibidem*, p. 7.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*, p. 8.
[82] *Ibidem*, p. 8.
[83] *Ibidem*, p. 10.
[84] *Ibidem*, p. 16.
[85] *Ibidem*, p. 18.
[86] *Ibidem*, p. 20.
[87] *Ibidem*, p. 20.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*, p. 20.
[90] *Ibidem*, p. 24-25.
[91] *Ibidem*, p. 25.
[92] *Ibidem*, p. 26.
[93] *Ibidem*, p. 27.
[94] *Ibidem*, p. 28.
[95] *Ibidem*, p. 28-29.
[96] *Ibidem*, p. 29.
[97] *Ibidem*, p. 32.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*, p. 33-34.
[100] *Ibidem*, p. 35.
[101] *Ibidem*, p. 36.
[102] *Ibidem*, p. 41-42.
[103] *Ibidem*, p. 43.
[104] *Ibidem*, p. 52-53.
[105] SILVA – *Cartas a um abade*, p. 62-63.
[106] *Ibidem*, p. 67.
[107] *Ibidem*, p. 67-68.
[108] *Ibidem*, p. 68.
[109] *Ibidem*, p. 71-72.
[110] *Ibidem*, p. 72.
[111] *Ibidem*, p. 73.
[112] *Ibidem*, p. 74.
[113] *Ibidem*, p. 127.
[114] *Ibidem*.
[115] *Ibidem*, p. 131.
[116] SILVA – *A Igreja e a política*, p. 206.
[117] NUNES – *Ao findar*, p. 20.
[118] *Ibidem*, p. 22-23.
[119] VASCONCELOS – *O catholicismo*, p. 23.
[120] *Ibidem*.
[121] *Ibidem*, p. 31-32.
[122] *Ibidem*, p. 33.
[123] Cf. CLEMENTE – Os católicos portugueses.
[124] BRUNO – *A questão*, p. 442-443.
[125] Cf. paradigmaticamente a obra de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal*, 1880.
[126] Cf. OLIVEIRA – *História*, p. 247-249.
[127] Cf. SERRÃO; MARQUES – *Nova História*, vol. II, p. 484.
[128] *Ibidem* p. 481.
[129] Cf. *História do culto de Nossa Senhora em Portugal*, p. 378.
[130] SAMODÃES – Prefácio. *In* SÉGUR – *As três rosas*, p. 7.
[131] *Ibidem*.
[132] *In* CLEMENTE – Iniciativas, p. 59.
[133] *In* CLEMENTE – *Nas origens*, p. 290.
[134] *Ibidem*, p. 200.
[135] *Ibidem*, p. 200-202.
[136] SAMODÃES – *A liberdade*, p. 35.
[137] Cf. *A Palavra* (8.3.1881).
[138] *In* CLEMENTE – Identidade, p. 92.
[139] *Ibidem*, p. 91-92.
[140] Cf. FERREIRA – Questions, p. 464.
[141] Cf. OLIVEIRA – *História*, p. 253.
[142] *Ibidem*, p. 254.
[143] *QUESTION des Soeurs de la Charité en Portugal...*, p. 65.
[144] *Eco de Roma* (1.6.1870).



O catolicismo português no século XX: da separação à democracia

Paulo F. de Oliveira Fontes

RENOVAÇÃO E PERMANÊNCIAS

O CATOLICISMO PORTUGUÊS NO SÉCULO XX continua marcado pela perspectiva de restauração cristã da sociedade, finalidade que se procura conseguir alcançar através de duas vias que acabam por se complementar: resistência aos projectos de laicização da sociedade e desenvolvimento de iniciativas e propostas que visam a sua recristianização ou evangelização. É em torno destes grandes objectivos que se desenvolvem novos dinamismos eclesiais, assentes nomeadamente numa renovada formação do clero, num maior envolvimento e protagonismo dos fiéis leigos, no desenvolvimento de uma nova ideia de pastoral, partindo do reconhecimento de que existe uma distância entre as propostas da Igreja Católica e a vida concreta das populações, assim como no fomento e renovação das práticas religiosas a nível individual, familiar e social, dentro de um projecto integral de formação cristã de todos os que se definem como católicos, até ao reconhecimento do valor da liberdade religiosa e, consequentemente, à valorização do diálogo com todos os «homens de boa vontade», dentro do marco de um catolicismo que se apresenta em processo de renovação conciliar e cujos dinamismos se prolongam até final do século.

Periodização: continuidades e rupturas

TENDO EM ATENÇÃO ESTA DIVERSIDADE de aspectos, é possível identificar três grandes impulsos no catolicismo português ao longo do século, que balizam outros tantos períodos da sua história. Um primeiro período é marcado pela reacção à política laicizadora da I República e pelo esforço de reorganização do movimento católico, no marco da separação do Estado das Igrejas, em ordem à «reconquista cristã da sociedade» e de que a realização do Concílio Plenário Português, em 1926, foi a expressão mais autorizada. O segundo impulso do catolicismo português novecentista nasce do confronto, cada vez mais incisivo no pós-II Guerra Mundial, dos católicos com as questões da modernidade, percepcionado a partir do paradigma da descristianização e da consequente resposta recristianizadora, traduzindo-se num projecto de renovação da própria Igreja Católica, em gestação ao longo dos anos 50 e de que o II Concílio do Vaticano (1962-1965) seria a sua expressão mais visível e referência legitimadora. Um terceiro impulso nasce da afirmação e reconhecimento da liberdade como um valor individual e social, e da paulatina aceitação do pluralismo cultural como uma realidade no país, num processo de mutação social profunda, que a descolonização, a transição democrática e integração na União Europeia permitiram e estimularam.

A identificação destes impulsos permite assim estabelecer uma periodização, necessariamente aberta, balizando e enquadrando os principais acontecimentos da história religiosa no último século. Nela as continuidades parecem, muitas vezes, sobrepor-se às rupturas da história social e política, enquanto que as rupturas internas ao catolicismo, que também existiram, tendem a verificar-se em tempos de maior unanimismo social e político. Foi assim aquando da instauração da República, que, dividindo o país, contribuiu para unir os católicos com base na política de *ralliement;* foi assim no período de consolidação do Estado Novo que, acalmando a questão religiosa, nomeadamente com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário (1940), criou condições para a afirmação de novas dissensões no interior do mundo católico; e terá sido também assim no período da revolução do 25 de Abril, ocasião para

◁ Procissão das Velas em Fátima.

FOTO: ALMEIDA D'EÇA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Quadro da Guarda de Honra da Arquiconfraria do Sagrado Coração de Jesus, rosácea com inscrição dos nomes dos arquiconfrades, 1.º quartel do século XX (Paróquia de Santo António de Campolide, Lisboa).

a reafirmação plural de uma identidade católica que parecia em crise. Provavelmente, a explicação para tal deve-se ao facto de o país ser ou se rever sociologicamente e maioritariamente como católico, assumindo-se a Igreja Católica como factor de agregação social e, até, de coesão nacional. Esta imagem encontra-se posta em questão pelas mudanças ocorridas nos anos 80 e 90, geradas pelo acelerado processo de transformação sociocultural do país. Historicamente, no entanto, é ainda cedo para se ajuizar da amplitude das mudanças em curso e saber se estamos diante de uma mutação cultural da sociedade ou apenas num processo de recomposição social a que aquele modelo de compreensão e identificação do país resiste.

No que se refere às permanências, é possível identificar algumas das principais linhas de continuidade do catolicismo português neste período. Elas encontram-se, em primeiro lugar, a nível das grandes devoções contemporâneas: no culto ao Sagrado Coração de Jesus e ao Imaculado Coração de Maria, que remontando de modo muito vivo ao final do século XVIII se desenvolve desde o século XIX em torno de uma espiritualidade reparadora; na devoção mariana que se renova e alarga em torno da Senhora de Fátima e que ganha novos contornos teológicos, em particular com a proclamação do Dogma da Assunção de Nossa Senhora por Pio XII, em 1950; na espiritualização do papel do papado e de Roma como centro do catolicismo universal, reactivando-se esta como lugar de peregrinação e aquele como traço de referenciação dos católicos portugueses, de Bento XV (1914-1922) a João Paulo II (1978-); e no culto eucarístico, nomeadamente com a prática da «comunhão solene» das crianças e com as campanhas de comunhão frequente dos adultos. Em segundo lugar, encontra-se a ideia de um catolicismo integral, isto é, que se refere não apenas ao homem todo, mas em que a religião se apresenta como referência para todos os campos da vida social, com a Doutrina Social da Igreja, em contraposição à antropologia liberal e à mundividência socialista do século XIX; modelo de catolicismo que, no entanto, se metamorfoseou e a que muitos católicos nunca aderiram ou com o qual entraram em ruptura, teórica ou prática, ao longo do século XX. Um terceiro elemento de continuidade situa-se ao nível do projecto de recristianização da sociedade, que conduziu à ideia e ao esforço de definir uma pastoral de conjunto, geral e especializada, capaz de responder a todas as idades da vida e a todos os sectores da vida social, assente nomeadamente na pregação, na valorização da vida paroquial e diocesana, na reorganização da catequese e nas campanhas pelo aumento da prática sacramental nas aldeias, vilas e cidades de todo o país. E, por último, em articulação com todos os outros aspectos, o desenvolvimento do movimento católico que esteve na origem dos movimentos eclesiais contemporâneos, partindo do moderno associativismo católico e da valorização do apostolado dos leigos, que a teologia novecentista valorizou de forma tão decisiva.





Paralelamente, é também possível assinalar as mais significativas mudanças ocorridas no seio do catolicismo, nomeadamente a partir da compreensão da missão e papel da Igreja na sociedade. Nesta perspectiva, o século XX significou a passagem de um paradigma eclesiocêntrico, em que a Igreja se via a si mesma como uma *societas perfecta*, lugar de salvação no mundo, para um outro paradigma que, considerando a Igreja como *povo de Deus*, conduziu à valorização das mediações históricas e à reelaboração da questão da sacramentalidade da própria Igreja. Em última análise, estas questões remetem para o processo de afirmação de uma nova racionalidade teológica, sancionada no II Concílio do Vaticano, permitindo superar a anterior visão tridentina, nomeadamente em termos soteriológicos. O debate teológico não foi, no entanto, muito visível no país, onde durante muito tempo faltaram lugares próprios de ensino, reflexão e cultura religiosa de nível superior. Apesar disso, é possível constatar algumas expressões vivas destas mudanças de perspectiva, no terreno do discurso e das práticas eclesiais. Com efeito, se a pluralidade religiosa começou por ser combatida em nome da unidade católica do país, contra o que era então considerado pela Igreja Católica como «erros do protestantismo» ou percepcionado como resultando do «ataque dos inimigos da fé cristã», o valor da liberdade religiosa acabou por se ir impondo e ser reconhecido no universo católico, em sintonia com a nova matriz teológica e a definição eclesiológica conciliar. Esta situação obrigou a Igreja Católica a apostar na formação dos seus agentes pastorais — primeiro o clero, nomeadamente com a reorganização dos seminários e o ressurgimento das congregações religiosas, depois também os leigos, através quer da Acção Católica Portuguesa quer dos mais diversos movimentos eclesiais contemporâneos — e no desenvolvimento de propostas diferenciadas como forma de garantir uma presença qualificada nos vários sectores da sociedade, para além da vida paroquial, também reorganizada. No arco temporal que vai de uma ponta à outra do século XX, as mudanças mais significativas verificaram-se nas dinâmicas geradas aos níveis litúrgico, bíblico, interconfessional ou ecuménico e pastoral. Este movimento de renovação interna acabou assim por gerar uma diversificação religiosa, em termos de protagonistas, meios, processos e objectivos, culminando na afirmação e no reconhecimento do valor do pluralismo no interior do próprio catolicismo.

Formação, formas de enquadramento e novas sociabilidades

PARTICIPANDO NO PROCESSO de recomposição religiosa contemporânea e adoptando, aliás, boa parte das iniciativas iniciadas noutros países, a Igreja Católica em Portugal desenvolveu novas e diversas formas de enquadramento e formação dos fiéis, formas essas que procuravam ir ao encontro dos novos processos de socialização e formas de sociabilidade do mundo moderno. Foi o que aconteceu, por exemplo, com a atenção às «novas idades da vida», através do desenvolvimento de realizações especificamente orientadas para crianças, como a Cruzada Eucarística das Crianças, a organização dos Benjamins e Benjaminas da Acção Católica ou, mais recentemente, o Movimento do Apostolado das Crianças, a par do grande investimento feito na catequese infantil; da criação, desde o início do século, de organizações católicas de juventude — como o Escutismo Católico (1923) e os mais diversos organismos juvenis da Acção Católica (1933) —, a par do desenvolvimento de uma pastoral da adolescência e da juventude a partir da década de 60; ou ainda do aparecimento mais recente de iniciativas orientadas para a terceira idade, de que é exemplo o movimento Vida Ascendente (1985). Foi também o que aconteceu com o desenvolvimento dos movimentos familiares, que acompanharam as transformações verificadas a nível da concepção de família, nomeadamente a importância do matrimónio, da vida conjugal e da atenção dada à educação dos filhos, em número progressivamente mais reduzido, e, mais recentemente, a situação dos católicos divorciados e recasados civilmente; situações que encontraram expressão numa constelação de movimentos de espiritualidade de que são exemplo, respectivamente, as Equipas de Casais de Nossa Senhora e as mais recentes Equipas de Santa Isabel, a par do desenvolvimento, a nível diocesano, da chamada pastoral familiar.

◁ Centralidade da comunhão eucarística no século XX, com destaque para a primeira comunhão: crianças da primeira comunhão depois de lhes ter sido administrado o sacramento da Confirmação (in *Novidades*, n.º 10 676, 1930); e comunhão numa celebração eucarística dos anos 70.

Quase todos os sectores sociais e profissionais tiveram formas específicas de organização, que foram, no entanto, evoluindo dentro e fora do enquadramento da própria Acção Católica: médicos, juristas, professores, enfermeiros, agricultores, operários, jornalistas e muitos outros. A atenção à formação das elites culturais e intelectuais do país esteve na base de múltiplas iniciativas, desde a criação dos diversos Centros Académicos na primeira década do século até ao desenvolvimento, a nível diocesano, da pastoral universitária, a partir da década de 80, passando por diversificadas dinâmicas eclesiais, de que são exemplo a implantação do Opus Dei em Portugal, no pós-II Guerra, ou a renovada presença pastoral dos Jesuítas.

Também a atenção à presença e envolvimento das mulheres na vida da sociedade e da Igreja se traduziu em significativas iniciativas como a introdução em Portugal de movimentos internacionais de mulheres católicas, como as Noelistas (1913) ou, na segunda metade do século, o Graal (1957). Isto, a par do crescimento da presença de congregações religiosas femininas, da continuação de anteriores organizações de piedade e de acção social, como as Filhas de Maria e demais Congregações Marianas, por exemplo, ou da crescente importância dos organismos femininos da Acção Católica, com presença marcante nas décadas de 30 a 70.

Na complexidade deste universo relativo às necessidades da socialização e ao desenvolvimento de novas formas de sociabilidade, foram muito variados os sectores sociais específicos que mereceram a atenção das organizações católicas, como as empregadas domésticas — através da Obra de Santa Zita (1931), por exemplo — ou as jovens que se deslocavam do meio rural para as cidades — através da Obra de Protecção às Raparigas (1914), depois Associa-



soviéticos em Londres, recebeu instru- país. Aviões soviéticos voaram [illegible] HAIA, 14.—Devido à concentração de tropas alemãs

AS NOELISTAS DE LISBOA

e a sr.ª D. Berta Leite, com a colaboração das "Novidades", distribuiram ontem agasalhos e merendas a cêrca de 300 ardinas

As Noelistas de Lisboa e D. Berta Leite que ontem fizeram a distribuição de agasalhos aos ardinas

Há três anos que as «Novidades» através da sua página feminina, têm promovido, por ocasião do Natal, a distribuição de agasalhos de lã a ardinas de Lisboa. Este ano realizou-se ontem a distribuição no Palácio das Exposições, no Parque Eduardo VII, gentilmente cedido pela ex.ma Câmara Municipal.

Foram contemplados cêrca de trezentos vendedores de jornais, para as quais trabalharam incansàvelmente numerosas senhoras da capital.

Como noticiaram as «Novidades», sob a direcção da sr.ª Maria Teresa Navarro, as Noelistas de Lisboa iniciaram há pouco a Obra de Protecção aos Ardinas, dando de almoçar a algumas dezenas dêles todos os domingos, no que são auxiliadas por elementos da M. P. F.

A pesar da exiguidade de tempo, conseguiram confeccionar muitas camisolas de lã e juntar dinheiro para o lanche que tanto apreciaram ontem à tarde os simpáticos vendedores dos jornais.

A sr.ª D. Berta Leite, distinta colaboradora da nossa página feminina e que tem dado tão belo exemplo de carinho pelos ardinas, é já

(Continua na 6.ª pág.)

Os ardinas contemplados não escondem a sua satisfação, em frente do Palácio das Exposições no Parque Eduardo VII

Grupo de noelistas a distribuir agasalhos aos ardinas. In *Novidades*, n.º 14 102, pág. 1, 1940.

ção Católica Internacional ao Serviço da Juventude Feminina (ACISJF) —, ou ainda da atenção às mulheres vítimas da prostituição, como aconteceu através da instituição O Ninho (1967). Os sectores mais desfavorecidos ou excluídos socialmente foram objecto de várias iniciativas católicas, como aconteceu relativamente aos «miúdos da rua» com a chamada Obra da Rua ou Obra do Padre Américo, iniciada nos anos 30, ou com a Obra do Ardina (1942).

Acção social e movimentos sociais

TAMBÉM AS DINÂMICAS PROTAGONIZADAS pelos centros sociais paroquiais, em particular a partir dos finais dos anos 50, ou, já no contexto democrático, a criação de diversas organizações não governamentais (ONG) vocacionadas para trabalhar com os sem-abrigo, com os toxicodependentes e outros excluídos da sociedade, tiveram importante papel na consciencialização e envolvimento dos católicos a nível da acção social directa. Também a criação da Caritas Portuguesa, no pós II-Guerra Mundial, veio dotar a Igreja Católica de um organismo central com capacidade para intervir em várias situações de carência e crise social, assim como criar um núcleo de animação e reflexão no âmbito da pastoral social. Reflexão que, paulatinamente, se foi aliando a uma atenção crescente às questões da justiça social e à problemática do desenvolvimento, na sequência dos pontificados de João XXIII, Paulo VI e João Paulo II. A criação da Comissão Nacional Justiça e Paz (1982) é expressão dessa evolução, no contexto da democratização da vida política e social portuguesa.

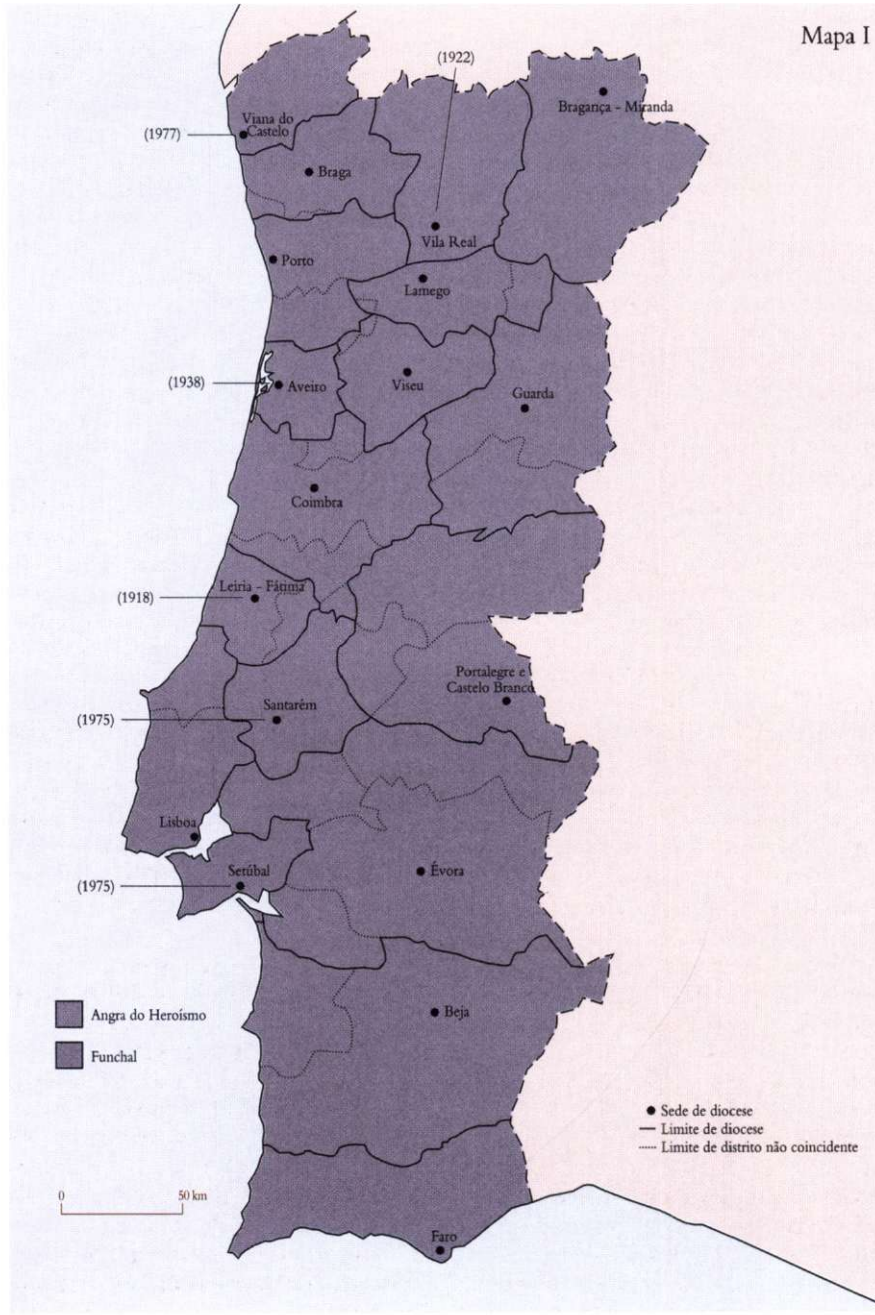
Paralelamente, ao contribuírem para desenvolver uma reflexão própria e formar elites, no marco do catolicismo social, as organizações católicas contribuíram directa ou indirectamente para a emergência dos novos movimentos sociais que se foram gerando em Portugal, sobretudo no pós-II Guerra Mundial. Esse papel é visível a nível dos movimentos culturais que estimularam a abertura da sociedade portuguesa, de que a realização dos grandes congressos católicos e semanas de estudo nos anos 50, o projecto cultural da revista *O Tempo e o Modo* ou, de forma mais ampla, a criação de novas editoras como a Moraes, a Sampedro e a Telos, nos anos 60 e 70, são exemplo. Também, desde meados dos anos 50, as organizações católicas contribuem para o desenvolvimento dos movimentos estudantis e de afirmação social da juventude, de que a criação de uma imprensa juvenil ou realização do Grande Encontro da Juventude (1963) foram expressão. Esse papel é ainda visível, embora de modo descontínuo, ao nível da formação de um sindicalismo independente do aparelho do Estado, de que a criação de sindicatos católicos nos anos 30 ou o envolvimento de sectores do movimento operário católico na formação da Intersindical nos anos 70 são exemplo. Também a crescente atenção de alguns sectores católicos à problemática da condição feminina contribui para o desenvolvimento de novas políticas sociais neste campo e, em grande medida, esteve na origem da criação da Comissão da Condição Feminina (1977). Por último, no campo dos movimentos sociais, pode ainda referir-se o contributo de alguns sectores do catolicismo militante para o desenvolvimento de um movimento anticolonial no país, sobretudo a partir de meados dos anos 60.

Diversidade cultural, enquadramento territorial e dimensão internacional do catolicismo

SERIA ERRADO, NO ENTANTO, considerar-se que o catolicismo português de Novecentos se apresenta homogéneo ou evoluiu de modo uniforme. A par de desenvolvimentos que exprimem capacidade de iniciativa de certos sectores do catolicismo no seu confronto com a urbanidade e a modernidade, subsiste largamente quer um catolicismo mais sociológico, entendido como forma de reconhecimento e integração social, quer um catolicismo mais tradicional, ligado à persistente ruralidade do país até ao último quartel do século, dividido, no entanto, a nível de práticas e representações, entre o Norte e o Sul, o litoral e o interior. A nível espacial, a grande mudança verificada ao longo do século consistiu, porventura, na deslocação do eixo de articulação e afirmação do catolicismo do Norte para o Centro, e do interior para o litoral do país, que a importância crescente do Santuário de Fátima, e até a sua pri-

mazia relativamente ao papel anteriormente desempenhado pelo Santuário do Sameiro no seio do catolicismo português, bem ilustra.

Assim, e embora o quadro institucional em que se desenvolveu a vida da Igreja Católica no continente e nos arquipélagos dos Açores e da Madeira não tenha conhecido grandes oscilações ao longo do século XX, verificam-se algumas mudanças na organização territorial da Igreja Católica, com reajustamento de fronteiras diocesanas e com a recomposição das várias províncias eclesiásticas, resultado da criação de novas dioceses. Duas das cinco dioceses suprimidas em 1881, concretamente Leiria e Aveiro, são restauradas, respectivamente, em 1918 e 1938. Mais a sul, também na zona litoral, são erigidas duas novas dioceses em 1975: Santarém e Setúbal, criadas a partir do desmembramento da diocese de Lisboa e correspondendo a significativas zonas de desenvolvimento urbano e económico. A norte, verifica-se também a criação de



Divisão das dioceses de Portugal no final do século XX.

FONTE: *ANUÁRIO CATÓLICO DE PORTUGAL, 1995-1998.*

outras duas dioceses, em boa parte a partir de paróquias da vasta arquidiocese de Braga: Vila Real, em 1922, e Viana do Castelo, em 1977. No seu conjunto, estas alterações apontam para uma deslocação mais para o litoral da estruturação da Igreja Católica, contrariamente ao que acontecera nas épocas anteriores, em que se verificava a existência de um maior número de dioceses na faixa interior do país (v. Mapa I).

Outro factor para a compreensão do catolicismo português ao longo do século XX reside na sua articulação com os dinamismos internacionais da Igreja Católica, que ganham particular realce após a II Guerra Mundial. No entanto, a importância dessa articulação é patente desde o início do século, seja através da atenção, estudo e divulgação do pensamento pontifício, por exemplo através da imprensa católica, seja através da formação do clero, parte do qual enviado para o Pontifício Colégio Português, em Roma, ou para outros centros universitários europeus para continuar os seus estudos teológicos em universidades estrangeiras (na Bélgica, França ou Espanha, por exemplo), seja ainda através do desenvolvimento das grandes peregrinações internacionais a Lourdes ou a Roma, nas quais participa um crescente número de católicos portugueses, como aconteceu, por exemplo, com as peregrinações internacionais da JOC em 1950 e 1957, na última das quais participaram cerca de 500 portugueses. As celebrações do Ano Santo em 1925, 1950, 1975 ou do Jubileu do ano 2000 foram, aliás, ocasiões privilegiadas para muitas dessas deslocações em grupo. Também a realização de congressos internacionais ofereceu ocasião aos membros mais destacados do movimento católico português para um contacto directo com a reflexão e a dinâmica universal da Igreja Católica, de que são exemplo os três congressos mundiais do Apostolado dos Leigos, realizados em 1951, 1957 e 1967 respectivamente. Por outro lado, o desenvolvimento de novos meios de comunicação social, como a rádio e a televisão, proporcionou um mais directo conhecimento dos acontecimentos eclesiais desencadeados noutros países, como aconteceu com a realização do II Concílio do Vaticano ou com a deslocação de Paulo VI a Bombaim (1964), com significativo impacte nos meios católicos portugueses.

De facto, ao longo do século XX, a presença e a relação dos católicos e da Igreja com a sociedade portuguesa assenta em novas bases e, progressivamente, utiliza novos e modernos meios — expressão do processo de secularização e laicização da sociedade, para que a própria Igreja Católica também contribui. Foi o que aconteceu com a utilização dos principais meios de comunicação social, da imprensa à rádio, passando depois pela televisão, até à utilização dos mais recentes *media*. A necessidade de promover e divulgar a chamada «boa imprensa» esteve no início de nova forma de apostolado que o episcopado acarinhou. Verificou-se então a criação de órgãos de comunicação próprios, de que o jornal *Novidades*, lançado em 1923 como órgão oficioso do episcopado, ou a Rádio Renascença, cujas emissões experimentais tiveram início em 1936, são os dois mais significativos exemplos. Constitui-se assim um vasto universo, uma verdadeira galáxia, cujo conhecimento é, no entanto, ainda hoje muito lacunar, sobretudo no que se refere à análise dos conteúdos veiculados e ao seu impacte real à escala local e regional.

Paradigmas de compreensão e afirmação do catolicismo na modernidade

EM FACE DO CONJUNTO DE MUDANÇAS assinaladas, uma questão ressurge periodicamente ao longo do século: qual o papel do catolicismo e o lugar da Igreja Católica no país? Em várias conjunturas, a própria Igreja sublinhou o que considera ser o seu contributo para a definição da matriz cultural do país e o seu papel no reforço da identidade nacional, como modo de reafirmar a importância e o significado da sua presença na sociedade portuguesa contemporânea, sobretudo quando a sente posta em questão. Por outro lado, e de modo diversificado, persistiu ao longo do século XX uma certa ideia de identidade portuguesa que tende a sublinhar a excepcionalidade e o sentido de missão do país, recorrendo a uma leitura providencialista da história, directamente alicerçada numa visão religiosa da realidade. Esta questão foi particularmente significativa em momentos considerados de crise nacional, como aconteceu com o fim da Monarquia, da I República ou do Estado Novo, com



Capa de *Alguém no meio de nós*, do padre Paulo da Trindade Ferreira, Lisboa, Liv. Sampedro [c. 1970].

a participação portuguesa na Grande Guerra e o desencadear da II Guerra Mundial ou ainda com o início da Guerra Colonial. Mas tal problematização conduziu a novas interrogações, gerando uma reelaboração da própria consciência católica.

Aliás, a própria ideia de crise é ciclicamente retomada no seio do catolicismo português, como forma de diagnosticar as mudanças em curso na sociedade e na própria Igreja, acerca das quais se revelam dificuldades de aceitação e reconhecimento positivo. Exemplo paradigmático foi a utilização da ideia de «crise da Acção Católica», desde praticamente o seu início, como forma recorrente de enunciar as dificuldades encontradas no desenvolvimento do projecto de uma «nova cristandade».

Na perspectiva da leitura da realidade e diagnóstico da situação, o recurso à ideia de descristianização da sociedade portuguesa é também significativo. Embora não sendo original, constitui um paradigma de análise também utilizado em Portugal como forma de mobilização de pessoas e instituições para o projecto de cristianização do país, sobretudo nas décadas de 50 e 60. A partir do II Concílio do Vaticano, a reflexão teológica e pastoral entretanto desenvolvida contribuiu para abrir novas perspectivas de relação da Igreja Católica com a realidade («o Mundo»), conduzindo à formulação da ideia de evangelização, como objectivo e concretização da identidade missionária da Igreja em face do mundo moderno. A encíclica *Evangelii Nuntiandi*, do papa Paulo VI, em 1975, constituiu o marco doutrinal mais significativo, que permitiu e estimulou o relançamento do movimento católico em novos moldes. João Paulo II prolongaria esta reflexão e acentuaria a dimensão religiosa do empreendimento, propondo a ideia de nova evangelização.

Em síntese, no século XX, a vitalidade do catolicismo português deve aferir-se pelas múltiplas iniciativas promovidas quer pelas instituições quer pelas pessoas católicas, em referência ao movimento católico que, enquanto projecto global, foi evoluindo e ganhando novos matizes, conforme a evolução da própria Igreja Católica e do entendimento acerca do seu papel na sociedade. Nesta perspectiva assiste-se à paulatina metamorfose de objectivos: «reconquista cristã da sociedade», «cristianização», «evangelização» ou «nova evangelização» dessa mesma sociedade. São formulações que encerram não apenas diferentes leituras da realidade, mas também diversas perspectivas acerca do papel dos católicos e da sua Igreja a nível da sociedade. Efectivamente, o processo de secularização da sociedade e de laicização das principais instituições não deixou de se acentuar ao longo do século, conduzindo a novas demarcações e reformulações da religiosidade católica.

Neste sentido, há um denominador comum ao catolicismo e às demais confissões cristãs e credos religiosos, que não pode ser esquecido: o modo como foi sendo compreendido, valorizado e gerido aquilo que se considera especificamente religioso — e que se prende com o universo da crença, da prática e da mundividência, aos níveis individual e colectivo — depende das formas de representação da realidade, bem como se exprime, em grande medida, através delas. Estas condensam-se em imagens, ideias e sentimentos acerca de questões como salvação, céu, inferno, vida eterna, Deus, Cristo, os santos e a ideia de humanidade, que a literatura e as artes, com a sua autonomia própria, testemunham e contribuem para revelar de modo muito diversificado e, em grande medida, caleidoscópico.

DA REACÇÃO À POLÍTICA LAICIZADORA DA I REPÚBLICA AO PROJECTO DE «RECONQUISTA CRISTÃ DA SOCIEDADE»

A INSTAURAÇÃO DA REPÚBLICA EM 1910 trouxe consigo não apenas a denúncia do que fora considerado como «aliança do Trono e do Altar», estabelecendo um novo enquadramento jurídico para a actividade da Igreja Católica, nomeadamente através da Lei de Separação do Estado da Igreja (em Abril

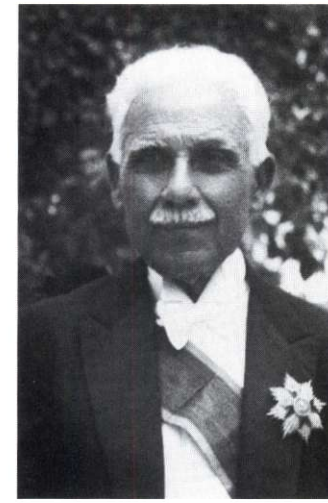
de 1911), como a sua radicalização conduziu ao desenvolvimento de uma política laicizadora das principais instituições da sociedade, associada a uma propaganda ideológica vincadamente anticlerical, tanto a nível dos temas tratados como da visão histórica de Portugal proposta. Efectivamente, desde o final do século XIX que, na perspectiva da afirmação de um ideal regenerador de sociedade, o combate político contra a Monarquia esteve associado a uma visão messiânica da própria República que, a vários níveis, se propunha funcionar como uma espécie de concepção religiosa de substituição, assente no ideal livre-pensador, que tanta importância assumiu entre as elites políticas do novo regime[1].

Neste contexto, mais do que uma oposição directa da Igreja Católica ao novo regime político ou à ideia da separação enquanto tal — questão que também dividiu os católicos[2] —, a sua reacção centrou-se na recusa da política laicizadora da República e na denúncia às perseguições que foram sendo movidas a muitos dos seus membros, em particular à hierarquia episcopal e aos membros dos institutos religiosos, uma e outras resultantes da radicalização do processo político. Paulatinamente restabelecidas no país, apesar da legislação de Hintze Ribeiro (1901) — e pese embora o controlo e as pressões a que a sua acção e presença estavam sujeitas[3] —, as ordens e congregações religiosas foram, com a República, de novo expulsas do país e viram os seus bens confiscados, ao abrigo da anterior legislação pombalina e das leis anticongreganistas de Joaquim António de Aguiar, logo restabelecidas a 8 de Outubro de 1910. Como resume Oliveira Marques: «Todas as ordens religiosas foram expulsas, humilhando-se em particular os Jesuítas, que por vezes foram tratados como criminosos. Em poucos meses, todos os frades e todas as freiras tinham deixado o país ou sido forçados a abandonar o hábito. Encerraram-se as casas religiosas, os colégios e os centros de caridade dirigidos pelas congregações, passando para o Estado todos os seus bens.»[4] Também a extinção do ensino da doutrina cristã nas escolas primárias e normais primárias, a legalização do divórcio, a publicação de uma nova lei da família, a par da abolição dos feriados religiosos — excepto o do Natal, transformado em «dia da família» —, assim como a abolição dos juramentos religiosos nos tribunais e outras fórmulas legalmente consagradas em que se referia o nome de Deus, foram objecto de nova legislação governamental até ao final do ano de 1910[5]. No período que então se inicia e se prolonga até Janeiro de 1913 — considerado por Vasco Pulido Valente, no seu estudo sobre a revolução republicana, como o da «fase do terror» —, a chamada «questão religiosa» terá constituído, afinal, um meio de criar e manter «um estado de guerra permanente entre as forças conservadoras e o regime», ao serviço dos sectores republicanos mais radicais, encabeçados por Afonso Costa[6], que terá prometido acabar com a religião católica no espaço de duas ou três gerações[7].

A experiência da Igreja Católica de confronto com um programa intencional de laicização das principais instituições, que se vinha definindo desde o final da Monarquia Constitucional, e o clima de guerra religiosa que se desenvolveu na sociedade, com a instalação do novo regime político, acabou por despertar o espírito militante dos católicos e por determinar a progressiva recomposição interna do catolicismo português[8]. Essa mobilização verificou-se não apenas nas zonas rurais do Norte do país, em reacção contra as perseguições e ataques ao sentimento religioso das populações[9], mas também a nível dos sectores mais dinâmicos do movimento católico, envolvendo figuras de prestígio social e cultural, empenhados em encontrar novas respostas, enfrentando os ataques de que a Igreja Católica era alvo.

Desde finais do século XIX que se assistira ao desenvolvimento do chamado catolicismo social[10], visando recentrar a acção da Igreja Católica naquela que era então considerada a sua principal missão: a restauração da ordem social cristã. Nesse contexto, tinham sido lançados os Círculos Católicos de Operários e criadas muitas outras instituições. Também desde 1906 que anualmente se vinham realizando os Congressos Católicos das Agremiações Populares, procurando maior unidade e impacte do movimento católico na sociedade. Tal desiderato esteve na origem, em 1908, da Obra dos Congres-





Dois leigos protagonistas do movimento católico: Francisco José de Sousa Gomes (1860-1911), *em cima*, fundador do CADC; e António Lino Neto (1873-1961), *em baixo*, fundador do Centro Católico.

FONTE (DA ÚLTIMA): ARQUIVO DA FAMÍLIA LINO NETO.

sos e, em 1910 — por ocasião do último desses congressos, realizado em Lisboa, entre 24 e 26 de Junho —, do projecto de uma Federação das Agremiações Populares Católicas. Mas, como sublinha Braga da Cuz, a unificação do movimento católico sob uma direcção unificada não vingou, devido quer «à agudização das desinteligências político-ideológicas no seio do movimento social católico», «no rescaldo da campanha contra *A Voz de Santo António*, que dividira os católicos política e religiosamente», quer «ao agravamento pré-revolucionário da situação político-social» que então se vivia no país[11]. Em contrapartida, a revolução republicana e o clima de hostilidade vivido pela Igreja Católica vieram impulsionar a iniciativa e o protagonismo do episcopado português, que então procura agir concertadamente, cumprindo-se assim um dos objectivos acalentados por Roma desde o final do século anterior, que, através dos núncios apostólicos, vinha insistindo na necessidade de os bispos de Portugal se reunirem entre si para coordenarem a sua acção pastoral.

Protagonismo e unidade do episcopado na República

No começo do século Portugal continental e insular encontrava-se dividido em 14 dioceses, organizadas em três províncias eclesiásticas, sedeadas em Braga, Lisboa e Évora. No que se refere à situação do episcopado português, Jesus Ramos traça o seguinte retrato, que completamos: «Aquando da revolução, todas as dioceses de Portugal continental se encontravam providas, havendo assim doze bispos residenciais, aos quais se deve juntar o cardeal Neto, resignatário do patriarcado [de Lisboa], o vigário geral da mesma diocese, arcebispo de Mitilene [D. José Alves de Matos (1855-1917)], o bispo coadjutor de Viseu e o arcebispo titular de Calcedónia, comissário geral da Bula da Santa Cruzada [D. António Aires de Gouveia (1828-1916), personalidade politicamente comprometida com a monarquia, de que várias vezes fora ministro]. [...] Das dioceses insulares, uma — a de Angra — encontrava-se vacante, e a outra — a do Funchal — tinha como prelado D. Manuel Agostinho Barreto que faleceria em 1911.»[12] Para além dos bispos residenciais, também o coadjutor de Viseu — que em breve ocuparia a sé como titular, D. António Alves Ferreira (1864-1927) — participou activa e colegialmente na luta que os prelados portugueses tiveram de travar, em nome da Igreja Católica.

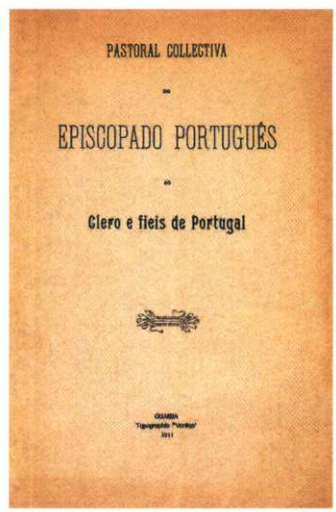
Quando a revolução republicana eclodiu e as primeiras medidas laicizadoras foram tomadas pelos novos responsáveis políticos, a posição do episcopado português foi relativamente cautelosa, assente no princípio de reconhecimento dos poderes constituídos e de obediência dos católicos às autoridades civis, em tudo o que não fosse «contrário às leis de Deus e da Santa Igreja»[13]. Exemplo dessa postura foi a de D. Manuel Bastos Pina (1830-1913), bispo de Coimbra[14], que, assumindo em Portugal a política de *ralliement* preconizada por Leão XIII, logo em 25 de Novembro de 1910 se dirige aos padres da sua diocese convidando-os a fugir «tanto quanto puderem de se envolverem nas grandes questões dos partidos políticos, limitando-se unicamente a votarem nas eleições em deputados amigos da religião e da Igreja, quaisquer que sejam os partidos a que pertençam»; e, sobretudo acentuando a necessidade de «uma larga união e organização dos católicos de todos os partidos no terreno comum da defesa da religião»[15], apontando assim a direcção do que deveria ser a prioridade do movimento católico. Entretanto, já o bispo de Beja, D. Sebastião Leite de Vasconcelos (1852-1923), se exilara em Espanha, na sequência de conflitos locais que se arrastavam desde o tempo da monarquia — o caso dos padres e irmãos Ançã —, agora politicamente utilizados. Tendo sido suspendido de todas as suas temporalidades por portaria governamental de 21 de Outubro, o prelado ver-se-ia destituído das suas funções de bispo, governador da diocese e administrador dos bens da mitra por decreto governamental em Abril de 1911, apesar da intercessão do episcopado português, acabando a administração apostólica da diocese pacense por ficar entregue aos cuidados do metropolita de Évora, D. Augusto Eduardo Nunes (1849-1920). Tais procedimentos decorriam não tanto de uma perspectiva laicizadora, mas sobretudo da tradição regalista do Estado português.

D. Manuel Vieira de Matos, bispo da Guarda (1903-1914) e arcebispo de Braga (1915-1932), figura relevante do movimento católico no 1.º quartel do século XX. In *Acção Catholica*, ano 1, n.º 1.



Um mês depois da revolução, os bispos de todas as dioceses do continente reuniam-se em São Vicente de Fora em Lisboa e — após terem enviado ao governo uma «Nota colectiva» em que advogavam a necessidade de qualquer nova lei sobre matéria religiosa garantir o livre exercício do culto e reconhecer personalidade jurídica à Igreja Católica quanto à posse e gestão dos seus bens[16] — decidiam publicar uma pastoral colectiva, a primeira na história do episcopado católico português, considerando que não podiam nem deviam «continuar silenciosos e impassíveis em tão excepcional conjuntura»[17]. A redacção da referida pastoral foi entregue a D. Augusto Eduardo Nunes[18] e o texto seria assinado por todos os bispos residenciais do continente, incluindo o de Beja, e pelo coadjutor de Viseu, sublinhando-se assim a unidade do episcopado português em face da nova situação social e política. Desenvolvendo uma reflexão alargada sobre a religião, a sua posição na sociedade, o confronto com a noção de progresso e o cientismo moderno, entre outros tópicos, o documento expressa a posição do episcopado português quanto à nova situação político-social com que a Igreja Católica se vê confrontada. Tal posicionamento pode resumir-se nalgumas ideias-força: a) acatamento das novas instituições, reafirmando a doutrina tradicional de respeito à autoridade social e aos poderes constituídos, preconizando a obediência dos católicos às suas determinações «em tudo o que não for contrário à consciência»[19] e apelando à sua participação em «toda a acção salutar de que possa provir o engrandecimento, a honra, a paz e a felicidade da nossa pátria»[20]; b) denúncia do que considera ser o carácter não apenas «acatólico» mas «anticatólico»[21] da nova legislação governamental, atendendo nomeadamente ao peso sociológico do catolicismo, enquanto «religião dominante» (relembram os bispos que as estatísticas de 1900 indicavam a existência de 5 416 204 católicos numa população total de 5 423 132 habitantes do continente e ilhas, isto é, apenas 1,28 por mil habitantes não professavam o catolicismo[22]); c) desaprovação de todas as medidas que atingem a liberdade e autoridade da Igreja Católica nos diversos campos da vida social, contrariando os próprios princípios políticos proclamados pela República[23]; d) apelo à unidade de todos os católicos, sob a direcção da hierarquia, aos quais se lembram os seus deveres em relação à fé e à moral, à vida pública, à sociedade e à política, na defesa dos interesses da religião e da Igreja Católica[24]; e) recomendação aos padres para que, enquanto «dispensadores dos mistérios de Deus», se concentrem nos seus deveres especiais de «ensino da doutrina cristã» através da pregação e da catequese, e, enquanto cidadãos, se empenhem em promover e auxiliar «as obras sociais em benefício do povo, insuflando-lhes o espírito do cristianismo», contribuindo com o seu próprio modo de viver pessoal para reconquistar «a estima popular»[25]; f) e último, reafirmação da identidade católica, em obediência directa ao Papa, em contraponto a qualquer projecto de Igreja nacional ou «sociedade religiosa particular»[26]. Com a redacção e divulgação desta primeira pastoral colectiva passava-se de um modelo de compreensão e comunicação no interior da Igreja Católica, assente nas tradicionais pastorais quaresmais de cada um dos prelados diocesanos, para um outro modelo em que se evidencia também uma nova forma de relação da Igreja com a sociedade, assente na ideia da união católica, na reafirmação do catolicismo como substrato da identidade nacional e no reforço da liderança colectiva do episcopado português.

Embora datada de 24 de Dezembro de 1910, a *Pastoral collectiva do episcopado português ao clero e fieis de Portugal* só começou a circular em meados de Fevereiro de 1911, tendo uma das suas principais edições sido impressa na diocese da Guarda, para distribuição e leitura em todas as paróquias do país. Nesta diocese a sua leitura foi feita em todas as paróquias nos dois últimos domingos do mês, enquanto nas restantes dioceses muitos párocos a leram ou se preparavam para a ler no primeiro domingo de Março, quando disso foram proibidos e intimados pelo poder civil, invocando a recusa do beneplácito à pastoral colectiva[27]. Exceptuando os prelados do Porto e da Guarda — tendo este último pedido ilação de tempo —, todos os outros comunicaram ao governo que iriam mandar suspender a sua leitura, indicando, alguns deles, a necessidade de uma posição conjunta do episcopado e afirmando explicita-


PASTORAL COLLECTIVA

EPISCOPADO PORTUGUÊS

Clero e fieis de Portugal

Rosto da *Pastoral collectiva do episcopado português ao clero e fieis de Portugal*, 1911.



Chegada a Lisboa de D. António Barroso, para ser interrogado pelo Governo, Fevereiro de 1911.
FOTO: ANSELMO FRANCO.

mente, outros, a ilegalidade do procedimento ministerial, ao invocar o beneplácito para pastorais dos bispos locais. Na sequência de todo o processo, o bispo do Porto, D. António de Sousa Barroso (1854-1918)[28] — «um antigo missionário, com fama, cheiro e proveito de santidade», no dizer de Pulido Valente[29] —, acabaria por ser destituído das suas funções diocesanas pelo governo, tendo ficado como governador do bispado o deão do cabido, Manuel Luís Coelho da Silva (1859-1936)[30], contrariamente aos desejos do poder político, que pretendia a nomeação de um vigário capitular.

Em carta de 31 de Março ao ministro da Justiça é a vez de o episcopado português, no seu conjunto, pôr em questão a recusa do beneplácito à *Pastoral collectiva* e, simultaneamente, justificar a sua tomada de posição, cujo sentido não seria de revolta contra as providências tomadas pelo governo, mas apenas de «mágoa pelos efeitos que algumas dessas medidas podem produzir nas crenças, nas tradições e nos costumes religiosos», reafirmando ainda o seu empenho em que aos bispos «seja reconhecida e acatada a justa liberdade da sua acção espiritual»[31].

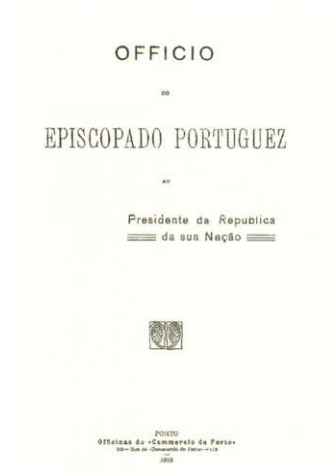
Entretanto, a política laicizadora prosseguia, nomeadamente com o registo civil obrigatório, instituído a 18 de Fevereiro. O modo como foi definido e implementado, concretamente o facto de ser pago e de impor a precedência obrigatória desse mesmo registo sobre todas as cerimónias religiosas (baptismo, matrimónio ou enterro religioso), acabaria por colidir com as liberdades religiosas e por tornar-se num motivo de pressão e perseguição religiosa das populações. Por outro lado, ao introduzir na legislação os termos de «padrinho» e «madrinha» para designar as testemunhas do registo civil de nascimento ou de casamento, termos até então exclusivos das cerimónias religiosas, denuncia um propósito de substituição, que não escapa aos responsáveis eclesiais e obriga a esclarecimentos dos bispos e da imprensa católica junto das populações. É essa ambiguidade e são os abusos na aplicação da lei que o patriarca de Lisboa D. António Mendes Belo (1842-1929) denuncia ao ministro da Justiça, nos vários ofícios que lhe endereça, entre Março e Julho de 1911[32]. Mas será a publicação da Lei de Separação do Estado das Igrejas, com data de 20 de Abril de 1911 e publicada no *Diário do Governo* do dia seguinte, que suscitará a mais viva reacção da Igreja Católica, seja por parte do episcopado português, seja por parte do papado (através da encíclica *Jamdudum in Lusitania*, de Pio X, datada de 24 de Maio de 1911), gerando mesmo a solidariedade de outros episcopados nacionais, nomeadamente belga e francês.

A Lei da Separação, como a partir de então fica conhecida, seguiu de perto o figurino da lei francesa de 1905, sendo considerada hostil à liberdade e autonomia da Igreja Católica. Esta vê-se privada de personalidade jurídica, expropriada da maior parte dos seus bens, sujeita a um regime de completa funcionarização do clero diocesano, mais próxima do enquadramento de uma Igreja nacional e, portanto, afastada de Roma; isto, enquanto o Estado se reserva um conjunto de prerrogativas no que diz respeito à sua organização interna, nomeadamente reforçando o mecanismo do beneplácito e instituindo o regime das cultuais, através das quais o direito de provimento eclesiástico fica subordinado. A oposição do episcopado não se fez esperar e, duas semanas depois da publicação do decreto governamental, a 6 de Maio de 1911, é tornado público o *Protesto colectivo dos bispos portugueses contra o decreto de 20 de Abril de 1911, que separa a Igreja do Estado*[33]. Consideram os bispos que foi o «ódio gratuito» que ditou o decreto e não lhe reconhecem força de lei, já que lhe faltariam dois requisitos: «o eterno e inviolável princípio do justo»; e o facto de não reflectir «o sentimento e a vontade da maioria dos cidadãos portugueses»[34]. Doravante inicia-se o combate contra o que classificam como manifestação de injustiça, opressão, espoliação e ludíbrio; combate esse que se polariza de imediato na resistência à instalação das corporações ou associações cultuais e na recusa do novo sistema de «pensões aos ministros da religião católica». À separação decretada pelo Estado, os responsáveis eclesiásticos contrapõem uma outra percepção da ideia de separação por parte da Igreja, que respeite a sua liberdade de acção e organização, assim como reconheça a sua personalidade e autonomia jurídica nas esferas de competência que considera serem-lhe próprias.

Nesta perspectiva, o problema da aceitação ou recusa das pensões por parte dos membros do clero tornou-se crucial e delicado: crucial, na medida em que surgia como pedra-de-toque para se avaliar a capacidade de resistência e autonomia do catolicismo relativamente ao aparelho do Estado, sendo que, quer o governo quer o episcopado, faziam dele um indicador para medir a adesão às suas posições e propostas; delicado, na medida em que a aceitação ou recusa das pensões por parte do clero dependia não apenas de razões de princípio mas também de necessidade, que se prendiam com a sua própria capacidade de sustentação, depois de a lei ter expropriado os passais e abolido as côngruas, privando-os das condições materiais até então existentes para a sua subsistência[35]. Embora seja extremamente difícil saber números exactos sobre os padres que pediram a pensão — no caso dos apresentados e coadjutores — ou a não recusaram — no caso dos colados —, é possível afirmar que a grande maioria dos padres renunciou ao direito a pensões do Estado, oscilando os cálculos existentes entre valores de menos de 10 a 20 por cento para aqueles que as requereram[36]. Os padres pensionistas distribuíam-se desigualmente por todo o país, em proporção inversa à da população eclesiástica aí existente: as maiores percentagens de pensionistas localizavam-se na zona sul do país, sobretudo nas dioceses de Lisboa, Évora e Beja, atingindo nesta última os 85 %; noutras, o número de pensionistas era reduzido ou quase nulo, caso do Algarve, Portalegre, Guarda, todo o Norte do país e arquipélagos dos Açores e da Madeira[37].

A questão da sustentação do clero e, consequentemente, da «organização do óbulo para o culto», tornou-se deste modo numa questão vital para a Igreja Católica, no seu todo, sendo objecto de vários apelos e exortações pastorais, assim como de algumas iniciativas, por parte dos responsáveis diocesanos. A maioria do clero conseguiu permanecer nas suas paróquias, não hostilizando o poder constituído, mas protestando contra a execução de leis consideradas iníquas. No entanto, entre 1911 e 1913, verificou-se ainda a expulsão de mais de uma centena de padres para fora das áreas dos respectivos concelhos, a par da emigração de alguns poucos padres diocesanos[38]. Em contrapartida, como sublinha Jesus Ramos, «a lei de separação trouxe consigo a unidade do clero, desde há muito dividido em ultramontano e cismontano»[39].

Entre 1911 e 1913, a hierarquia católica resistiu assim como pôde à aplicação do decreto de separação, particularmente nos aspectos que considerava


OFFICIO

DO

EPISCOPADO PORTUGUEZ

AO

Presidente da Republica
da sua Nação

PORTO
Officinas do «Commercio do Porto»

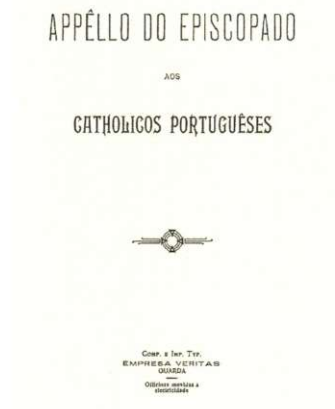
Rosto de *Officio do episcopado portuguez ao Presidente da República da sua Nação*, 1913.

mais gravosos para a liberdade e autonomia da Igreja, nomeadamente a obrigatoriedade de instalação de associações cultuais, que não vingariam senão pontualmente nalgumas cidades do litoral[40]. Como consequência desta sua atitude, e até Abril de 1912, os governos foram proibindo os bispos, um a um, de residirem na sede da respectiva diocese, desterrando-os para fora dos seus distritos, embora alguns permanecessem em território diocesano, já que as circunscrições administrativas não coincidiam com as eclesiásticas. Os casos do arcebispo-bispo da Guarda D. Manuel Vieira de Matos, assim como o do patriarca de Lisboa D. António Mendes Belo[41], dois dos primeiros prelados a serem afastados neste período, foram, de certo modo, exemplares.

Com o primeiro governo de Afonso Costa, no início de 1913, reacendia-se a questão religiosa[42]. Neste contexto, os bispos voltam a reagir colectivamente através de ofício que endereçam «ao Presidente da República da sua Nação»[43], insurgindo-se: a) contra a pretensão do governo em manter o beneplácito, ultrapassando a própria Constituição e evidenciando uma contradição de termos entre a ideia de separação e a manutenção do beneplácito, outrora régio; b) contra o que denunciam como «laicização do ensino, sobretudo do ensino primário»[44]; c) contra a intromissão do poder civil na esfera religiosa, impondo as cultuais e protegendo «os padres que se prestam a servi-las, ou cultualistas, que *ipso facto* incorrem em excomunhão», acusando de cismáticos todos os que colaborem com tal organização[45]; d) e último, contra a profanação dos lugares sagrados e a expulsão de párocos católicos, de novo retomada. Mas o verdadeiro ponto de viragem na história do catolicismo deste período dá-se com a publicação, a 10 de Julho de 1913, de um *Appêllo do episcopado aos catholicos portuguêses*, conhecido como «o apelo de Santarém», do nome da cidade onde foi assinado, no mesmo dia em que se verifica o corte de relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé.

O «apelo de Santarém» e a reorganização do movimento católico: sob o signo da união

A IMEDIATA REACÇÃO À POLÍTICA laicizadora da I República conduziu a uma nova fase de recomposição do catolicismo português, em geral, e de reorganização do movimento católico, em particular, balizada pelo chamado «apelo de Santarém» (1913) e pela realização do Concílio Plenário Português (1926), cujo impulso se prolongaria pela década de 30, culminando na criação da Acção Católica Portuguesa (ACP), instituída em 1933. Este período caracteriza-se pela afirmação da união dos católicos e sua mobilização em ordem a uma intervenção pública, na defesa dos interesses da religião e da Igreja, contra as leis do divórcio, a proibição do ensino da religião nas escolas, as limitações a práticas e manifestações públicas do culto católico. Como projecto pastoral teve como consequência a redefinição do lugar eclesial e espaço de intervenção social dos movimentos católicos, secundarizando as divisões políticas que o atravessavam, e preferindo o episcopado português apoiar, criar ou enquadrar aquelas iniciativas que, sob a sua orientação ou em obediência directa à sua autoridade, visassem uma presença articulada nos diversos sectores da sociedade que considerava urgente recristianizar, no marco da chamada «acção católica».


APPÊLLO DO EPISCOPADO

AOS

CATHOLICOS PORTUGUÊSES

Depois de terem procurado sensibilizar os principais responsáveis políticos para as suas posições, os bispos viram-se agora directamente para o povo católico, a que veementemente apelam e que procuram mobilizar: «A grande necessidade do momento histórico que atravessamos é, pois, efectivar a união católica. "É tempo (diremos com o ilustre conde de Mun) de quebrar a funesta táctica que ao Catolicismo só concede (quando concede...) o último posto no movimento social, como um comboio de ambulância na retaguarda de um exército para dulcificar, a poder de caridade, as misérias semeadas no caminho: a vanguarda do movimento é que lhe pertence, e cumpre-nos tomá-la." Cumpre-nos, a nós, que, embora indignos, fomos constituídos atalaias vigilantes nos muros da mística Sião, tocar a unir fileiras, congregar as energias dispersas, em suma organizar a acção católica em Portugal.»[46] Unir os católicos, congregar os esforços e as iniciativas já existentes mas até então dispersos, secundarizando as divisões políticas para reafirmar a dimensão social, simultaneamente progressiva e integradora, do catolicismo — retomando

a tradição oitocentista do catolicismo social, em que a figura do conde Albert de Mun surge como emblemática —, em suma, organizar a acção católica, de que nenhum sector da sociedade deve ser excluído: «Ninguém é excluído da participação efectiva na acção católico-social: nela devem integrar-se ambos os sexos, quaisquer idades, todas as profissões: importa que ao ardor entusiástico dos jovens se alie a criteriosa experiência dos anciãos, à afectuosidade e dedicação da mulher a firmeza e vigor varonis, à laboriosa e honesta resignação do pobre a beneficiente largueza do abastado, à crença sincera dos humildes e iletrados a ciência sólida e a fé iluminada dos doutos.»[47] O objectivo último da Igreja Católica é a restauração cristã da sociedade: «*Instaurare Lusitaniam in Christo* seja o nosso mote e a nossa aspiração. Restaurar a sociedade portuguesa, segundo a doutrina e o espírito de Jesus Cristo e em perfeita conformidade e união com o seu Vigário na terra; restabelecer em nossa pátria a civilização cristã no complexo de todos e cada um dos elementos que a constituem, seja o nosso ideal querido.»[48]

O adversário desta luta era, evidentemente, o que o episcopado percepciona como um programa intencional de laicização da vida social e de privatização da fé: «Querem encerrar a nossa vida religiosa (se tanto...) no recinto dos templos; querem despojar-nos de todas as liberdades, arrrancar-nos todos os direitos, anular-nos toda a influência externa, privar-nos de toda a acção social. Expulsam o clero da escola; escorraçam-no das funções públicas, proíbem-lhe toda a interferência na administração das coisas do Estado, e até na direcção e gerência das coisas do culto religioso! Pretendem reduzir-nos à condição de ilotas, de párias, de estrangeiros em nossa terra...»[49] Mas o combate que os bispos preconizam diferencia-se de qualquer perspectiva política revolucionária, ou contra-revolucionária, fundamentando a sua legitimidade na própria ideia de cidadania dos católicos e no contributo da sua religião para o que consideram ser o necessário ressurgimento nacional: «Ninguém veja nestas nossas palavras um brado revolucionário, uma excitação à revolta. Não! É, pelo invés, o espírito revolucionário que nós queremos debelar; é a desordem social que nós queremos combater, mantendo-nos inflexivelmente no campo da ordem, da justiça e da legalidade. Sem ultrapassarmos as lindes deste campo, é-nos lícito, porém, usando do nosso direito de cidadãos livres, proclamar a necessidade de organização das nossas forças, para o bem da Religião e da Pátria.»[50] E, por último, o apelo final que esteve na base do lançamento da União Católica: «Católicos como somos, afirmemos publicamente e com inquebrantável uniformidade as nossas crenças. Por Deus, pela pátria e pela liberdade das nossas consciências corramos todos a alistar-nos na União Católica, que será a pacífica falange dos defensores do ideal em que reside o segredo da renovação religiosa e social do nosso país.»[51]

A União Católica surge assim como organização geral dos católicos, com âmbito paroquial, diocesano e nacional, procurando reunir todas as associações e agremiações católicas anteriores. Como sublinha Matos Ferreira, «Não sendo uma proposta inovadora como estratégia, correspondeu, contudo, à afirmação da necessidade dos católicos agirem de uma forma suprapartidária, com uma finalidade moderadora, defendendo os princípios católicos na acção legislativa do Parlamento e dos Governos. Afirmando a autoridade episcopal e situando-se no quadro do *ralliement* leonino, este projecto pretendeu definir os parâmetros da presença católica na sociedade.»[52] E, se «o impacte ou resposta ao *Apelo* foi sem dúvida modesto» — como regista Braga da Cruz —, os efeitos da União Católica fizeram-se sentir não tanto a nível organizativo interno, mas sobretudo político, com a criação do Centro Católico Português (1917)[53], assente na ideia de que importava fortalecer a organização dos católicos para lutarem pelos seus princípios, no quadro da separação existente e fora da tutela da Igreja do Estado.

Esta mesma perspectiva encontra-se presente na *Instrucção pastoral collectiva do episcopado português ao clero e fiéis de Portugal*, datada de 22 de Janeiro de 1917, na qual se insiste acerca do dever do recenseamento e da importância do voto esclarecido dos católicos[54]. O documento retoma e desenvolve ainda afirmações de pronunciamentos anteriores, insistindo nomeadamente nos de-


Instrucção Pastoral Collectiva

DO

EPISCOPADO PORTUGUÊS

AO

Clero e fiéis de Portugal

Rosto de *Instrucção pastoral collectiva do episcopado português ao clero e fiéis de Portugal*, 1917.

◁ Rosto de *Appêllo do episcopado aos catholicos portuguêses*, 1912.

veres inerentes à profissão de fé católica, tanto a nível da moral e dos costumes, como do cumprimento dos mandamentos, sublinhando a importância da guarda religiosa do domingo e da prática da vida sacramental, e relembrando ainda o dever de os fiéis católicos contribuírem para a sustentação dos ministros do altar. Sublinha-se ainda, expressamente, a importância da chamada «boa imprensa».

Esta forma de apostolado encontrava-se em fase de relançamento, com a Liga da Boa Imprensa, estabelecida em várias dioceses a partir de 1915, pela acção do padre Benevenuto de Sousa[55]. 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 expresssão[56]. Por outro lado, à medida das possibilidades, foi-se dando também a criação de boletins paroquiais e diocesanos, expressão da procura de um ritmo novo na vida interna da Igreja e de afirmação da sua autonomia relativamente ao Estado: *Boletim do Algarve* (1910), órgão oficial da diocese e auxiliar da catequese; *Boletim da Diocese do Porto* (1914-1936)[57]; *Acção Católica. Boletim da Arquidiocese de Braga* (1915-); *Vida Católica. Órgão Oficial do Patriarcado* (1915-1936); *Boletim da Diocese da Guarda* (1915-1936) ; e ainda outros títulos criados nas dioceses de Coimbra, de Viseu, de Lamego, de Portalegre e de Bragança.

Entretanto, um pouco por todas as dioceses, fazia-se sentir a presença de fortes figuras do clero formado no contexto do movimento católico oitocentista, muitas das quais iriam ter papel de relevo enquanto formadores a nível dos seminários. Expressão desta preocupação com a formação e cuidado posto na orientação e fomento da vida espiritual do clero foi a criação da União Apostólica do Clero, que teve o apoio e reconhecimento do papa Pio X, tendo-se estabelecido direcções desta organização, pelo menos, nas dioceses de Évora, Guarda, Coimbra, Bragança e Lisboa. Esta iniciativa visava incentivar a espiritualidade da vida sacerdotal, levando o clero a uma meditação e oração mais intensas, a uma melhor organização na distribuição das intenções das missas celebradas e à prática frequente de exame de consciência. Um dos pioneiros desta iniciativa, tendo sido seu director, foi o padre Francisco Rodrigues da Cruz (1859-1948), personalidade carismática e, a vários títulos, figura emblemática deste período, cujo percurso vale a pena analisar[58].

Membro do presbitério do Patriarcado de Lisboa, o padre Cruz logrou entrar na Companhia de Jesus já no final da vida, desejo pessoal acalentado desde a sua juventude. Foi também no Patriarcado que desenvolveu a maior parte do seu apostolado, nomeadamente como director espiritual do Seminário Menor (primeiro no Farrobo, depois em São Vicente), como pregador, visitador de prisões (ao Limoeiro e, muitas vezes, também às Mónicas) e hospitais, numa atitude de desprendimento pessoal, proximidade com as pessoas e intensa vida piedosa, gerando as mais desencontradas reacções à sua pessoa: por um lado, a imagem do padre devoto e jesuítico suscitava um anticlericalismo primário; por outro, o seu modo de ser e sua fama pessoal faziam com que populares e personalidades dos mais diversos estratos sociais convergissem na defesa da sua idoneidade e valor. Durante o período conturbado da República, chegou a ser preso por duas vezes e usou um salvo-conduto passado pelo ministro da Justiça Afonso Costa; conta-se também que alguns indivíduos terão chegado a atentar contra a sua vida. A sua acção pastoral evoca bem a religiosidade e espiritualidade da época. Em Lisboa realizava os tríduos preparatórios das visitas pastorais patriarcais (antes, as de D. José Sebastião Neto, agora, as de D. António Mendes Belo e, depois, as de D. Manuel Manuel Gonçalves Cerejeira) — isto é, durante três dias, pregação sobre a confissão, a comunhão e o crisma. Apologista da confissão geral, nessas ocasiões ouvia milhares de pessoas; por onde passava, procurava erigir a via sacra, fazendo-a todos os dias com os fiéis, fundava núcleos do Apostolado de Oração, distribuía orações indulgenciadas, rezava o terço com o povo e recomendava que o fizessem, promovia as chamadas visitas domiciliárias da Sagrada Família (através da circulação de um pequeno oratório), assim como



Três figuras marcantes no catolicismo português, nos finais dos anos 20: D. Manuel Gonçalves Cerejeira (*ao meio*), ladeado pelo padre Cruz (*à sua esquerda*) e pelo padre Crowley (*à sua direita*). In *O «santo» padre Cruz*, de Maria Joana Mendes Leal.

a Liga da Boa Morte. Na sua vida de piedade, a adoração eucarística tinha lugar de relevo, a par da devoção mariana e do culto privilegiado a alguns santos, como São Francisco Xavier e, depois, também Santa Teresa do Menino Jesus. Em 1913, confessou e deu a primeira comunhão a Lúcia em Fátima e, em 1917, rezou com ela e com os outros pastorinhos o terço, dando assim, desde o início, a sua caução às aparições. Foi também referência para o percurso espiritual e para a aproximação à Igreja Católica de pessoas como o escritor e militante anarco-sindicalista Manuel Ribeiro, depois convertido ao catolicismo. Não sendo um intelectual, o que ele próprio reconheceu, situava a sua intervenção pastoral no quadro da teologia moral de Santo Afonso Maria de Liguori. Como lembram os seus biógrafos, que temos estado a seguir, «ao cultivar uma certa itinerância evangélica — pregação, pobreza pessoal, caridade com os necessitados —, desde muito cedo granjeou, ainda em vida, uma imagem de santidade comparada à do cura d'Ars [Jean-Marie Vianney] ou de São Vicente de Paulo»[59]. Tendo vivido e morrido com fama de santidade, tornou-se, desde logo, objecto de devoção e culto populares, passando a ser conhecido como «o santo padre Cruz», vindo entretanto a ser aberto um processo oficial de canonização.

A vitalidade do catolicismo neste período traduz-se assim num largo espectro de iniciativas que iam da capacidade de uma nova formulação e um novo posicionamento da Igreja em face da política até à vivência e prática da

religião, que moldava o viver quotidiano e sustentava os laços sociais, passando pela capacidade organizativa do movimento católico e pelo envolvimento e formação de novas gerações, a nível das elites intelectuais. No que se refere ao movimento católico do princípio do século, se é certo que conhecia enormes fragilidades e continuava, muitas vezes, marcado sobretudo pela influência de alguns círculos sociais e certas famílias da aristocracia tradicional, é também verdade que, desde o século XIX, novas iniciativas tinham sido desencadeadas, novas reflexões produzidas e uma nova geração intelectual estava a emergir, ligada nomeadamente aos Centros Académicos, em particular o de Coimbra.

Desde logo, uma constatação se impõe: a nível da vida religiosa das populações verifica-se um significativo contraste entre o mundo rural e o mundo urbano, marcado por diferentes ritmos, influenciado por novas mundividências, realidades relativamente às quais a tradicional educação católica, transmitida de geração em geração no seio da família, não aparece já como resposta suficiente. Este universo cultural, atravessado pelo debate ideológico nascido no seio do liberalismo oitocentista, suscitara o aparecimento de formas de associativismo católico que vinham surgindo no país, como forma de alimentar uma fé individual e uma vivência religiosa tecida por novos laços sociais. Exemplo dessas iniciativas eram as Conferências Vicentinas, diversas Associações Católicas (do Porto, Braga ou Lisboa), a Associação dos Estudantes Católicos do Porto (1898), os Círculos Católicos de Operários (em vários pontos do país) — que, no entanto, não resistiram ao embate da República, tendo algumas das suas próprias sedes sido destruídas ou incendiadas —, os menos conhecidos Círculos de Cultura Católica ou os Círculos Rurais Católicos Fé e Caridade (1908), iniciados na diocese da Guarda, a Associação Promotora da Instrução e Educação Popular (1902), depois transformada na Liga de Acção Social Cristã (1907) e que, a partir de 1912, criou núcleos paroquiais (*dezenas*) por todo o país. Por outro lado, frequentemente ligadas às congregações religiosas, tinham surgido outras formas de envolvimento e apostolado dos fiéis leigos, como a Associação das Filhas de Maria Imaculada, o Apostolado da Oração, a Sociedade dos Amigos de Santo António e a Juventude Antoniana, as duas últimas organizadas na sequência do Congresso Católico Internacional de Lisboa (1895), com que culminaram as celebrações do 7.º Centenário de Santo António em Portugal[60].

A partir de agora, assiste-se à criação de novas organizações católicas, portadoras de uma outra sensibilidade religiosa, fruto da mobilização e resposta



MENSAL Nº 5

LIGA DA ACÇÃO SOCIAL CRISTÃ

Juventude Católica Feminina

SECÇÃO DAS COSTUREIRAS E EMPREGADAS

Intenção do Apostolado da Oração

Promover a confiança na Bem-aventurada Virgem Maria «Refugio dos pecadores»

Rosto do boletim da *Liga da Acção Social Cristã: Juventude Católica Feminina. Secção das Costureiras e Empregadas*, 5, 1929.



COIMBRA, 22 de Fevereiro de 1912 — Numero 1

IMPARCIAL

Semanario dos estudantes catholicos de Coimbra

Redacção e Administração — R. da Mathematica, 7

Proprietario e Administrador Carneiro Mesquita

Aguilhadas

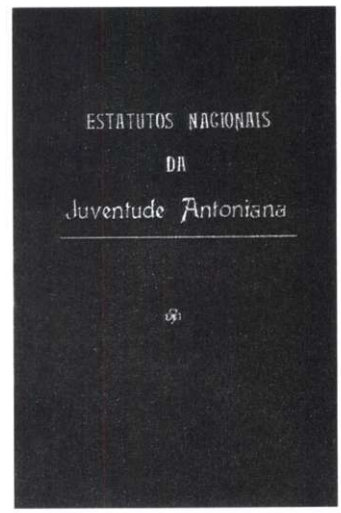
A vol d'oiseau

Rosto do número 1 de *Imparcial*, jornal do CADC de Coimbra, de 22.2.1912.

católica, mais ou menos sectorial, ao impacte gerado pelo movimento laicizador, e expresso em iniciativas que apontam para um mais lato entendimento da questão social. Foi o que aconteceu com a Associação dos Pais de Família (1916), criada para defender a liberdade na orientação da educação a dar aos filhos, considerada ameaçada pela legislação republicana, ou a Associação dos Médicos Católicos (1915), que perduraria ao longo do século. Também a formação e enquadramento da mulher é objecto de iniciativas específicas, algumas de origem internacional, como as Noelistas ou União Noelista Portuguesa, trazida de França em 1913, mas com maior actividade a partir de 1926, orientada para a valorização da condição feminina dos meios sociais da burguesia urbana, assente numa espiritualidade da encarnação e numa mística baseada no nascimento de Jesus (daí o nome, de *Noel*), de cunho marcadamente evangélico que, com o seu lema «piedade, caridade, apostolado, esforço intelectual», grande importância teria na formação e envolvimento das mulheres católicas, sublinhando a centralidade do seu papel no seio da família.

O campo específico da juventude, desde o século XIX, vinha merecendo a atenção pastoral da Igreja Católica, nomeadamente através da criação de vários círculos e patronatos[61]. Desde o início do século XX, novas iniciativas se registam: a criação dos Centros Académicos de Democracia Cristã (CADC), de que o de Coimbra (1901) foi o mais representativo, tendo-se tornado num pólo de resistência e combate cultural, contribuindo decisivamente para a reorganização do movimento católico no período da República[62]; o aparecimento local de várias Juventudes Católicas, criadas ou reactivadas no quadro da União Católica Portuguesa e reagrupadas na Federação das Juventudes Católicas Portuguesas (1913) — a qual, até 1922, realizaria seis congressos nacionais —, subsistindo essas juventudes até aos anos 30 com diversas designações locais, como a Juventude Católica Nossa Senhora da Conceição, na diocese de Angra do Heroísmo; o lançamento de diversas Associações Nuno Álvares, estas com um cariz marcadamente nacionalista, surgidas em vários pontos do país depois do II Congresso das Juventudes Católicas, realizado no Porto em 1914; posteriormente, a criação da Juventude Católica Feminina (1924), iniciada como uma secção autónoma da Liga de Acção Social Cristã; também o início do Escutismo Católico, com a criação do Corpo de «Scouts» Católicos Portugueses (1923), rebaptizados em 1925 como Corpo Nacional de «Scouts» e depois Corpo Nacional de Escutas, que tanta importância teve no enquadramento e formação de sucessivas gerações[63]; a fundação do Centro Académico Feminino Católico (1923), o equivalente feminino do CADC de Coimbra; e, ainda neste período, o lançamento de obras de apoio à juventude, como a Obra dos Soldados (1916), inspirada no modelo francês e que envolvia a cooperação de militares católicos e do clero para o apoio às tropas portuguesas enviadas para a Grande Guerra, ou a Obra de Protecção às Raparigas (1914), com a sua actividade de acolhimento nas gares e outras formas de apoio e formação às jovens que migravam para os grandes centros urbanos à procura de melhor vida e que perduraria, embora em novos moldes e com nova designação (a partir de 1964, ACISJF — Associação Católica Internacional ao Serviço da Juventude Feminina, alteração decorrente da dinâmica internacional do catolicismo, que lhe dera origem e a que sempre se mantivera ligada). O movimento católico encontra-se, assim, em plena fase de recomposição, fornecendo um enraizamento múltiplo à presença católica na sociedade e oferecendo à realização do Concílio Plenário Português de 1926 uma mobilização do conjunto da Igreja, que este não deixará de assinalar e potenciar.

Entretanto, o comum das populações, rurais e urbanas, como manifestam a sua fé? Em que acreditam? Quais as formas de religiosidade que experimentam? Quais as devoções mais significativas que praticam? Que outras estruturas de enquadramento eclesial fomenta a Igreja Católica? Que relação entre a crença e o pensamento teológico? Qual a evolução da prática sacramental? Perguntas sem resposta imediata, em que avançaremos por aproximações sucessivas.



Capa de *Estatutos Nacionais da Juventude Antoniana*, Braga, 1944.



Capa de *À conquista da vitória:* conselhos de ordem moral, religiosa e cívica e devocionário para os soldados. Lisboa: Obra dos Soldados, Direcção Nacional da Juventude Católica, 1957.

Religiosidade, manifestações de fé e enquadramento eclesial das populações

NO INÍCIO DO SÉCULO, o escritor espanhol Unamuno viaja por Portugal e no relato que faz dessas suas viagens para o jornal argentino *La Nación*, numa série de textos depois reunidos e publicados em livro no final de 1910, regista as suas observações e impressões sobre os modos de pensar e sentir dos Portugueses, extremamente sugestivas para a compreensão da realidade nacional e a análise das manifestações religiosas no país[64]. Uma particularidade destes textos é a sua perspicácia analítica. Tendo sido escritos nos dois anos imediatamente anteriores à revolução republicana, neles se antecipa de algum modo questões com que a sociedade portuguesa se veria confrontada e dividida: «É muito frequente ouvir aos portugueses que o seu povo é um povo irreligioso; que aqui em Portugal os problemas da religião não interessam na verdade a ninguém. Parece-me que nisto, como em outras coisas, sofrem de um engano. Em poucas partes há uma fronteira tão profunda como a que há aqui entre a população rural, entre o genuíno povo português campestre e as classes cultas, ou pseudocultas, que habitam nas cidades. A cultura destas classes é estrangeira, ou melhor, é francesa. [...] Os portugueses, procedentes dessas classes cosmopolitizadas das cidades, de Lisboa ou do Porto, os que se formaram nos livros de moda da ciência fácil de exportação, os que no fundo se envergonham da sua pátria, esses são os que dizem e repetem que aqui não há uma questão religiosa nem interessam a ninguém os problemas religiosos. E eles, entretanto, crêem nos milagres da ciência»[65] — regista com ironia. E continua, de imediato, com a sua visão acerca da religiosidade portuguesa: «O clero... Deste não pode fazer-se caso. Há aqui no povo um certo anticlericalismo, como na Galiza. [...] A religiosidade portuguesa, como a galega, o que alguém chamaria, não sei com que fundamento, religiosidade céltica, há que ir buscá-la sob as formas regulares e canónicas da religião oficial. Por baixo dela palpita e vive ainda um certo naturalismo que tem muito de pagão e não pouco de panteísta. Há aqui sempre latente uma certa religiosidade pagã, diferente da religiosidade castelhana, que nos lembra antes a dos povos semitas.»[66] Por outro lado, evidenciando a sua familiaridade com a *inteligentzia* portuguesa da época, observa ainda: «O Cristo espanhol, dizia-me uma vez Guerra Junqueiro, está sempre no seu papel trágico: nunca desce da cruz, onde, cadavérico, estende os braços e alonga as pernas cobertas de sangue; o Cristo português anda pelas praias, pelos prados e montanhas, a brincar com a gente do povo, ri-se com eles, merenda, e, de vez em quando, para desempenhar o seu papel, pendura-se uns momentos da cruz. Não é, contudo, a religiosidade portuguesa tão ridente e alegre como esta não muito reverente parábola do imaginativo poeta poderia fazer crer. Aqui, há o culto à morte; somente, em vez de ser trágico, como em Espanha, é elegíaco e tristonho. [...] O culto às almas do Purgatório é aqui muito maior do que o da Espanha que conheço.»[67] E, para ilustar este sentimento de solidariedade religiosa entre vivos e mortos, o ensaísta refere dois exemplos: a importância dos pequenos altares das almas pelos caminhos de Portugal — as alminhas, cujo culto seria renovado e restaurado nos anos 40, por iniciativa do padre Francisco Babo[68] —, assim como o cuidado com as sepulturas, patente nos cemitérios portugueses.



Alminha em Lobelhe (Mangualde), datada de 1881. In *Cultus: o mistério*, p. 91.

Não cuidando aqui de saber do bem fundado destas asserções explicativas, elas são, afinal, expressão de um movimento cultural europeu mais vasto que, entre 1880 e 1920, através de investigações tanto eruditas, tanto de natureza esotérica, sobre as tradições poéticas e folclóricas, procurava determinar a existência de uma espiritualidade nacional, uma mente colectiva[69]. Por outro lado, as observações de Unamuno apontam, desde logo, para a diversidade de registos de compreensão e definição do religioso e dos seus próprios limites, assim como para a pluralidade de manifestações do catolicismo português, que vão da vivência de uma fé individual e colectiva, com expressões místicas de maior ou menor visibilidade pública, frequentemente apelidadas pelos seus detractores de fanatismo, até à existência de formas de demonstração de religiosidade consideradas supersticiosas pelas próprias autoridades eclesiásticas. Reflectir e indagar sobre as teologias subjacentes a tais perspectivas é algo necessário, mas cujo estudo se encontra globalmente por realizar. Em contra-

partida, começam a surgir alguns trabalhos que procuram reflectir, de modo rigoroso, a problemática religiosa e espiritual na obra filosófica ou literária de autores portugueses desta época, como Sampaio Bruno, Leonardo Coimbra ou Jaime Cortesão, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes ou Fernando Pessoa, por exemplo[70]. Embora nem sempre tenha sido reconhecida, é hoje sublinhada a influência de um franciscanismo espiritual não só nos meios populares mas também no seio de movimentos culturais[71], como a Renascença Portuguesa[72]. Esta presença espiritual entende-se nomeadamente a partir de uma interrogação sobre o «ser português», preocupação comum a muitos dos pensadores desta época.

A nível do enquadramento religioso das populações, a paróquia persiste, no início do século, como a principal estrutura eclesial católica. Mas, na vida paroquial acentua-se também o contraste entre o mundo rural e o mundo urbano emergente, caracterizado já não só pelo desenvolvimento do comércio e pela industrialização, mas pelo aparecimento de sectores sociais intermédios — as classes médias. Na opinião de alguns dos mais empenhados observadores de então, a estrutura paroquial citadina apresenta-se debilitada ou mesmo em crise, incapaz de responder plenamente ao que consideravam ser o necessário «ressurgimento católico», a exigir renovação da expressão litúrgica, revigoramento das formas de culto e devoção, e reorganização da vida apostólica. Esta análise é precisamente objecto de um texto de 1915, publicado na *Vida Católica*, com o título «A paróquia citadina», da autoria do padre Pereira dos Reis (1879-1960), então professor do Seminário de Santarém, assistente eclesiástico da Juventude Católica de Lisboa, futuro prior dos Anjos e primeiro reitor do que seria o Seminário dos Olivais, em suma, figura destacada do clero português no século XX: «A paróquia das nossas cidades, especialmente em Lisboa, atravessa uma crise assustadora. É ainda certamente um organismo vivo; é um centro de vida cristã e piedosa. Mas, se dificilmente



Antigos sócios da Juventude Católica de Lisboa, reunidos em 1939, nos Olivais, com monsenhor Pereira dos Reis (*ao centro*). In *Monsenhor Pereira dos Reis*, p. 193.

basta para manter aceso o fogo sagrado do sentimento religioso, de tudo se mostra impotente para irradiar em torno um pouco de luz e de calor, reconquistando as almas transviadas e chamando ao aprisco as ovelhas de Nosso Senhor Jesus Cristo [...]. É inegável que a paróquia citadina do nosso tempo, em consequência de males que de longe vêm, perdeu quase por completo o seu poder de proselitismo. [...] Para os próprios católicos quase não existe a noção de paróquia, da qual se lembram unicamente para as formalidades administrativas do baptismo, do casamento ou do óbito na família.»[73]

Efectivamente, na tradição tridentina, os cerimoniais de iniciação e de transição ou passagem eram momentos importantes do culto católico, com a celebração dos baptismos, dos casamentos religiosos e da própria morte. Em contrapartida, a preocupação com o fomento da regular prática sacramental, em particular a penitência (confissão) e a eucaristia, passam a ser uma preocupação ao longo do novo século, traduzida na importância crescente no conceito de «católico praticante». Desde o papado de Pio X (1903-1914) ganhara particular relevo a prática da comunhão solene, rito de iniciação cristã das crianças, a que está associado o desenvolvimento da catequese, como resposta a uma escolarização entendida como laicizadora[74]. A criação da Cruzada Eucarística das Crianças (1921), secção autónoma do Apostolado da Oração, é também expressão desta prioridade e da importância atribuída a esta idade da vida, à semelhança do que acontecia com a juventude. Posteriormente, outras iniciativas teriam lugar, nomeadamente no âmbito da Acção Católica Portuguesa, com a criação dos Benjamins e Benjaminas, destinadas precisamente às crianças.

Crianças da Cruzada Eucarística, em Serpa, com o bispo de Beja. In *Novidades*, n.º 10 935, 1931.



NOVIDADES

Progressos religiosos em Serpa, linda vila alentejana

Uma linda festa e as reflexões que ela sugere

SE HOUVESSE MAIS OPERARIOS...

SERPA — As crianças da Cruzada Eucaristica, vendo-se ao centro o Senhor Bispo de Beja e os Rev. Vice-Reitor do Seminário e Padre Freitas Leite

Damos a seguir o relato duma linda festa realizada há pouco na histórica e interessante vila de Serpa. Julgamos porém opor-

nha), de que é chefe e alma o Snr. P.e Freitas Leite.

Anexa ao Seminário funciona uma escola de instrução pri-

Estas Senhoras principiaram já desde o ano passado a auxiliar o zeloso pároco na catequese das crianças, apesar das suas

O movimento catequístico em Portugal remonta ao início do século. Na Guarda, em 1905, tinha-se já realizado o I Congresso de Catequese, promovido pelo bispo diocesano D. Manuel Vieira de Matos (1903-1914). Várias outras dioceses organizam então a catequese e traduzem catecismos, como o de Pio X, Spirago e Perardi. Publicam-se documentos da Santa Sé e cartas pastorais sobre a comunhão. Sínodos diocesanos, como o de Braga (1918) e o de Coimbra (1923), referem-se à importância da instrução religiosa e o Congresso de Catequese da diocese de Vila Real, realizado em 1925, tem repercussão nacional. A Obra de São Francisco de Sales e a criação da Congregação ou Associação da Doutrina Cristã nas várias freguesias e dioceses do país procuram dar resposta a esta nova prioridade pastoral de ensino doutrinal das populações, em geral, e das crianças, em particular[75].

Paralelamente, de entre as formas de expressão da religiosidade popular mais significativas, encontram-se as festas, realizadas a nível local ou regional e em torno das quais gravita, em grande parte, o calendário religioso, com as suas procissões, círios e romarias, com o culto dos santos padroeiros e de Nossa Senhora, sob as mais variadas invocações. Festas que normalmente integram promessas religiosas, a cumprir devotamente pelos crentes que nelas participam ou aí se deslocam em peregrinação, e de onde não estão ausentes os foguetes em honra da Virgem ou do santo patrono festejado, tanto em terra como no mar, assim como os ex-votos, significativa e persistente expressão da piedade popular. Exemplo dessas festas, em que as dimensões do sagrado e do profano se interligam, são as dos santos populares que ritmam o Verão de aldeias e cidades, como as de São João no Norte do país, realizadas ininterruptamente em Braga, desde o início do século[76]. Nos Açores, as festas do Espírito Santo[77] ou do Senhor Santo Cristo, herança de uma tradição multissecular, constituem simultaneamente factores de aglutinação e identificação religiosa no processo de restauração católica, num momento em que se fazem já sentir os problemas resultantes da emigração para a América do Norte e a intensificação da presença protestante nas ilhas[78].

Entre os santuários com dimensão regional ou inter-regional, que ciclicamente acolhiam romeiros e peregrinos, sobressaem os do Senhor Bom Jesus e o de Nossa Senhora do Sameiro, ambos em Braga, este último inaugurado em 1869, dedicado à devoção do Imaculado Coração, tendo contribuído decididamente para o incremento do culto mariano e o revigoramento de outros centros de peregrinação ao longo do país. Nesse, como noutros santuários, procurava-se implantar o modelo cultual de Lourdes, marcado por uma espiritualidade penitencial e sacramental de revigoramento da fé católica e que, desde finais do século XIX, atraía cada vez mais a elite católica portuguesa, que aí rumava em peregrinação regular.

É o caso, por exemplo, de Francisco José de Sousa Gomes (1860-1911), catedrático de Química Inorgânica na Universidade de Coimbra, um dos grandes impulsionadores dos Centros Académicos de Democracia Cristã, presidente da Obra dos Congressos, presidente da mesa da Confraria da Rainha Santa Isabel, em Coimbra, tendo sido considerado como a figura mais proeminente do movimento social católico no entardecer da Monarquia[79]. Deslocava-se com frequência a Lourdes, tomando parte nos actos de culto, mas também nas conferências de carácter científico que aí levavam homens de saber, para discussão dos fenómenos extraordinários que naquele santuário se verificavam[80]. Preocupado com o conflito entre ciência e fé, Sousa Gomes empenhou-se a fundo nesse debate, apostado em demonstrar o «triunfo da fé», na perspectiva apologética de então, tendo proferido múltiplas conferências, algumas depois editadas em opúsculo, nomeadamente: *O dogma da Imaculada Conceição e os milagres de Lourdes*, publicado pela Imprensa da Universidade em 1905; e *Os Evangelhos e a pessoa de Jesus Cristo*, publicado postumamente em 1912, na colecção Sciencia e Religião, dirigida, na Póvoa do Varzim, pelo jornalista Artur Gomes dos Santos (1881-1918)[81]. O professor Sousa Gomes chegou mesmo a elaborar um *Manual do peregrino português*, cuja 3.ª edição, publicada em 1910[82], foi utilizada pelos participantes na peregrinação nacional, realizada em Setembro desse ano e encabeçada por alguns bispos, a última em que ele próprio participou.


BIBLIOTHECA
DE REGENERAÇÃO
Nº
NOVENA
DA
Immaculada
Conceição
Apparições de Lourdes
Escapulario azul
Escapulario do Carmo
PELO P. MARINHO
COM APPROVAÇÃO ECCLESIASTICA

Rosto de *Novena da Immaculada Conceição*, por Manuel Marinho, Porto: Typ. Fonseca, 1924 (Porto, Biblioteca do Seminário Maior).



Pagela *Nossa Senhora das Graças, lembrança do Mês de Maria*, Portalegre, 1916 (colecção particular).

O culto de Lourdes influía assim de vários modos em Portugal. Os esforços de disciplinamento das manifestações da religiosidade popular, visíveis desde o século anterior a nível das peregrinações aos principais santuários[83], verificava-se também a nível das festividades religiosas locais, por iniciativa das autoridades eclesiásticas que procuram contrariar o que seriam os desregramentos e o predomínio de actividades consideradas profanas nas romarias portuguesas. A par de um processo disciplinador das formas de religiosidade popular, estava em jogo a necessidade de explicitar o que se considerava ser autenticamente católico. Para o caso da diocese de Braga, estudo recentemente publicado evidencia as principais preocupações pastorais existentes relativamente às festas, sublinhando, para o período de 1916 a 1926, o cuidado posto na organização das próprias procissões, nomeadamente o modo de as realizar, a determinação de quem tinha o direito de a elas presidir, a definição das condições em que, à noite, as mulheres nelas podiam ou não incorporar-se, assim como o banimento dos carros alegóricos dessas procissões, em obediência às determinações do sínodo diocesano bracarense de 1918; a par das exortações de vigilância aos párocos para evitar que se introduzam no culto, público ou particular, práticas consideradas como supersticiosas e desvios à disciplina eclesiástica[84]. Atitude semelhante encontra-se, por exemplo, na diocese da Guarda, em 1928, quando um decreto do bispo D. José Alves Mattoso (1914-1952) interdita a incorporação das chamadas «folias» nas procissões, permanecendo no entanto como manifestações profanas, arautos das alvíssaras da celebração da Ressurreição na zona da Beira Baixa[85].

Conjunturalmente, a instauração da República trouxe, por seu lado, alterações significativas a alguns dos principais centros de peregrinação portugueses: em muitos casos, os adeptos do novo regime tomaram conta das confrarias e outros órgãos administrativos dos santuários, procurando destruir ou anular o que ligava historicamente os mais importantes lugares sagrados do país à Monarquia, como aconteceu no santuário de Nossa Senhora da Rocha, em Carnaxide; noutros casos, a proibição de manifestações públicas do culto levou à interrupção de algumas das tradicionais procissões e círios, como o Círio da Prata Grande ao Sítio da Nazaré ou o Círio de Nossa Senhora do Cabo Espichel, que só seriam retomados depois de 1926[86]. Em consequência, as receitas dos centros de peregrinação e das suas confrarias diminuíram drasticamente ou passaram a ser aplicadas noutras finalidades, reduzindo-se significativamente a sua actividade. Os esforços da hierarquia católica foram, também neste campo, no sentido de se opor à laicização das instituições, suas finalidades e património, procurando manter o controlo sobre confrarias e irmandades, só reconhecendo aquelas que se submetessem à autoridade eclesiástica, nos termos preconizados pelo novo Código de Direito Canónico (1917), e, simultaneamente, incentivando-as a participar na promoção de algumas devoções religiosas particulares no interior das paróquias. Mas, no final da I República, o estado das confrarias não era o mais animador[87].

No entanto, sob centenas de invocações, o culto a Nossa Senhora continuou a marcar fortemente a religiosidade portuguesa e a piedade da população, de norte a sul do país[88], funcionando também como forma de intensificar a mobilização católica em meios populares, como aconteceu, por exemplo, com a constituição da Cruzada do Rosário (1916), na qual «se alistaram nas cidades e aldeias milhares de homens, mulheres e crianças»[89]. Enraizado numa ancestral religiosidade[90], o marianismo tem longa tradição na realidade portuguesa, que a própria iconografia católica atesta[91], a ponto de ser considerado como elemento definidor de identidade nacional[92]. Nesta perspectiva, ganham particular significado os acontecimentos de 1917 ocorridos na Cova da Iria, em Fátima, que contribuíram decisivamente para alterar a paisagem religiosa do país, tornando-se num dos pólos de conflito ideológico e confronto de mundividências na segunda década do século XX[93].

As aparições de Fátima

NO CONTEXTO DE UMA SOCIEDADE dominada pelo sentimento de crise nacional e por esperanças messiânicas de salvação, seculares ou religiosas, os acontecimentos de Fátima, com ressonância junto de diferentes correntes de

opinião, apontavam para a «concretização de uma expectativa colectiva, de um "milagre": a salvação do país»[94]. Se a «questão religiosa» contribuíra para agudizar a tensão social e justificar o apelo à participação organizada dos católicos, o ano de 1917 surge como um ano de charneira, marcado pela participação de Portugal na Grande Guerra, pelo agudizar dos problemas financeiros do Estado e pela persistência da crise social e política. O sentimento de sofrimento e de angústia das populações, a que as elites culturais deram expressão, moldam assim o contexto em que surgiram e se desenvolveram os acontecimentos da Cova da Iria[95].

Entre Maio e Outubro desse ano, as visões de três crianças («os três pastorinhos») impuseram-se, sendo popularmente participadas pela massa dos fiéis e reconhecidas eclesialmente como aparições de Nossa Senhora. Saltando barreiras familiares, vencendo a repressão das autoridades civis e a oposição do poder republicano; ultrapassando a desconfiança de parte das elites católicas e superando a reserva das autoridades eclesiásticas; aumentando o seu eco através da imprensa e ganhando o apoio da população que aí acorria, sobretudo a partir do «milagre do Sol», testemunhado por cerca de 40 000 a 70 000 pessoas; as manifestações de Fátima constituíram-se como grande acontecimento social e religioso a partir de então[96].

Manifestação da religiosidade popular, num período em que as estruturas eclesiásticas católicas se encontravam ainda fragilizadas e coarctadas na sua plena liberdade de acção, a celebração das aparições e o culto à Senhora de Fátima tornou-se rapidamente numa forma de resistência e mobilização do espírito religioso das populações e, simultaneamente, numa promessa mobilizadora de salvação nacional, que a República Nova sidonista (Dezembro de 1917-Dezembro de 1918) procurava encarnar. É assim que, apesar das objec-


O MILAGRE DE FÁTIMA

Varios aspectos do povo ajoelhado e orando no momento de descobrir o sol e de se dar o fenomeno que tanto impressionou a multidão.

(Carta a alguem que pede um testemunho insuspeito).

Quebrando um silencio de mais de vinte annos e com a invocação dos longinquos e saudosos tempos em que convivemos n'uma fraternal camaradagem, illuminada então pela fé commum e fortalecida por identicos propositos, escreves-me para que te diga, sincera e minuciosamente, o que vi e ouvi na charneca de Fátima, quando a fama de celestes apparições congregou n'aquele desolado ermo dezenas de milhares de pessoas mais sedentas, segundo creio, de sobrenatural do que impellidas por mera curiosidade ou necessas de um logro... Estão os catolicos em desacordo sobre a importancia e a significação do que presenceiaram. Uns convenceram-se de que se tinham cumprido promettimentos do Alto; outros acham-se ainda longe de acreditar na incontroversa realidade de um milagre. Foste um crente na tua juventude e deixaste de sel-o. Pessoas de familia arrastaram-te a Fátima, no vagalhão colossal d'aquele povo que ali se juntou a 13 de outubro. O teu racionalismo sofreu um formidavel embate e queres estabelecer uma opinião segura socorrendo-te de depoimentos insuspeitos como o meu, pois que estive lá apenas no desempenho de uma missão bem difícil, tal a de relatar imparcialmente para um grande diario, *O Seculo*, os factos que diante de mim se desenrolassem e tudo quanto de curioso e de elucidativo a eles se prendesse. Não ficará por satisfazer o teu desejo, mas decerto que os nossos olhos e os nossos ouvidos não viram nem ouviram coisas diversas, e que raros foram os que ficaram insensiveis á grandeza de semelhante espectaculo, unico entre nós e de todo o ponto digno de meditação e de estudo...

* * *

O que ouvi e me levou a Fátima? Que a Virgem Maria, depois da festa da Ascenção, aparecera a tres crianças que apascentavam gado, duas mocinhas e um zagalete, recommendando-lhes que orassem e prometendo-lhes aparecer ali, sobre uma azinheira, no dia 13 de cada mez, até que em outubro lhes daria qualquer sinal do poder de Deus e farin revelações. Espalhou-se a nova por muitas leguas em redondez: veiou de terra em terra, até os confins de Portugal, e a romanifestações sobrenaturaes, sem temer que a inverno as prejudicasse, diminuindo-lhes o esplendor e a imponencia... Vi que o desalento não invadiu as almas, que a confiança se conservou viva e ardente, a despeito das inesperadas contrariedades, que a compostura da multidão em que superabundavam os camponios foi perfeita e que as crianças, no seu entender privilegiadas, tiveram a acolhel-as as demonstrações do mais intenso carinho por parte d'aquele povo que ajoelhou, se descobriu e rezou a seu mandado ao aproximar-se a hora do «milagre», a hora do «sinal sensivel», a hora mistica e suspirada do contacto entre o céu e a terra...

E, quando já não imaginava que via alguma coisa mais impressionante do que essa rumorosa mas pacifica multidão animada pela mesma obcessiva idéa e movida pelo mesmo poderoso anceio, que vi eu ainda de verdadeiramente estranho na charneca de Fátima? A chuva, á hora pronunciada, deixar de cair; a densa massa de nuvens romper-se e o astro-rei—disco de prata fosca—em pleno zenith apparecer e começar dançando n'um bailado violento e convulso, que grande numero de pessoas imaginavu ser uma dança serpentina, tão bellas e rutilantes côres revestiu successivamente a superficie solar...

Milagre, como gritava o povo; fenomeno natural, como dizem sabios? Não curo agora de sabel-o, mas apenas de te affirmar o que *vi*... O resto é com a Ciencia e com a Egreja...

Avelino de Almeida.

O povo era ajoelhado e olhando o alto

As tres crianças que dizem ter a Virgem falado com ellas.

O povo procurando aproximar-se da azinheira santa

(«Clichés» Benoliel).

O Milagre de Fátima, in *As aparições e a mensagem de Fátima nos manuscritos da Irmã Lúcia*, de António Augusto B. Machado, Lisboa, 1998.

ções iniciais da hierarquia católica e das reiteradas obstruções, ou mesmo repressão, por parte de algumas autoridades civis nos anos 20, Fátima rapidamente se tornou em sinónimo de lugar sagrado, para onde convergiam os crentes em peregrinação massiva, e, paulatina mas seguramente, transformava-se na invocação marial por excelência do catolicismo português novecentista.

No período aqui em análise e na perspectiva de desenvolvimento do movimento católico, duas fases podem ser referidas[97]: a primeira vai de 1917 a 1930, isto é, do início das aparições à publicação da carta pastoral do bispo da diocese, na qual se reconhecia credibilidade ao relato dos videntes e autorizava o culto católico a Nossa Senhora de Fátima — fase em que «Fátima se impôs à Igreja», na consagrada expressão do cardeal Cerejeira[98]; a segunda fase, então iniciada, prolonga-se até 1942, data da celebração do 25.º aniversário das aparições e ocasião da consagração papal do mundo ao Imaculado Coração de Maria — período de afirmação de Fátima como lugar de devoção individual, peregrinação colectiva e referência para o catolicismo universal.

Os anos de 1918 a 1920, de relativa acalmia nas relações do Estado com a Igreja Católica, foram anos onde a polémica sobre os acontecimentos de Fátima parece ter desaparecido, mas durante os quais o povo católico não deixou de se deslocar à Cova da Iria, em número cada vez maior. Ao mesmo tempo que crescia o interesse e atenção de alguns eclesiásticos relativamente aos acontecimentos, de que se destaca a figura do padre Manuel Nunes Formigão (1883-1958)[99], prosseguiam as inquirições eclesiais sobre a veracidade dos acontecimentos e a credibilidade do testemunho dos videntes. No ano de 1919, é inaugurada, sem bênção, a primeira Capelinha das Aparições, por iniciativa de uma comissão de paroquianos de Fátima. Entretanto, dois dos videntes adoecem e morrem — Francisco Marto, em 1919, e Jacinta, em 1920[100].

Com a tomada de posse de D. José Alves Correia da Silva como primeiro bispo (1920-1957) da restaurada diocese de Leiria (1918), que, no entanto, aí se desloca só um ano depois, dá-se início à estruturação canónica do que viria a ser um santuário de peregrinação nos terrenos da Cova da Iria, entretanto adquiridos: em 1921, são oficialmente permitidos os primeiros actos públicos de culto católico e celebrada a primeira missa, sob o alpendre da capelinha aí construída; em 1922, Lúcia redige, a pedido do bispo, o primeiro relato das aparições, enquanto é nomeada uma comissão e aberto o processo canónico diocesano relativo às aparições; também em 1922, é criado o mensário *A Voz da Fátima*, cuja publicação se manteve ininterrupta ao longo do século; em 1924, é instituída a Associação dos Servos (depois Servitas) de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, presidida pelo bispo de Leiria, para dar apoio aos peregrinos, seguida por outra associação congénere feminina, em 1926; também em 1924, é lançada a primeira pedra do hospital ou albergue de doentes, que aí acorrem, inaugurado em 1929; em 1925, é publicada uma provisão episcopal, regulamentando as peregrinações, seguida no ano seguinte pela edição do *Manual do Peregrino de Fátima*; em 1926, é inaugurado um posto de verificações médicas; em Maio do mesmo ano, o bispo de Leiria aprova uma novena em louvor de Nossa Senhora de Fátima; em 1927, a Sagrada Congregação dos Ritos concede, por um quinquénio, a possibilidade de celebrar-se missa votiva de Nossa Senhora do Rosário na Cova da Iria, todos os dias liturgicamente permitidos; nesse mesmo ano, é nomeado o primeiro capelão permanente do Santuário de Fátima, padre Manuel de Sousa, e é concedida a presença contínua do Santíssimo Sacramento na Cova da Iria; em 1928, edifica-se a capela das confissões e inicia-se a construção da Igreja de Nossa Senhora do Rosário, assim como de outras infra-estruturas; finalmente, a 13 de Outubro de 1930, depois da entrega do relatório oficial da comissão diocesana, encomendado oito anos antes, o bispo de Leiria publica uma carta pastoral declarando «dignas de crédito as visões das crianças na Cova da Iria» e permitindo «oficialmente o culto a Nossa Senhora de Fátima»[101].



D. José Alves Correia da Silva, bispo de Leiria, in *Bodas de Prata, 1923-1948*, Servas de Nossa Senhora de Fátima.

Na segunda metade da década de 20, e à medida que o culto da Senhora de Fátima se foi desenvolvendo, também as autoridades eclesiásticas foram dando sinais de reconhecimento dos acontecimentos da Cova da Iria, como referido. A partir de 1926 vários bispos se deslocaram a Fátima, ainda que a título privado: D. Manuel Mendes da Conceição Santos, arcebispo de Évora (1920-1955), D. Manuel Vieira de Matos, arcebispo de Braga (1915-1932), e D. António Manuel Pereira Ribeiro, bispo do Funchal (1914-1957), o primeiro a aí celebrar missa, todos os três lá foram em 1926; D. José do Patrocínio Dias, bispo de Beja (1920-1965), aí esteve em 1927; D. António de Castro Meireles, bispo de Angra (1923-1928), e D. Teotónio Vieira de Castro, bispo de Meliapor (1899-1929), ambos lá se deslocaram em 1928; D. Marcelino António Maria Franco, bispo de Faro (1920-1955), à frente de uma peregrinação diocesana, aí esteve em 1929. Também o núncio apostólico, monsenhor Nicotra, visita Fátima em 1926, enquanto, em 1928, o jornal *L'Osservatore Romano* noticia pela primeira vez a peregrinação de 13 de Maio desse ano. Em 1928 sucedem-se as peregrinações locais e nacionais, registando-se a 13 de Outubro a presença de cerca de 300 000 peregrinos. Significativamente, expressão da atitude do novo poder político relativamente à Igreja, o presidente da República, general Óscar Carmona, e vários ministros, entre os quais Oliveira Salazar, estão presentes na cerimónia de bênção da nova central eléctrica do Santuário de Fátima, a 12 de Maio de 1929. A este propósito, pode considerar-se que, em Fátima, a Igreja Católica procurou estabelecer um novo epicentro na afirmação da autonomia do religioso, sublinhando a distinção entre os poderes eclesiástico e civil, o que não excluía a possibilidade de convergência de posições independentes e a procura de concórdia nas suas relações com o Estado.

Oficializado o culto católico, criadas as condições materias mínimas para o acolhimento dos peregrinos, Fátima afirmou-se e desenvolveu-se como santuário nacional, com importância crescente na restauração católica. A ideia de salvação nacional, de protecção do país, de invocação da paz, conjuga-se com a mensagem religiosa de conversão e penitência, aliada a uma espiritualidade reparadora, de manifestação de desagravo aos «sagrados corações» ofendidos de Maria e de Jesus. Neste sentido, adquire particular significado o acto de consagração do país a Nossa Senhora de Fátima, feito pelo episcopado português em 1931. A 13 de Maio, e seguindo descrição apologética posterior, «à frente da grande peregrinação nacional esteve em Fátima todo o Episcopado Português a agradecer oficialmente a Nossa Senhora "a sua visita à lusa gente" e a consagrar-lhe solenemente a Pátria de que Ela foi sempre carinhosa Padroeira e que se dignou agora favorecer com benefícios especiais, como disse SS. Santidade Pio XI na Carta de 10 de Novembro de 1933 a Sua Eminência o Senhor Cardeal Patriarca de Lisboa»[102]. O documento a que se alude é a chamada «carta magna» da Acção Católica Portuguesa, que significativamente foi colocada, desde o seu início, sob a protecção da Senhora de Fátima. A invocação da protecção divina sob a intercessão da Virgem Imaculada — Imaculada Conceição que, desde o início da dinastia dos Bragança, fora coroada como rainha de Portugal — tem um significado religioso e político indiscutível: a afirmação de um poder espiritual por parte da Igreja Católica, que se apresenta para além da conjuntura ou regime político e cuja base de sustentação reside no povo[103].

Em Março de 1937, o bispo da diocese de Leiria podia escrever ao papa Pio XI que o santuário de Nossa Senhora de Fátima era «o maior centro de piedade de Portugal e que a sua devoção se tinha espalhado em muitas nações»[104]. E, em 1938, um estudioso de Fátima ia mesmo mais longe: «As peregrinações de Fátima, de que já têm participado numerosas representações de elementos estrangeiros, são actualmente o melhor documento da religiosidade do povo português.»[105] Assim se assinala, afinal, a passagem de uma visão que sublinhara a ideia de decadência do catolicismo[106] para a afirmação de uma consciência católica enquanto factor de regeneração nacional, que a literatura da época bem ilustra[107].

Entretanto, nos diversos círculos eclesiásticos ia-se tomando conhecimen-





Pagelas de Nossa Senhora de Fátima (colecção particular).

to das revelações complementares da mensagem de 1917, que a já então Irmã Lúcia veio a declarar ter recebido entre 1925 e 1930: a chamada devoção dos cinco primeiros sábados de cada mês e o pedido de consagração da Rússia ao Imaculado Conceição de Maria, ambas ligadas ao «segredo de Fátima», cujo teor era até então desconhecido. E nas quatro *Memórias* da Irmã Lúcia, redigidas entre 1935 e 1941, surgem algumas revelações até então inéditas, nomeadamente a existência das aparições angélicas, nos anos de 1915 e 1916, assim como o teor das duas primeiras partes do segredo de 13 de Julho de 1917: a visão do Inferno e a devoção ao Imaculado Coração de Maria como meio para conseguir a paz no mundo. Se a partir daqui foi possível aos estudiosos de Fátima distinguirem um núcleo temático original, tal como foi explicitado até 1922 (Fátima I), dos complementos ou acrescentos posteriores da irmã Lúcia (Fátima II)[108], sublinhando embora a existência de uma coerência e continuidade entre as duas formulações, no catolicismo da época verificou-se a condensação de uma única «mensagem», marcada pelo apelo à conversão individual e colectiva, de acordo com uma espiritualidade reparadora, que o tom profético das revelações complementares acentua.

Assim, e no contexto de guerra que se desencadeia — primeiro a Guerra Civil de Espanha (1936-1939), país onde a Irmã Lúcia reside, depois a II Guerra Mundial (1939-1945), iniciada na Europa —, os acontecimentos de Fátima e a sua mensagem ganharam outra ressonância a nível internacional[109]. Neste sentido, reveste particular significado a decisão do papa Pio XII em consagrar, não a Rússia, mas o mundo ao Imaculado Coração de Maria, numa radiomensagem dirigida em português, a 31 de Outubro de 1942, no encerramento do 25.º aniversário das aparições de Fátima e da sua própria ordenação episcopal, ocorrida precisamente no dia da primeira aparição — coincidência a que Pio XII atribuía especial significado. Fátima ia, assim, ganhando relevo como referência de significado providencial para o catolicismo no seu âmbito mais global.

Numa perspectiva temporal alargada, e procurando identificar alguns núcleos temáticos relativos à influência de Fátima no catolicismo contemporâneo, alguns aspectos merecem ser sublinhados a nível das formas de representação iconográfica, da apropriação da mensagem pelo imaginário nacional, das formas de culto e espiritualidade desenvolvidas e da referência às crianças

enquanto mediação religiosa. Do ponto de vista da imagética religiosa, Fátima abre um capítulo na representação mariana em Portugal, nomeadamente a da invocação do Imaculado Coração de Maria, que lhe está associada, justapondo-se deste modo dois modelos distintos. A mais conhecida figuração da Senhora de Fátima teve origem popular, a partir de um modelo já existente da Senhora da Lapa, que foi adaptado às descrições dos videntes: intitulada como a Senhora do Rosário, a iconografia apresenta-a em atitude orante (de mãos postas) e assinalada por uma estrela no manto, em cima de uma nuvem ou sobre a copa de uma azinheira, associando-se-lhe por vezes os três pastorinhos e, posteriormente, três pombas, simbologia da paz estreitamente unida à mensagem de Fátima. Já na iconografia do Imaculado Coração de Maria, a Virgem, toda vestida de branco, simbolizando a plenitude da sua glória, estende os braços e, enquanto a mão direita segura um rosário, a mão esquerda indica o seu coração cercado de espinhos, símbolo do amor que a associa à redenção do seu Filho[110].

No que se refere à divulgação da chamada «mensagem de Fátima», sublinhe-se a invocação da Virgem para «defesa, guarda e protecção» de Portugal daqueles que então eram considerados os seus inimigos, de modo a afastar do país o que seriam os seus perigos, nomeada e explicitamente a guerra e o comunismo ateu, feita dos modos mais diversos, a partir dos anos 30. *O comunismo e alguns graves problemas da hora presente* é precisamente o tema de uma pastoral colectiva do episcopado português, com data de 1937, que permite compreender e enquadrar historicamente esta questão.

A associação à mensagem religiosa de Fátima de certos aspectos de natureza ideológica contribuiu para reforçar uma visão providencialista-messiânica da nação portuguesa. Essa visão encontra-se presente, desde muito cedo, no discurso religioso acerca das aparições, combinado com uma mística patriótica, conforme se depreende da análise de muitos textos da época. Isso está patente, por exemplo, na obra de José Maria Félix — destacado membro do clero, ligado nomeadamente à fundação da Acção Católica Portuguesa — intitulada *Fátima e a redenção de Portugal*, significativamente publicada em 1939 — em dedicação a Nossa Senhora de Fátima, Padroeira de Portugal, no 8.º Centenário da Independência da Terra de Santa Maria — e na qual pode ler-se: «Sim: Fátima não é somente um manancial sublime de vida cristã; é também uma fornalha misteriosa onde se ateia admiravelmente a chama do mais puro e acendrado patriotismo.»[111] Analisando e denunciando aquilo que considerava ser «o liberalismo antipatriótico» do Portugal oitocentista, no qual filiava o demo-republicanismo do início do século, e saltando para a apreciação da revolução bolchevique, o autor concluía sobre a situação de Portugal em 1917: «Caminhava-se para o comunismo, caminhava-se para a morte!... Salvou-nos, porém, a divina Providência.»[112] Esta ideia de que Maria, «a Imaculada Mãe de Deus não esqueceu "o povo seu protegido" de Portugal» está presente, pelo menos oficialmente, desde o acto de consagração de Portugal a Nossa Senhora de Fátima, feita pelo episcopado português em 1931, mas prolonga-se através das mais variadas formas, de que o próprio hinário, cantado ao longo dos anos, é exemplo. Fátima torna-se assim num pólo do que se considera ser o reencontro do povo com a sua fé de sempre, levando a que, através da sua padroeira, Portugal se salvasse da impiedade — ideia que a imprensa católica da época reforça e propaga[113]. Por outro lado, a referência ao culto mariano conduziu ao reforço de um núcleo teológico de afirmação da identidade católica, contribuindo para sustentar o combate contra o protestantismo, então considerado uma forma de heresia.

A nível do culto desenvolvido, registem-se ainda alguns aspectos que teriam efeitos duradouros no culto católico ao longo do século. O primeiro foi a preocupação das autoridades eclesiásticas em fazer de Fátima um centro de espiritualidade, uma experiência exemplar de um novo tipo de peregrinação de penitência, mais próximo do modelo de Nossa Senhora de Lourdes, em contraponto ao modelo das romarias tradicionais portuguesas. A «campanha anti-romarias»[114], ou, melhor dizendo, o esforço de disciplinamento promovido pelas autoridades eclesiásticas, agora segundo o paradigma fatimita, viria



Imagem de Nossa Senhora de Fátima.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

a conseguir resultados em alguns dos principais santuários portugueses, como o da Senhora da Lapa (Quintela) nos anos 30, ou o de São Bento da Porta Aberta e o da Senhora da Abadia na década seguinte. Por outro lado, e devido nomeadamente à sua localização geográfica e à melhoria dos transportes, Fátima desenvolveu-se como um santuário à escala nacional, contribuindo para deslocar para sul o centro de gravitação da dinâmica do catolicismo português. Mas, a influência do culto fatimita cresceu graças à utilização de variados meios: a divulgação da sua mensagem através da imprensa e, depois, da rádio católica; a realização de peregrinações à escala diocesana ou nacional, nomeadamente por parte das várias organizações de apostolado, como os Cruzados de Fátima (1934-); a devoção do rosário na maioria das paróquias do país, com a promoção da reza do terço em família; a multiplicação de imagens, a par da consagração de novas igrejas a nível local, como aconteceu com as igrejas de Nossa Senhora de Fátima no Porto (1936) e em Lisboa (1939) — esta última, aliás, uma das mais relevantes do ponto de vista artístico, pela sua arquitectura e programa iconográfico, procurando a renovação da arte religiosa. Em 1934, já quase não existia «igreja ou capela em Portugal que não tenha um altar ou ao menos uma pequena imagem de Nossa Senhora de Fátima»[115].

Finalmente, outro dos aspectos marcantes das aparições de Fátima reside precisamente no protagonismo das crianças, um elemento de continuidade com as aparições marianas do século XIX, nomeadamente Lourdes e La Salette. Este aspecto não deixou de ser retomado e sublinhado, em contextos diversos, nomeadamente aquando da posterior beatificação dos videntes Francisco e Jacinta Marto, no ano 2000, na medida em que a problemática da infância e a dignidade da criança se tornaram, ao longo do século, numa questão central quer para a sociedade, quer para a Igreja Católica.

Em síntese, nos primeiros 25 anos da sua história, Fátima tornou-se decididamente num pólo de atracção e irradiação do catolicismo português, contribuindo para deslocar o seu eixo de articulação mais para sul do país (do Sameiro para a Cova da Iria); constitui-se num tópico central da restauração



Igreja de Nossa Senhora de Fátima, em Lisboa, do arquitecto Porfírio Pardal Monteiro, 1938.

FOTO: FILIPE FIGUEIREDO/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

católica, de cuja mensagem o movimento católico se apropriaria e divulgaria; afirmou-se como um lugar de encontro entre a religiosidade popular e a pastoral sacramental preconizada pela Igreja Católica, a partir das peregrinações organizadas à escala diocesana e nacional e do enquadramento eclesiástico que o santuário oferece; e, por último, tornou-se em ponto de reafirmação da identidade católica do país, mas também de abertura à dimensão mais universal do cristianismo, ainda que com eventuais tensões.

Devoções e formas de piedade

PROLONGAMENTO VIVO DO SÉCULO anterior foram as devoções ao Sagrado Coração de Jesus e ao Coração Imaculado de Maria, a par do culto eucarístico, presentes em todo o país. Se a devoção eucarística ocupa um lugar central no catolicismo, pelo menos, desde a Idade Média, ambas as outras devoções são mais recentes e articulam-se com as mudanças provocadas pelos movimentos revolucionários que varrem a Europa desde final do século XVIII. Embora com uma tradição anterior, nascida no combate antijansenista, a festa do Sagrado Coração de Jesus estendeu-se a toda a Igreja Católica apenas em 1856. A devoção ao Imaculado Coração de Maria, enquanto forma de expressão cultural do catolicismo, reflecte a apropriação de um imaginário e sensibilidade românticos, marcados nomeadamente pela importância crescente da subjectividade e da interioridade na mentalidade e universo religioso contemporâneos. A afectividade que estas devoções exprimiam articula-se com uma teologia e espiritualidade reparadoras, em que o devoto reza e age em reparação pelos pecados do mundo, pelo mal feito por todos os seres humanos e, muito em particular, por aqueles que são considerados os inimigos da fé e da religião católica. É uma forma de religiosidade cujo conteúdo doutrinal se articula com a ideia de resistência à revolução social, em favor da ideia de restauração católica.

Em Portugal, o culto do Sagrado Coração de Jesus teve nos Jesuítas, apoiados no Apostolado de Oração, os seus principais promotores, tendo estado na origem da revista *Mensageiro do Coração de Jesus*, iniciada em 1874 e publicada até à actualidade, ainda que com um curto interregno de 1910 a 1913, devido à expulsão da Companhia, e com ligeiras oscilações no título (de 1881-1910). O mês do Sagrado Coração de Jesus, por exemplo, tinha grande impacte na diocese da Guarda, a primeira diocese portuguesa que lhe fora consagrada (1873) e que o bispo local voltou a consagrar em 20 de Maio de 1917[116]. Outro exemplo da importância desta devoção pode encontrar-se na diocese de Braga, onde em 1913 foi inaugurado o monumento do Bom Jesus do Monte das Mós, à semelhança do já existente no monte de Santa Luzia, em Viana do Castelo (1895). O padre Martins Capela (1842-1925), figura de destaque do movimento católico e grande divulgador do neotomismo em Portugal, foi o grande impulsionador da construção do monumento das Mós[117]. A par da devoção de carácter popular, o culto estendeu-se aos mais variados sectores, como aconteceu em Coimbra, com a consagração dos finalistas universitários ao Sagrado Coração de Jesus, feita a partir de 1927, a par da instauração da desobriga colectiva e comunhão pascal anual, por iniciativa do Centro Académico de Democracia Cristã, que aí estimulava uma nova prática religiosa para jovens leigos do sexo masculino: retiros espirituais, adorações nocturnas do Santíssimo Sacramento, comunhões frequentes e gerais, etc.

Por seu lado, o culto eucarístico centrava-se tradicionalmente na festa do Corpus Christi ou Corpo de Deus, como era popularmente conhecida. No entanto, com a proibição de actos públicos de culto depois de 1910, a procissão acabaria por cair em desuso nos principais centros urbanos, como aconteceu em Lisboa[118], até vir a ser recuperada e reactivada a partir de 1926, data do Concílio Plenário Português, que sobre a mesma festa decidia: «É muito para desejar que na festa do Corpo de Deus se faça com a maior solenidade possível, nas cidades e vilas principais, uma procissão saindo da igreja principal e percorrendo as ruas, com assistência do clero não só da cidade ou vila, mas também das paróquias limítrofes. Convém igualmente que nesse dia esteja por algum tempo solenemente exposto o Santíssimo Sacramento.»[119] Foi o que veio acontecer em todo o país, mesmo nas dioceses do Sul, como em



Procissão do Corpo de Deus na Praça D. Pedro V, em Lisboa.

FONTE: ARQUIVO FOTOGRÁFICO DA CÂMARA MUNICIPAL DE LISBOA.

Beja sob o governo de D. José do Patrocínio Dias (1920-1965). Noutras localidades o culto público manteve-se, como aconteceu em Pinhel, onde a procissão ainda se realizava em 1917, embora já sem a participação das autoridades camarárias, como fora tradição[120]. Mas a centralidade eucarística no catolicismo novecentista conduziu a outras formas de promoção do culto, nomeadamente e desde logo, obras como a Adoração Nocturna nos Lares, a Agregação do Santíssimo Sacramento, os Pajens do Santíssimo Sacramento, as Marias Reparadoras dos Sacrários Abandonados, os Discípulos de São João e outras da mesma natureza.

Ainda como prolongamento do século anterior, é possível assinalar outras manifestações da devoção portuguesa com forte enraizamento popular, nas primeiras décadas do século XX. Desde logo, o culto antoniano, expressão de um franciscanismo popular que se acentuara a partir das celebrações centenárias de Santo António, em 1895. Apesar da dispersão e do exílio a que os franciscanos foram obrigados, continuou a publicar-se o popular *Almanaque de Santo António* e o *Boletim Mensal*, iniciados em 1898 e 1908, respectivamente[121]. Por outro lado, à sombra das ordens terceiras seculares franciscanas, mantiveram-se vivas algumas instituições de assistência e lançaram-se novas iniciativas, como a Obra do Pão dos Pobres de Santo António, na Igreja de Santo António de Braga, logo em 1895, que seria posteriormente seguida noutras localidades do país, como na paróquia da Campanhã (Porto) em 1944. Outras iniciativas eclesiais tiveram dificuldades em subsistir após o encerramento dos conventos franciscanos depois de 1910, como as Juventudes Antonianas, que, no entanto, em 1926 eram referidas pelo episcopado português como exemplo de instituições pias a desenvolver, pois que «muito podem auxiliar os pais na educação dos filhos», tendo a sua implantação crescido a partir do regresso da ordem franciscana a Portugal, em 1928. Também as irmandades e confrarias antonianas conheceram as vicissitudes e as adaptações comuns ao movimento confraternal, resultante nomeadamente da legislação liberal e republicana.

Mas a devoção antoniana tinha uma tradição e um cunho popular que resistia às dificuldades e obstáculos institucionais. Entre as principais manifestações dessa devoção, Carlos Azevedo, em estudo recente, refere três: «1) exercícios piedosos, tais como novenas, trezenas e a terça-feira de Santo António, motivada pelo dia dos seus funerais, com milagres abundantes [...]; 2) o breve de Santo António, ou costume de trazer uma medalha com a imagem do taumaturgo de um lado e, do outro, uma frase revelada pelo Santo a uma portuguesa endemoninhada do século XIII: *Ecce crucem Domini, fugite partes adversae! Vicit Leo de tribu Iuda, radix David, Alleluia, Alleluia*; 3) O pão dos pobres, instituição assistencial criada pela devoção antoniana. Dava pão, como esmola, aos pobres, para prestar honra ao Santo»[122], desenvolvida a partir do século anterior. Haverá ainda que acrescentar as festas populares em honra do santo, nomeadamente em Lisboa, relançadas a partir dos anos 30, que viram ressurgir os conhecidos tronos de Santo António[123].

Revelador do imaginário antoniano e da sua importância na mentalidade religiosa do século XX é seguramente o campo da história de arte, a exigir estudos mais desenvolvidos da representação iconográfica do Doutor da Igreja, título de origem medieval que Pio XII confirmaria em 1946. Levantamento recente para a diocese do Porto regista as «imagens originais de pregador, privilegiando a força da corporeidade e dos gestos» presente nos trabalhos de Irene Vilar para Vale de Cambra e o de José Rodrigues para as Antas, assim como «a riqueza simbólica», «a originalidade da capacidade criativa» e a «solenidade simples» do relevo escultório da Igreja Matriz de Santo António de Corim, da autoria de João Barata Feyo[124].

Também as continuadas comemorações centenárias, como as de 1931 que celebraram o 7.º centenário da sua morte, aliando o culto religioso às manifestações cívicas, são expressão da perdurabilidade de um imaginário e, sobretudo, resultado de uma vontade de reapropriação nacional (*Santo António é de Lisboa, não de Pádua*) de tão significativa figura da cristandade medieval ocidental[125]. Figura cuja obra tem sido aprofundadamente estudada por vários autores[126] e discutida em recentes congressos académicos[127], que têm procurado reabilitá-la culturalmente, por contraposição ou complemento à imagem popularizada do santo taumatúrgico. Efectivamente, no santo convergem e entrecruzam-se duas formas de piedade: a popular, mais espontânea e mais autónoma do controlo eclesiástico; e uma outra, mais institucional, veiculada também pela própria ordem franciscana, que encontra no santo um elemento de referência e identificação própria[128].

Entre os novos modelos de santidade propostos à devoção dos Portugueses no início do século XX, ressalta a figura de Nuno Álvares Pereira, o «Santo Condestável», oficialmente beatificado em 1918. No contexto de reactualização do nacionalismo português, em curso desde o Ultimato inglês[129], iniciara-se, em 1894, o processo de reconhecimento da antiguidade e persistência do culto do carmelita, sendo em 1914 lavrada a sentença do Tribunal Eclesiástico de Lisboa que reconhecia esse mesmo culto como imemorial e ininterrupto, para finalmente, em Janeiro de 1918, a Sagrada Congregação dos Ritos reconhecer a sua legitimidade, confirmada pelo decreto *Clentissimus Deus* do papa Bento XV. A inauguração do culto nacional dava-se a 23 de Novembro de 1919, por meio de solene pontifical realizado na Igreja de São Domingos, em Lisboa. A partir de então, as cerimónias generalizam-se a todas as dioceses portuguesas, que o passam a festejar e celebrar religiosamente, sob a invocação de Beato Nuno de Santa Maria, no dia 6 de Novembro, a sua data litúrgica[130].

A I Guerra Mundial contribuíra para recentrar na Europa as atenções da Igreja Católica, marcada pelos nacionalismos exacerbados e pela ideia de crise civilizacional, que se lhe seguiu. Neste contexto, e à semelhança do que acontecia noutros países católicos, como em França com Joana d'Arc (canonizada em 1920), o culto condestabrino surgiu como uma forma mediadora relativamente aos apelos messiânicos de salvação nacional, unindo católicos e agnósticos, sob a matriz de um nacionalismo conservador. Expressão dessa união foi a Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira, liga patriótica de elites



Imagem de Santo António na frontaria da igreja matriz das Antas (Porto), da autoria de José Rodrigues. In *Roteiro do culto*, p. 31.



Gravura do Santo Condestável. Estudo de José Pedro Martins Barata, in *À conquista da vitória*, Obra dos Soldados — Direcção Nacional da Juventude Católica, 1957.

e notabilidades regionais, fundada em Outubro de 1918 e extinta em Outubro de 1938, a qual durante a sua primeira fase (1918-1926) uniu politicamente certos sectores monárquicos e republicanos moderados, num messianismo simultaneamente político e religioso, que conjugadamente cultua a figura do herói e do santo[131]. Na divulgação da segunda destas expressões encontra-se o militante católico Álvaro Alfredo Zuzarte de Mendonça, que a si mesmo se considerou um «soldado de Cristo» — *As pelejas dum crente: livro dum soldado de Cristo* é o título de uma obra sua de 1918 — e que liderou o movimento condestrabino no seio das Juventudes Católicas, que tiveram o santo por patrono; tido entre os melhores jornalistas da sua época, fez do jornalismo a sua arma de combate ao serviço do movimento católico[132].

O Beato Nuno transformou-se assim numa modalidade específica da «santidade patriótica» proposta aos Portugueses pela Igreja Católica, que procurava resolver a seu modo «contradições entre a santidade cívica e a religiosa do início do século», como anota Lurdes Rosa[133]. O serviço ao país é um dever primeiro, mas que só adquire o seu verdadeiro sentido se enquadrado na visão religiosa e na moral católicas. Aliás, tal compreensão explica a ressurgência do culto condestabrino em momentos históricos marcados por essa identificação entre catolicismo e nacionalidade. Foi o que aconteceu em 1940, 8.º centenário da fundação de Portugal, data em que o presidente da República Portuguesa e o cardeal-patriarca de Lisboa, juntamente com os bispos de todo o país e a Ordem Carmelita, pedem ao papa Pio XII que seja reassumida a causa de canonização de Nuno Álvares Pereira, o que veio a confirmar-se no ano seguinte[134].

A nível religioso, a propagação do culto do Beato Nuno conheceu várias formas, nomeadamente dirigidas a jovens e crianças, como os Pajens do Santo Condestável, fundados em 1921 pelo cónego Carlos Martins do Rego, e os Pajens de Nun' Álvares, fundados em 1929 pelo cónego Bernardo Cabrita. O primeiro acampamento nacional dos escuteiros católicos, realizado precisamente em Aljubarrota, no Verão de 1926, inaugura na Capela de São Jorge, que o Condestável aí mandara construir, o culto do Beato Nuno[135]. Por seu turno, as comemorações do 5.º centenário da sua morte, em 1931, terão favorecido novas iniciativas. Datam do início dos anos 30 as referências à Ala do Santo Condestável, na diocese de Lisboa, e à Ala dos Legionários de Nun'Álvares, na diocese do Porto[136]. No entanto, enquanto culto nacional, o culto condestabrino nunca ganhou a importância do culto mariano a Nossa Senhora de Fátima que, entretanto, se intensificava.

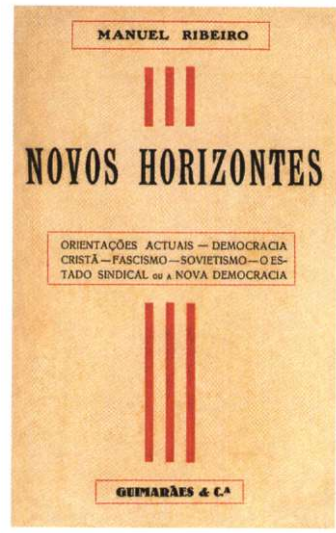
Ainda no início do século XX, com o regresso das tropas portuguesas da Flandres e num ambiente popular motivado já pelos apelos de conversão vindos de Fátima, desenvolveu-se também em certos meios urbanos a devoção a Santa Teresinha do Menino Jesus, conhecida nalguns círculos portugueses desde finais do século anterior. A introdução do culto, por via jesuítica e com patrocínio episcopal — patente na primeira edição portuguesa do livro *Soror Theresa do Menino Jesus. História d'uma alma* (1906) —, foi anterior à própria beatificação, que ocorreria em 1923. Na cerimónia da sua canonização, realizada em Roma dois anos depois, no ano jubilar de 1925, tiveram oportunidade de participar 8000 portugueses, que aí se deslocaram em peregrinação, sob a presidência do cardeal D. António Mendes Belo e na companhia de todos os bispos de Portugal. Só de Lisboa saíram quatro comboios. E o clima vivencial nos dias antecedentes foi tal que, em Coimbra, se propôs uma conferência laica contra Fátima e a peregrinação portuguesa a Roma, por iniciativa do conhecido publicista anticatólico Tomás da Fonseca[137]. Nos anos seguintes, a promoção devocional passou por três publicações que se foram sucedendo, sinal da continuidade da devoção: *Boletim Mensal de Santa Teresinha* (Porto), *Rosas de Santa Teresinha* (Lisboa, 1930-1970) e *Mensagem de Santa Teresa do Menino Jesus* (Lisboa, 1970-1993). Registe-se ainda o *Almanaque de Santa Teresinha*, também dito *Almanaque da Juventude*, publicado na diocese do Porto a partir de 1923[138]. A proclamação de Santa Teresa do Menino Jesus como Padroeira das Missões Católicas de todo o mundo pelo papa Pio XI, em 1927, contribuiu também para a divulgação do seu culto. Foi

também neste período de mais intenso culto teresiano que se deu a restauração do Carmelo em Portugal: o Carmelo de São João e de Santa Teresinha (Viana do Castelo) abriu em 1928; a Ordem dos Carmelitas Descalços iniciou o processo de restauração no Alandroal no mesmo ano; a Ordem do Carmo (observante) começou a regressar a Lisboa em 1930; e o antigo Carmelo Descalço do Sagrado Coração de Jesus, sedeado no mosteiro da Estrela até ao seu encerramento compulsivo em 1910, regressou ao Estoril em 1936[139].

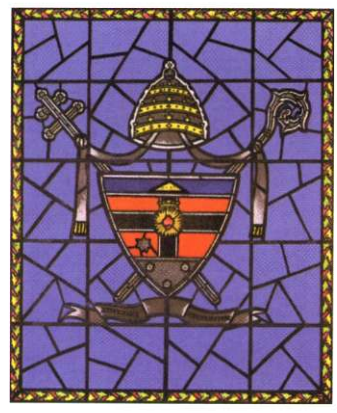
Exemplo da importância do culto a Santa Teresinha nos meios eclesiais cultivados, encontramo-lo em duas figuras marcantes do episcopado português, nesta fase da restauração católica: em D. Manuel Mendes da Conceição Santos (1876-1955), membro da União Sacerdotal dos Irmãos Espirituais de Santa Teresa do Menino Jesus desde 1928, arauto do seu culto no país e na diocese eborense, e que, por diversas ocasiões, peregrinou ao Carmelo de Lisieux, com que manteve continuada correspondência de 1923 até à sua morte[140]; e D. Manuel Gonçalves Cerejeira (1888-1977), cardeal-patriarca de Lisboa, marcado pela mística teresiana desde os seus tempos do CADC de Coimbra, e que no seu brasão episcopal integra, no campo inferior do mesmo, três rosas, no dizer do próprio, «símbolo de Santa Teresinha do Menino Jesus, a doutora do amor de abandono e confiança no Coração de Jesus»[141]. Sinal da popularidade crescente da devoção entre a população letrada é o facto de, em 1935, cerca de 57 000 portugueses terem subscrito a lista de assinaturas da campanha a favor da atribuição do título de «Doutora da Igreja» a Teresa do Menino Jesus, o que só veio a acontecer com o papa João Paulo II, em 1997[142]. Por outro lado, os principais devocionários portugueses, como *Horas de piedade* ou *Orações selectas*, incluem já, nas edições dos anos 30, um conjunto devocional relativo a Santa Teresinha[143]. Expressão de um devocionismo popular é a consagração da designação das outrora «rosas de Alexandria» como «rosas de Santa Teresinha», na época em que «a mística popular absorvia o renovado milagre das rosas de Santa Isabel», ou a designação de «água de Santa Teresinha» dada pelos peregrinos de Fátima ao álcool canforado e com pétalas de flores, em directa concorrência com a equivalente «água de Sousa Martins»[144].

Do ponto de vista da organização do culto católico, regista-se a criação, em 1924, da primeira confraria teresiana, pia união fundada no Funchal com o nome de Associação das Três Rosas dos Escolhidos, que foi seguida de outras nos principais centros do país. Nos anos 30, e com o objectivo de colocar a infância e a juventude sob a protecção especial de Santa Teresinha, símbolo da pureza e de uma religiosidade simples e afectiva, foram criadas secções de «pajens» e «florinhas», respectivamente para rapazes e raparigas até aos doze anos de idade. O objectivo de vida dos que, adultos, se fazem «discípulos» é o de seguir o caminho da chamada «infância espiritual: humildade, abandono, amor filial, pureza, simplicidade de intenção, comunhão eucarística frequente, devoção à Virgem Maria, prática da caridade, zelo apostólico»[145]. O desenvolvimento do culto teresiano é visível ainda através da entronização da imagem da carmelita em muitas igrejas paroquiais, da publicação e circulação de pagelas e invitatórios aos jovens para a sua imitação, assim como da edição e circulação dos seus escritos. No ensino religioso, nas reuniões das diversas associações, como as Filhas do Sagrado Coração de Maria, a Congregação dos Santos Anjos, ou as Congregações Marianas, o seu exemplo e inspiração era invocado. Os organismos da nova Acção Católica Portuguesa, em particular as Juventudes Católicas Femininas, tiveram-na por modelo, modelo esse que era também proposto nas sessões de formação da Mocidade Portuguesa Feminina. A nível de publicações, a par das sucessivas edições da já referida *História d'uma alma*, de carácter autobiográfico, o *Pequeno Catecismo*, livro baseado nos seus escritos, teve grande influência na popularização da mística teresiana de oferecimento ao amor misericordioso de Deus. Em 1942 chegou ainda a ser traduzido para português o manual *Escola de Santa Teresa do Menino Jesus*, da autoria do padre Laborde[146].

Em síntese, e segundo Pinharanda Gomes, que temos estado a seguir, a época de ouro devotiva decorreu nos primeiros cinco decénios, «que favore-



Capa de *Novos Horizontes*, de Manuel Ribeiro, 1929. Reflexão sobre a democracia cristã no contexto do período de entre guerras.



Brasão do cardeal Cerejeira.



Sãozinha, capa do livro do padre Oliveiros de Jesus Reis. Alenquer, Lar da Sãozinha, 1987.

▷ Reelaboração espiritual e estética do universo devocional: *Sagrado Coração de Jesus*, 1918, por Amadeu de Sousa Cardoso (Amarante, Museu Amadeo de Souza-Cardoso).

ceram a palingénese de uma espécie de neo-romantismo, de que, apesar da modernidade, as devoções a Teresinha constituem fidedigna expressão». A radicação da devoção nacional, «no contexto de uma sociedade católica magoada com a sociedade civil e política», sociologicamente foi de par com a «notória preferência cultual nos meios da burguesia católica, da aristocracia rural (por via de regra integralista) e da nobreza citadina, transitando para mais vastas áreas populares»[147]. A nível eclesial, de sublinhar ainda que «a época de recepção de Teresinha caracteriza-se por uma nova pastoral: a da santidade da infância e da adolescência [...], esmorecida quando, em 1937, o papa Pio XI suspendeu os processos de canonização de crianças»[148].

Neste contexto e a partir de «sensibilidades muito afectivas, com forte sentimento de culpa, numa religiosidade mesclada de sentido poético e trágico, a que não são alheias as mortes prematuras, na flor da juventude»[149], há que situar o caso de Maria da Conceição Fróis Gil Ferrão de Pimentel Teixeira (1923-1940), a «Sãozinha» da Abrigada, jovem portuguesa fortemente marcada pela mística teresiana, com processo de canonização em curso. Em sucinta descrição hagiográfica actual, regista-se: «Sãozinha consagrou a sua breve vida à arte de seduzir o céu, para que seu pai se tornasse um católico praticante», o que viria a acontecer já depois da sua morte[150]. A sua história e exemplo ganhou relevo devido nomeadamente ao ambiente teresiano vivido na paróquia das Mercês (Lisboa), a que a jovem pertenceu e onde sua mãe integrava a Pia União de Santa Teresinha. Desde 1942 que o culto popular à jovem da Abrigada se difundiu, à semelhança de muitos outros, com a circulação de milhares de pagelas e sucessivas edições de dois livros escritos pela mãe (*Sãozinha*, 1942, com 18.ª edição em 1954; e *Vou para o céu*, 1947, 6.ª edição em 1974).

Mas o caminho da infância espiritual de Teresa de Lisieux inspirou e marcou outros percursos, como o de Sílvia Cardoso Ferreira da Silva (1882--1950) que, enquanto leiga, desempenhou papel relevante na acção apostólica da sua época, através da criação e apoio de obras de carácter sociocaritativo (creches, patronatos, obra do resgate e outras), assim como da fundação da Obra dos Retiros Espirituais para Leigos (1923-), com realizações em todo o país. Prima de Amadeu de Sousa Cardoso, conviveu com certos meios intelectuais da época, tendo marcado espiritualmente algumas personalidades, como Guerra Junqueiro ou Antero de Figueiredo. Permanecendo na memória de muitos como um exemplo de entrega religiosa e serviço à Igreja Católica, decorre o seu processo de canonização[151].

Em síntese, pode afirmar-se que o cruzamento de múltiplos planos e referências devocionais expressam, afinal, uma recomposição do próprio universo religioso católico, inscrito numa sociedade mais desafecta da prática religiosa tradicional, crescentemente marcada pelas realidades do mundo urbano, por uma cultura da subjectividade e por interrogações de ordem existencial. Muitas destas sensibilidades devocionais, enquanto instâncias existenciais e de vivência espiritual, estão patentes também na literatura contemporânea, sob vários matizes, como acontece com a geração da revista *Presença* (1927-1940) e, de modo paradigmático, na obra de José Régio (1901-1969), «um verdadeiro filho pródigo, em permanente luta como anjo nas "encruzilhadas de Deus"»[152]. É neste contexto que se podem compreender, aliás, as conversões de escritores já referidos, como Manuel Ribeiro (1878-1941) ou Leonardo Coimbra (1883-1936), por exemplo.

O Concílio Plenário Português (1926)

O CONCÍLIO PLENÁRIO PORTUGUÊS, realizado em Lisboa de 24 de Novembro a 3 de Dezembro de 1926, significou não apenas um ponto de chegada mas, sobretudo, novo ponto de partida na vida da Igreja Católica em Portugal, expressando uma vontade de autonomia e um esforço de reorganização interna. A resistência às medidas laicizadoras por parte do Estado republicano e a situação jurídica resultante da Lei de Separação tinham levado a Igreja Católica a privilegiar uma acção concertada de todos os bispos à escala nacional. Também as mudanças sociais ocorridas na Europa em consequência da Grande Guerra (1914-1918), assim como o processo de recomposição política,


1918

em curso desde então, no país, convidavam a Igreja Católica a repensar a sua presença na sociedade. Por outro lado, a promulgação do novo Código de Direito Canónico (1917) exigia a concretização das normas dele resultantes e a sua aplicação local. Por este conjunto de razões, a ideia de realização de um concílio extensivo a todas as dioceses do país — figura, aliás, prevista no novo código — impôs-se, em vez da realização de tradicionais concílios provinciais, relativos a cada uma das quatro províncias eclesiásticas de Portugal (Braga, Lisboa, Évora e Goa, para o Padroado Português do Oriente). Em suma, a dimensão nacional impunha-se na dinâmica organizativa da Igreja Católica.

O papa Pio XI, informado acerca do projecto, aprovou-o e nomeou como seu legado para presidir ao concílio D. António Mendes Belo, cardeal-patriarca de Lisboa (1907-1929), através de carta de 15 de Março de 1925. Os trabalhos preparatórios iniciaram-se de imediato, decorrendo durante cerca de ano e meio. D. Agostinho de Jesus e Sousa, bispo de Lamego (1922-1942), e o padre António Durão Alves, jesuíta, foram encarregues de redigir o projecto dos decretos, depois enviado a todos os bispos para que o examinassem e enviassem as suas observações. Convocado para 24 de Novembro, nele tomaram parte 21 bispos e o vigário capitular de Angola e Congo, *sede vacante*, não podendo comparecer nem o bispo de Viseu, por motivo de doença, nem o bispo de Vila Real, ausente no Brasil, os quais enviaram os seus representantes, que nele participaram sem direito de voto. Do Padroado Português do Oriente também estiveram ausentes o arcebispo de Goa e os bispos de Cochim e de Macau. Como consultores e peritos, participaram cerca de 40 padres, sem direito de voto. A sessão solene de abertura realizou-se com grande esplendor litúrgico na Sé Patriarcal de Lisboa, tendo assistido vários ministros e outras autoridades civis. A sessão de encerramento celebrou-se no dia 3 de Dezembro, festa de São Francisco Xavier, e, no impedimento, por doença, do cardeal-patriarca de Lisboa, foi presidida pelo arcebispo de Braga D. Manuel Vieira de Matos[153].

A organização do concílio resultou do empenho efectivo de toda a hierarquia católica e do envolvimento das mais destacadas figuras do clero do país. A sua realização constituiu um marco na vida interna da Igreja Católica em Portugal, que nele viu «um princípio de renovação espiritual» do país, na expectativa da «restauração religiosa da pátria» — nos termos usados pelo próprio episcopado na sua pastoral colectiva de 13 de Julho de 1930[154], por ocasião do Congresso Nacional do Apostolado da Oração, então realizado em Braga. Este documento apresenta e procede à promulgação dos decretos conciliares aprovados em 1926, depois de traduzidos para latim e submetidos à revisão e aprovação final da Sagrada Congregação do Concílio, em Roma, dada a 27 de Março de 1929. A sua entrada em vigor foi prevista para o dia de Pentecostes de 1931 (24 de Maio).

Os 503 decretos do Concílio Plenário seguem a estrutura e ordenação do Código de Direito Canónico de 1917. A sua aprovação visava todas as dioceses do continente e ilhas adjacentes, mas não as regiões ultramarinas «onde eles não podem ser observados na íntegra»[155]. A preocupação com a unidade de disciplina e organização da Igreja Católica presidiu a todas as deliberações do colégio episcopal português, conforme o relembram na mesma pastoral: «[...] este espírito de unidade presidiu a todas as nossas deliberações, ainda mesmo naqueles pontos que não se referem directamente à acção. Assim é que de ora avante haverá um só texto de catecismo para todas as dioceses, será um e o mesmo o programa dos estudos nos Seminários, será idêntico o texto das versões dos documentos pontifícios, uniforme a disciplina a observar no regime das irmandades e associações pias, no provimento das capelanias, na celebração das festividades. Quere isto dizer que nós, os Prelados, vos damos o exemplo, e sacrificamos ao ideal da unificação o direito que a cada um assiste de na sua diocese orientar o culto, os estudos, o ensino da doutrina cristã, e em geral as várias manifestações da vida religiosa»[156].

Esta ideia de união católica, que vem de trás, corresponde efectivamente a uma estratégia pastoral, que, secundarizando as divisões políticas, doutrinais



I Congresso Mariano de Braga (26-30 de Maio de 1926). Prelados assistindo à cerimónia religiosa na esplanada do Sameiro. Da esquerda para a direita: D. Manuel Vieira de Matos, arcebispo de Braga; D. António Mendes Belo, cardeal-patriarca de Lisboa, e legado *a latere* ao congresso; D. António Alves Martins, bispo de Viseu; monsenhor Nicotra, núncio apostólico. In *Ilustração Moderna*, 2.6.1926.

ou outras, visa privilegiar a acção da Igreja no terreno estritamente religioso, em ordem à restauração cristã da sociedade. É neste sentido que deve compreender-se a proclamação episcopal: «Os Decretos do Concílio são um brado de união, um toque a reunir, uma voz de comando a congregar todos os fiéis de Portugal numa acção conjunta em torno da única bandeira que nos guia e que é o lábaro sacrossanto de Nosso Senhor Jesus Cristo. Não tenhais ilusões, caríssimos filhos: tudo o que fôr lutar e trabalhar fora desta norma única é criar confusão, é perturbar a vida da Igreja, é tornar mais pesada a cruz dos vossos Pastores, é abrir brecha por onde o inimigo facilmente entrará no nosso campo, levando aí a desolação e a morte.»[157] E se os bispos consideravam que «o ideal da sociedade cristã é precisamente a unidade, a perfeita harmonia»[158] que estavam determinados a fazer cumprir, ao comum dos fiéis cumpriria apenas obedecer, pois que, de acordo com a sua concepção, «Deus chama à Igreja os fiéis não para discutirem ou para legislarem, mas para obedecerem»[159]. Retoma-se assim uma ideia hierarcológica de Igreja, conforme a um modelo eclesial que dividia a Igreja em duas partes: «os pastores e o rebanho, os que ocupam uma posição nos diferentes graus da hierarquia e a multidão dos fiéis» — segundo definição dada, no início do século, pelo papa Pio X[160].

O desiderato da união católica surge como um imperativo que permitiria resgatar os males da Igreja e da própria sociedade: «Sêde fiéis a este dever, e a Igreja portuguesa apresentará ao mundo um espectáculo edificante e grandioso, o espectáculo de um exército disciplinado e forte, pronto a combater os combates do Senhor e sobressaindo galhardamente no meio de uma sociedade anarquizada e corroída pelo gusano da indisciplina mental e moral.»[161] Esta linguagem de combate exprime bem a concepção católica da época, empenhada na «reconquista cristã» da sociedade. Quanto aos que se considera serem os inimigos do catolicismo, eles eram assim identificados na pastoral colectiva de 1930: «o laicismo», que não só perseguira e cerceara as liberdades da Igreja, como, no entendimento dos bispos, de modo mais grave expulsara a sua presença organizada das mais significativas instituições sociais (escolas,

hospitais, prisões e casas de beneficência); mas também «o protestantismo, retalhado e fraccionado em inumeráveis seitas», responsável pelo que então consideram «uma propaganda atroz de heresia, que, abusando da credulidade de uns e da ignorância de outros, pretende envenar a alma do povo, onde tão fundas raízes lançou a fé que sempre foi timbre da nação portuguesa»; e, por último, o que o episcopado define como «manifestações mórbidas de desvairo intelectual e moral que aparecem em todas as épocas de decadência e de crise, essa floresta de superstições e de ciências ocultas, como o espiritismo, o teosofismo, a magia com as suas várias modalidades e artifícios» que estariam «pululando assustadoramente nos grandes meios e ameaça[ria] passar depressa às populações provincianas e sertanejas»[162]. Em síntese, um diagnóstico que considera estar-se diante de um «afrouxamento da vida cristã», um «enfraquecimento da fé» católica que urgia revigorar, através de uma maior disciplina eclesial e de uma reorientação do movimento católico.

Paralelamente, e na perspectiva do catolicismo integral, os bispos explicitam ainda a visão que têm acerca da questão social: só o «progresso da religião» promove «a paz nas almas e a harmonia entre as classes trabalhadoras e as classes dirigentes», sublinhando que «as convulsões sociais resultam, em grande parte, da irreligião das classes superiores e da descristianização das camadas populares»[163]. A «restauração religiosa da pátria» surge, assim, como um imperativo nacional, que permitiria ultrapassar a questão religiosa herdada da I República. Por seu lado, os bispos — na linha do *ralliement,* que pressupõe agora a aceitação tácita da ideia de separação — definem o seu entendimento acerca das relações da Igreja com o Estado em termos de direito e liberdades: «E não se diga que somos uns eternos descontentes, que reclamamos privilégios ou favores: contentamo-nos pura e simplesmente com o direito comum, não pretendemos nem queremos favores, basta-nos a liberdade que num Estado civilizado não pode ser recusada a ninguém. Não será demais pedir e reclamar a liberdade de ser católico em Portugal.»[164] E, mais adiante, definem a sua posição de aceitação da ideia de secularização, mas de intransigência na defesa do que definem como direitos de Deus e no combate à legislação que considerarem nociva à sociedade: «É esta a nossa política: prestamos o nosso respeito aos poderes constituídos, é-nos grato prestar apoio e cooperação leal a todos os empreendimentos que verdadeiramente concorram para a prosperidade da pátria que ardentemente estremecemos, louvaremos o que é bom, sem olhar aos homens nem à côr da sua bandeira. Mas com igual isenção condenaremos as leis que vão de encontro aos direitos de Deus; e seja qual fôr parcialidade que domine, com igual desassombro reclamaremos contra elas e pugnaremos pela sua revogação. Damos a César o que é de César; mas reivindicamos para Deus o que é de Deus.»[165]

O combate em que a Igreja Católica está apostada e que doravante pretende acentuar situa-se no terreno moral e religioso, contra o que os bispos definem como «o laicismo oficial [...] imposto, como se Portugal fosse constituído exclusivamente por ateus»[166], referindo-se à proibição do ensino religioso nas escolas oficiais, à legislação sobre o divórcio, que consideram ofensivo da «dignidade da família» e ao que definem como «a obrigatoriedade da precedência do acto civil para a recepção dos Sacramentos». A par da reafirmação da sua ligação e amor ao Papa, «considerado timbre do verdadeiro católico», os deveres de todo o católico são reafirmados em termos de compromisso individual na «prática da vida cristã» e no respeito das «regras da modéstia cristã», de responsabilidade na «sustentação do culto e dos seus ministros» e da sua formação — «urge que ninguém esmoreça na cruzada bendita de auxílio aos Seminários» — e, por último, porque «o católico tem de ser militante», dever de «enquadrar-se dentro de uma obra católica» das muitas existentes — obras da catequese e da doutrina cristã, obras sociais, como o sindicalismo católico, obras de assistência e de caridade, como as Misericórdias e as Conferências de São Vicente de Paulo, associações de piedade, como o Apostolado da Oração e a Obra de Adoração Nocturna no Lar e, ainda, as obras e associações de desagravo[167].

Os resultados do Concílio Plenário não terão sido imediatos, mas foram seguramente duradouros, seja através da reorganização da vida interna da Igreja Católica e da aplicação da legislação dele decorrente, seja sobretudo através da capacidade de mobilização e iniciativa do movimento católico nas décadas seguintes.

Reorganização da vida interna da Igreja: catequese, liturgia, seminários, congregações religiosas e apostolado

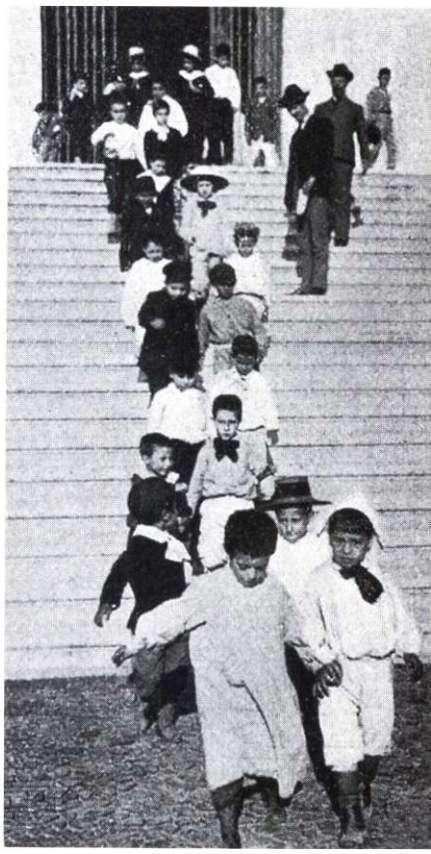
NO QUE SE REFERE À ESTRUTURA da Igreja Católica, sendo verdade que a diocese ganhou particular centralidade na época contemporânea, o Concílio Plenário sublinha-o, valorizando a figura do bispo e a diocese como forma de enquadramento adequado para promover a união dos católicos[168], contrariando assim qualquer perspectiva de funcionarização da religião e do clero. É na diocese que se estabelecem vínculos de autoridade e enquadramento de clero e fiéis, em torno da legitimidade do ordinário do lugar, o bispo diocesano, que, nalguns casos, poderá ser coadjuvado por um ou mais bispos auxiliares. As estruturas e organismos específicos de cada diocese (a cúria, o cabido de cónegos, o tribunal eclesiástico), a divisão da diocese em paróquias e a existência de vigariarias, garantem a permanência e autoridade da Igreja Católica para além das vicissitudes políticas e eclesiais. Por outro lado, o reconhecimento da autoridade pontifícia e a articulação directa de cada bispo com a Santa Sé, vértice da autoridade católica, são expressão da autonomia e liberdade da Igreja Católica em face dos poderes políticos locais ou nacionais[169]. Mesmo para as congregações religiosas, sobre as quais recaíam ainda múltiplos impedimentos de natureza legal ao seu regresso ou implantação, a sua cooperação e subordinação ao bispo local funcionou também como garante de legitimidade e continuidade na sua actuação pastoral.

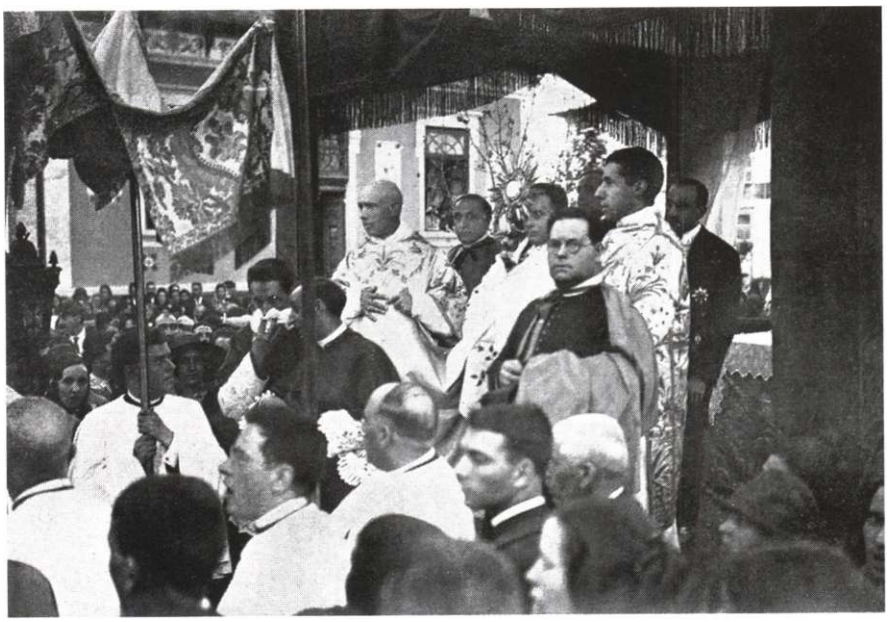
A territorialização da acção da Igreja Católica no século XX sai assim reforçada do Concílio Plenário Português. Nesta perspectiva, vale a pena relembrar as mudanças entretanto ocorridas a nível da divisão diocesana, fruto das transformações socioeconómicas e urbanas de certas regiões do país e das consequentes necessidades de assistência religiosa às populações: a restauração da diocese de Leiria em 1918, incorporando 50 paróquias anteriormente pertencentes ao Patriarcado de Lisboa e à diocese de Coimbra; a criação da diocese de Vila Real em 1922, com uma extensão idêntica à do distrito e composta por 257 freguesias separadas das dioceses de Braga, Lamego e Bragança; e, posteriormente, em 1938, a reconstituição da diocese de Aveiro a partir de 82 freguesias desmembradas das dioceses de Coimbra, Porto e Viseu, passando a integrar a província eclesiástica de Braga. Estas alterações apontam, afinal, para uma deslocação do eixo de gravitação do catolicismo português mais para sul e para o litoral do país[170].

Em termos gerais, a reorganização da vida interna da Igreja Católica não foi uniforme, nem instantânea, dependendo o seu ritmo e modalidades das condições existentes a nível local de cada diocese e da capacidade de liderança dos diversos prelados. Há, no entanto, algumas dinâmicas de renovação que a atravessaram globalmente, nomeadamente aos seguintes níveis: catequese, liturgia, seminários, congregações religiosas e apostolado.

A nível da catequese, desde o século XIX que a Igreja Católica no seu todo vinha desenvolvendo um esforço de renovação que, no entanto, só agora encontrava condições de pleno acolhimento em Portugal. Esse movimento de renovação desenvolveu-se em torno de três eixos fundamentais: a preocupação com o sentido bíblico da doutrina católica; a sistematização de conteúdos teológicos no ensino ministrado; e a utilização de uma metodologia mais indutiva na catequese ministrada[171]. Assim, beneficiando dos esforços que se vinham realizando no país desde o pontificado de Pio X, e já atrás referidos, o Concílio Plenário determinou um conjunto de iniciativas em ordem à organização da «instrução catequética das crianças» (§ 382 a § 393) e ainda da «instrução catequética de adultos» (§ 394-396), decretando a existência, no prazo de três anos, de «um único texto de catecismo em todas as dioceses»[172]. Do mesmo modo se publicam os Estatutos da Associação da Doutrina Cristã, a ser observados pelas já existentes ou a fundar nas várias dioceses do país[173]. Impulso decisivo na revitalização catequética seria entretanto dado em 1932,

Crianças à saída da catequese, in *Ilustração Portugueza*, n.º 78, 19.8.1907.





Congresso Litúrgico de Vila Real — bênção do Santíssimo por D. João Evangelista de Lima Vidal, arcebispo-bispo de Vila Real (1923-1933), anteriormente bispo de Angola e do Congo (1909-1906) e depois administrador apostólico e bispo de Aveiro (1938-1958).

com a realização do I Congresso Nacional de Catequese, em Braga, secundado por muitas outras iniciativas diocesanas (congressos, dias catequísticos, semanas de estudo), na sequência quer das determinações do Concílio Plenário de 1926, quer das propostas de organização catequética entretanto desenvolvidas por Pio XI (1922-1939)[174].

Também a atenção e renovação verificada no apostolado litúrgico vem do século XIX, nomeadamente com a publicação do *Compêndio de liturgia romana* (1.ª edição, 1898) de António Garcia Ribeiro de Vasconcelos (1860-1941). Por seu turno, Braga deve a D. Manuel Vieira de Matos, enquanto seu arcebispo, a reforma e restauração do antigo rito local, embora resultando das modificações introduzidas uma maior aproximação com a liturgia romana. Apesar de a autorização correr ainda os trâmites legais em Roma, as constituições sinodais de 1918 determinavam já o uso do missal e breviário bracarense, sendo que a obrigação da sua utilização se tornou extensiva a todos os padres do arcebispado a partir de 1 de Janeiro de 1924.

Mas foi a partir do Concílio Plenário e dos congressos litúrgicos celebrados em Vila Real (1926) e Braga (1928) que o trabalho dos liturgistas passou a ser mais valorizado e reconhecido no conjunto da Igreja Católica. Fazendo do envolvimento e participação de todos os fiéis nas funções sagradas um objectivo, acentuava-se, afinal, a dimensão espiritual e vivencial da religião e sublinhava-se a dimensão sacramental do catolicismo. Determinava o texto conciliar de 1926: «A sagrada liturgia, pela qual é ordenado o culto divino, como meio eficacíssimo para promover a glória de Deus e a salvação das almas, seja tida em grande conta por todos, assim clérigos como leigos» (§ 332). Através da valorização da liturgia, visando nomeadamente o esclarecimento e envolvimento de todos os crentes nos actos de culto, num tempo em que o latim continuava a ser a língua utilizada, perpassa já uma concepção de Igreja mais envolvente e valorizadora da dignidade do comum dos fiéis, que a encíclica papal *Mistici Corporis*, de Pio XII, alguns anos depois viria reconhecer (1943). O apostolado litúrgico passou assim a constituir uma prioridade eclesial e um dos eixos de renovação da Igreja Católica no seu todo, culminando nas mudanças introduzidas pelo II Concílio do Vaticano, já na década de 60.

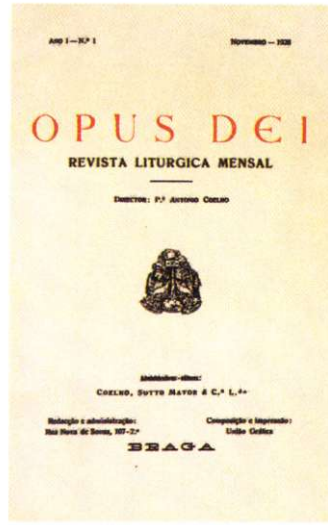
Neste período, é de sublinhar o trabalho desenvolvido pelos monges beneditinos de Singeverga, priorado conventual a partir de 1922 e depois elevado a abadia em 1938. Entre eles sobressai a figura de D. António Coelho (1892-1938), que publicou um importante *Curso de liturgia romana* (1926-1930), depois utilizado em todos os seminários, e que foi um dos grandes animadores em Portugal do movimento litúrgico que conhecera na Bélgica, nomea-

damente como director da revista *Opus Dei. Revista litúrgica mensal* (1926-1937)[175], também beneditina. Outra figura de destaque neste processo de renovação foi o padre Pereira dos Reis, acima referido, que nas abadias beneditinas também da Bélgica — pátria do movimento litúrgico do início do século e onde todos os anos ia passar as suas férias — vivenciou e aprendeu a intensidade da vida litúrgica enquanto expressão do mistério de Cristo e da Igreja[176]. A sua acção mais marcante verificou-se não apenas enquanto prior de uma importante paróquia urbana da diocese de Lisboa (Anjos), mas também, e sobretudo, enquanto professor e reitor do novo Seminário dos Olivais (1931-1945; 1948-1950).

Efectivamente, e também na sequência das determinações do Concílio Plenário (§ 424 a § 451), foi nos seminários que se centraram grande parte dos esforços de reorganização da vida católica por parte do episcopado português, convicto de que a revitalização do catolicismo só seria possível graças ao investimento feito na formação interna dos seus membros e, muito particularmente, na existência de um clero mais preparado aos níveis espiritual, moral e cultural. Assim, e se anteriormente a Igreja perdera grande parte dos seminários, a partir dos anos 20 iniciou-se o período da sua restauração, construindo-se ou adaptando-se para a formação sacerdotal os seguintes seminários maiores (ensino da filosofia e teologia) ou menores (ensino secundário) nas várias dioceses do país: em 1920, Vinhais (Bragança, menor) e Gavião (Portalegre, menor); em 1922, Vilar (Porto, menor) e Leiria (maior); em 1924, Braga (menor); em 1928, Resende (Lamego, menor); em 1929, Alcains (Portalegre, menor) e Ermesinde (Porto, menor); em 1930, Gaia (Porto, menor), Angra (maior) e Vila Real (maior); em 1931, Olivais (Lisboa, maior) e Guarda (maior); em 1932, Bragança (maior); em 1934, Fornes de Algodres (Viseu, menor) e Braga (maior); em 1935, Almada (Lisboa, menor), Vila Viçosa (Évora, menor) e Fundão (Guarda, menor); em 1936, Figueira da Foz (Coimbra, menor); em 1939, Aveiro (filosofia); em 1940, Faro (menor); e em 1941, Beja (filosofia). Como sublinha Manuel Clemente, este esforço de construção — que se prolongaria nas décadas seguintes — «requereu um extraordinário concurso de meios da parte dos católicos portugueses, que assim reforçaram também uma nova consciência de pertença e responsabilização eclesiais. Esta nova consciência foi aliás muito motivada por diversas obras diocesanas de apoio aos seminários e às vocações. [...] Mas foi igualmente significativo o investimento intelectual em currículos (um sexénio filosófico-teológico, além dos estudos primários e secundários), bibliotecas e professores, formados vários destes em universidades e institutos estrangeiros»[177].

A preocupação com a finalidade apostólica da educação seminarística é então sublinhada por vários responsáveis. E a preocupação com a qualidade da formação oferecida levou mesmo ao pedido de apoio de congregações religiosas de origem estrangeira, como aconteceu no Seminário Patriarcal de Cristo-Rei dos Olivais, em Lisboa, em que a formação sacerdotal foi entregue aos padres da Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria (conhecidos como os Padres do Picpus, da rua onde esta congregação tem sede, em Paris), que aí se mantiveram de 1931 a 1947.

A presença da Congregação dos Sagrados Corações de Jesus e Maria no país verificou-se na sequência de duas viagens realizadas pelo padre Matéo Crawley-Boevey da mesma congregação, entre 1926 e 1928, que veio pregar retiros ao clero português a convite do arcebispo de Évora, D. Manuel Mendes da Conceição Santos. Ligada a esta congregação surgiu a Obra da Entronização, visando divulgar o culto e a espiritualidade dos Sagrados Corações através do chamado «catecismo a domicílio» e do movimento pela Adoração Nocturna no Lar, cujos membros inscritos, nas secções masculina e feminina, alcançava já o total de 45 000 pessoas em 1931[178]. A presença da obra é referenciada em 12 das 16 dioceses então existentes, com a nomeação de um director da obra. «Desagravo, Reconquista, Expansão Missionária» foram as três directrizes que mobilizaram as energias militantes desta nova obra de apostolado, que editou a revista *Reinado Social do Coração de Jesus*, de que também o padre Pereira dos Reis foi director.


OPUS DEI
REVISTA LITURGICA MENSAL
BRAGA

Capa da revista *Opus Dei — Revista Litúrgica Mensal*, n.º 1, Novembro de 1926.





Luísa Andaluz (*em cima*) e Maria Carolina Sousa Gomes, (*em baixo*), mulheres que estiveram na origem de novas formas de vida religiosa em Portugal. In *O Itinerário de Luísa Andaluz*, p. 248, e *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra*, de Manuel de Almeida Trindade e Gabriel de Sousa, Coimbra, 1991.

De modo mais global, pode considerar-se que o restabelecimento das congregações religiosas teve grande importância na dinamização da Igreja Católica no país, sobretudo a partir dos anos 30. Se a aceitação do papel desempenhado pelos religiosos nas actividades educativa, sanitária e assistencial, regulamentado em 1921, e o reconhecimento expresso da sua importância a nível da acção missionária, a partir de 1926, permitira já regular legalmente a sua acção, a permissão dada à entrada no país das ordens e congregações anteriormente expulsas, autorizadas a regressar a partir de 1929, e a implantação de novos institutos religiosos, seja masculinos, seja femininos, contribuíram decisivamente para a revitalização da vida religiosa no país[179]. Paralelamente, há que não esquecer o movimento fundacional português que então se verificou, sobretudo a nível das formas de vida religiosa feminina, quase sempre resultante da iniciativa e actividade desenvolvida por várias mulheres no período imediatamente anterior e de acordo com as condições então existentes, o que explica a tónica colocada no trabalho de assistência social e na catequese, visando já a recristianização da sociedade, como anota Maria do Pilar Vieira[180]. É o caso da Congregação das Servas de Nossa Senhora de Fátima (com início em 1923 e erecção canónica em 1939), cuja fundadora — Luísa Andaluz (1877-1973) — iniciara uma relevante obra social no início do século, conhecida como a Obra de Santarém, vindo a congregação a assumir outro tipo de iniciativas e responsabilidades, nomeadamente a nível de creches, asilos, casas de retiro, apoio ao culto de Fátima (depois de 1931) e até a União Gráfica, de acordo com as orientações da hierarquia católica e conforme a espiritualidade sacerdotal que, entretanto, a congregação desenvolve[181]. Semelhante caso foi o da Congregação das Criaditas dos Pobres, que nasceram da dedicação aos pobres, aprendida nas Conferências Vicentinas e feita modo de vida por Carolina Sousa Gomes (1892-1969)[182] e um pequeno grupo de mulheres (1924), tendo sido inicialmente reconhecidas como associação de fiéis (1932) por D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo de Coimbra (1915-1936), para só em 1966 virem a ser consideradas congregação religiosa de direito diocesano[183]. Numa outra perspectiva, ligada aos acontecimentos de Fátima, regista-se ainda a fundação da Congregação das Religiosas Reparadoras de Nossa Senhora das Dores de Fátima, por iniciativa do cónego Manuel Nunes Formigão, na sequência do desmembramento da Obra de Santarém em dois grupos (1934), depois da tentativa frustrada de nela desenvolver um ramo reparador[184].

Estes exemplos ilustram bem o que pode considerar-se como facetas da vitalidade religiosa do catolicismo português neste período. Em primeiro lugar, a capacidade de iniciativa dos seus fiéis: num momento em que as congregações religiosas não eram permitidas, em que o uso do hábito religioso estava proibido, novas formas de vida e consagração religiosa despontaram, fruto da iniciativa de mulheres que, conforme a sua formação religiosa e estatuto sociofamiliar, assumiram as responsabilidades sociais de um catolicismo pessoalmente vivido. Em segundo lugar, a preocupação manifestada pelo episcopado em procurar compatibilizar uma atitude de flexibilidade em relação ao modo de os católicos agirem e estarem presente na sociedade, incluindo as novas formas de vida religiosa que espontaneamente se foram desenvolvendo, com a necessidade do seu enquadramento jurídico-institucional. Deste modo, no quadro do regime de separação e através do recurso ao direito canónico, a Igreja Católica visava garantir um ordenamento jurídico interno e um quadro institucional próprio, capaz de concorrer com o agir laicizador do Estado. Por último, mas não menos importante, o modo de funcionamento da Igreja Católica no seu todo, revelando capacidade de integração de experiências diferenciadas, ou mesmo conflituantes, como aconteceu no processo de reconhecimento e institucionalização dos novos institutos religiosos.

Testemunho dessa mesma vitalidade mas, simultaneamente, da grande dispersão de iniciativas locais, é a lista das outras fundações femininas portuguesas, relativamente ao período que vai até meados da década de 40: Oblatas do Divino Coração (Beja, 1926), por iniciativa de D. José do Patrocínio

Dias; Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus (Porto, 1931), fundadas por Maria das Dores Paes de Sande e Castro; Congregação das Irmãs Concepcionistas de Santa Beatriz da Silva ao Serviço dos Pobres (Évora), iniciada em Elvas, em 1936, pela viúva Maria Isabel Picão Caldeira Carneiro, mas só reconhecida como congregação de direito diocesano em 1955; Servas Franciscanas Reparadoras de Jesus Sacramentado (Bragança-Miranda, 1942), por iniciativa de um grupo de senhoras sob a orientação do bispo local; Obra da Divina Providência (1942), depois Fraternidade Franciscana da Divina Providência, por iniciativa de Ana de Jesus Faria de Amorim; Congregação das Irmãs Servas da Sagrada Família (1942), por iniciativa de uma ex-teresiana; Congregação das Servas da Santa Igreja (Évora, 1945), primeiro como pia união, por iniciativa de D. Manuel da Conceição Santos; Congregação da Divina Providência e da Sagrada Família (Braga, 1945), por iniciativa do cónego Adão Salgado Vaz de Faria, em Guimarães.

A presença de variados institutos religiosos femininos e masculinos contribuiu não apenas para reforçar o apoio à vida religiosa das populações e para a promoção das vocações religiosas, mas também para originar novas iniciativas e diversificadas instituições nos campos da educação, das actividades sociais e caritativas, a par da formação e animação missionárias. Paralelamente, as ordens e congregações religiosas contribuíram para o desenvolvimento de formas específicas de apostolado, visando o envolvimento de leigos, como aconteceu com a generalidade das ordens terceiras seculares (franciscanas, dominicanas ou carmelitas) ou, na década de 30, com a revitalização das Congregações Marianas, ligadas aos Jesuítas, ou o Rosário Perpétuo, ligado ao ressurgimento dos Dominicanos, nomeadamente nas dioceses de Portalegre-Castelo Branco, de Lisboa e, posteriormente, do Algarve.

Mas, a par da restauração dos seminários, para formação do clero, e do aparecimento de antigas e novas congregações religiosas, assiste-se também ao desenvolvimento de novas formas de enquadramento e formação cristã das populações, sobretudo em meio urbano, seja a partir da revalorização da vida paroquial, seja em torno do desenvolvimento de formas de associação e organização dos fiéis mais comprometidos com a vida da Igreja. É neste contexto que, a 23 de Maio de 1937, o episcopado português promulgou um Regulamento Geral das Associações Religiosas de Fiéis, pelo qual, por exemplo, se definia a constituição paroquial generalizada, até à Páscoa de 1938, de confrarias do Santíssimo e da Doutrina Cristã. Tais iniciativas inscrevem-se num esforço mais global de renovação de práticas e vivências religiosas, algumas delas consideradas como manifestações de uma religiosidade ancestral que se pretende «purificar» ou até eliminar dentro de um movimento de recentragem no que se considera o essencial católico, como acontecia com a crítica ao que era considerado como «os excessos» das romarias, contrapondo-lhe o sentido da peregrinação que se procurava cultivar em torno de Fátima. Nesta perspectiva, sublinhe-se o trabalho realizado no sentido de desenvolver o culto eucarístico, a pregação sobre a necessidade de vivência da moral cristã, a organização e incentivo da prática sacramental católica, nomeadamente o baptismo, o matrimónio cristão, a confissão e a comunhão regular, assim como o fomento das vocações religiosas e sacerdotais. O devocionismo popular ganha assim um novo enquadramento eclesial, o qual visa articular prática individual, vivência social e manifestação pública. As procissões organizadas por ocasião das principais festas religiosas ou as celebrações litúrgicas por ocasião do Natal e, sobretudo, da Páscoa (em particular as da Semana Santa) são um bom exemplo disso mesmo.

A década de 30 revela-se assim um tempo fundamental na revitalização religiosa do catolicismo português. Procurando aplicar as determinações do Concílio Plenário de 1926, reorganiza-se a vida interna da Igreja Católica nos mais variados sectores, ao mesmo tempo que se procura estimular e enquadrar a presença e iniciativa dos católicos leigos na sociedade, no marco de afirmação da autonomia e liberdade de acção da Igreja em face do Estado e num momento que é também o da institucionalização do regime do Estado Novo. Como sublinha Matos Ferreira, «É neste contexto que os responsáveis

da Igreja Católica fazem emergir a Acção Católica como um grande projecto de mobilização dos católicos, não sem algumas hesitações, quer por factores exteriores quer porque se pretende fazer convergir o conjunto das forças "para a nova cruzada de reconquista cristã de Portugal", o que pressupõe superar divisões e, inclusive sensibilidades diversas sobre a actuação dos católicos na sociedade.»[185]

De facto, o esforço de revitalização e mobilização do catolicismo português apoiou-se no reforço da unidade interna da Igreja Católica, mesmo que à custa de um certo unionismo, tanto a nível de perspectivas do movimento católico, quanto das suas iniciativas e formas de organização militante. Isto foi particularmente evidente na constituição da Acção Católica Portuguesa, em 1933, que visava integrar todas as formas de apostolado preexistentes, assim como ocupar a totalidade do espaço de intervenção dos católicos na sociedade, canalizando deste modo a liberdade de iniciativa e acção dos seus membros.

Movimento católico, acção católica e «reconquista cristã da sociedade»

O RELANÇAMENTO DO MOVIMENTO CATÓLICO, encetado em anos anteriores, encontrou no Concílio Plenário de 1926 um marco que lhe definiu objectivos, reorientando-o para uma intervenção nos terrenos moral e social, secundarizando claramente a questão política. A reflexão produzida acerca da articulação entre a iniciativa individual dos católicos e as formas de presença institucional da Igreja na sociedade aprofundou-se em torno da ideia de «acção católica», tornando-se num elemento aglutinador do movimento católico e acabando por levar à criação de uma nova organização, nascida da preocupação de organicidade das diversas formas de apostolado.

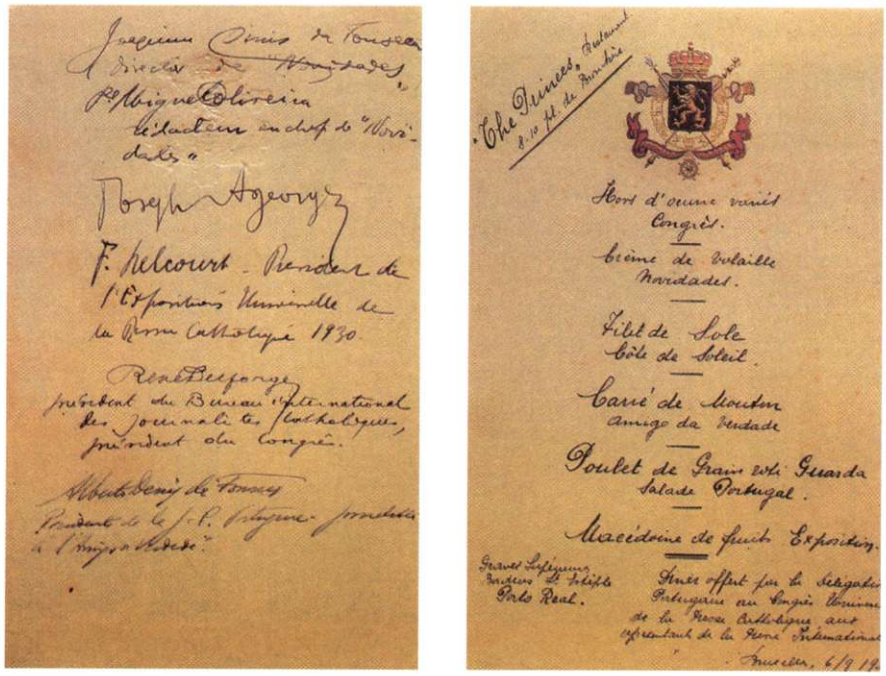
Paralelamente foram sendo assumidas as prioridades definidas pela Igreja Católica na sua estratégia pastoral de «reconquista cristã» da sociedade, tais como a família, a educação da juventude e a organização e difusão da «boa imprensa». Contra a laicização da sociedade, nomeadamente ao nível da legislação familiar, em particular sobre o divórcio, da organização escolar ou das regras de vida social, a Igreja Católica resiste, opondo a defesa intransigente do que considera serem os «direitos de Deus» e, assim também, os seus, que age em seu nome. Mas, na argumentação então desenvolvida, as autoridades eclesiásticas reconhecem já a ideia de separação do Estado, situando as suas reivindicações sociais no campo dos direitos de cidadania dos católicos. A reflexão de 1926 sobre a educação da juventude e o sistema de ensino é bem exemplificativa, quando os bispos reclamam «igualdade de direitos: não se imponha à minoria ínfima dos acatólicos o ensino da religião, mas não se imponha também à esmagadora maioria dos católicos um ensino agnóstico, que na realidade equivale a um ensino acatólico e puramente ateu»[186].



Exposição Mundial da Imprensa Católica (Vaticano, 1936). Aspecto da secção portuguesa organizada pela Acção Católica Portuguesa.
FONTE: ARQUIVO DO CEHR.

A nível do que então se definia como pensamento católico e da sua presença na cultura portuguesa, sublinhe-se a importância da renovação escolástica em curso, para que muito contribuiu o ressurgimento das principais ordens religiosas masculinas no país, nomeadamente dominicanos, mas também jesuítas, carmelitas e franciscanos[187]. A ideia de criação de um instituto católico que viesse substituir, aprofundar e alargar o trabalho anteriormente desenvolvido no âmbito da extinta Faculdade de Teologia, isto é, «um estabelecimento de alta cultura intelectual, que sirva de educar e formar um escol de mentalidade católica» — na expressão do Concílio Plenário[188] —, embora objecto de várias diligências por parte de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal-patriarca de Lisboa (1929-1972), e de deliberação por parte das reuniões plenárias do episcopado português — realizadas regularmente desde 1932 —, não teve concretização imediata[189].

Para defender a sua doutrina, a Igreja apoiou-se nos planos filosófico e teológico no neotomismo, em pleno desenvolvimento desde finais de Oitocentos[190]. O direito natural como fundamento filosófico, por um lado, e a distinção entre tese e hipótese na leitura teológica da realidade social, por outro, foram dois importantes dispositivos da construção doutrinal do catolicismo na sua relação com a sociedade moderna. Concretamente, o catolicismo desenvolvia uma relação com a modernidade em que, combatendo-a, na



Menu de jantar do Congresso Universal da Imprensa Católica (Bruxelas, 6 de Setembro de 1930), com autógrafos de vários participantes, entre os quais: Joaquim Dinis da Fonseca, director do *Novidades*; padre Miguel de Oliveira, chefe de redacção; e Alberto Dinis da Fonseca, presidente da Juventude Católica Portuguesa e jornalista do *Amigo da Verdade*. In *Mons. Miguel de Oliveira*, de Carlos A. Moreira Azevedo, fig. 15.

linha do intransigentismo, e embora anatematizando o que se definira como «modernismo»[191] — e que, em Portugal, levara à suspensão da *Voz de Santo António* em 1910 —, acaba por, dialogicamente, integrar no seu seio vários elementos dessa mesma modernidade. Trata-se de um processo lento, mas real e então em curso. Só assim se compreendem posicionamentos que, na distância do tempo, surgem como contraditórios entre si, mas que evidenciam, afinal, um processo de mutação cultural profunda que atravessa o próprio universo católico e para o qual ele acaba por contribuir. A este título, é bem ilustrativo o que se passa com a imprensa e os meios de comunicação social em geral, no modo como se transita de uma atitude inicial de desconfiança e de condenação dessa nova realidade, nomeadamente contra a ideia da liberdade de opinião em nome de uma concepção da verdade e da autoridade, para a sua paulatina aceitação, valorização e apropriação em nome dessa mesma verdade, implicando a utilização e desenvolvimento de meios de comunicação próprios, em nome de um correcto uso deles e da ideia do bem comum[192].

Neste contexto, e em função da preocupação com «a educação das massas populares» — ainda na expressão do Concílio Plenário —, sublinhe-se não apenas a continuidade do apostolado da «boa imprensa», mas também o aparecimento de projectos em novas áreas da comunicação. Desde logo, a ideia de um jornal católico nacional teve a sua concretização com o lançamento do diário *Novidades* como órgão oficioso do episcopado português, a partir de 1923[193], retomando título anterior. Foi o cónego Pais de Figueiredo, da diocese da Guarda, o obreiro desta tarefa e o fundador da empresa União Gráfica, que a partir de Lisboa passou a funcionar como editora oficial católica. Colaboraram com o diário católico e nele se distinguiram várias outras figuras do catolicismo militante, como os leigos Joaquim Dinis da Fonseca e Tomás de Gamboa, e os eclesiásticos que nele trabalharam como seus sucessivos chefes de redacção, padres Miguel de Oliveira[194] (1925-1932), Manuel Lopes da Cruz (1932-1934), Moreira das Neves (1934-1974) e, ainda, como seu director, Avelino Gonçalves (director a partir de 1943). Por outro lado, e com maior visibilidade a partir dos anos 30, desenvolveu-se a imprensa local e regional católica: do jornal diocesano ou regional ao boletim paroquial são largas centenas de títulos com significativa difusão[195]. Paralelamente, a criação por parte do episcopado português da revista *Lumen*, em 1937, permitiu centralizar a informação e melhorar a formação doutrinal para o clero, ainda que substi-



Monsenhor Lopes da Cruz no seu posto na Rádio Renascença, in *Para a história da Rádio Renascença*, de monsenhor Moreira das Neves.

tuindo a maioria dos boletins diocesanos anteriormente existentes. Surge também neste período a edição do *Anuário Católico de Portugal* (1931-), importante fonte de informação para o conhecimento da Igreja Católica.

Entre os projectos em novas áreas, o mais significativo foi o da constituição de uma rádio católica. No momento que se iniciam em Portugal as emissões experimentais da Emissora Nacional, em 1933, começara já a campanha de propaganda e recolha de donativos para a construção de um posto emissor católico, fruto do reconhecimento da importância e alcance do novo meio de comunicação, por parte de certos sectores e alguns jornalistas católicos: «A radiofonia tem diante de si um futuro tão largo como a imprensa, ou ainda maior. Se assistíssemos ao nascer da imprensa, como assistimos ao nascer da radiotelefonia, nós os católicos, seríamos os primeiros a empregá-la ao serviço da religião como as primeiras letras se empregam na impressão da Bíblia, que é a palavra de Deus. Que nos sirva de lição a corrupção e o mal que nos tem feito a imprensa e o cinema.»[196] O paralelismo é significativo do tipo de interesse dos católicos.

Na sociedade portuguesa vivem-se, então, os entusiasmos das primeiras experiências radiofónicas, suscitando reacções que oscilavam entre a desconfiança e a adesão. A nível internacional, no mundo católico a missão espiritual da radiodifusão era exaltada e invocada; em 1928 criara-se a Sociedade Católica Internacional de Radiodifusão e várias outras iniciativas tinham lugar, enquanto no Vaticano o primeiro posto radiofónico era inaugurado em 1931, dando início à transmissão, pela rádio, das mensagens papais. Foi neste contexto que nasceu e se desenvolveu a ideia de criação de uma emissora católica em Portugal, por iniciativa e empenho de alguns católicos, em particular os padres Magalhães Costa (1890-1948) e Domingos Basto a partir do *Diário do Minho*, o jornalista Zuzarte de Mendonça (1877-1967) e, sobretudo, o padre Manuel Lopes da Cruz (1899-1969), seu grande organizador[197]. Com o apoio explícito do episcopado, o empreendimento ganhou dimensão nacional, justificando até o abandono de outras iniciativas de âmbito diocesano, como aconteceu na Guarda. Assim, e apesar de todas as dificuldades, devidas nomeadamente ao que era considerado «indiferentismo» de muitos, a campanha de mobilização dos católicos e de angariação de fundos, iniciada a 1 de Fevereiro de 1933 através do apelo feito na revista *Renascença. Ilustração Católica*, produziu os seus frutos. A 5 de Junho de 1936, ainda em fase experimental, foi possível começar a ouvir-se a Rádio Renascença (RR) em ondas curtas, tendo as suas emissões diárias em ondas médias e curtas tido início a 1 de Janeiro de 1937, a partir dos emissores de Lisboa, num processo de crescimento contínuo[198].

Capa da revista *Lumen*, ano I, vol. I, 1937.



Em 1938, já no âmbito da Acção Católica Portuguesa e paralelamente à criação de outros secretariados especializados, foram instituídos o Secretariado da Imprensa, Cultura e Propaganda e o Secretariado do Cinema e da Rádio, expressão da atenção da Igreja Católica aos novos meios de comunicação social e da importância crescente acordada à propaganda e à formação da opinião pública. É então aprovado o projecto de «Normas Reguladoras da organização e actividade da Rádio Renascença», oficializando-a como instituição católica integrada no seio do novo secretariado, passando este e a emissora católica a serem cumulativamente dirigidos pelo padre Lopes da Cruz, que só em 1963 viria a ser substituído naquela função pelo padre José Reis da Assunção. No mesmo ano de 1938 foram também aprovados os estatutos da Liga dos Amigos da Rádio Renascença (LAR), com o objectivo de contribuir — segundo os termos de aprovação do cardeal-patriarca Gonçalves Cerejeira — para que «a Rádio Renascença seja em Portugal a grande Emissora Católica, que é necessário montar para honra dos católicos e dilatação do Reino de Cristo»[199]. Colocada desde o início sob a protecção de Nossa Senhora de Fátima, cujo culto se propunha também intensificar, os destinos da RR ficariam umbilicalmente ligados à história do catolicismo português no século XX.

À semelhança do que se passava noutros países e na sequência de directrizes da Santa Sé e do episcopado português, ao novo Secretariado do Cinema e da Rádio foram atribuídos vários outros objectivos, nomeadamente no

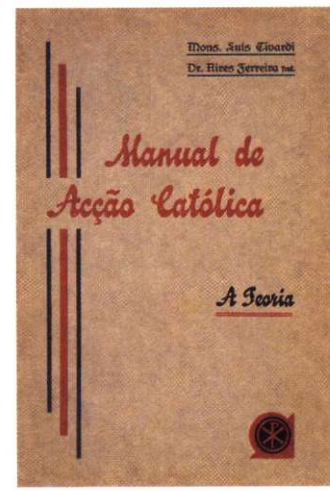
campo do cinema e dos espectáculos: organizar serviços de crítica aos espectáculos «em obediência a um critério integralmente católico»; registar e classificar todas as películas do ponto de vista moral; promover campanhas de moralização do cinema e de educação do público, apelando a que os católicos se abstenham de «frequentar os cinemas que ofendam a verdade e a moral cristã»; agir junto dos poderes públicos para que fosse observada a legislação referente à entrada de menores nas salas, e cumpridas todas as determinações sobre a moralidade dos espectáculos por parte da censura oficial; e procurar influenciar as casas produtoras e distribuidoras de filmes ou promover a criação de circuitos alternativos, no sentido da reclamada moralização da actividade cinematográfica[200]. Em relação ao cinema enquanto meio de expressão cultural verificou-se, portanto, uma atitude inicial de suspeição, prevalecendo um sentido da vigilância moral, em detrimento de uma apreciação estética e artística, que se desenvolveria a partir da década de 50.

A Acção Católica Portuguesa: o seu lugar na Igreja e o seu papel na sociedade

UNIDADE INTERNA, AUTONOMIA ORGANIZATIVA e criação de meios de acção para influir na sociedade, são os três eixos em função dos quais a Igreja Católica procurou estruturar o movimento católico nos anos 30 e 40, em ordem à «reconquista cristã da sociedade». Neste projecto teve papel central a Acção Católica Portuguesa, instituída em 1933 pelo episcopado português e que, indiscutivelmente, marcaria o movimento católico e a própria renovação da Igreja até à década de 70[201]. A desactivação do Centro Católico, a partir de 1934, confirmou a orientação seguida pelo episcopado relativamente ao movimento católico: canalizar a sua acção para os domínios religioso e social, em detrimento da esfera de acção política[202]. Neste capítulo, a «regra de ouro» da ACP ficou expressa de modo lapidar nas suas *Bases Orgânicas*: «A Acção Católica Portuguesa actuará acima de todas as correntes políticas, sem deixar de reivindicar e defender as liberdades da Igreja.»[203]

Efectivamente, e apesar de muitas vezes ser apreciada e estudada na sua vertente de movimento social, com maior ou menor incidência no universo político, a ACP pretendeu antes de mais assumir-se como movimento religioso, nomeadamente a partir da teologia do Corpo Místico de Cristo, que a encíclica papal de Pio XII *Mysticis Corporis Christi*, de 1943, viria consagrar. A criação da ACP surge assim como resposta à preocupação com a mobilização dos católicos e com a formação e envolvimento dos fiéis leigos na vida da Igreja, procurando corporizar a ideia de «acção católica» como instrumento de revitalização do catolicismo e de regeneração da própria sociedade, no marco do catolicismo integral e de acordo com o projecto de restauração de uma ordem social cristã, retomado com redobrado vigor e novas perspectivas pelo papa Pio XI. Este projecto adquiriu expressão simbólica na festa de Cristo-Rei, instituída em 1925, para significar a ideia da «realeza social de Cristo», a concretizar pela acção de todos os fiéis católicos, sob orientação da hierarquia eclesial[204]; aliás, não é por acaso que o dia da Acção Católica Portuguesa se passa a celebrar anualmente na festa de Cristo-Rei. A nova «reconquista cristã» valorizava o terreno dito social como ponto de partida para a recristianização dos indivíduos e instituições, a partir de uma alteração de comportamentos e tendo como referência doutrinal o magistério eclesial, corporizado na Doutrina Social da Igreja[205].

A nível internacional, esta perspectiva encontra eco na obra de intelectuais como Nicolas Berdiaeff (1874-1948) e Jacques Maritain (1882-1973), pensadores com crescente influência no movimento católico e, sobretudo, nas novas gerações. As suas obras contribuíram decisivamente para a afirmação da ideia de «crise da civilização moderna» — evidenciada por toda uma geração intelectual, ainda que de modos diferenciados, na sequência da experiência da Grande Guerra (1914-1918) —, crise ou «desintegração da civilização ocidental» acompanhada pelo aparecimento do que consideravam uma «nova barbárie» — o comunismo —, a que opunham o ideal de uma «nova cristandade». Este ideal histórico concreto, desenvolvido por Maritain, não significava o retorno a um modelo do passado, mas a reafirmação da necessidade do primado do espiritual sobre o temporal, expressão de uma autêntica restauração



Capa de *Manual de Acção Católica*, de monsenhor Civardi, 1934.

cristã. Em contraponto à afirmação maurrassiana de *politique d'abord*, de que cedo se demarcou, critica a instrumentalização política da religião — nomeadamente durante a Guerra Civil de Espanha (1936-1939) — e o seu neotomismo filosófico tornar-se-á fonte de um pensamento político personalista, dois pólos que permitem estabelecer filiações intelectuais e influências doutrinais no seio do movimento católico português antes e depois da II Guerra Mundial[206]. Em 1935, Maritain chegou a vir a Portugal, mas a convite de António Ferro, integrando um grupo de intelectuais ocidentais, no quadro de uma iniciativa política então denominada «a democracia com Portugal»[207].

Neste contexto, e da conjugação de factores internos e externos, compreende-se melhor a definição de objectivos, de estrutura e a própria dinâmica adoptada pela Acção Católica Portuguesa (ACP) durante a sua primeira fase de vida. Instituída para ser o «braço estendido da hierarquia» de modo a chegar onde o clero não podia chegar, a Acção Católica foi inicialmente definida por Pio XI como «participação dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja», sob a direcção dos bispos de quem recebe «mandato» próprio. Beneficiando assim da valorização da doutrina paulina que vê a Igreja como «corpo místico de Cristo» de que todos participam, teologicamente está-se longe ainda, nos anos 20/30, da ideia de apostolado laical, enquanto reconhecimento da autonomia e especificidade desse mesmo apostolado, para que a própria Acção Católica veio a contribuir. A associação dos leigos ao apostolado hierárquico é ainda devedora de uma perspectiva eclesiológica hierarcológica, que entende a Igreja Católica como sociedade desigual, constituída por dois corpos: os pastores, a hierarquia; e o rebanho, a multidão dos fiéis.

Paralelamente, em Portugal, o confronto com o radicalismo republicano reforçara a problemática da união dos católicos como conteúdo político e, sobretudo, religioso, conferindo aos bispos uma centralidade eclesial e social enquanto expressão da verdadeira autoridade católica na sociedade[208], visão que se reflecte na criação da ACP. Esta surge como um grande projecto de mobilização dos católicos nos terrenos social e religioso, visando superar divisões e sensibilidades contraditórias existentes no seu seio; contra a privatização da fé e das suas manifestações, a «nova cruzada de reconquista cristã» da sociedade faz do reforço da autoridade episcopal uma resposta ao que se considerava ser o perigo resultante da «desunião dos católicos» e da «descristianização» da sociedade»[209]. Entendia-se que da sua organização unitária e da eficácia do seu comando centralizado dependia, em larga medida, a autonomia e a capacidade de a Igreja intervir na sociedade e em face do Estado, particularmente nas suas manifestações hegemónicas e anti-religiosas. O lema da ACP — *cor unum, anima una* — exprimia bem essa preocupação com a unidade.

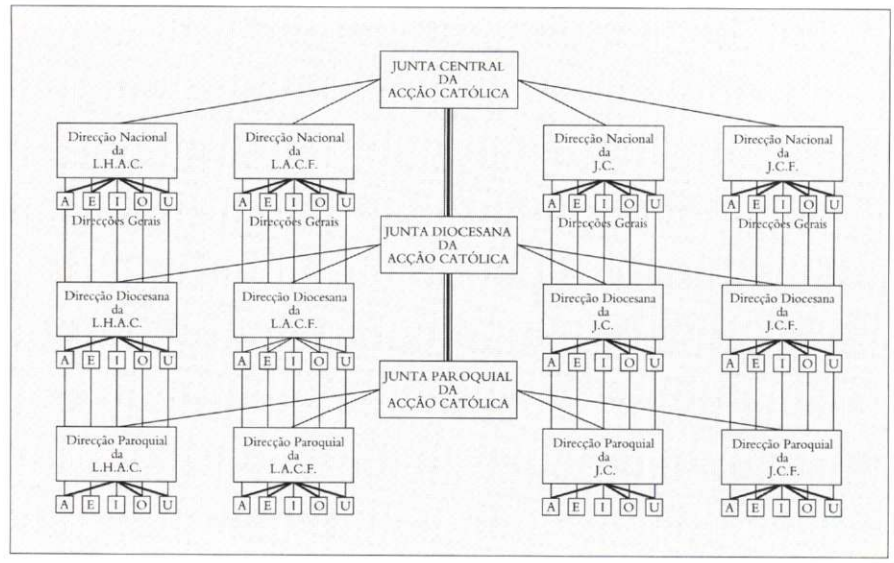
Outro aspecto constituinte da Acção Católica Portuguesa prende-se com a concepção totalizante da nova organização de apostolado que, para unir, visava integrar ou agregar a si as organizações de apostolado preexistentes, quanto mais não fosse como «obras auxiliares» ou serviços de apoio à ACP e, simultaneamente, assegurar uma presença e intervenção católica em todos os campos da sociedade. Daí que na sua formação tenham convergido, afinal, várias perspectivas: da cristianização da sociedade — «[...] levar Jesus às almas e trazer as almas a Jesus» — à questão social e operária, articulada com a construção do «Reino Social de Cristo» — «A acção social católica distingue-se da piedade, porque além do levantamento moral e da formação religiosa, procura também a defesa económica das classes actualmente oprimidas.»[210] Mais do que fracturas de natureza política, tais perspectivas evidenciavam modos de encarar a Igreja e a sua missão, as quais se mantiveram e, em grande medida, se reavivaram, passada a primeira fase de lançamento da ACP. Por outro lado, nascendo como um projecto unificador e, em certa medida, homogeneizante em relação ao conjunto do movimento católico existente, cedo se manifestaram resistências, como ocorreu, no início dos anos 40, com as Congregações Marianas e o Apostolado de Oração, ambas as organizações ligadas à Companhia de Jesus, ou o próprio CADC de Coimbra, que manteve a sua autonomia organizativa.

A organização da ACP enraizou assim numa concepção de movimento total, considerado como um corpo orgânico e hierarquicamente estruturado nos planos nacional, diocesano e paroquial ou local. Na sua estruturação combinavam-se dois modelos de acção católica: o modelo italiano de acção católica geral, em que os seus núcleos se agrupavam por idade e sexo em quatro grandes organizações, com estatuto próprio — a Liga dos Homens da Acção Católica (LHAC), rebaptizada nos anos 50 simplesmente como Liga Católica (LC), a Liga da Acção Católica Feminina (LACF), inicialmente também designada como Liga das Mulheres da Acção Católica e depois simplesmente Liga Católica Feminina (LCF), a Juventude Católica (JC) e a Juventude Católica Feminina (JCF); e o modelo belga de especialização segundo o «meio» profissional e social, levando à subdivisão de cada uma das quatro organizações em cinco organismos especializados — agrários (A), escolares (E), independentes (I), operários (O) e universitários (U). Surgiram assim vinte organismos especializados: a Liga Agrária Católica (LAC); a Liga Agrária Católica Feminina (LACF); a Juventude Agrária Católica (JAC); a Juventude Agrária Católica Feminina (JACF); e assim sucessivamente conforme os meios. Nas Ligas filiavam-se os adultos (depois dos 30 anos), nas Juventudes os jovens (entre 14 e 30 anos), enquanto se previam igualmente organizações para crianças, associadas às várias organizações ou organismos: os Pequenos, até aos 7 anos; os Benjamins e Benjaminas, entre os 7 e os 10; e as Prés, até aos 14 anos, fase preparatória dos organismos juvenis, com a Pré-JAC e a Pré-JACF, a Pré-JEC e a Pré-JECF, a Pré-JIC e a Pré-JICF, a Pré-JOC e Pré-JOCF. A direcção da ACP, tanto no seu todo como a nível de cada organização e organismo, era garantida nos planos nacional, diocesano e local através de órgãos próprios, formando uma teia complexa e centralizada em cada escalão: a Junta Central e as juntas diocesanas e paroquiais, para o conjunto da ACP; as direcções nacionais, diocesanas e paroquiais de cada uma das quatro organizações; e as direcções-gerais, diocesanas ou de secção de cada um dos vinte organismos especializados que a integravam (v. Organograma). Os associados dividiam-se em diferentes categorias: aspirantes, efectivos e militantes, sendo a progressão realizada pelas provas dadas do que seria uma «vida cristã irrepreensível». A direcção executiva dos vários organismos e organizações estava a cargo dos dirigentes leigos, actuando os assistentes eclesiásticos como representantes da hierarquia e garantes da direcção normativa. Até



O cardeal Cerejeira com as Benjaminas da Acção Católica Portuguesa em 1936.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.



Organograma da Acção Católica Portuguesa.

FONTE: *LUSITANIA SACRA*, 6 (1994).

1965, a Junta Central, órgão de cúpula, foi presidida por um bispo e o secretário-geral era também um eclesiástico, sendo os primeiros, respectivamente, D. Ernesto Sena de Oliveira (de 1933 a 1941) e o cónego Avelino de Jesus Gonçalves (de 1934 a 1947). O cargo de director-geral da ACP foi exercido pelo cardeal Cerejeira, por inerência das suas funções de presidência do episcopado português.

A realização da Primeira Decenal da ACP, em 1944, marcou o final de uma etapa, correspondente à fase de organização e implantação do novo movimento, que conta então já com cerca de 70 000 associados. Nesta primeira etapa podem distinguir-se dois momentos: o do arranque e o da guerra. No primeiro momento — que se prolonga até cerca de 1939, final do pontificado de Pio XI e início de nova guerra mundial — o esforço organizativo, com grande intervenção dos assistentes eclesiásticos, foi marcado por duas preocupações: o não envolvimento directo na política partidária e a questão operária. Expressão disso mesmo é a nomeação de Irene do Carmo, jovem empregada, como presidente nacional da JOCF em 1936, iniciando-se uma fase de nova representatividade nos corpos directivos. Foi também uma época em que se sentiu a influência da concepção do movimento católico belga, através da figura do padre Joseph Cardijn (1882-1967), considerado o fundador da JOC e que repetidas vezes visitaria Portugal (em 1932, 1934, 1935 e, posteriormente, em 1950, 1953, 1955 e duas vezes em 1964), e de contactos directos com a realidade desse país, nomeadamente por via dos «padres de Lovaina» que aí tinham feito os seus estudos: Abel Varzim (1902-1964), homenageado em 1994 pelo episcopado português como «apóstolo dos trabalhadores, paladino da justiça social em Portugal e defensor das vítimas contra a dignidade humana»[211]; Manuel Rocha e Sousa (1907-), primeiro director do Secretariado Económico-Social da Acção Católica (1935); e Francisco Inácio Pereira dos Santos (1908-), assistente da JOC na diocese da Guarda, crítico do corporativismo do Estado Novo e autor de vários outros livros sobre a questão social. O período da II Guerra Mundial tem contornos mais indefinidos: o movimento católico em Portugal não conheceu a experiência da resistência, nem a da colaboração com os socialistas e comunistas como, na altura, se verificou noutros países, tendo prevalecido um forte espírito nacionalista, marcado pelo facto de «Portugal ter sido preservado da catástrofe». No final desta primeira etapa, os organismos operários já então se destacavam dos restantes pelo tipo de intervenção tida sobre as questões sociais, enquanto as direcções nacionais e a Junta Central manifestavam o desejo de uma Acção Católica menos empenhada publicamente e mais voltada para a formação religiosa dos seus filiados.

Em síntese: com a fundação da ACP pretendeu-se dar coerência e conti-

▽ Monsenhor Cardijn na companhia de D. António Ferreira Gomes dirigindo-se aos «jocistas» portugueses no Congresso da Juventude Operária Católica em 1953. In *Congresso Nacional da JOL/JOCF, Lisboa-Fátima, 12-17 de Abril 1955*, p. 40.



nuidade ao movimento católico existente, de forma orgânica e mais consistente, formando um «escol» e intervindo junto das «massas populares», em ordem à restauração católica do país; simultaneamente, no contexto sociopolítico de afirmação do Estado Novo, em que a intervenção católica era remetida para o campo estritamente religioso e social, essa acção na cristianização da sociedade significou a sua participação social, não isenta de tensões, no projecto de restauração nacional do Estado Novo[212]. Neste contexto, não deixa de ser significativo o facto de a existência da ACP não figurar na Concordata assinada em 1940, apesar de tal ter sido proposto pela Igreja Católica e de ter sido ponderada a sua referência num protocolo adicional, que nunca chegou a concretizar-se[213].

Se as questões suscitadas em torno da inclusão da ACP na Concordata revelavam melindres e precauções por parte do Estado em relação à eventualidade de os católicos, enquanto tal, se organizarem politicamente, a omissão concordatária sobre a liberdade de organização pública dos católicos acabaria por fornecer posterior pretexto para fricções entre vários sectores católicos, a hierarquia e o governo. Não possuindo personalidade jurídica própria, a ACP encontrou a necessária legitimidade para a sua actuação na articulação directa com a hierarquia católica, quer através dos seus mais altos dirigentes, quer através da presença dos assistentes eclesiásticos a todos os níveis organizativos (do nacional ao local). Este peso de clérigos, numa organização que se dizia de leigos, significou o controlo directo da acção dos católicos por parte da hierarquia e a demarcação de uma fronteira entre o «político» e o «religioso», de modo a evitar-se nova questão religiosa. Assim sendo, o entendimento do que se define por política e da relação da Igreja Católica com esta justificaria posicionamentos diversos por parte dos principais protagonistas da sua história, constituindo um dos elementos de diferenciação no interior do catolicismo português, ao longo das décadas seguintes[214].

DA RESTAURAÇÃO DA «ORDEM SOCIAL CRISTÃ» À RENOVAÇÃO PASTORAL DA IGREJA

REDEFINIDO UM NOVO ENQUADRAMENTO jurídico-institucional para a Igreja Católica — que, na Concordata (1940), vira formalmente garantida a sua autonomia de acção e liberdade interna de organização por parte do Estado, no quadro de um continuado regime de separação —, a ideia de restauração de uma ordem social cristã continuou a ser o horizonte de mobilização e enquadramento do catolicismo militante ao longo dos anos 40 e 50, num espectro de posições que vai do intransigentismo em face da sociedade moderna até ao reformismo social. No quadro político do Estado Novo, a religião católica reformula-se como matriz cultural e civilizacional da nação portuguesa e a Igreja Católica tende a ser considerada como instituição nacional, cuja acção missionária o Estado poderia apoiar, enquanto esteio de portugalidade — compreensão que, logo em 1940, a comemoração dos centenários pretendeu sublinhar. Nessa ocasião, um pouco por todo o país celebram-se cívica e religiosamente as principais efemérides e nos pontos cimeiros de muitas das aldeias e vilas de Portugal colocam-se cruzeiros, assinalando a simbiose político-religiosa do acontecimento e a situação de apaziguamento a que se chegara nas relações entre o Estado e a Igreja Católica. Na perspectiva desta, e segundo as palavras do cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira (1929-1971), não podia a comemoração dos centenários ter tido «melhor pórtico de entrada que a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário», já que os documentos traduziriam a reintegração de Portugal «nas fontes da sua vida espiritual» e a consagração da «sua vocação missionária»; de ambos os modos, no seu entendimento seria «a Nação que interiormente se restaura, renova e lança no Ultramar à conquista cristã e portuguesa das almas»[215]. Esta articulação entre a vitalidade religiosa do cristianismo e o seu espírito missionário enraizava na compreensão da própria identidade da Igreja Católica, que aqui se define

▽ Cruzeiro no cimo de um monte, na aldeia de Unhais da Serra (Covilhã), 1940.
FOTO: JOÃO FONTES.



numa linguagem epocalmente datada, associando tal perspectiva ao próprio projecto de restauração nacional, nomeadamente na sua dimensão imperial. Só o avanço da reflexão católica no campo da missiologia e o alargamento da ideia de missão, referindo-a a realidades e territórios da Cristandade de outrora, é que viriam permitir uma dissociação da perspectiva missionária de visões nacionalistas dos países europeus, o que veio a acontecer claramente nas décadas seguintes: primeiro na Ásia, depois em África.

No que se refere à realidade metropolitana de Portugal, foi em função desse marco de restauração cristã da sociedade que a hierarquia católica desenvolveu a sua acção à escala diocesana e nacional. Com o objectivo de fomentar a vida e prática religiosas das populações, os responsáveis eclesiásticos estimularam e desenvolveram formas de vida paroquial, procuraram enquadrar o restabelecimento das congregações religiosas no país, fomentaram a piedade e organizaram novas formas de devoção a partir de Fátima, que ganhou maior centralidade no catolicismo português. Relançado o movimento católico, privilegiando a dimensão religiosa e a doutrinação social, o episcopado contou com a estrutura e iniciativa da Acção Católica — forma de colaboração dos leigos com o apostolado hierárquico, na nova definição do papa Pio XII. Paralelamente, o recrutamento e preparação do clero continuou a exigir a canalização de meios humanos e materiais para a fundação e manutenção dos seminários, enquanto o empenho na formação de um escol de leigos prosseguiu, nomeadamente com a realização de semanas de estudo, congressos e cursos. Os então chamados «movimento litúrgico» e «movimento catequético» desenvolveram-se a partir da década de 50, contribuindo para o amadurecimento de um projecto de renovação eclesial. Por último, prosseguiram os esforços de criação e sustentação de uma imprensa e rádio próprias, a par da atenção ao mundo do cinema, da literatura, da ciência e das artes, consideradas pelos responsáveis eclesiais enquanto instâncias que influenciavam a formação de mentalidades e moldavam a expressão cultural de uma época.

Foi a partir desta mesma perspectiva de restauração que, no quadro de um catolicismo integral, emergiram sucessivos projectos de reformismo social e político; sobretudo, a partir do final da II Guerra Mundial, à medida que determinados sectores e figuras do catolicismo social começaram a considerar que o essencial desse mesmo catolicismo não estava a ser cumprido na sociedade portuguesa. O embate do catolicismo com algumas das realidades do mundo moderno, que também acolheu e potenciou no seu seio — derivadas da industrialização, das migrações internas, da urbanização e da escolarização, com as consequentes mudanças nos comportamentos individuais e costumes sociais — gerou uma consciência eclesial das acrescidas dificuldades e, posteriormente, da própria impossibilidade da perspectiva restauracionista, começando a revelar-se, no interior do espaço católico, a necessidade de se equacionar em novos moldes a relação da Igreja com a sociedade. Isto é, apesar de todas as iniciativas de revigoramento institucional desencadeadas, prevalecia uma sensação de que existia um retraimento em relação ao controlo das práticas sociais consideradas adequadas em termos religiosos. Donde a paulatina transferência da ideia de «reconquista cristã» para a de «recristianização» da sociedade, como resposta a uma leitura social que encontra no conceito de «descristianização» um paradigma interpretativo para o imparável e incontrolável processo de secularização. Consequentemente, e à medida que se avança dos anos 50 para os anos 60, ganham forma sucessivas e parcelares propostas de renovação pastoral da Igreja Católica que desembocaram, em grande medida, nas perspectivas de *aggiornamento* preconizadas pelo II Concílio do Vaticano (1962-1965). Esse processo foi atravessado por expectativas de mudança no seio da Igreja e da sociedade, as quais geraram também fortes tensões, sobretudo pelo facto de tornarem patente as fracturas entre católicos.

Se o quadro evolutivo aqui esboçado não foi exclusiva nem predominantemente nacional, o processo ganhou contornos específicos no seio da realidade portuguesa. Desde logo, o facto de durante muito tempo ter imperado um catolicismo ligado ao mundo rural fez com que o impacte do catolicismo com as realidades do mundo urbano e as problemáticas do mundo moderno



Participação portuguesa no Congresso Internacional da Federação Mundial das Juventudes Femininas Católicas (FMJFC), Roma, 1947.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.

tivesse beneficiado, em grande escala, do influxo da dinâmica internacional do catolicismo e das experiências vividas noutros países europeus, nomeadamente a Itália, a França e a Bélgica. A influência destes ambientes culturais sobre certos sectores e elites do país estendia-se também ao campo do pensamento teológico e doutrinal católico, através das mais variadas formas: formação de padres no estrangeiro, tradução de livros, circulação de revistas, etc.

Mas outros dois factores marcaram particularmente a evolução do movimento católico no país: por um lado, a persistência política de um regime autoritário, após o fim da Segunda Guerra, acabava por limitar as formas de relação da Igreja com a sociedade, tornando esse mesmo movimento católico como que prisioneiro da necessidade de um bom relacionamento Igreja-Estado; por outro lado, a dimensão ultramarina do país e, a partir dos anos 60, o início da Guerra Colonial, tornaram a questão missionária num dos pólos mais importantes de definição e compreensão do catolicismo militante, conduzindo ao extremar de posições quanto ao âmbito do religioso na sociedade e ao entendimento deste como factor de unidade e mudança. Assim se compreende que, muito lentamente mas de forma consistente, as problemáticas da liberdade e da paz se tenham tornado em duas questões importantes na evolução e abertura da Igreja Católica em Portugal, em estreita articulação com a sua dinâmica à escala mais universal. No entanto, estas problemáticas não marcaram de modo uniforme o catolicismo português, nem a sua importância foi percepcionada de modo idêntico pelos responsáveis eclesiais.

Também na história religiosa do país são diversos os factores que marcam os comportamentos e as atitudes de indivíduos e grupos. Concretamente, e de modo particular no caso das elites católicas, a pertença geracional dos indivíduos, a sua formação intelectual de base, as mundividências religiosas e as correntes espirituais dominantes, o seu maior ou menor contacto com outras realidades, são alguns dos principais factores que contribuíram para moldar e diferenciar essas elites. Quem cresceu e se formou nos combates políticos e religiosos da I República tem uma visão da realidade nacional necessariamente muito diferente dos que conheceram apenas a situação política do pós-guerra; quem esteve exposto a outras realidades culturais e sociais e com elas se confrontou intelectual e existencialmente olhará para o mundo de modo diverso, porventura mais aberto, de quem nunca saiu do seu país; quem desenvolveu uma vivência mais interiorizada e espiriritual do catolicismo terá uma sensibilidade religiosa distinta daqueles para quem a ritualidade ou a conformidade social constituam os principais critérios de aferição da sua religiosidade. Mas, também inversamente, as experiências pessoais e sociais con-

dicionaram o modo de encarar a religião e o papel da Igreja Católica. No seu conjunto, estes factores ajudam a compreender as diferenças de posicionamento e atitude por parte dos católicos, em geral, e dos principais responsáveis eclesiásticos no seio da Igreja e da sociedade, sobretudo no período de maiores tensões socioculturais ou políticas.

Mas, na perspectiva da Igreja Católica, se a formação de elites é importante — a formação de um «escol» que, através de várias iniciativas, se alarga e diversifica, seja a nível de leigos, seja de clérigos, sobretudo ao longo dos anos 50 —, a construção de uma «nova cristandade» ou a recristianização da sociedade implicava sobretudo mudanças na vivência e no comportamento religioso das populações. Assim, para se avaliar a evolução da vivência religiosa durante este período, nada melhor do que partir daquela que foi seguramente uma das organizações de apostolado mais dinâmicas e que, pelo seu carácter oficial de «colaboração com o apostolado hierárquico», tutelou a maior parte das iniciativas católicas, ao longo das décadas de 40 e 50: a Acção Católica Portuguesa (ACP) que, no fim de 1943, contava com 3396 secções organizadas e, aproximadamente, mais de 70 000 associados a nível nacional[216].

Vivência religiosa e apostolado: o papel da ACP

EM JUNHO DE 1944, por ocasião da celebração da I Decenal da Acção Católica Portuguesa, monsenhor Avelino de Jesus Gonçalves, secretário-geral da organização (1934-1947), propunha um balanço do que nesses primeiros dez anos seriam os frutos da nova forma de apostolado. Nesse balanço, começa por traçar um retrato da vida religiosa dos católicos, o qual constitui, simultaneamente, um vivo testemunho da mentalidade e linguagem religiosa da época: «Há dez anos, o panorama da vida católica portuguesa era bastante diferente do actual. Então, como hoje, havia sacerdotes zelosos, totalmente devotados ao seu ministério sagrado, a celebrar os divinos mistérios, a administrar os sacramentos, a pregar a palavra de Deus, a ensinar o catecismo, a rezar com o povo, a exercer actos de culto. Então, como hoje, havia almas abrazadas no amor de Deus, hóstias vivas oferecidas ao Cordeiro Imaculado, lampâdas perenemente acesas diante dos Tabernáculos, Madalenas contemplativas, Martas laboriosas, espirais de incenso a elevar-se para o alto, sacrifícios reparadores que só Deus conhece e recompensa devidamente, almas de fé viva, de esperança firme, de caridade ardente.»[217] E continua: «Então, como hoje, nas grandes cerimónias religiosas e nas peregrinações a santuários mais insignes, aglomerava-se extraordinária multidão de fiéis, a rezar e a cantar louvo-



res a Deus e a sua Mãe Santíssima»; para, de seguida, questionar: «E ao ver tudo isto, e certas igrejas à cunha na hora da missa dominical, e tantos milhares de pessoas aclamando a Mãe do Céu na Cova da Iria, e comunhões numerosas em dias de maior devoção, poder-se-ia ser tentado a descansar sobre a certeza de estarmos num momento de esperançoso renascimento cristão.»[218] Na sua opinião, sem a ACP tal não teria ocorrido.

Reconhecendo embora o valor daqueles factos, que terá faltado então ao catolicismo anterior e que só o trabalho entretanto desenvolvido pela nova organização teria permitido colmatar? É ainda o mesmo eclesiástico que — segundo a doutrina da Acção Católica, e de acordo com a perspectiva própria do catolicismo, nomeadamente depois da encíclica papal *Mysticis Corporis Christi* (1943) de Pio XII — explicita: «Mas aos membros do Corpo Místico de Cristo [isto é, da Igreja] não incumbe apenas cuidar da sua santificação pessoal, escutar os ensinamentos dos Bispos, acatar as suas ordens de comando. O simples fiel tem na Igreja uma função eminentemente activa a desempenhar. Ora, antes da Acção Católica, os leigos católicos, na sua maior parte, viviam esquecidos desta realidade. Pareciam ignorar a sua qualidade de membros da Igreja Militante e, portanto, a obrigação de se afirmarem activos, combatentes, apostólicos. Aqueles mesmo, em cuja alma se não obliterara, por completo, a consciência do dever apostólico, entregavam-se a esforços isolados, arbitrários e, não raro, feitos à margem daquela Hierarquia Sagrada, à qual Cristo confiou o mandato apostólico, recebido do Pai.»[219] E, prosseguindo a dicotomia entre a crítica ao passado e o enaltecimento da ACP, explicita o seu pensamento na linha do intransigentismo oitocentista: «Reinava a mentalidade do catolicismo burguês, herdado do século XIX, e, por força dela, os católicos, em grande maioria, mantinham-se alheios à vida apostólica, ao serviço da difusão da verdade evangélica. Não cooperavam com a Hierarquia, conservavam-se apáticos, inertes, indiferentes aos destinos da Igreja e da própria causa de Jesus Cristo. Não lhes faltava, porventura, devoção para rezar, fé para adorar a Deus, mas a sua devoção era puramente estática e a sua fé daquela espécie que S. Tiago considerou morta, por falta de obras que a acompanhem. Careciam de ardor apostólico, de espírito de conquista, de disposição para a luta pela fé, elemento essencial na vida cristã, que, no dizer de S. Paulo, é verdadeira milícia.»[220] Em suma, faltar-lhe-ia a perspectiva apostólica e organizada, militante, a que a Acção Católica Portuguesa tinha procurado dar corpo, desenvolvendo níveis de formação doutrinal e espiritual,



Actividades da Acção Católica Portuguesa: o I Congresso das Ligas Católicas (LAC, LEC, LIC, LOC, LUC) (*pág. da esquerda*). Desfile da Juventude Católica Feminina em Fátima, 13 de Maio de 1941 (*em baixo*).

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.



D. Manuel Trindade Salgueiro, arcebispo de Évora (1955-1965), com D. José do Patrocínio Dias, bispo de Beja (1920-1965), no adro da Catedral de Beja, na segunda metade dos anos 50.

FOTO: ARQUIVO DO DEPARTAMENTO DO PATRIMÓNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DA DIOCESE DE BEJA.

de aprofundamento da vida de piedade e de fé e também de envolvimento com os problemas sociais.

Apesar desta visão apologética do secretário-geral, os factos e os testemunhos corroboram a importância atribuída à Acção Católica na revitalização do catolicismo português. Alguns dados, citados pelo mesmo responsável: «contam-se por milhares os membros da Acção Católica, homens e mulheres, rapazes e raparigas, que, em cada ano, fazem retiro espiritual fechado de 3 ou 4 dias, e, muitos deles, a recolecção mensal. Outro elemento de formação está nos jornais especializados. A Acção Católica Portuguesa fundou 19 para os seus associados com a distribuição anual de 804 050 exemplares. Há um jornal [*O Trabalhador*] para os operários, jovens e adultos, um jornal [*Arado*] para trabalhadores do campo, jovens e adultos, uma revista cultural para médicos [*Acção Médica*], um boletim para engenheiros, um jornal [*Ala*] uma revista [*Estudos*] para estudantes universitários, uma esplêndida revista em rotogravura para estudantes de cursos secundários [*Flama*], uma revista para alunas das Universidades [*Universitárias*], 7 pequenos jornais para os vários organismos especializados da L.A.C.F. [Liga de Acção Católica Feminina] e da J.C.F. [Juventude Católica Feminina]. Há o Boletim de Dirigentes e orgão oficial da Junta Central»[221]. Na mesma linha de raciocínio, refere-se a importância das campanhas públicas da Acção Católica, nomeadamente a de 1943, em que «só a L.A.C.F. espalhou 50 000 folhas de propaganda sobre o conceito verdadeiro de Natal e a maneira de o celebrar cristãmente. A J.C.F. vendeu 4083 presépios, distribuiu 6 676 peças de vestuário e deu consoada a 5083 pobres. Por esforço da Acção Católica, a primeira a trabalhar neste sentido, em inúmeras casas de família, instituições, sobretudo de educação e beneficência, e até em muitas montras de estabelecimentos comerciais, a "árvore" e o "pai natal" foram substituídos pelo presépio»[222]. Por último, anota-se ainda a organização anual das comunhões pascais colectivas, com o trabalho de sensibilização, envolvimento e mobilização do maior número de pessoas dos vários meios sociais para o cumprimento do preceito pascal, sendo que «o número de comungantes cresce de tal maneira, de ano para ano, que, nos grandes centros, já não é possível realizar-se o acto numa ou duas igrejas para os elementos da maior parte dos Organismos Especializados, como acontecia nos primeiros tempos. Há que distribuí-los pelas paróquias, restaurando-se desta maneira, pouco a pouco, a vida paroquial»[223]; e, na cooperação com essa mesma vida paroquial, regista-se o apoio dado à catequese e administração dos sacramentos, sendo que, em 1943, apenas as duas organizações femininas contabilizam, entre o que consideravam ser «pessoas afastadas da vida religiosa, 2687 baptismos, 873 confirmações, 17 018 confissões, 21 103 comunhões, 983 últimos sacramentos e 963 casamentos católicos»[224]. Sublinha-se assim a

importância da prática sacramental e do enquadramento paroquial, com que a Acção Católica é chamada a colaborar.

Mas, ainda no plano dos factos, o mais impressionante em termos de impacte público terá sido a realização de grandes actos colectivos: dois congressos nacionais da Juventude Católica Feminina, o segundo dos quais (1941) reuniu em Lisboa 10 000 raparigas, e, anteriormente, a celebração dos «dias da juventude» em Braga (1936 e 1937); a peregrinação da Juventude Católica a Fátima, em 1942, em que participaram 10 000 rapazes, muitos dos quais foram a pé; as Semanas de Estudo da Juventude Universitária Católica nas cidades universitárias do país; a Festa Cristã do Trabalho, realizada em 1941 nas cidades do Porto, da Covilhã e de Silves, para comemorar o 50.º aniversário da encíclica *Rerum Novarum* e na qual participaram 200 000 pessoas; a peregrinação de 6000 operários a Fátima, em 1943, organizada pelos organismos operários da ACP; e ainda as celebrações do Dia da Acção Católica, realizadas anualmente por todo o país, na Festa de Cristo-Rei[225]. É esta realidade e, sobretudo, a organicidade e visibilidade do trabalho desenvolvido que permitem a monsenhor Avelino Gonçalves afirmar-se «convencido de que algo de novo se passa na alma daquelas multidões reunidas em torno das bandeiras da Acção Católica, de que estamos em frente duma vigorosa cruzada de reconquista cristã em marcha»[226], salvaguardando, no entanto, que «o que de mais notável se fez foi afinal o trabalho de aperfeiçoamento espiritual, de santificação interior, de formação de consciências pela oração, pelo uso frequente dos sacramentos, pelo bom exemplo, pelos retiros, pela direcção espiritual e pela prática da caridade, que não se vê»[227]. Manifestava-se assim uma consciência do triunfo da «causa católica».

A par do balanço do trabalho realizado e do reafirmar da importância da ACP na vida da Igreja em Portugal, a celebração da sua I Decenal, em 1944, constituiu também ocasião para o relançamento do movimento católico nas novas condições sociais e políticas que se avizinhavam, no marco do catolicismo integral. Esse mesmo objectivo é patente nos temas tratados e depois publicados em livro: no primeiro deles — *Cristão integral*[228] —, D. Manuel Trindade Salgueiro, bispo de Helenópole e presidente da Junta Central da ACP (1941-1955), reafirma a ideia de que «militando na Acção Católica, cada filiado tem o dever de procurar atingir os altos cumes do verdadeiro cristão, considerado em si mesmo e na actividade que exerce, dentro dos quadros normais da existência: família, profissão e vida pública»[229], temas que são objecto de outras tantas conferências por parte de Amorim Girão, José Augusto Vaz Pinto, Fernando Magano e Domingos Fezas Vital; noutra obra, publicada posteriormente sob o título *Os problemas sociais à luz da fé*[230], reflecte-se sobre o movimento católico na sua relação com a sociedade, a partir da doutrina social da Igreja: «A nossa atitude perante as várias formas de totalitarismo; A nossa atitude perante o corporativismo; O nosso programa social; A nossa posição perante a preparação da paz»[231], temas tratados respectivamente por Manuel António Fernandes, João Carlos Alves, padre Abel Varzim e Luís Pinto Coelho.

Para a Igreja Católica, a reafirmação dos princípios morais e sociais cristãos surge como a resposta necessária na hora da reconstrução europeia no pós-guerra; e a formação humana, social e política como imperativo da Acção Católica na «obra da recontrução em marcha». É ainda monsenhor Avelino Gonçalves que, em 1945, escreve, referindo-se ao papel daquela organização de apostolado: «Agora, sobretudo, tem de dedicar todo o cuidado a formar o escol em cada meio social, a difundir por toda a parte, nas suas fileiras e fora delas, a doutrina social cristã, a promover a prática das virtudes cristãs. A própria formação da consciência política e cívica do povo não pode ser estranha às suas preocupações. Assim lho recomendou ainda recentemente Monsenhor Montini, substituto da Secretaria de Estado, em nome do Santo Padre.»[232]

Mas, entre a teoria geral à escala europeia e a evolução concreta do país, há que averiguar as dinâmicas desencadeadas pela Igreja Católica, considerando cada um dos grandes sectores da sociedade portuguesa: educação e família, acção social e participação cívica, pensamento e cultura católica, entre outros.

Desde logo, no entanto, uma constatação se impõe: à diferença do que aconteceu na reconstrução das democracias europeias, em Portugal não vingou qualquer iniciativa política democrata-cristã de tipo partidário, dada a continuidade e consolidação do regime político autoritário[233], sendo no terreno dito social, compreendido como garante e próprio da influência religiosa da Igreja, que se desenvolveram as realizações mais significativas do movimento católico, contribuindo assim para o reforço do catolicismo social, ao longo das décadas de 40 e 50.

Catolicismo social e movimento católico

POR CATOLICISMO SOCIAL entende-se a corrente de ideias, iniciativas e projectos desenvolvidos pelos católicos no seio das sociedades contemporâneas, em função da doutrina social da Igreja Católica, para responder à chamada questão social. Polarizada inicialmente pela situação do operariado no processo da Revolução Industrial do século anterior, a percepção e reflexão doutrinal sobre a realidade social foi-se progressivamente alargando e aprofundando, incluindo já, no início dos anos 60 do século XX, a problemática do desenvolvimento dos povos. Articulando-se com a ideia de um catolicismo integral, isto é, que abrange todas as dimensões da vida do homem e da sociedade, por contraponto às mundividências e práticas propostas pelo liberalismo e pelo socialismo, num conflito triangular[234], o catolicismo social acaba por se apresentar necessariamente plural, à medida que se evoluiu de uma perspectiva intransigente para uma posição mais aberta e reformista em face da dinâmica social moderna[235].

Em meados do século XX, um dos principais teóricos do catolicismo social e, simultaneamente, um dos impulsionadores das ciências sociais em Portugal, o professor Adérito Sedas Nunes (1928-1991), propunha a seguinte definição: «A evolução das sociedades modernas tem sido acompanhada pelo aparecimento de problemas sociais muito graves. A resolução de tais problemas exigiu, e exige ainda, opções doutrinais e políticas definidas onde com frequência são postos em causa os fundamentais valores humanos. Compreende-se, assim, que pensadores católicos, atentos e empenhados na problemática do seu tempo, hajam tentado enfrentá-los, situando-os e valorando-os dentro de uma perspectiva cristã e procurando orientações coerentes com essas perspectivas. Deste movimento cultural surgiu a corrente de ideias, de contornos mal definidos e várias ramificações, designada vulgarmente por Catolicismo Social.»[236]

Neste percurso, há a assinalar, desde logo, o importante papel que os católicos sociais tiveram no desenvolvimento das ciências sociais[237], assim como na institucionalização do serviço social no país. Logo em 1935, sob o patrocínio da Acção Católica Portuguesa, fora fundado em Lisboa o Instituto de Serviço Social; e em Coimbra, a Escola Normal Social, instituída em 1937,



A creche de Paços de Ferreira, primeira obra de assistência social por iniciativa de Sílvia Cardoso, in *Sílvia Cardoso: aventureira de Deus*, de Moreira das Neves.

fora confiada na sua direcção e ensino à Congregação das Franciscanas Missionárias de Maria[238]. Na génese de ambos os projectos convergiram diversas iniciativas e figuras do movimento católico, entre as quais se destaca a condessa de Rilvas que, integrando o grupo de monárquicos presente no I Congresso da União Nacional, em 1934, aí defendera a necessidade do ensino de serviço social. Como se depreende, o universo do catolicismo social surge ideologicamente compósito, marcado sobretudo pela preocupação de realizar uma sociedade mais harmoniosa e integradora dos diversos grupos sociais.

No entanto, vale a pena sublinhar que, se «a ciência social serviu claramente para reforçar, como ideologia reformadora por via educativa, as pretensões restauradoras da paz social, pela concertação corporativa dos interesses antagónicos e pelo intervencionismo supletivo do nascente estado do bem estar, de que o catolicismo social, fundamental inspirador ideológico do Estado Novo, se fez arauto»[239], o seu desenvolvimento veio proporcionar novas instâncias de observação, análise e debate sobre a realidade social. Por seu turno, ao considerar-se «fiel à sua inspiração democrata-cristã», o Estado Novo permitiu «integrar no âmbito das suas políticas sociais muitas das realizações das sociedades democráticas, não como direitos dos cidadãos, mas como manifestações dos princípios ético-morais da doutrina social corporativa»[240]. Mas foi precisamente também em nome da democracia cristã que certos círculos católicos se demarcaram do Estado Novo, como aconteceu em «iniciativas circunscritas, como através do jornal *Era Nova* (1932-1933), pela constatação do excesso de limitações à opinião pública e pela necessidade de se pugnar pela justiça social decorrente da doutrina católica. Todavia, numa perspectiva global, a Igreja Católica contribuiu para a consolidação do Estado Novo, ao possibilitar ideologicamente a valorização do regime e ao constituir-se como instância de formação e de extracção de elites»[241].

O corporativismo surgiu assim, inicialmente, como um ponto de convergência de muitos católicos sociais com o programa político do Estado Novo, na institucionalização do qual se empenharam. Mas foi também em função do corporativismo, de uma concepção autónoma do mesmo — corporativismo de associação *versus* corporativismo de Estado — que se foi instalando um distanciamento, crítica e progressiva oposição de muitos católicos sociais em relação ao Estado Novo, sobretudo no pós-II Guerra Mundial. O percurso do padre Abel Varzim (1902-1964), figura marcante deste período, é paradigmático desta evolução: impulsionador do movimento operário católico e da chamada «sociologia cristã», defensor da colaboração dos católicos com a ordem corporativa — não apenas em nome da colaboração que deviam aos poderes legitimamente constituídos, mas também porque o «verdadeiro espírito corporativo» fazia parte da doutrina da Igreja —, deputado à Assembleia Nacional na II Legislatura (1938-1942), tornar-se-ia num acérrimo crítico e opositor do Estado Novo, vindo a ser afastado do movimento operário católico e, posteriormente, da própria Acção Católica Portuguesa[242]. Cristianizar o corporativismo do Estado Novo foi, pois, a orientação dominante até à instalação de um espírito de decepção entre sectores dos católicos sociais, provocado pelo que foi considerado como atrasos e desvios na implementação do corporativismo por parte do Estado Novo, que subalternizava a justiça social e a participação operária, nomeadamente no respeitante à legislação laboral e à vida sindical[243].

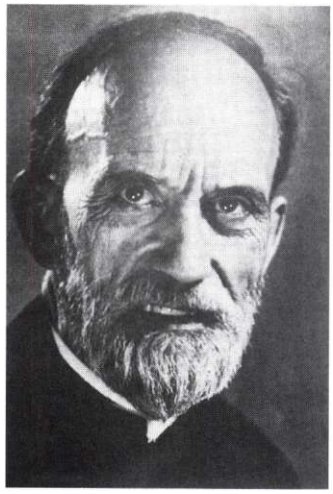
Paralelamente, outros católicos «com uma perspectiva da vida cristã mais espiritual e livre, em contraponto com a exuberância pública do catolicismo desses anos, valorizavam a liberdade e o direito de opinião como exigências políticas»[244]. Não se tendo traduzido todas de igual modo, estas divergências são visíveis, por exemplo, na adesão pública de algumas figuras católicas ao Movimento de Unidade Democrática, como aconteceu com Francisco Veloso — antigo dirigente da Juventude Católica e do CADC de Coimbra, onde fora companheiro muito próximo de António Salazar e Gonçalves Cerejeira[245] —, ou com o padre Joaquim Alves Correia (1886-1951) — missionário espiritano, referência para muitos «católicos, protestantes, agnósticos e ateus»[246], que estivera ligado ao jornal democrata-cristão *Era Nova*, tendo levado uma vida «ao serviço do Evangelho e da democracia» que o obrigaria a



Padre Abel Varzim, um dos «padres de Lovaina», impulsionador do movimento social e operário católico.

Jornal *O Trabalhador*, ano I, n.º 1, Maio de 1934. Suspenso definitivamente em 1948.





Padre Joaquim Alves Correia, missionário e procurador das Missões dos Espiritanos (1922-1947). Foi uma referência democrata-cristã nas décadas de 30 e 40.

exilar-se na América, em 1946[247]. Outra manifestação desse catolicismo evangélico, descomprometido com a situação política, encontramo-lo em iniciativas localizadas, como a publicação, entre 1946 e 1948, dos *Cadernos* do grupo Metanoia, depois proibidos pela polícia política; grupo «constituído por jovens universitários marcados pela pedagogia cívica sergiana e por uma espiritualidade franciscana, aberta e ecuménica, [que] procurou levar a cabo uma experiência cooperativa na perspectiva de um evangelismo social, tendo dele saído o primeiro objector de consciência»[248]. O conhecimento e estudo dos vários filões do catolicismo e suas sensibilidades sociorreligiosas é ainda muito fragmentário. Sublinhe-se, no entanto, que à crescente posição crítica por parte de alguns sectores do catolicismo social também não foi alheia «uma certa evolução intelectual das elites católicas, onde o tomismo de Jacques Maritain e o personalismo de Emmanuel Mounier iam substituindo progressivamente a velha influência integralista e maurrassiana, sobretudo pela pena de alguns intelectuais, entre os quais é de assinalar António Sousa Gomes [(1895-1973) — colaborador íntimo de Salazar na pasta das Finanças e seu primeiro chefe de gabinete na presidência do Conselho]»[249]. Trata-se, pois, de um lento processo de mutação cultural que marcou decisivamente todos os que nele participaram, contribuindo, na década de 50 e seguintes, para gerar novas tensões e provocar conflitos na relação de um crescente número de católicos sociais com o mesmo Estado Novo.

No entanto, essa evolução não foi linear, nem imediata, resultando quer da reformulação das reivindicações católicas em termos da liberdade organizativa e autonomia de acção da Igreja, por exemplo a nível da educação e ensino, quer da dinâmica do próprio movimento católico. A título de exemplo, refira-se o empenho da Igreja Católica na salvaguarda da independência das suas organizações de juventude, como aconteceu com o Corpo Nacional de Escutas (CNE). Com efeito, a criação e obrigatoriedade da Mocidade Portuguesa a partir de 1936, a par do desenvolvimento de correntes totalitárias e germanófilas no seio do aparelho do Estado Novo, chegaram a ameaçar a existência e liberdade de acção do CNE, pelas quais a Igreja Católica se bateu, com a vigorosa intervenção do próprio cardeal-patriarca de Lisboa[250]. No entanto, o crescimento da organização, rápido até então, só seria retomado no pós-guerra, culminando num novo impulso do Escutismo Católico Português a partir de 1950, com a aprovação de novos estatutos e novo regulamento geral do CNE, a par da realização, no país, da reunião do Bureau Internacional e dos comissários internacionais do escutismo e da transferência da sede central do movimento de Braga para Lisboa. A preocupação com a demarcação do espaço do CNE e da sua especificidade relativamente a outras



Junta Central do Corpo Nacional de «Scouts», como inicialmente foi designado o escutismo católico, que teve início em Portugal em 1922/1923 por iniciativa de D. Manuel Vieira de Matos, e do padre Avelino Gonçalves (*foto à esquerda*), na arquidiocese de Braga.



organizações — eclesiais, como a Acção Católica Portuguesa, mas sobretudo e, muito particularmente, políticas, como a Mocidade Portuguesa — surge evidente ao longo dos anos 50: «Cremos ter assim marcado bem os princípios, sobre os quais se devem assentar diferenças que de facto existem, sem motivo para atritos, e semelhanças, que precisam de respeitar-se para que, do respeito pela verdade dos ideais, resulte somente um entendimento de que só a juventude beneficie» — lê-se num texto sobre «O Escutismo Católico Português e a Mocidade Portuguesa» de 1955[251]. A reflexão sobre a natureza do CNE como movimento simultaneamente educativo e de apostolado é uma constante, como o atesta outro texto de 1956: «Não se trata, como é manifesto, dum movimento político; trata-se de uma actividade religiosa e social, perfeitamente organizada, para impregnar de cristianismo a sociedade.»[252] Efectivamente, em meados da década de 50, a liberdade de iniciativa e o espaço de acção das organizações católicas de juventude ressurgia como uma questão central na relação da Igreja Católica com o Estado Novo, como o confirmam quer as dificuldades tidas com a realização do Congresso Jocista de 1955[253], quer a posição das organizações católicas durante a crise académica de 1956-1957[254], a que adiante voltaremos.

Sendo o catolicismo social uma realidade vasta e pluriforme, não podem deixar de ser referidas duas outras iniciativas no campo do apoio à infância e à juventude mais carenciada, com impacte duradouro na sociedade portuguesa: a fundação da Obra da Rua, com as suas Casas do Gaiato e outras iniciativas, «obra de rapazes, para rapazes e pelos rapazes», criada nos anos 40 pelo carismático padre Américo Monteiro de Aguiar (1887-1956) que, contrariando princípios sociais e pedagógicos dominantes na época, apostou nas capacidades de autogoverno e auto-educação dos «rapazes da rua», valorizando a sua responsabilidade e liberdade[255]; e, em 1942, o lançamento da Obra do Ardina, por iniciativa da União Noelista Portuguesa e através do empenho da assistente social Maria Luísa Ressano Garcia (?-1972), que desempenhou papel relevante nesta instituição «dirigida ao garoto da rua, isto é, meninos que levam uma vida de vagabundagem ou se dedicam a profissões ambulantes e que são considerados em situação de pré-deliquência»[256]. Por outro lado, no contexto da passagem de uma sociedade maioritariamente rural para uma sociedade urbana, com o incremento do papel das criadas de servir no seio das classes médias/altas, registe-se ainda a fundação da Obra de Previdência e Formação de Criadas (1932), depois conhecida como Obra de Santa Zita, iniciativa de promoção sociorreligiosa no quadro de uma determinada concepção de organização social e visão da família, fundada por monsenhor Joaquim Alves Brás (1899-1966), da diocese da Guarda; iniciativa que, posteriormente, daria origem a um instituto secular (Instituto Secular das Cooperadoras da Família) e a um movimento laical (Movimento por Um Lar Cristão)[257].

Entretanto, sublinhe-se a importância atribuída pela Igreja à doutrinação católica, como forma de assegurar a cristianização da sociedade e suas estruturas. Neste aspecto, tiveram particular relevo as Semanas Sociais Portuguesas, iniciadas em 1940 — à semelhança do que já acontecia noutros países, como em França, desde 1904 —, tendo por objectivo conjugar a dimensão de estudo com a de acção social, a nível do catolicismo militante. Até 1952, e por iniciativa da Junta Central da Acção Católica Portuguesa, realizaram-se quatro Semanas ou Cursos, como também foi designada cada uma das suas concretizações. Embora num ritmo irregular, contrariando o projecto inicial de obedecerem a periodicidade bianual, a sua realização mobilizou dezenas de oradores e algumas centenas de participantes nos principais centros urbanos do país. A sua realização foi expressão das potencialidades e virtualidades do catolicismo social português neste período, assim como também das suas limitações.



Padre Américo Monteiro de Aguiar, o «Pai Américo», fundador da Obra da Rua, in *Padre Américo. Místico do nosso tempo*, de José da Costa Ramos, Paço de Sousa, ed. Casa do Gaiato, 1997.

As Semanas Sociais Portuguesas e a «ordem social cristã»

As quatro Semanas ou Cursos realizados constituíram efectivamente um ciclo, marcado pela perspectiva de um catolicismo integral, mais ou menos intransigente, visando «difundir os ensinamentos da Igreja [Católica] em ordem à solução dos graves problemas sociais atinentes à prosperidade e à paz dos indivíduos e dos povos», tal como se lhe refere o secretário de Estado do

Vaticano, cardeal Maglione, em telegrama enviado à primeira delas, em 1940[258]. Pensadas como «uma espécie de "Universidade ambulante" criada para esclarecer a consciência portuguesa sobre a concepção social do cristianismo», as Semanas Sociais — no dizer dos seus organizadores — tinham como função «contrapor a todas as heresias político-sociais do nosso tempo a luz, a verdade, as certezas do cristianismo»[259]. Na perspectiva doutrinal desse intransigentismo, a sociedade moderna — na medida em que se afastara da religião cristã e da tutela da Igreja Católica — surgia necessariamente como uma sociedade em crise, cuja salvação implicava, pois, o regresso a uma suposta ordem social cristã, que, no caso português, para alguns, se identificaria com a própria essência da nação portuguesa. Por outro lado, esta mesma concepção implicava um combate ao protestantismo, preconizado e reflectido pelos pensadores e bispos católicos de então, pelo que este significava de fractura religiosa e, portanto, nacional — forma indirecta de se advogar a centralidade religiosa do catolicismo.

A I Semana Social realizou-se em Lisboa, de 17 a 23 de Junho de 1940, coincidindo com as celebrações dos centenários, no ano da assinatura da Concordata e do Acordo Missionário entre o Estado português e a Santa Sé, sendo considerada pelo seu presidente, Domingos Fezas Vital (1888-1953) — professor de Direito e então presidente da Câmara Corporativa —, «como a manifestação mais característica da alma nacional», identificando assim o programa de «restauração e engrandecimento da Nação» do Estado Novo com o programa de restauração católica em curso[260]. Nos principais actos públicos participou grande parte do episcopado português, enquanto as entidades públicas, locais e nacionais, estiveram representadas nos momentos solenes.

Pensado como introdução a um ciclo, este curso teve por tema «Aspectos gerais da doutrina social cristã», procurando abranger «todos os problemas referentes à vida familiar, cívica, económica, internacional e à vida da própria Igreja»[261], dirigindo-se a sua realização às elites do país, para que — segundo a reflexão desenvolvida na sessão inaugural por D. Ernesto Sena de Oliveira, arcebispo de Mitilene e assistente-geral da ACP —, «em hora de autêntica restauração», «os filhos de Portugal e sobretudo as suas elites voltem a ter cada vez mais os pensamentos, as palavras e as obras sob a benéfica e insubstituível influência do Evangelho, como aconteceu com os verdadeiramente grandes da nossa História»[262]. Entre os principais oradores, contam-se destacadas figuras do movimento católico de então, em particular publicistas, professores universitários, alguns também com responsabilidades políticas no apa-



Homenagem dos dirigentes da Acção Católica a D. Ernesto Sena de Oliveira, arcebispo de Mitilene e assistente-geral da Acção Católica Portuguesa (1933-1941), depois bispo de Lamego e de Coimbra.

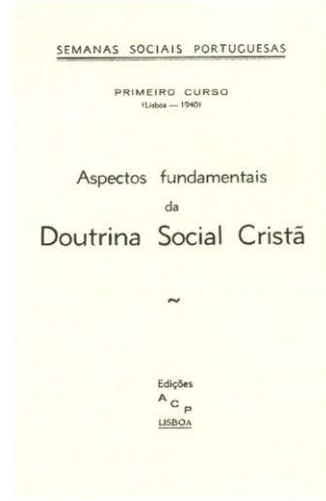
FONTE: SECRETARIADO GERAL DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA.

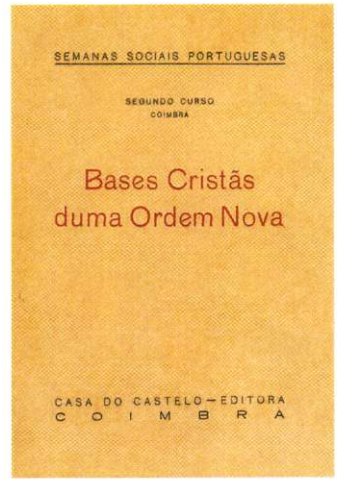
relho de Estado, e ainda eclesiásticos ligados à vida da Acção Católica, que dissertaram sobre os vários temas analisados.

Entre as questões de ordem doutrinal abordadas, e na perspectiva do já referido intransigentismo católico, destaca-se: a condenação do liberalismo, considerado «anticatólico»[263] e identificado na sua versão de «liberalismo absoluto» com o materialismo e o ateísmo[264]; a denúncia do que definem como «erros do socialismo», também em nome de uma ordem moral[265]; e a defesa da «concepção cristã do corporativismo», em nome de uma «concepção orgânica da sociedade» e em contraposição à concepção totalitária do Estado[266]. O totalitarismo — referido a três formas históricas concretas e então actuais, «o totalitarismo russo», «o totalitarismo alemão» e «o totalitarismo italiano» — é também escalpelizado e condenado como expressão do «paganismo», contrapondo-se-lhe a necessidade de «autolimitação do poder do Estado», em nome do direito natural[267]. Um traço comum a todas as reflexões sintetiza-se, em boa parte, no diagnóstico que o próprio cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, traça no seu discurso de encerramento, aludindo à guerra que então assola a Europa e divide o mundo: «A crise do mundo é fatalmente uma crise da civilização cristã»[268] — tema recorrente no discurso católico ao longo do século XX. Para os responsáveis eclesiásticos, o catolicismo apresentava-se assim como portador das soluções mais adequadas para a resolução da questão social, como sublinhou o arcebispo de Évora, D. Manuel Mendes da Conceição Santos — uma das figuras marcantes do episcopado português da primeira metade do século —, na missa inaugural desta primeira Semana: «A estas ideias que matam e que infelizmente hoje dominam o viver social urge contrapor as ideias eternas de justiça e caridade, infiltrando-as nos espíritos para que uma nova ordem surja, ou antes, para que ressurja a ordem sempre antiga e sempre nova do Evangelho que salva e não morre.»[269]

É esta mesma preocupação com a definição das «Bases cristãs duma ordem nova» que orienta a realização da II Semana, realizada em Coimbra, de 14 a 21 de Março de 1943, num momento em que se procurava olhar já para além do desejado fim da Segunda Guerra Mundial. A sua realização seguiu um figurino semelhante ao da anterior, tendo as sessões de trabalho decorrido no ginásio do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) e as sessões de abertura e de encerramento, respectivamente, no salão nobre da Câmara Municipal e no Teatro Avenida. Reafirmando os «contrastes que diferenciam a sociologia da Igreja da do Liberalismo e Socialismo»[270], assim como a ideia de que a «ordem nova tem de ser a revivescência da doutrina e do espírito da Igreja, vivos de há vinte séculos»[271], sublinhou-se a ideia da restauração cristã, marco a partir do qual os semanistas reflectiram sobre «a hora trágica» que o mundo vivia, ora para afirmar a «sua confiança nos destinos da Pátria» («o Anjo da Paz vela pelo nosso querido país») — na expressão do presidente da Comissão organizadora local, doutor Amorim Girão (1895-1960)[272] —, ora para reflectir sobre a missão e doutrina da Igreja acerca da organização internacional, em ordem à paz. A Semana foi assim ocasião para a expressão pública do pensamento dos católicos sociais portugueses, em referência ao humanismo cristão, numa crescente diversidade de perspectivas, nomeadamente na ordem interna, em termos das suas expectativas relativamente à evolução do Estado Novo e de que as intervenções diferenciadas do presidente Fezas Vital e do padre Abel Varzim sobre o trabalho são exemplo.

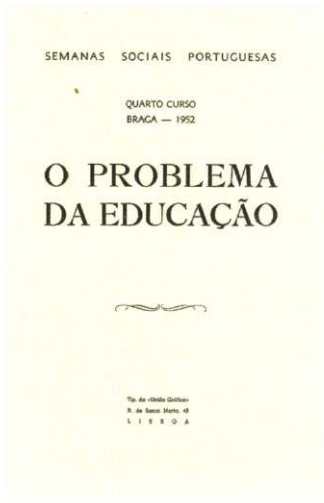
Anunciada para 1946, a III Semana acabou por realizar-se só em 1949, de 2 a 8 de Maio, no Porto, precisamente sobre o tema «O problema do trabalho». Se a referência ao Porto como «a cidade do trabalho» é invocada, no entanto, a escolha desta cidade prendeu-se, segundo D. Manuel Trindade Salgueiro, então arcebispo de Mitilene, com o facto de aí «ter nascido, 50 anos antes, o movimento social católico português»[273], numa alusão à criação do Círculo Católico de Operários do Porto em 1898. As sessões de trabalho decorreram nas instalações da Associação Católica do Porto, enquanto as sessões solenes de abertura e de encerramento decorreram nas instalações da Câmara Municipal e no Palácio de Cristal. Seguiu-se o modelo já estabelecido, com a realização





Capas dos livros de actas dos 1.º e 2.º cursos das Semanas Sociais Portuguesas.





Capas dos livros de actas dos 3.º e 4.º cursos das Semanas Sociais Portuguesas.

diária da missa, conferências e visitas a algumas instituições sociais, sob a direcção do novo presidente das Semanas, João Porto (1891-1967), e com a participação de uma nova geração de oradores católicos universitários, ao lado de outros diplomados católicos e membros do clero. À diferença do que acontecera nas realizações anteriores, nenhum dos chamados «homens de Lovaina», padres aí formados e directamente ligados ao movimento operário católico, participou nesta Semana como conferencista. Esta ausência terá sido, afinal, expressão da primeira grande crise no interior da Acção Católica Portuguesa, que levara à suspensão, em 1946, do jornal *O Trabalhador* e seu posterior encerramento, em 1948, assim como ao consequente afastamento do padre Abel Varzim dos organismos operários da ACP[274]. A escolha da temática do trabalho terá sido, contudo, uma forma de resposta à situação existente, procurando assim contrariar as fracturas que se faziam sentir no meio católico, exactamente a partir desta área de acção. Nesta Semana, a primeira sobre uma temática específica, foram assim tratadas as seguintes questões: a concepção cristã do trabalho; o direito à assistência na doença; as condições de higiene e as doenças profissionais; a duração e a remuneração do trabalho; a organização profissional do trabalho e o direito à greve; a relação do trabalho com a propriedade e a moral; a «comparticipação do trabalho na gerência, propriedade e lucros das empresas»; a questão do trabalho feminino e do trabalho de menores; a defesa jurídica do trabalho e os contratos laborais; e ainda o papel da Organização Internacional do Trabalho. Do ponto de vista do impacte da sua realização na sociedade, Manuel Braga da Cruz considera que a integração do direito ao trabalho na Constituição da República, por ocasião da revisão de 1951, foi uma das suas mais visíveis consequências, a par das reservas e críticas apresentadas ao quadro institucional vigente, sobretudo relativas à liberdade de eleição dos dirigentes sindicais e ao direito à greve[275].

A IV Semana realizou-se em Braga, de 27 de Outubro a 2 de Novembro de 1952. «O problema da educação» foi o tema escolhido, então considerado «de momentosa actualidade», conforme expressão de monsenhor Montini, substituto de secretário de Estado do Vaticano, na carta que endereçou aos semanistas[276]. Efectivamente, na perspectiva da Igreja Católica, a questão da educação e do ensino surge como fundamental em ordem à formação da juventude, constituindo um dos pólos nevrálgicos na sua relação com o Estado moderno, que estaria longe de reconhecer na prática os seus direitos e o seu papel na educação[277]. Na sequência da doutrina desenvolvida na encíclica *Divini illius magistri* (1929), considera-se que «o Estado não só não deve embaraçar, mas deve favorecer a Família e a Igreja e tornar-lhes fácil o exercício dos seus direitos divinos, naturais ou positivos»[278]. Com a reflexão desenvolvida, a ideia de criação de uma universidade católica no país parece ter ganho também novo impulso.

A par da reflexão sobre direitos e deveres da família, da Igreja e do Estado na educação, os conferencistas reflectiram sobre o próprio conceito de educação, numa perspectiva simultaneamente global e sectorial, revelando uma particular atenção a esta realidade: «sujeito, autoridade e objecto da educação»; factores biopsicológicos na educação; adolescência e sexualidade; meio social e educação; escola e educação; educação profissional; educação das faculdades espirituais; educação religiosa; educação física; educação social; educação cívica e política; e também educação nacional. À semelhança das Semanas anteriores, os oradores foram sobretudo professores universitários e eclesiásticos, neste caso, e, dada a natureza do tema, também ligados aos seminários. As visitas a várias instituições educativas e de carácter social marcaram fortemente o programa. Uma particularidade significativa: as sessões de trabalho decorreram consecutivamente em Braga, Guimarães e Viana do Castelo, sempre com a presença das várias autoridades civis e militares. Esta Semana acabaria por ser a última de um ciclo, marcado pelos esforços de doutrinação católica com vista a influenciar a ordem social vigente, na perspectiva da sua recristianização.

Atendendo aos objectivos iniciais, ao enquadramento geral e à natureza dos temas abordados, assim como ao envolvimento de praticamente todos os

membros do episcopado na sua organização e do empenhamento directo do próprio cardeal-patriarca de Lisboa no encerramento de cada uma das suas realizações, não pode deixar de se considerar que as Semanas Sociais revestiam grande importância para a Igreja Católica. Como explicar então a interrupção das Semanas a partir de 1952? Fundamentalmente, duas ordens de razões ajudam a explicar o que se passou: por uma lado, a evolução do catolicismo militante da década de 50 veio exigir um tipo de iniciativa diferente das Semanas, com um modelo de funcionamento menos académico, temáticas mais especializadas e com um maior e mais directo envolvimento dos organismos da Acção Católica, sobretudo à medida que a própria ideia de especialização por meio social nela foi ganhando raízes; por outro lado, as questões suscitadas pelo desenvolvimento do movimento católico e os receios, em muitas circunstâncias manifestado, de que este conduzisse à formulação de reivindicações mais autónomas por parte dos católicos sociais no mundo da política, são factores que, conjugadamente, contribuíram para a reorientação das iniciativas católicas de âmbito nacional[279]. Nesta perspectiva, pode considerar-se que o lançamento dos congressos católicos na primeira metade dos anos 50 veio, em certa medida, prolongar e ampliar o esforço de reflexão e doutrinação iniciado com as Semanas Sociais Portuguesas, colocando em evidência as dificuldades do movimento católico no quadro de uma sociedade marcada pelo autoritarismo e pelo controlo repressivo do regime político.

Entretanto, nestes anos e em vários campos, foram-se verificando atitudes de desilusão, crítica e distanciamento progressivo de sucessivas figuras de católicos sociais relativamente à evolução política do Estado Novo, em torno das questões da democracia e da ordem social. Aos nomes já atrás indicados, há que acrescentar o de José Sebastião da Silva Dias (1916-1994), figura assumida de leigo, pensador e jornalista católico, nomeadamente enquanto colaborador do jornal *Novidades* (1942-1964), a par do seu envolvimento profissional no campo das instituições de assistência na década de 50, antes de ingressar na carreira universitária, onde desenvolveu fecundo magistério[280]. Personalidade marcante do catolicismo português contemporâneo, nomeadamente na passagem de um modelo de catolicismo integral para um catolicismo personalista, mas cujo percurso intelectual se encontra ainda por fazer e avaliar.

Em síntese: se para o catolicismo do princípio dos anos 40 parece fazer sentido a ideia de definição de uma «ordem social cristã», sobre cujos princípios se procura reflectir, de modo a influenciar a organização política da sociedade, paulatinamente, a desilusão de uns relativamente à possibilidade de cristianização da ordem corporativa e a crítica de outros à situação social que o país vive tornam-se elementos de debate e controvérsia no interior do próprio movimento católico, a partir da segunda metade dos anos 40. O debate atravessou diversos sectores das elites católicas, colocando em risco a estratégia de união e de superação das divisões políticas, de há muito preconizada como forma de salvaguardar o papel do catolicismo na obra de restauração nacional. Ao longo da década de 50, a Igreja Católica prosseguiu assim no esforço crescente de afirmação da sua autonomia em face do Estado, politicamente fortalecido no início da década, e de reafirmação da liberdade de iniciativa do movimento católico, reformulando o seu objectivo de restauração cristã da sociedade, no sentido da «recristianização» dos vários sectores da sociedade que considera em acelerado processo de «descristianização».



Capa de *Reivindicações sociais*, do padre Francisco Inácio Pereira dos Santos, um dos «padres de Lovaina» (Lisboa, edições JOC, *Nihil obstat* de 1956).

Recristianização da sociedade, reflexão pastoral e sentido missionário

No CONTEXTO DAS TRANSFORMAÇÕES trazidas pela modernização das sociedades europeias do pós-II Guerra Mundial, mais acentuada no país ao longo da década de 50, também no seio do catolicismo português começou a abandonar-se a linguagem de «reconquista cristã» da sociedade, preferindo-lhe a ideia da sua «recristianização». A mudança de linguagem traduz o sentimento e a compreensão de que há que adaptar os modelos da «nova cristandade» aos quadros de vida urbana e a novas e diversificadas referências culturais; começa a insinuar-se uma outra compreensão da realidade social entendida como

refractária à Igreja Católica, não porque em dissidência mas porque correspondente a uma realidade nova. No entanto, o objectivo que se pretende atingir continua idêntico — o alargamento do «reinado social de Cristo», entendido fundamentalmente ainda como restauração de uma «ordem social cristã» —, pois que o diagnóstico da realidade social parte de uma perspectiva semelhante, assente no conceito de «descristianização». Perante uma sociedade que vai ganhando níveis de maior autonomia relativamente à compreensão católica do mundo, à medida que entre as populações parece aumentar o alheamento ou indiferença em termos de prática religiosa, assim como a distância relativamente ao entendimento da moral católica, a Igreja procura desenvolver as bases do seu projecto de recristianização da sociedade, entendido ainda como um refazer do tecido social cristão. Paulatinamente verifica-se, no entanto, uma maior atenção aos comportamentos pessoais e às dinâmicas de sociabilidade, em nome de um personalismo que ganha assim maior centralidade na reflexão filosófica e teológica católica.

Em termos concretos, a Igreja continua socialmente empenhada nas questões da família e do ensino, apostada em participar na educação das novas gerações. Eclesialmente, procura renovar as suas estruturas de enquadramento, visando a complementaridade entre a vida paroquial e as diversas formas de apostolado, em particular a Acção Católica. Simultaneamente, empenha-se na renovação da catequese, na formação do clero e na acção dos diversos institutos religiosos, procurando a sua integração e articulação com a pastoral diocesana. Mas, a par destas formas de presença — que revelam uma grande continuidade relativamente às décadas de 30 e 40 —, a Igreja Católica começa também a preocupar-se, a partir da década de 50, com a reflexão pastoral e sociológica, que assim surgem intimamente ligadas[281]. Efectivamente, é na medida em que se procura conhecer a realidade, quantificar e avaliar o que então se define como «prática religiosa» — muito centrada nos índices de participação na vida sacramental — que a Igreja Católica vai ganhando consciência dos tais níveis de autonomização da realidade social em termos de comportamentos e valores sociais, mesmo por parte dos que se definem praticantes, paralelamente à constatação de fenómenos de indiferença, alheamento ou hostilidade, conduzindo à procura de outro tipo de respostas pastorais. Nesta perspectiva, o trabalho desenvolvido pelos diversos organismos especializados da Acção Católica Portuguesa, a par de outras dinâmicas eclesiais, tra-



O padre Domingos da Apresentação Fernandes, assistente eclesiástico das Ligas de Acção Católica Feminina, em 1941.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.

duz a própria necessidade que o catolicismo teve de se organizar para além da pastoral territorial de tipo paroquial, espelhando uma certa consciência do avanço do processo de secularização profunda que atravessava a sociedade portuguesa. O trabalho entretanto realizado e as iniciativas desencadeadas, repensados em termos de pastoral, acabaram por conduzir a novas propostas e modos de compreensão da identidade e missão da Igreja Católica, gerando enormes expectativas de renovação, que a convocação e realização do II Concílio do Vaticano traduziriam e impulsionariam a uma escala mais global, ao longo da década de 60.

Num livro de 1951, significativamente intitulado *Paróquia: comunidade missionária*, monsenhor Domingos da Apresentação Fernandes[282] — novo secretário-geral da Acção Católica desde 1948 e futuro bispo de Aveiro, primeiro como auxiliar (1952-1958) e depois como residencial (1958-1962) — apresenta uma leitura da realidade que pode ser resumida na ideia de que as mudanças em curso na sociedade, nomeadamente «o urbanismo», «a corrente da vida moderna que assenta arraiais» e «a industrialização», geram uma situação de «descristianização» crescente, a que é necessário responder com novo vigor missionário. Este diagnóstico leva-o a defender a necessidade de desenvolvimento, a nível paroquial, da chamada acção católica geral[283], a par da acção católica especializada por meio social, cuja acção seria insuficiente. Acerca da vida religiosa das populações, traça o seguinte quadro: «Porventura, em algumas regiões, bem poucas já do nosso País, ainda a totalidade ou a maior parte dos habitantes de uma paróquia se podem designar paroquianos ou fregueses, na verdadeira acepção da palavra. Talvez porque ainda não tenhamos querido, de boa mente, aceitar a afirmação de que não existem 20 % de católicos praticantes na totalidade dos 93 % que se afirmam tais, através das estatísticas, é que permanecemos arreigados àqueles meios tradicionais de vida paroquial a que nos afeiçoamos, sem darmos conta da evolução sofrida inexoràvelmente pelo mundo actual.»[284] E continua o seu crítico diagnóstico da situação: há «diversos meios de vida inteiramente à margem do meio paroquial, indiferentes a ele, quando não hostis. É massa humana laicizada, paganizada, a crescer à margem da Igreja. Facto doloroso dos nossos tempos» — observa. E critica a organização tradicional das paróquias que, com as suas obras (associações de piedade, confrarias, patronatos, etc.), atingiria sobretudo os que já pertencem ao «meio paroquial [que, por isso,] tem qualquer coisa de fictício»[285]. Em ordem à definição de um programa de trabalho futuro, caracteriza os sectores que, na sua perspectiva, deveriam merecer maior atenção, estabelecendo uma espécie de tipologia das populações em função do seu comportamento religioso: a) os «*indiferentes*, cujo número é enorme, em muitas paróquias dos País, mormente nas vilas e cidades», «indiferença que se manifesta mais a respeito da prática do culto do que relativamente à fé»; b) «em menor número, pelo menos aparentemente, encontram-se os *hostis*, cuja educação anticristã leva a manifestarem franca ou disfarçada oposição à moral católica e a todas as iniciativas que partem do meio paroquial»; c) «na própria comunidade paroquial, não é pequeno o número daqueles que se *abstêm* de tomar parte no acto principal da religião, a Santa Missa, nos dias de preceito»; d) «facto angustiante de, em muitos casos, os assistentes à missa constituírem uma multidão de *isolados*, que se comprimem dentro do templo sem consciência de pertencerem a uma comunidade orgânica» e que «vivem o seu cristianismo individualista»; e) por último, «uma porção notável de crentes que, no dizer espirituoso mas exacto de um autor, enchem a igreja, *impedindo* de entrar os não crentes e de saírem os sacerdotes»... Em suma, depois dos indiferentes, hostis, não-praticantes ou abstencionistas, isolados ou individualistas, e ainda dos «impecilhos», restariam os católicos praticantes e cônscios do seu papel... Por outro lado, entre os praticantes, a taxa de feminização é outro aspecto que preocupa monsenhor Domingos Fernandes, também assistente eclesiástico dos organismos femininos da ACP durante vários anos: «Numa cidade, tradicionalmente católica, 60 % dos homens não cumprem o preceito dominical. Em certas regiões do País, o número dos que cumprem não chega a 10 %.»[286]



Casamento em zona rural, anos 60 (colecção particular).

Este diagnóstico não resulta, no entanto, de uma perspectiva individual mais ou menos esclarecida e conhecedora dos desenvolvimentos da sociologia e pastoral francesa, como é o caso deste eclesiástico. Tal leitura enraíza na reflexão feita em certos círculos eclesiais e nalgumas dioceses, onde as questões do mundo urbano ganhavam maior acuidade do ponto de vista pastoral. É o caso da diocese de Aveiro, restaurada em 1938 e que, em 1949, sob o episcopado de D. João Evangelista da Lima Vidal (1874-1958) — seu primeiro responsável, primeiro como administrador apostólico (1938-1940), depois como bispo residencial (1940-1958) —, levou a efeito um curso de apostolado paroquial que marcaria a vontade de reflexão e actualização de métodos pastorais, estando na origem da criação de um Centro de Acção Pastoral (1952) e da realização diocesana regular, entre 1952 e 1963, de oito semanas de estudos pastorais e dois cursos de estudos sociais (1955, 1958) — conjunto de iniciativas que contaram já com a colaboração do novo bispo auxiliar[287]. Também nas dioceses de Lisboa, do Porto, de Braga e de Coimbra, por exemplo, viriam a ocorrer iniciativas semelhantes.

A Semana de Estudos Pastorais, realizada no Seminário Patriarcal de Lisboa, em Abril desse ano de 1951, reflecte sobre a mesma questão da necessária articulação entre paróquia e Acção Católica, evidenciando as limitações da estrutura territorial de enquadramento que vinha sendo valorizada desde a revolução liberal. Os participantes na semana, reconhecendo «que a paróquia como tal, com as suas limitações territoriais e a sua função específica, não pode, por ela só, resolver os inúmeros problemas que a vida moderna criou à evangelização cristã, nem tampouco neutralizar os múltiplos meios de descristianização existentes na própria orgânica da sociedade, resolvem dar o melhor do seu esforço à formação dos leigos para a Acção Católica, assistir convenientemente às secções paroquiais, dar-lhes o sentido da vocação paroquial e supraparoquial da Acção Católica e secundar devidamente os esforços do Venerando Episcopado por uma forte organização e expansão da Acção Católica Portuguesa»[288]. Por outro lado, atendendo a que a maioria da população, «cerca de 60 % em média, procura a Igreja pelo menos nos acontecimentos principais da sua vida», decidem valorizar a pastoral sacramental, utilizando «os actos do baptismo, da profissão de fé, do matrimónio e mesmo dos funerais, para pregar o Evangelho» e sublinhar a necessária articulação entre a pastoral litúrgica e catequística, valorizando «a solenidade e sentido das responsabilidades» de toda a celebração religiosa cristã, atendendo melhor ao baptismo dos adultos e expressando seu desejo para que o ritual bilingue, utilizado já em vários países, possa ser também autorizado no patriarcado de Lisboa; em nome do sentido comunitário da paróquia, preconizam ainda o desenvolvimento paroquial «de toda a espécie de obras assistenciais e de solidariedade humana»[289]. A questão do ritual bilingue — em latim e, no caso, em português — a que a Semana se refere constitui um indicador da passagem de uma linguagem mais clericalizada para uma linguagem comum, permitindo uma maior participação de todos os fiéis nos diversos actos litúrgicos.

Na diocese do Porto, por iniciativa do então novo bispo da diocese, D. António Ferreira Gomes (1952-1982), realizaram-se também Semanas de Estudos Pastorais, a primeira em 1954 e a segunda em 1956. Em Braga, um pouco mais tarde, realizaram-se um Curso de Estudos Pastorais, em 1957, e uma Semana de Estudos Pastorais em 1962. Em Coimbra, também já no início da década de 60, mais concretamente em Janeiro de 1963, realizou-se uma Semana de Estudos Pastorais para reflectir sobre a evolução do mundo rural e a crise do mundo moderno[290]. Define-se assim uma nova preocupação por parte dos responsáveis eclesiais: em face da dinâmica do mundo urbano, a tradicional organização pastoral — assente na centralidade do pároco ou prior como «cura de almas», nas obras paroquiais de carácter devocional e num ritmo celebrativo muito ligado ao ritmo sazonal do mundo rural — começa a revelar-se insuficiente não tanto como forma de enquadramento religioso das populações, mas sobretudo como forma de garantir um apostolado eficaz e uma presença missionária na sociedade. Daí o apelo à Acção Católi-



Três bispos de Portalegre: o antigo, *ao centro*, D. Manuel Mendes da Conceição Santos (1915-1920); o residente, *à direita*, D. Domingos Frutuoso (1920-1949); e o coadjutor, com direito de sucessão, D. António Gomes (1949-1952), futuro bispo do Porto, *à esquerda* (Fátima). *In* J. Pinharanda Gomes, *D. Manuel Mendes da Conceição Santos*, Évora, 1996.

ca, enquanto forma de envolvimento e responsabilização dos fiéis leigos e estrutura pastoral de reflexão e acção, capaz de potenciar e protagonizar o sentido missionário do catolicismo português, simultaneamente na sua dinâmica interna e externa[291].

Nesta reflexão é também o próprio sentido e valor da Acção Católica que está em causa enquanto organização de apostolado, nomeadamente entre os que preferem o modelo de uma Acção Católica geral, de tipo paroquial, em contraponto a uma Acção Católica especializada, como a que se estava a desenvolver, a partir de uma dinâmica por meio social, facilitando nomeadamente uma aproximação e colaboração entre os organismos de ambos os sexos, como aconteceu com a preparação e realização dos congressos das Juventudes Universitárias (1953) e Operárias (1955) Católicas. Há sectores que perfilham um catolicismo mais devocional e doutrinário, mais ligado à prática sacramental tradicional; e outros que acentuam a necessidade de um catolicismo mais centrado na pessoa e mais empenhado nas realidades temporais, dentro do modelo de catolicismo integral, timbrado agora pelas reivindicações de um catolicismo social acentuadamente reformista. Este «pano de fundo» ajuda a compreender melhor as questões que o mesmo secretário-geral da ACP colocou em 1953, em jeito de balanço da II Decenal da ACP, então celebrada. Alertando para a existência do perigo do cansaço e para o alastrar da convicção de que a Acção Católica já envelheceu, monsenhor Domingos Fernandes explica as acusações de que a ACP é alvo: «A influência da Acção Católica parece não ter transbordado ainda bastante do ambiente católico mais ferveroso para a cristianização efectiva dos meios afastados da Igreja, caídos na hostilidade e no indiferentismo, para a neutralização das propagandas da maçonaria, do comunismo, do anticlericalismo e do protestantismo, para o combate à imoralidade, às injustiças sociais e à difusão do erro e do mal. E sem isto — acrescenta — não poderá dizer-se que ela cumpriu a sua missão. A maior necessidade que ela revela, ao dobrar dos seus vinte anos, parece ser a de sair de si mesma, da fase da organização e formação para a acção no meio ambiente, no exterior, para as grandes campanhas e realizações.» E conclui: «Mas não se há-de perder de vista que para muitos católicos a Acção Católica é ainda desconhecida.»[292] Em suma, ao colocar-se em questão a ACP e o seu trabalho, mais do que discutir as suas insuficiências, está-se afinal a enunciar as limitações do próprio modelo teo-

lógico de reflexão sobre a realidade, assente no binómio «descristianização/ /recristianização».

Partindo da constatação das limitações existentes em termos do seu projecto de recristianização da sociedade, em face das mudanças sociais em curso, a Igreja Católica sente a necessidade de aprofundar a reflexão precisamente no terreno dito da pastoral, isto é, da relação com a realidade social envolvente nas suas várias componentes, em ordem à procura de respostas cabais, na perspectiva dos objectivos a que se propõe. Partindo da necessidade de informação e dum rigoroso e, sempre que possível, quantificado conhecimento da realidade — donde a importância da sociologia religiosa —, essa reflexão acabaria por levar à consciência dos limites existentes e à necessidade de renovação da pastoral em face das mutações profundas que a sociedade portuguesa atravessava. Na medida em que os objectivos a que a Igreja se propõe resultam, em última análise, do modo como compreende a sua própria missão, a urgência da chamada «renovação pastoral da Igreja» — que ocupou os sectores mais dinâmicos do catolicismo ao longo da década de 60 e de boa parte da de 70 — acabaria assim por trazer para o interior da Igreja Católica as próprias dinâmicas da mudança social, umas vezes acompanhando-as, outras resistindo-lhe, numa tensão criadora que foi, afinal, expressão da sua vitalidade. No entanto, as transformações vividas não foram imediatas nem conheceram um ritmo uniforme, conforme a análise dos variados sectores evidenciará.

Educação, família e ensino

PARA O CATOLICISMO POSTERIOR à implantação do Liberalismo, a escola e a família constituem dois pólos essenciais na sua reflexão e no seu modo de estar presente na sociedade. É em torno destes pólos que se disputa o papel do Estado, com as suas políticas laicizadoras, e a capacidade de influência social da Igreja Católica no que à definição de padrões culturais e religiosos de referência diz respeito, nomeadamente nos desideratos educativos. Não é, pois, de estranhar que uma das primeiras e últimas campanhas lançadas pela Acção Católica Portuguesa, a nível nacional, tenha sido a «campanha da família» — respectivamente em 1939 e 1965-1966, a última das quais culminando na celebração de uma Semana Nacional da Família, em Lisboa, de 5 a 8 de Maio de 1966[293] —, assim como o facto de um dos temas específicos que foi objecto das Semanas Sociais ter sido precisamente o «problema da educação».



Famílias assistindo à conferência sobre assuntos familiares, in *Instituto Secular das Cooperadoras da Família*, Lisboa, 1973, 2.ª ed. (Lisboa, Palácio Galveias).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES

QUADRO I

Movimento da população, 1930-1970[a]

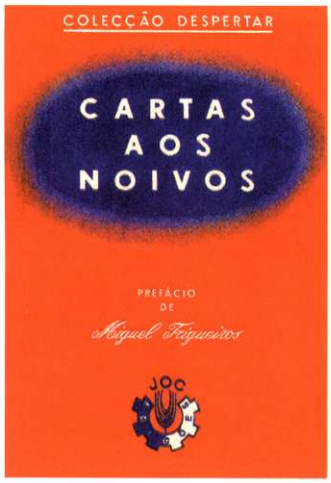
MOVIMENTO DA POPULAÇÃO	1930	1935	1940	1945	1950	1960	1970*
Natalidade (‰)	29,67	28,20	24,33	25,71	24,16	24,06	20,86
Natalidade fora do casamento (‰)	145,2	152,5	156,8	125,9	117,6	94,5	72,2
Mortalidade infantil (‰)**	143,6	148,7	126,1	114,9	94,1	77,5	55,5
Nupcialidade (‰)	6,9	6,7	6,1	7,6	7,8	7,6	9,4
Divórcios (‰)	n/consta	n/consta	1,3	1,9	1,47	1,1	0,1
Fecundidade	3,9	n/consta	3,2	n/consta	3,2	3,2	3,0
N.º de pessoas por família	4,1	n/consta	4,3	n/consta	4,2	3,8	3,7
Partos hospitalares (%)	n/consta	n/consta	n/consta	n/consta	8,3	18,44	37,5
Casamentos católicos (%)	73,3	76,2	77,8	85,5	86,6	90,7	86,6

Fonte: *Anuários demográficos*, 1930, 1935, 1940, 1945, 1950, 1956, 1960.
* Ano de 1970 e taxas de natalidade fora do casamento, de fecundidade, de divorcialidade e de número de pessoas por família, in António Barreto e Clara Valadas Preto, *Portugal 1960/1995. Indicadores sociais*, Lisboa, Cadernos do *Público*, 1996.
Taxa bruta de natalidade: número de nados-vivos por mil habitantes (valores de 1960 e 1970).
Taxa de natalidade fora do casamento (ilegítimos): número de nados-vivos fora do casamento por mil nados-vivos.
Taxa de mortalidade infantil: número de óbitos de crianças com menos de um ano de idade por mil nados-vivos.
Taxa de nupcialidade: número de casamentos ocorridos por mil habitantes.
Taxa de divorcialidade: número de divórcios ocorridos por mil habitantes.
Índice de fecundidade: número médio de crianças de cada mulher em idade fértil.
Número de pessoas por família.
Partos hospitalares: percentagem de partos atendidos no hospital.
Casamentos católicos: percentagem de casamentos católicos.
**Em 1941, 1942 e 1943, período da II Guerra Mundial, a mortalidade infantil aumentou, apresentando respectivamente permilagens de: 130,78; 131,35; 132,65.

[a] In PIMENTEL – *História das organizações femininas*, p. 60.

Desde o último quartel oitocentista que a formação das novas gerações constituía uma preocupação constante, traduzida nomeadamente na atenção à problemática do ensino e no desenvolvimento das organizações católicas de juventude. No século XX, a encíclica papal *Divini Illius Magistri*, de Pio XI, com data de 31 de Dezembro de 1929, tinha-se tornado um quadro de referência doutrinal incontornável, sendo objecto de estudo e reflexão por parte de muitos conferencistas e responsáveis católicos até, pelo menos, ao II Concílio do Vaticano. No prefácio a uma edição de 1955 feita pela União Gráfica, na colecção Acção Social Cristã[294], pode ler-se uma síntese da doutrina expendida pelo magistério pontifício: «A quem pertence educar? Pertence à Família e ao Estado, sociedades naturais, e sobretudo à Igreja, sociedade sobrenatural. O direito da Igreja deriva da própria investidura que recebeu de Cristo e não se opõe aos direitos da Família e do Estado, antes se harmoniza com eles. Depois da Igreja, vem a Família que, por natureza, tem direito à educação da prole, direito anterior aos do Estado e, por isso, inviolável e protegido pela Igreja.» E continua o texto, explicitando os deveres e limites do Estado que se impõem aos seus direitos: «Por sua vez, o Estado deve proteger este direito e suprir os defeitos do seu exercício, mas tem também o direito de se reservar alguns ramos da instrução e cuidar da educação cívica, sem no entanto constituir monopólio e invadir os direitos da Igreja e da Família.»[295]

A centralidade da família para a Igreja Católica, expressa na doutrina social e visível na acção pastoral, resulta não apenas do seu papel na formação das novas gerações e transmissão de valores morais e religiosos, mas deriva da própria mundividência integral do catolicismo diante da sociedade liberal, considerando a família a célula-base da sociedade e uma instituição alicerçada no direito natural, mas de valor sobrenatural, devendo por isso ser fundada no sacramento do matrimónio. Neste sentido, as campanhas de «regularização» de situações familiares, pelo casamento católico e contra o divórcio — interditado pela Concordata aos casados pela Igreja Católica —, desenvolveram-se neste período. Os indicadores disponíveis relativos ao movimento da população de 1930 a 1970 (Quadro I) parecem confirmar a existência de resultados nesse empenho, no que globalmente se refere à conformação dos



Capa de *Cartas aos noivos* de Henri Godin, Lisboa, Edições JOC, 1954.



comportamentos sociais com os principais pontos da doutrina católica, até à década de 60: aumento contínuo das taxas de nupcialidade e também dos casamentos católicos; consequente diminuição de taxas de divorcialidade, dado o impedimento legal aos casados catolicamente; lenta mas efectiva diminuição das taxas de natalidade fora do casamento, mas também efectiva quebra das taxas de natalidade em geral, a partir dos anos 30, apesar das campanhas natalistas, de par com a diminuição das taxas de mortalidade infantil. Nesta última questão, a da procriação, subterraneamente muitos comportamentos se terão alterado e outros resistido, conduzindo, a longo termo, ao questionamento e reformulação da doutrina católica no que ao planeamento familiar e à vivência da sexualidade conjugal dizia respeito. Só assim se pode compreender que a taxa do número de pessoas por família vá lenta mas efectivamente baixando, apesar do aumento do número de casamentos católicos, enquanto a doutrina católica de então especificava que «O fim primário do matrimónio é a procriação e a educação da prole» — nos termos definidos, por exemplo, pelo Código de Direito Canónico de 1917, citado ou retomado na literatura católica dos anos 40 e 50[296].

Efectivamente, a preocupação com a sensibilização para o significado da celebração do matrimónio e para a importância da sua preparação a nível dos noivos é visível em muitas das iniciativas da época. As Edições JOC editaram várias obras sobre o tema, de que a tradução de *Cartas aos noivos* do padre Henri Godin, em 1954, é exemplo[297]. A par da doutrinação sobre o significado religioso do casamento, desenvolvia-se um trabalho de educação da sensibilidade e de autoconhecimento humano dos sentimentos e formas de realização da afectividade que, com todas as limitações epocais que necessariamente assumiu, não pode ser desconhecido e carece de estudo detalhado e aprofundado. Sobretudo nos meios populares, um trabalho educativo mais amplo também ocupou boa parte das energias dos movimentos católicos, a começar nos movimentos de Acção Católica: o ensino de regras de higiene pessoal e doméstica, a preocupação com a educação dos filhos, o sentido das responsabilidades familiares, a luta contra o alcoolismo, a valorização dos tempos de ócio e lazer, são exemplos de um vasto trabalho de promoção humana e familiar que então foi realizado. Paralelamente, populariza-se o culto da Sagrada Família — nomeadamente através da circulação domiciliária, de lar em lar, de um pequeno oratório com as imagens de São José, Nossa Senhora e Menino Jesus —, apresentada como modelo da família cristã a imitar, numa concepção antropológica triádica (pai, mãe, filho) que reproduz, afinal, o chamado modelo familiar burgês, mas sublinhando a harmonia e a ideia de concretização da vontade de Deus, nomeadamente no acolhimento da prole e no papel educativo do ambiente familiar, a exemplo da família de Nazaré (Jesus, Maria, José). Um outro exemplo das iniciativas promovidas no campo da promoção da recristianização e santificação das famílias foi a «Cruzada de amor e reparação a bem da família», lançada em 1952 e continuada até 1960, estando na origem do Movimento por Um Lar Cristão[298].

E se a ênfase colocada neste ou naquele aspecto da vida familiar foi variando, em função da própria evolução da sociedade, na década de 50 as questões da conjugalidade ganharam progressivamente maior acuidade e atenção pastoral, sobretudo nos meios urbanos, à medida da predominância das classes médias. Esse facto traduziu-se no aparecimento de novas formas de apostolado familiar, de que os movimentos de casais são exemplo: as Equipas de Nossa Senhora, de inspiração francesa, foram iniciadas em Lisboa, em 1954, e no Porto, em 1955, tendo sido oficialmente reconhecidas em 1958 pela diocese do Porto; o Movimento Familiar «Casais de Santa Maria», inicialmente designado como Movimento Nacional de Espiritualidade e Apostolado Familiar, surgiu em 1957, de iniciativa local (Ribatejo) e em ligação com os organismos da Acção Católica na diocese de Lisboa, tendo tido aprovação episcopal em 1963. Outro exemplo de pastoral familiar, já na década de 60, foi o lançamento dos CPM — Centros de Preparação para o Matrimónio (1960), dinâmica de origem francesa, que se implantou também em Portugal como serviço diocesano de apoio aos noivos e jovens casais, através da realização de cursos pré-matrimoniais a partir do envolvimento e testemunho de casais católicos.

No que se refere à educação, se a clarificação do papel do Estado era uma questão importante desde o século XIX, a crítica às tentativas de monopolização por parte deste, secundarizando a família e cerceando a acção das Igrejas, ganharara particular acuidade com a emergência do totalitarismo em Itália e na Alemanha[299]. Também em Portugal, esta foi uma questão em torno da qual se geraram tensões, como no já referido caso da liberdade de associação e criação de organizações de juventude de natureza religiosa. No entanto, e no que se refere especificamente à intervenção da Igreja Católica no campo da educação, a Concordata de 1940 definira um conjunto de princípios e garantias, confirmando o direito, já constitucionalmente consagrado, de esta poder ensinar em escolas particulares e definindo a orientação do ensino público conforme à visão católica mas, muito especialmente, assegurando o direito de aí se poder ministrar o ensino da «Religião e Moral Católicas», sendo os textos aprovados e os professores nomeados com o acordo da Igreja[300]. É também verdade que as expectativas dos responsáveis católicos em ver acordada a subvenção estatal das escolas privadas, em paridade com as escolas públicas, se foram progressivamente desvanecendo à medida que o Estado persistia em não oficializar nem subsidiar o ensino particular católico. E ter-se-ão desiludido quando, em 1949, se apresentou à Assembleia Nacional um novo projecto de Estatuto do Ensino Particular que repropunha a exigência de diploma universitário para os professores do mesmo ensino, escamoteando a situação concreta de existirem padres e religiosos que possuíam formação superior não oficializada, adquirida em instituições eclesiásticas de ensino, nomeadamente os seminários maiores, e que poderiam ensinar nos colégios católicos, contrariando assim um parecer da própria Câmara Corporativa, de que fora relator o jesuíta Paulo Durão[301].

Em sessão solene comemorativa do 25.º aniversário da encíclica papal *Divini Illius Magistri*, realizada em 1954 na Sociedade de Geografia de Lisboa, na presença de membros da hierarquia católica e de membros do governo, o professor Guilherme Braga da Cruz (1916-1977), destacada figura pública e do movimento católico deste período[302], denunciava então «como católico e homem livre» a política educativa do Estado Novo no que considerava o seu afastamento da doutrina social da Igreja. Referindo o carácter supletivo do ensino público em relação ao primado do ensino privado, criticou e defendeu o que definiu como a «gradual substituição do sistema de monopólio estadual da educação, em que praticamente vivemos enquadrados, por um sistema de liberdade escolar organizada e protegida pelo Estado», traduzido em «subsídios orçamentais, liberdade discretamente condicionada de programas e oficialização de diplomas»[303]. Esta mesma questão das condições necessárias ao exercício da liberdade de ensino por parte da Igreja foi objecto de análise por outros comentadores, caso do padre Paulo Durão, já referido, ou do padre António Mendes Fernandes, da diocese da Guarda, que defendeu uma tese de direito canónico na Universidade Gregoriana sobre «O problema jurídico da educação na Constituição e na Concordata Portuguesa»[304].

Efectivamente, dados relativos aos anos de 1952 e 1960 indicam que o número de alunos do sexo masculino e feminino das escolas católicas, apesar de crescente neste período (masculino, 11 988 e 15 080; feminino, 19 286 e 23 018), representava no máximo, respectivamente, apenas 2,6 % e 5,6 % da população escolar total existente no país[305]. Não obstante, e apesar das dificuldades encontradas no desenvolvimento do ensino particular, muitas congregações religiosas masculinas e, sobretudo, femininas consagraram o essencial da sua acção apostólica à educação e ensino das novas gerações. Nas suas escolas, muitos rapazes e raparigas puderam realizar a escolaridade necessária e receber aí uma formação humana e religiosa, aspectos fundamentais para a acção da Igreja Católica, com significativo e reconhecido impacte na sociedade. Noutro plano, mas ainda no campo da educação, é de realçar o trabalho pioneiro de Maria Ulrich (1908-1988), fundadora da Escola de Educadores de Infância, criada em 1954, assente no respeito pelo valor da infância e no desenvolvimento de uma pedagogia activa.

Embora não estejamos diante de uma realidade homogénea, um catolicis-



Guilherme Braga da Cruz.
FOTO: ARQUIVO DA FAMÍLIA BRAGA DA CRUZ.

◁ Pequeno oratório portátil com a Sagrada Família. (Lisboa, paróquia de Santo António de Campolide).
FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

▽ Maria Ulrich, fundadora da Escola de Educadores de Infância.
FOTO: COLECÇÃO PARTICULAR.

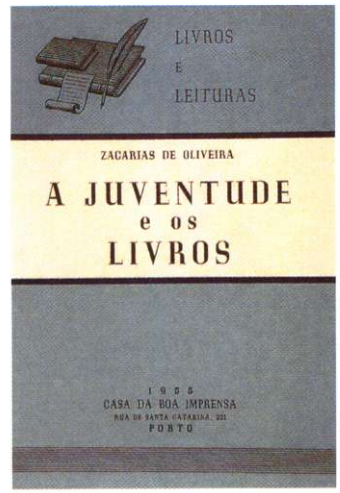


mo doutrinal e moralizador caracterizava a formação religiosa neste período, considerado de restauração católica, onde a preparação para as comunhões pascais constituía o pólo mobilizador da prática religiosa da grande massa dos católicos de então. Deste ambiente religioso e cultural, e em particular no meio da burguesia da província, dá-nos conta António Alçada Baptista (1927-) que, nas sua obras, e em particular *Peregrinação interior* e *Pesca à linha*, responsabiliza o ambiente e a pedagogia religiosa de então como «geradora de culpa e de medo» com que teria ficado «inquinada» toda uma geração[306]. Historicamente, como testemunho que é, as suas apreciações não podem ser absolutizadas e as afirmações citadas devem ser matizadas, na medida em que as vivências pessoais foram muito diversas. No entanto, o retrato que traça da educação recebida nas décadas de 30 e 40 é ilustrativo de um imaginário e de uma mentalidade que, para além das vivências pessoais e até com vários matizes, perduraria como instância crítica relativamente ao catolicismo, pela década de 50 dentro: «O Colégio dos Jesuítas, em Santo Tirso, onde fiz a quarta classe e o Liceu, nomeadamente através da influência do padre António de Magalhães, formou-me na convicção de "um católico tinha uma função específica contra as 'forças do mal' que se tinham apoderado do mundo". Os republicanos e a maçonaria eram os representantes dessas forças: estava-se então no rescaldo das perseguições religiosas da Primeira República e ouviam-se, ainda acesos e vibrantes, os ecos da Revolução "redentora" do 28 de Maio. Não nos ensinaram a "tratar da nossa vida", pois um católico tinha uma missão a desempenhar no mundo ao serviço da verdade e da justiça que emanava da mensagem de Cristo.» E continua o testemunho, sublinhando o modo como a partir do desencanto com esse sentido de missão se foi gerando um sentimento de culpabilidade cristã: «Foi com essa disposição interior que vim para a Faculdade de Direito de Lisboa e, durante os primeiros anos, sofri o embate das estruturas reais da Igreja e do Estado no seu afrontamento com a doutrina cristã, cuja contradição me começou a parecer evidente.» E o texto prossegue, explicando como para muitos a atracção posterior pelo comunismo residiria, afinal, na mesma estrutura mental: «Uma consequência daquela culpabilidade cristã manifestou-se na atracção pelo comunismo. A verdade é que, com a mesma dispensa da interrogação e da dúvida, no mesmo quadro "eclesial" com a sua disciplina, a sua inabilidade, os seus directores de consciência, o seu clero, o seu catecismo, a sua liturgia, as suas cantigas paroquiais, era fácil a tentação de aderir àquela ideologia redentora, esmagados pelo peso de tantos privilégios perante tanta injustiça no mundo.»[307] E, no que aqui também nos interessa, conclui Alçada Baptista da importância que foi para si — qual âncora pessoal — a descoberta intelectual do personalismo cristão de Mounier e da revista *Esprit*, que nos anos 50 lhe foi dada a conhecer por José Sebastião da Silva Dias. Sem absolutizações críticas nem justificações desnecessárias, o que historicamente importa reter é a emergência de uma nova atitude religiosa e exigência cultural por parte de certos sectores do catolicismo militante, frequentemente considerada apenas como uma desafectação da «prática católica» ou reduzida a um quadro de dissidência cultural ou política, mas cujas raízes e contornos exactos só se compreendem, afinal, em função do próprio húmus cultural católico.

Mas a preocupação com a formação da juventude não se esgotou no sistema de ensino e ganhou, entretanto, novas dimensões a que o ambiente católico revelava certa permeabilidade. É assim, por exemplo, no campo do cinema, do livro e das leituras, que foram objecto de palestras, publicações especializadas ou programas radiofónicos na Rádio Renascença, a par de iniciativas protagonizadas pelas próprias organizações católicas de juventude. Um exemplo desta preocupação encontra-se na obra *A juventude e os livros*, da autoria do padre Zacarias de Oliveira[308], publicada em 1955 e na qual se sublinha a importância da cultura e do livro, a par da educação dada pela família e pela escola na formação humana (moral, afectiva e intelectual). E, significativamente, como acontece nos momentos em que se aceleram as mudanças sociais, encontra-se aí uma visão negativa e até pessimista da realidade, neste caso da moderna vida urbana, que os seguintes excertos ilustram: «A maioria daqueles, que todos os dias se

cruzam nas ruas mais movimentadas, são primários no que concerne à cultura. Ficaram-se nas meias-tintas dos cursos liceais ou universitários»[309]; e, mais adiante, de modo contrastado — «A juventude de hoje aparece-nos sem ideal, sem interesses humanos, sem preocupações sérias.»[310] Afinal, o que parece estar em causa é o aparecimento de novas referências e o reconhecimento da importância crescente de novos meios de comunicação (a rádio, o cinema, as revistas) e novas formas de sociabilidade, nomeadamente a nível dos grupos de pares, cujo controlo escapa às instâncias e formas tradicionais de socialização: «Esta juventude vive numa atmosfera de veneno e não pode defender-se com máscaras porque ignora o mal. As conversas, os encontros, as distracções, a própria independência relativa que usufruem, tudo isso cria uma atmosfera que se respira. E ao respirar esse ar pestífero, o jovem envenena a alma pouco a pouco [...] Esta juventude é uma vítima. Na idade em que não sabe julgar por si, no tempo em que a sua razão não pode tomar as rédeas da vida, ninguém a defende, a orienta, lhe aplana o caminho.»[311]

Os responsáveis pastorais, ao estabelecerem, no seu diagnóstico, uma fractura entre a realidade da juventude, na sua autonomia e complexidade próprias, e o enquadramento orientador do catolicismo, procuram validar e potenciar a própria ideia da militância católica pretendida; na medida em que a realidade é percepcionada como exterioridade, valorizada negativamente de modo tão definitivo, em função de um diagnóstico maniqueu, justifica-se a cruzada católica da «boa imprensa» ou outra, condenando, de uma mesma penada, autores considerados católicos mas cuja obra literária não parece conforme aos cânones moralizadores pretendidos, como Mauriac ou Graham Greene, por exemplo[312]. O mesmo se poderia dizer durante a primeira metade da década de 50 relativamente ao cinema, em que inicialmente prevaleceu uma atitude negativa, que Luís de Pina explica do seguinte modo: «O sentido da vigilância moral, a falta de conhecimentos cinematográficos, uma concepção negativista da expressão artística e, porque não, o gosto da censura, contribuíram para que se tivesse criado, entre os católicos, a ideia de que o cinema é, sobretudo, uma "ocasião de pecado".»[313] No entanto, essa atenção cedo gerou também um interesse que progressivamente se volveria em abertura e empenho de muitos católicos relativamente à actividade cinematográfica, dando origem a novas e fecundas iniciativas no campo cultural, sobretudo a partir de meados dos anos 50[314]. O mesmo se poderá constatar ao longo dos anos 60 para outros sectores da pastoral. Não deixa, aliás, de ser significativo o modo como o autor acima referido, Zacarias de Oliveira, no final dos anos 60, volta ao tema da educação da juventude, nomeadamente num livro sobre *Namoro e adolescência*[315], aí evidenciando a continuidade de uma preocupação formativa mas caldeada já pela reflexão psicológica e numa abertura a realidades que, antes de julgar, afirma ser necessário conhecer como matérias de facto, na continuidade de alguma literatura estrangeira entretanto lida e traduzida como o foram os livros de Michel Quoist ou de Marc Oraison. Em suma, é todo um percurso cultural e intelectual, que atravessa os diversos meios católicos, numa atenção crescente às realidades humanas e processos culturais, onde se desenvolvia a «justa autonomia das realidades terrenas» que o II Concílio do Vaticano tornaria central como perspectiva eclesiológica.





Capas de livros de Zacarias de Oliveira sobre a problemática da juventude, publicados respectivamente no Porto (Casa da Imprensa, 1955) e em Lisboa (Editorial Logos, *imprimatur* de 1967).

Seminários, institutos religiosos e missões populares

Como nos restantes sectores da vida da Igreja Católica, os esforços empreendidos anteriormente no recrutamento e formação de agentes pastorais, nomeadamente a nível do clero e dos religiosos, começou a dar os seus frutos nas décadas de 40 a 60. A restauração e reorganização dos seminários menores e maiores (com os cursos de Filosofia ou Teologia) continuou em várias dioceses do país: em 1948, Braga (Filosofia); em 1951, Fátima (Leiria, menor) e Vila Viçosa (nova secção, Évora, menor); em 1955, Portalegre (maior); em 1957, Buarcos (Coimbra, menor); em 1958, Funchal (maior); em 1960, Viseu (maior), Penafirme (Lisboa, menor) e Calvão (Aveiro, menor); em 1961, Lamego (maior); em 1962, Évora (maior, no Conventinho); em 1963, Porto (menor, no Paraíso); em 1964, Ponta Delgada (menor, Angra)[316]. O empenho no recrutamento e formação de padres a nível dos seminários

diocesanos foi complementado com o retorno ou implantação de grande número de ordens e congregações religiosas masculinas mas, sobretudo, femininas, num movimento crescente que se acentuou a partir da assinatura da Concordata e do Acordo Missionário de 1940, permitindo a reorganização das grandes famílias religiosas: jesuíta, franciscana, dominicana, carmelitana, beneditina, hospitaleira, salesiana, entre outras. A sua implantação pode verificar-se não apenas através do crescente número de institutos presentes no país, mas também da abertura de casas religiosas, a par do continuado aumento do número de professos, pelo menos até ao final da década de 70[317].

De acordo com os estudos publicados, em 1948 havia 79 casas religiosas masculinas e 361 femininas para 796 professos e 3477 professas, enquanto que em 1960 esses números quase duplicam, com 150 casas masculinas e 577 femininas, para 1534 professos e 6117 professas (Quadros II e III)[318]. A nível diocesano e para o mesmo período (1948-1960), o patriarcado de Lisboa mantém praticamente o maior número quer de casas religiosas quer de professos, facto a que não terá sido alheia a centralização da formação religiosa e missionária na capital, seguido pelas dioceses do Porto e de Braga e, no caso das femininas, também pelas do Funchal e da Guarda. Na diocese de Leiria verifica-se um significativo crescimento, sobretudo a partir dos anos 50, devido à abertura de casas de formação ou de retiro em Fátima, por parte dos institutos religiosos de maior dimensão. Já as dioceses do Sul revelam tendência para um menor crescimento ou mesmo, nos casos de Beja e de Faro, uma estagnação no número de casas e de religiosos aí presentes.

No que ao recrutamento e formação de padres especificamente diz respeito, existem estudos quantificados sobre a realidade do clero secular e regular no país, que permitem identificar as principais tendências evolutivas para o período que vai de 1930 a 1960 (Quadro IV). A nível nacional, a primeira conclusão a reter é a de que o número de padres que serviam a Igreja portuguesa neste período «não era muito elevado, sobretudo se tivermos em conta a alta percentagem de católicos do país»[319] e se compararmos a média nacional de habitantes por padre com a média equivalente de outros países de tradição católica; enquanto em Portugal, continental e insular, a proporção era de um padre para 1643 habitantes (dados de 1932), já na França a média era

QUADRO II

Ordens e congregações religiosas masculinas – 1948-1960[a]

(n.º de professos e casas religiosas)

DIOCESES	N.º de casas				Religiosos			
	1948	1952	1955	1960	1948	1952	1955	1960
ANGRA	2	2	2	3	18	18	23	22
AVEIRO	2	2	3	3	9	11	11	16
BEJA	1	1	1	1	2	2	2	2
BRAGA	16	19	22	25	240	352	209	205
BRAGANÇA	—	1	1	1	—	10	10	3
COIMBRA	5	6	6	8	11	12	30	48
ÉVORA	—	2	3	8	—	11	9	25
FARO	—	—	—	1	—	—	—	3
FUNCHAL	5	5	5	7	29	29	29	41
GUARDA	1	3	2	3	5	18	15	20
LAMEGO	1	2	2	2	4	9	14	14
LEIRIA	3	4	9	10	12	37	119	119
LISBOA	22	32	34	37	369	307	417	49
PORTALEGRE	—	1	1	3	—	2	6	18
PORTO	17	19	25	32	80	245	370	418
VILA REAL	4	4	4	4	17	25	25	19
VISEU	—	1	1	2	—	12	21	15
TOTAL	79	104	121	150	796	1100	1310	1534

Fonte: *Annuario pontificio*, 1949, 1953, 1956, 1961.

[a] In Rezola – Breve panorama da situação..., p. 230.

QUADRO III

Ordens e congregações religiosas femininas – 1948-1960[a]

(n.º de professas e casas religiosas)

DIOCESES	N.º de casas				Religiosas			
	1948	1952	1955	1960	1948	1952	1955	1960
ANGRA	5	7	8	16	36	55	68	107
AVEIRO	8	13	14	18	70	126	—	158
BEJA	5	8	5	9	34	30	34	35
BRAGA	74	71	73	80	655	700	760	820
BRAGANÇA	6	9	10	18	42	65	85	94
COIMBRA	28	30	12	39	358	170	170	349
ÉVORA	—	3	32	17	—	50	192	83
FARO	5	5	5	6	21	21	32	42
FUNCHAL	27	27	27	36	392	392	392	443
GUARDA	22	20	20	25	155	150	150	200
LAMEGO	7	8	10	11	63	62	73	78
LEIRIA	16	15	17	27	122	168	199	255
LISBOA	73	85	96	114	1059	1244	1706	1713
PORTALEGRE	15	17	19	22	85	164	168	187
PORTO	45	35	91	106	180	560	1037	1270
VILA REAL	12	11	11	14	78	74	66	96
VISEU	13	15	19	19	127	143	172	187
TOTAL	361	379	469	577	3477	4174	5304	6117

Fonte: *Annuario pontificio*, 1949, 1953, 1956, 1961.

[a] In Rezola – Breve panorama da situação..., p. 231.

QUADRO IV

Padres (diocesanos e regulares)[a]

(evolução por diocese em n.os absolutos)

DIOCESES	1932	1948	1952	1955	1960
ANGRA	228	277	267	294	337
AVEIRO	—	148	169	161	164
BEJA	57	45	47	56	59
BRAGA	1055	985	962	933	985
BRAGANÇA	315	255	34	37	250
COIMBRA	330	262	291	286	331
ÉVORA	82	—	139	145	151
FARO	48	66	66	75	74
FUNCHAL	84	119	119	119	145
GUARDA	205	316	342	328	397
LAMEGO	180	209	204	226	231
LEIRIA	77	97	128	160	200
LISBOA	301	440	504	537	621
PORTALEGRE	189	160	160	193	217
PORTO	650	741	773	875	857
VILA REAL	464	217	211	217	232
VISEU	88	225	230	226	227
TOTAL	4154	4562	4646	4868	5478

(n.º de habitantes por padre)

DIOCESES	1932	1948	1952	1955	1960
ANGRA	1105	1146	1189	1114	971
AVEIRO	—	1528	1338	1506	720
BEJA	5053	7843	7509	6079	5769
BRAGA	668	897	919	1017	963
BRAGANÇA	588	891	6680	6309	934
COIMBRA	1572	2225	2003	2036	1760
ÉVORA	3641	—	2623	2520	2420
FARO	6266	4939	4939	4198	4255
FUNCHAL	2529	2244	2244	2467	1855
GUARDA	1723	1309	1209	1207	973
LAMEGO	1145	1088	1114	860	842
LEIRIA	1961	2037	1544	1342	1073
LISBOA	4689	4215	3697	3873	3349
PORTALEGRE	1604	2256	2256	1876	1668
PORTO	1433	1628	1561	1574	1607
VILA REAL	962	1463	1504	1499	1408
VISEU	3031	1363	1333	1444	1438
MÉDIA NACIONAL	1643	1850	1817	1826	1623

Fonte: *Annuario católico de Portugal do ano de 1933*, *Annuario pontificio...*; 1949, 1953, 1956 e 1961, *Recenseamento geral da população*, 1930-1960.

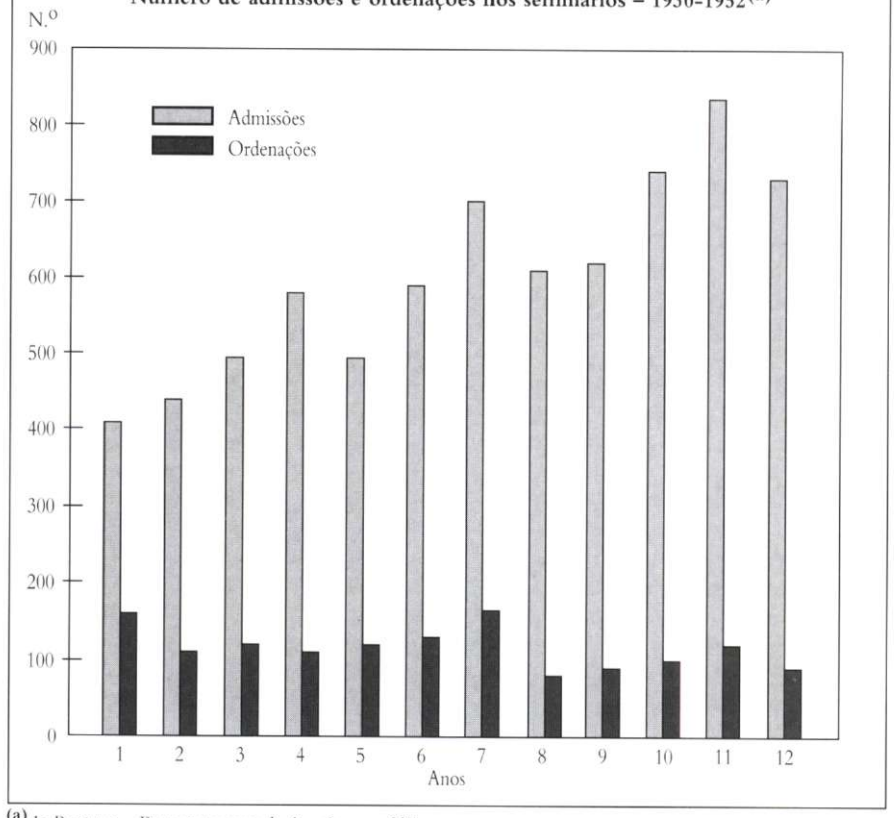
[a] In Rezola – Breve panorama da situação..., p. 223.

muito mais baixa, com um padre para 877 habitantes (dados de 1934)[320]. A segunda conclusão a retirar é dupla: apesar do contínuo crescimento do número global de padres disponíveis, já no que se refere à citada proporção de número de habitantes por padre verificou-se apenas um ligeiro decréscimo na média nacional, quando comparadas as duas datas extremas (passando o valor médio de 1643, em 1932, para 1623, em 1960); ou seja, o crescimento das vocações nacionais e o recrutamento de pessoal estrangeiro apenas permitiram acompanhar o crescimento populacional e aumentar ligeiramente o número de padres fixados na metrópole. Em terceiro lugar, e analisando a distribuição dos dados por diocese e a sua evolução ao longo do período referido, é possível observar grandes contrastes na distribuição dos padres. Como tendência geral, verifica-se que as dioceses pior servidas em número de eclesiásticos eram, por ordem decrescente: Faro e Beja, que alternam na última posição, seguidas de Lisboa, Évora e Funchal; sendo que as dioceses de Leiria e de Viseu recuperam significativamente a sua posição ao longo do período, conseguindo passar de valores superiores para valores inferiores à média nacional. As restantes dioceses, com valores próximos ou abaixo da média nacional, formando assim o grupo das mais bem servidas a nível da assistência eclesiástica, eram as dioceses do Norte e interior, com Bragança, Braga e Lamego à cabeça, e também a diocese de Angra, seguidas das restantes dioceses, apesar das oscilações verificadas ao longo do período (Coimbra, Guarda, Porto, Portalegre e Vila Real). Significativamente, a diocese de Aveiro, restaurada em 1938, mantendo embora um número de padres semelhante, em 1960 atinge a proporção mais baixa de número de habitantes por padre (720), o que se explicará pela incidência dos movimentos populacionais, nomeadamente migratórios, no território diocesano.

A questão da falta ou insuficiência de clero foi vivamente sentida como um problema pela própria Igreja Católica e reconhecido como tal em múltiplas declarações ou programas episcopais. A imprensa católica da época analisa o problema e divulga estudos, como *Informations Catholiques Internationales*, que, em 1959, coloca Portugal «em último lugar entre os países da Europa Ocidental quanto ao equipamento sacerdotal: um padre para 1733 habitantes»[321]; apresentando embora dados ligeiramente discrepantes dos acima referidos, este estudo confirma afinal tratar-se também de um problema mais vasto no seio do catolicismo. Por outro lado, e por influência da sociologia religiosa, no final da dé-

GRÁFICO 1

Número de admissões e ordenações nos seminários – 1930-1952[a]



[a] In REZOLA – Breve panorama da situação..., p. 227.

O gráfico foi elaborado partindo do princípio de que os alunos admitidos nos seminários em 1930 seriam ordenados em 1940; assim, o grupo em (1) corresponde às admissões de 1930 e ordenações de 1940; (2) adm. 1931, ord. 1941; (3) adm. 1932, ord. 1942; (4) adm. 1933, ord. 1943; (5) adm. 1934, ord. 1944; (6) adm. 1935, ord. 1945; (7) adm. 1936, ord. 1946; (8) adm. 1937, ord. 1948; (9) adm. 1938, ord. 1949; (10) adm. 1939, ord. 1950; (11) adm. 1940, ord. 1951; (12) adm. 1941, ord. 1952.
O desfasamento ocorrido a partir de 1937 deve-se à remodelação curricular feita nesse ano nos estudos preparatórios dos seminários.
Fonte: NABAIS — *A vocação...*, p. 32.

cada de 50, também em Portugal se realizaram estudos que procuravam analisar com mais detalhe o problema da falta de clero, conjugando-a com a evolução demográfica e a estrutura socioeconómica das dioceses[322], situando assim a questão num quadro pastoral mais geral. A par do contraste flagrante entre dioceses, constata-se também que é nas cidades que mais se faz sentir a falta de padres, deixando por acompanhar muitas das populações que para aí migram, enquanto as vocações de padres provêm sobretudo do mundo rural; e conclui-se que «o problema mais grave de Portugal parece ser o das desistências no decorrer dos estudos sacerdotais [...] No patriarcado de Lisboa, a taxa de perseverança, que era de de 32,9 % entre 1885 e 1914, passou a 21,5 % entre 1914 e 1930 e 16,5 % entre 1930 e 1938»[323]. Há, no entanto, que interrogar: causa de um problema ou consequência de um processo de mudança social profunda, que se traduz num fenómeno para que a Igreja Católica, de certo modo, também contribui, ao promover o recrutamento alargado de seminaristas?

Efectivamente, o empenho da Igreja Católica na fundação ou reorganização dos seminários diocesanos e das congregações religiosas teve importância religiosa mas também significativo impacte social no país. Para o recrutamento e formação de padres, os seminários admitiam grande número de rapazes, na sua maioria oriundos do mundo rural e de camadas sociais de fracos recursos económicos; jovens que, de outro modo, não poderiam receber uma formação escolar de nível secundário ou superior, embora muitos deles não chegassem, no entanto, a ser ordenados padres. Os números disponíveis e analisados para o período que vai de 1930 a 1952 (Gráfico 1) permitem concluir que o número de admissões de novos alunos nos seminários diocesanos revela uma tendência crescente, com valores que praticamente duplicam (de cerca de 400 alunos para cerca de 800); em contrapartida, o número de ordenações anuais revela, até 1946, uma tendência geral de manutenção, com valores que se aproximam de 150, para depois dessa data decaírem para valores

que raramente ultrapassam as 100 ordenações. Em suma, se o número de admissões anuais para os seminários diocesanos e, consequentemente, o número global de seminaristas não pára de crescer, atingindo em 1956 o número de 4174 formandos (Quadro V), já o número de ordenações diocesanas não conhece esse ritmo de crescimento, revelando até uma certa tendência para a estagnação ou a quebra, gerando o aumento da média geral das desistências ou afastamentos durante os anos de formação para valores que rondam os 80 %, embora com significativas oscilações diocesanas[324]. Muitos desses ex-seminaristas, em resultado da educação e ensino que aí receberam, vieram posteriormente a ocupar quadros de relevo social e cultural na sociedade portuguesa, facto que qualquer observação sumária confirma mas sobre o qual não existem estudos aprofundados.

Relativamente ao tipo de educação humana e religiosa aí recebida, abundam os testemunhos mas também faltam os estudos. Já em meados da década de 50, Vergílio Ferreira (1916-1996) escrevera e publicara o romance *Manhã submersa*, no qual descreve com mestria e ressonância autobiográfica a vivência adolescente no sistema de internato de um seminário menor, na região das Beiras, nos anos 30. Embora muito criticado, também aqui o epíteto de anticlericalismo surge impróprio e redutor para explicar a intenção e o significado de uma obra que procura exprimir o que foi, para muitos, uma experiência fundante na sua formação humana e que repetidamente evocam, positiva ou negativamente. Não será por acaso que o livro foi sendo retomado e se tornou filme, em 1979, pelo olhar do cineasta Lauro António. Na realidade, os seminários, com o seu regime de internato, ofereciam não apenas um modelo educativo mas funcionavam como uma instituição total, com os limites inerentes a qualquer realidade deste tipo. Os seus princípios básicos terão prevalecido, *grosso modo*, até às mudanças introduzidas pelo II Concílio do Vaticano na década de 60, conforme trabalhos recentes sublinham[325]. Testemunhos aí recolhidos permitem esboçar, a traço grosso, as principais características do modelo educativo predominante nos seminários menores: o sentido de disciplina e do dever, a preocupação com a inculcação de valores e a definição de atitudes, num espaço escolar e cultural rico mas humana e afectivamente frio, em que se combatia o que era considerado como egoísmos e individualismos em favor do colectivo, apelando ao autodomínio e rectidão de carácter de cada um. «Embora muitos dos processos utilizados proporcio-

QUADRO V

Evolução no número de seminaristas por diocese[a]

DIOCESES	1930	1940	1946	1952	1956
ANGRA	155	150	198	190	210
AVEIRO	—	120	106	110	n. i.
BEJA	56	75	83	122	110
BRAGA	564	537	750	780	769
BRAGANÇA	167	313	250	234	233
COIMBRA	162	200	268	275	190
ÉVORA	n. i.	n. i.	n. i.	n. i.	n. i.
FARO	44	42	44	32	84
FUNCHAL	100	120	118	130	125
GUARDA	182	257	252	411	418
LAMEGO	136	n. i.	n. i.	n. i.	n. i.
LEIRIA	67	n. i.	n. i.	146	126
LISBOA	170	459	608	585	558
PORTALEGRE	146	78	n. i.	243	256
PORTO	328	n. i.	457	434	538
VILA REAL	—	165	249	260	262
VISEU	115	166	186	218	190
TOTAL	2239	3533	4173	4345	4174

Fontes: *Anuário católico de Portugal.*

[a] In Rezola – Breve panorama da situação..., p. 226.

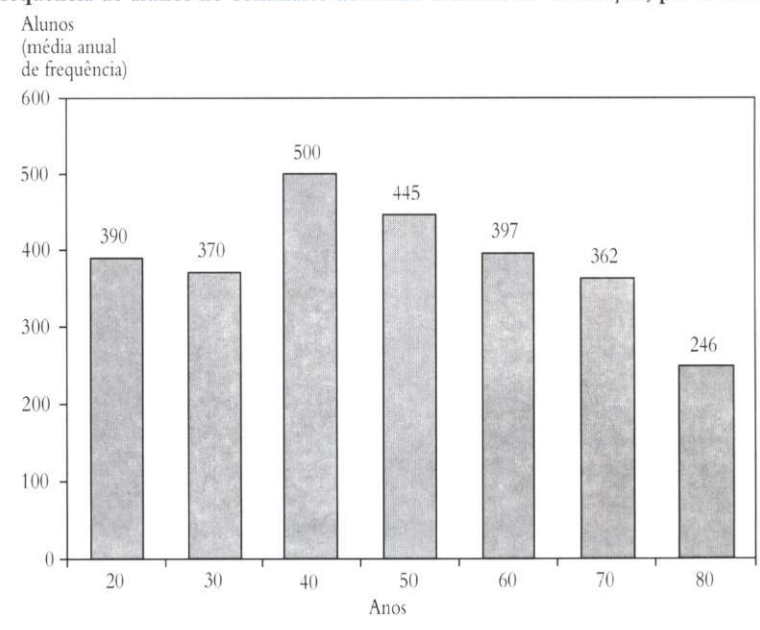
nassem alguma hipocrisia e distorção do carácter, não era essa a doutrina ensinada. O que era ensinado era a verticalidade, a firmeza do carácter e o cumprimento do dever»[326], afirma-se num dos depoimentos publicados, que exemplifica bem o sentido moralizador e doutrinador da educação católica, a que acima se aludiu. Evidentemente que a realidade é bem mais complexa do que aqui possa ser resumida, com a agravante da inexistência de estudos mais desenvolvidos na perspectiva qualificadora do trabalho educativo realizado nos seminários menores, num quadro comparativo com o que acontecia a nível do restante sistema de ensino e cultura no país[327].

Por outro lado, a situação dos seminários maiores é distinta, porque também os seus objectivos eram diversos: enquanto nuns a preocupação era com o recrutamento de possíveis sacerdotes, nestes o objectivo era já a sua formação. Sublinhe-se a preocupação do episcopado em promover uma sólida formação do futuro clero aos níveis académico, cultural e espiritual, através da escolha criteriosa de professores e responsáveis pela formação religiosa, da promoção de iniciativas no campo especializado da pastoral litúrgica ou catequética, assim como numa efectiva abertura a diversificadas formas de expressão cultural, frequentemente promovidas pelos próprios estudantes[328]. As publicações culturais dos seminaristas, apesar de não terem ainda sido objecto de estudos sistemáticos, atestam isso mesmo: *Novellae Ollivarum* (Lisboa, 1943-); *Cenáculo* (Braga, 1945-); *Vita Plena* (Guarda, 1943-1964). Já no final da década de 50, há uma iniciativa que, inscrevendo-se embora num movimento mais vasto, merece ser realçada: a realização das chamadas «férias missionárias», oportunidade de contacto directo dos seminaristas com a realidade social e religiosa do país, sobretudo nas regiões consideradas como mais descristianizadas[329]. Por último, é ainda a mesma preocupação com a formação do clero que explica o continuado envio de seminaristas e padres para o Colégio Português em Roma, para prosseguirem os seus estudos superiores nas universidades pontifícias aí sedeadas[330].

Em suma: até meados da década de 60, os seminários funcionaram como instância de formação do clero, de fomento e irradiação de uma cultura católica mas, e simultaneamente, como instituição de ensino e educação para muitos jovens, proporcionando e favorecendo uma mobilidade social ascendente, através da escolarização de jovens provenientes, na sua maioria, do

GRÁFICO 2

Frequência de alunos no Seminário de Nossa Senhora da Conceição, por década[(a)]



(a) In PORTUGUÊS – *Seminário de Nossa Senhora*, p. 135.

QUADRO VI

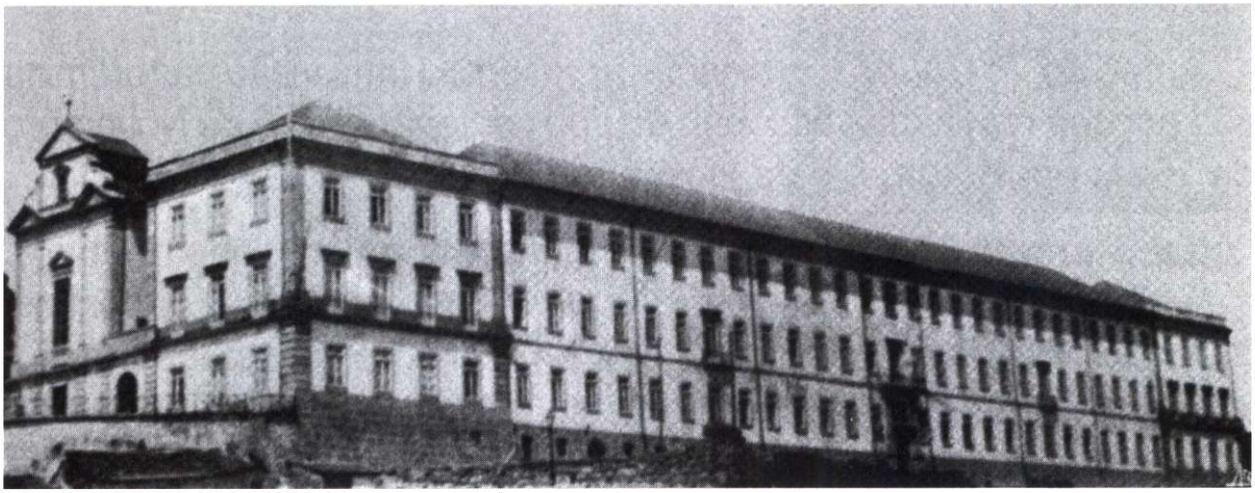
Tipologia de cursos e média anual de frequência de alunos no Seminário de Nossa Senhora da Conceição (Braga)[a]

Anos	Cursos		Média anual de frequência de seminaristas
	Tipologia	N.º anos	
1924-1934	1.º ao 7.º ano	7	392
1934-1949	1.º ao 5.º ano	5	439
1949-1975	1.º ao 4.º ano	4	389
1975-1978	1.º ao 5.º ano	5	320
1978-1985	5.º ao 9.º ano de escolaridade	5	305
1985-1986	6.º ao 9.º ano de escolaridade	4	207
1986-1988	7.º ao 9.º ano de escolaridade	3	183
1988-1989	7.º ao 10.º ano de escolaridade	4	191
1989-1990	7.º ao 11.º ano de escolaridade	5	190

[a] In PORTUGUÊS – *Seminário de Nossa Senhora*, p. 136

meio rural. Com a paulatina modernização da sociedade portuguesa, associada ao alargamento e aumento da escolarização dos jovens, a sua importância como instituição de ensino foi decrescendo. Estudo recente para o caso da diocese de Braga indica isso mesmo, evidenciando o facto de a média de frequência anual de alunos no Seminário de Nossa Senhora da Conceição ter vindo a decrescer a partir da década de 50, facto que se explicará, entre outros factores, pelo desenvolvimento da rede de ensino oficial. O gráfico que se apresenta (Gráfico 2) dá uma imagem simplificada desse movimento, não podendo, no entanto, ser objecto de uma análise linear, já que existe um conjunto alargado de outras variáveis a considerar, nomeadamente a alteração dos anos de formação dos alunos que tinham acesso a este seminário menor (Quadro VI)[331]. Outra variável a considerar é seguramente a concorrência feita pelas congregações religiosas que, ao implantarem-se em Portugal, tiveram necessidade de recrutar e formar jovens portugueses nos seus próprios seminários, até como forma de garantir a sua actividade missionária no ultramar português.

No que se refere à actividade global das ordens e congregações religiosas



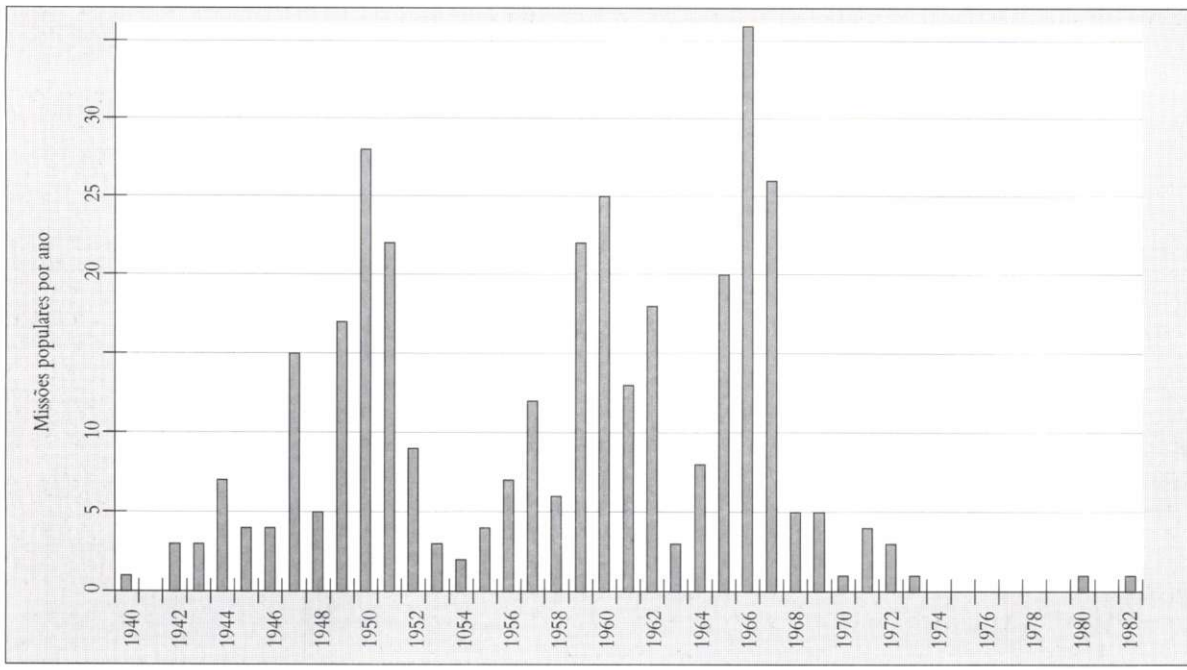
Colégio dos Órfãos de Nossa Senhora da Graça, da responsabilidade dos Salesianos (Porto), in *Os Salesianos em Portugal*, 1894-1994, p. 36.

1940	1
1941	0
1942	3
1943	3
1944	7
1945	4
1946	4
1947	15
1948	5
1949	17
1950	28
1951	22
1952	9
1953	3
1954	2
1955	4
1956	7
1957	12
1958	6
1959	22
1960	25
1961	13
1962	18
1963	3
1964	8
1965	20
1966	36
1967	26
1968	5
1969	5
1970	1
1971	4
1972	3
1973	1
1974	0
1975	0
1976	0
1977	0
1978	0
1979	0
1980	1
1981	0
1982	1
TOTAL	**344**

neste período, pode dizer-se que desempenharam igualmente importante papel na Igreja e na sociedade portuguesa. No campo da actividade pastoral e missionária, os institutos religiosos contribuíram efectivamente para a revitalização do tecido religioso cristão, para a introdução ou promoção de certas devoções e formas de espiritualidade no país e para uma maior abertura do catolicismo português a novas correntes teológicas e pastorais. No âmbito mais geral da sociedade portuguesa, sabe-se quão significativo foi o seu trabalho nos campos da assistência social, da saúde, da educação, da promoção humana e da realização cultural em geral, criando ou assegurando o funcionamento das mais diversas instituições. No campo educativo, a acção das congregações religiosas desenvolveu-se em vários níveis de ensino e formação, das escolas infantis ao ensino secundário, de modo personalizado ou institucional, contribuindo, muitas vezes, para experiências pedagógicas pioneiras ou inovadoras. Encontrando-se por realizar um estudo sistemático e aprofundado sobre o seu papel, pode contudo afirmar-se que a sua actividade se orientou em duas direcções sociais distintas: a formação dos filhos de certos sectores da burguesia urbana e rural, como aconteceu com os Jesuítas, por exemplo, com os seus colégios de ensino e organizações do apostolado, como a Cruzada Eucarística das Crianças e as Congregações Marianas[332]; e a preocupação com o ensino e formação profissional dos jovens oriundos das classes sociais urbanas mais desfavorecidas, como aconteceu com os salesianos portugueses que, até aos anos 60, canalizaram quase todas as suas energias para as escolas de artes e ofícios, destacando-se as muito conhecidas Oficinas de São José, no Porto e em Lisboa, ou a Casa Pia Masculina de Évora (1941-1950), a par do trabalho realizado através da organização de patronatos e oratórios festivos nas várias regiões do país onde estiveram presentes[333]. Também a educação das raparigas foi objecto de atenção particular por parte das congregações religiosas femininas, como as Doroteias, as religiosas do Sagrado Coração de Maria, ou as Franciscanas Missionárias de Maria, promovendo uma formação adequada ao que era considerado ser a missão da mulher no seio da família e da sociedade, segundo a óptica católica e a mentalidade da época[334].

GRÁFICO 3

Missões populares pregadas pelos Capuchinhos (1940-1982)[(a)]



(a) In SANCHES – *As missões populares...*, p. 274.

Outro sector importante da actividade das congregações religiosas masculinas residiu precisamente no desenvolvimento das chamadas «missões populares», realidade que não sendo nova desempenhou importante papel no projecto de recristianização do país, sobretudo ao longo das décadas de 40, 50 e 60. Exemplo recentemente estudado é o da Ordem dos Frades Menores Capuchinhos[335], que regista um trabalho persistente um pouco por todo o país, embora com sucessivas adaptações que se traduzem num movimento ondulatório do número anual de missões realizadas (Gráfico 3). Paralelamente a outras actividades de pregação extraordinária itinerante em que os Capuchinhos se empenhavam — como semanas de pregação, tríduos, quarenta horas e sermões —, o primeiro objectivo das missões populares era o de contribuir para a revitalização da vida cristã nas localidades visitadas. A metodologia seguida era, regra geral, a seguinte: através de cuidada e antecipada preparação, em colaboração com o pároco, procedia-se a um levantamento de dados e realizava-se um inquérito para um melhor conhecimento das realidades locais («inquérito de consciência»); seguia-se a missão propriamente dita, com a presença de uma equipa de missionários (dois ou mais) que, durante um período de 8 a 15 dias, aí realizavam um intenso programa de trabalho missionário dirigido a toda a população; e, por último, no período pós-missão, procurava-se garantir a sua continuidade na memória e na vida das pessoas, nomeadamente em termos da prática religiosa, através do recurso a símbolos, literatura e formas devocionais que suscitassem a fácil adesão das populações, como a recitação diária do terço, se possível em família. O programa realizado incluía pregações sobre os grandes temas do cristianismo, sessões de instrução missionária e conferências especializadas para senhoras, raparigas, homens e rapazes, que preparavam as pessoas para as confissões a realizar nos últimos dias da missão, a par de iniciativas específicas para crianças; paralelamente aos actos de culto, nomeadamente recitação do terço, ensaio de cânticos litúrgicos e celebração eucarística diária, o programa previa também a promoção de determinadas devoções locais e práticas religiosas específicas, como a via-sacra, a procissão das velas e a hora santa ambulante, que era uma procissão eucarística só para os homens; nalguns casos, e com o objectivo de promover um sentido de espectacularidade e solenidade, os missionários recorriam a meios pouco habituais como a iluminação da cruz ou a encenações de temas religiosos.

Acerca do impacte das missões populares, resume o autor do estudo que estamos a seguir: «Criadas novas associações religiosas, reorganizadas as existentes, ministrados os sacramentos de iniciação cristã às crianças, jovens e adultos, fomentadas as devoções populares, a prática religiosa aumentava significativamente, a catequese recobrava novo alento e, enfim, os párocos "queixam-se do muito trabalho de confessionário".»[336] A maior dificuldade, pressentida pelos próprios missionários, residia, no entanto, nos chamados «meios de perseverança», de modo a salvaguardar e garantir a continuidade dos resultados obtidos durante a missão, tendo para isso chegado a realizar-se, nalguns casos, as chamadas «renovações de missão». Esta dificuldade tinha subjacente, no entanto, questões teológicas e pastorais mais fundas, que não escaparam à interrogação e reflexão no interior dos Capuchinhos, conduzindo-os à procura de novos rumos e à definição de novas opções pastorais. De modo simplificado, dir-se-á que a consciência pastoral de novos meios a cristianizar levou o padre Francisco da Mata Mourisca a propor ao I Congresso Nacional de Religiosos, realizado em 1958, que se organizasse uma campanha missionária conjunta em todo o país, sobretudo nos meios mais populosos, renovando métodos e conteúdos das missões populares de modo a obter-se resultados mais proveitosos[337]; e, enquanto comissário provincial da ordem, desde 1961 e até 1967 — antes de ser ordenado bispo da diocese de Carmona-São Salvador, em Angola —, o padre Mata Mourisca empenhou-se nessa renovação. Investindo em missões populares de nível interparoquial ou mesmo regional, realizadas por equipas mais alargadas de pregadores, procurava-se um impacte nas cidades de média dimensão, respondendo assim a novas necessidades pastorais, como aconteceu ao longo da década de 60, com a espe-

Capa do *Catálogo* da Exposição Bíblica organizada pela Biblioteca Nacional de Lisboa, por ocasião da I Semana Bíblica de Lisboa, 1957.


BIBLIOTECA NACIONAL DE LISBOA

EXPOSIÇÃO BÍBLICA

CATÁLOGO

31 de Maio a 9 de Junho

LISBOA
1957





▽ Capas de *Catecismo nacional*, vol. I: *Doutrina cristã*, Lisboa, Secretariado Nacional da Catequese, 1953; e de *Catecismo católico*, 1959.

FOTOS: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

rança e o entusiasmo conciliar que a Igreja Católica então vivia. A missão da Covilhã, realizada em 1966, pretendeu ser uma espécie de ensaio da nova forma de missionar, chamando os leigos a participar mais de perto em todo o processo e renovando programas que procuravam integrar a nova visão teológica conciliar e que a mudança de lema pretendeu traduzir: em vez do tradicional «Salva a tua alma», a 8.ª edição do manual da missão, editado em 1966, intitula-se «Salvai-nos, Senhor»[338]. No entanto, a renovação pastoral conhecia novos caminhos que os próprios Capuchinhos ajudaram a desbravar, como aconteceu com a preferência dada ao apostolado bíblico, iniciado já em 1955 — tendo apoiado a realização da I Semana Bíblica de Lisboa, promovida pelo cardeal Cerejeira em 1957, ou ao trabalho com o Movimento por Um Mundo Melhor, no qual muitos se empenharam. Esta evolução, a par de razões mais circunstanciais como a falta de missionários — ligada nomeadamente ao paulatino abandono da vida religiosa por parte de alguns membros da ordem, desde o início da década de 60, ou à sua ida para África como capelães militares — e, sobretudo, a emigração e a quebra do mundo rural, são factores que ajudam a explicar a brusca quebra das missões populares a partir de 1968.

Renovação pastoral e formação cristã: da catequese à reflexão teológica

O ESFORÇO DE RENOVAÇÃO, preconizado pelos responsáveis eclesiais nos mais diversos sectores da pastoral desde a década de 50, traduzia a tomada de consciência das limitações existentes a nível de muitas das formas de expressão, formação e mobilização do catolicismo, assim como da vontade de encontrar respostas inovadoras em função das mudanças em curso na sociedade. A necessidade de preparação para uma vivência mais adulta do catolicismo, patente em praticamente todos os campos da vida religiosa, coloca a formação cristã como questão central do catolicismo — da catequese de crianças ao ensino teológico —, a par da valorização das diversas formas de expressão cultural — da chamada arte sacra aos modernos meios de comunicação social.

O chamado «movimento catequístico» constituiu, paralelamente ao «movimento litúrgico», um dos principais lugares de renovação e simultaneamente de tomada de consciência das fragilidades do catolicismo de meados do século[339]. Depois do I Congresso Nacional de Catequese (1932) e dos esforços realizados a nível diocesano, abrira-se uma nova fase organizativa com a criação do Secretariado Nacional da Catequese, em 1950. Pensado inicialmente como serviço da Acção Católica Portuguesa, o secretariado autonomizou-se em 1952, seguido da criação de estruturas similares nas várias dioceses do país, permitindo assim o desenvolvimento e consolidação do trabalho já iniciado. Mas esta fase correspondeu também a um esforço de renovação no ensino da catequese, apoiado em experiências iniciadas noutros países e em iniciativas promovidas por outras estruturas de apostolado, como as Noelistas ou a Congregação das Irmãs Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus, empenhada na formação de catequistas em meio rural e urbano, na catequese infantil através da Rádio Renascença, assim como na renovação de novos métodos pedagógicos, tendo organizado, em 1957, um Centro Catequético na sua casa-mãe no Porto. Ainda neste período, surgiu o *Catecismo nacional* (1953-1956), de método indutivo, da responsabilidade de uma equipa dirigida pelo padre Amílcar Cabral, de Águeda, e secundado pelo cónego Gregório Neves (1911-2000), professor de Catequética no Seminário dos Olivais; enquanto nos seminários fora criada uma disciplina de Catequética, nas escolas cuidava-se mais da formação religiosa; publicaram-se textos e editaram-se revistas, como *A Voz da Catequese* (Lisboa, 1954-), *Revista Catequística* (fundada em Viseu e Lamego), *A Mensagem* (Porto, 1956-), *A Catequese* (Coimbra, 1958-) e *Luz da Vida* (Guarda, 1959-). Em 1959, traduzia-se para português o *Catecismo Católico*, da autoria dos bispos alemães (1955), que constitui um modelo de catequese renovada, a partir do desenvolvimento dos estudos bíblicos, teológicos e patrísticos, com uma estrutura tecnicamente dita kerigmática, isto é, assente no essencial e original da mensagem apostólica, tendo por centro a pessoa de Jesus Cristo[340]. Em 1961 eram publicadas as *Bases da catequese elementar em Portugal*, o primeiro documento do episcopado a nível nacional onde se definia a organização do ano catequístico, a divisão da cate-

quese em maternal (até aos 6 anos e dada na família) e elementar (dos 6 aos 12 anos), o que era necessário para a primeira comunhão e a profissão de fé, assim como o modo como deveria ser feita a formação dos catequistas. Evidenciando também uma preocupação sociológica, todo este trabalho culminou na realização de um inquérito a nível nacional, em 1962, para um melhor conhecimento da actividade catequística no país[341].

De entre os resultados apurados neste primeiro inquérito catequístico à escala nacional, podem retirar-se várias conclusões. Em primeiro lugar, refira-se que os dados são relativos apenas à catequese infantil, evidenciando o facto de a catequese de jovens e adultos não estar ainda presente nas estruturas e preocupações dos responsáveis por este sector pastoral. De seguida, registe-se que o inquérito foi respondido por 3390 paróquias do continente, isto é, 89 % das paróquias a que foi enviado (3806) — sendo que as dioceses do Funchal e de Angra do Heroísmo não foram incluídas no estudo —, o que permite concluir da existência de uma razoável e funcional estrutura organizativa, da escala nacional à escala paroquial. Por outro lado, das 869 152 crianças (6-11 anos) que viviam nas paróquias que responderam ao inquérito, cerca de 65 % frequentavam a catequese paroquial, num total de 568 191 crianças, facto sociologicamente relevante. Acrescente-se que, numa população de 8 292 975 habitantes, o total de crianças com idade compreendida entre os 6 e os 11 anos era de 944 422, representando 11,4 % da população nacional. Se observados à escala diocesana (Quadro VII), os dados obtidos relativamente à taxa de frequência da catequese reproduzem as diferenças regionais conhecidas para a época — entre o Norte e o Sul, o litoral e o interior —, no que à organização e à prática religiosa diz respeito, a partir da utilização de outros indicadores. Os dados apurados relativamente à distribuição pelos vários níveis de ensino, correspondendo *grosso modo* ao respectivo nível etário (Quadro VIII), traduzem a organização catequística em seis anos e indiciam prováveis taxas de retenção no primeiro e último ano da catequese, anos correspondentes à preparação para a primeira comunhão (com cerca de 7 anos) e para a profissão de fé (depois dos 11 anos)[342]. No que se refere aos catequistas — em número global de 46 825, o que dá uma média de 12,1 crianças por catequista —, os dados disponíveis permitem traçar o seguinte perfil: na sua maioria eram adultos, 63 % com a escolaridade básica e 20 % com outros estudos, entre os quais professores primários, 89,6 % solteiros, na sua maioria senhoras, religiosas e eclesiásticos[343]. Em síntese: os dados quantificados revelam a existência de uma catequese infantil relativamente bem organizada, presente na grande maioria das paróquias portuguesas e, no que à sua incidência sobre a população infantil se refere, com índices muito superiores aos conhecidos para a prática religiosa regular da população em geral, embora acompanhando as assimetrias regionais no que à escala diocesana diz respeito. Diversamente, no entanto, as avaliações feitas na época acentuam sobretudo as dificuldades, como é patente na reflexão do director do Secretariado Nacional da Catequese, no rescaldo da IV Semana Nacional do Ensino Religioso (1961): «Aproximadamente 50 % das crianças portuguesas não recebem qualquer formação religiosa ou recebem-na muitíssimo deficiente. Quer dizer que, em cada ano, passam para a adolescência e para a idade adulta uns 100 000 portugueses sem fé alguma ou apenas com uns rudimentos absolutamente insuficientes de formação cristã. [...] E mesmo destas que seguem a catequese paroquial durante dois, três ou quatro anos, já pensámos que a maior parte delas recebem esta formação cristã em termos ultradeficientes, o que a torna pouco eficaz?» — interroga-se o padre Amílcar Amaral, para concluir: «A triste e dramática realidade é esta: só 15 a 20 % das crianças portuguesas recebem uma formação cristã relativamente sólida! Não nos deixemos iludir pelas que frequentam as nossas catequeses.»[344]

Este raciocínio introduz-nos numa outra questão que, sendo preocupação dos responsáveis eclesiais, passou a ser objecto de reflexão e atenção pastoral a partir de então: como explicar o abandono da prática religiosa entre a infância e a vida adulta? Como promover a continuidade de «prática religiosa» para os que recebendo o baptismo, fazendo a comunhão solene e frequentando

QUADRO VII

Dioceses	Taxas de frequência da catequese infantil
Bragança	86 %
Lamego	82 %
Guarda	80 %
Braga	79 %
Portalegre	75 %
Viseu	73 %
Porto	72 %
Leiria	69 %
Vila Real	66 %
Coimbra	66 %
Aveiro	61 %
Lisboa	54 %
Évora	37 %
Faro	37 %
Beja	24 %

Fonte: RAMOS – *Catecismos portugueses*, p. 135.

QUADRO VIII

Número de crianças existentes nas paróquias que responderam ao inquérito	
6-11 anos	869 152
6 anos	146 913
7 anos	145 895
8 anos	142 623
9 anos	143 193
10 anos	147 609
11 anos	142 919
Número e percentagem de crianças que frequentam a catequese nas paróquias que responderam ao inquérito	
6-11 anos	568 191 (65 %)
Pré-catecismo	32 414 (24 %)
1.º ano	155 725 (106 %)
2.º ano	132 109 (90 %)
3.º ano	101 788 (67 %)
4.º ano	62 442 (43 %)
Profissão de fé	83 713 (56 %)

Fonte: RAMOS – *Catecismos portugueses*, p. 135-136.

a catequese, depois, apenas procuram a Igreja para celebrar o casamento e, eventualmente, para baptizar os seus filhos? Vários tipos de resposta começam a ser procurados a partir de então: desde logo, uma renovada atenção à juventude e, em particular, à problemática específica da adolescência enquanto idade de transição a que, entretanto, a reflexão educativa e pedagógica começava a dar destaque; em segundo lugar, uma preocupação com a renovação pastoral da Igreja no seu todo, incluindo a catequese e a iniciação na fé cristã, em particular no modo de ultrapassar um catolicismo tradicional que se transmitia de pais a filhos, mas considerado pouco exigente em termos de formação cristã e vivência espiritual no que à grande maioria dos baptizados dizia respeito; por último, uma atenção crescente à reflexão pastoral e teológica em si mesma, como forma de a Igreja Católica manifestar a sua solicitude em relação às mais variadas questões da chamada vida moderna. É nesta perspectiva que se inscrevem algumas iniciativas, promovidas ainda no âmbito da Acção Católica Portuguesa mas de carácter pastoral mais geral, tais como: a I Semana de Pastoral Operária, realizada em Julho de 1960[345]; o I Encontro Nacional sobre Problemas da Adolescência, realizado em Fátima, de 18 a 21 de Fevereiro de 1962, e em que participaram cerca de 200 padres de todo o país, assistentes eclesiásticos dos vários movimentos e professores de Religião e Moral; o chamado Grande Encontro da Juventude, em Abril de 1963, organizado pelo conjunto das Juventudes Católicas que, com o lema «Os jovens escolhem Deus», mobilizou milhares de jovens, constituindo um ponto de viragem na história das organizações católicas de juventude[346]. No meio católico, começava assim a manifestar-se — por insuficiência — uma realidade sociológica autónoma: a adolescência e a juventude, nomeadamente a partir de questões como escolarização *versus* trabalho, comportamentos e sexualidade na adolescência, modas e culturas juvenis, dando origem a problemáticas que se tornaram cruciais ao longo dos anos 60, conforme os movimentos sociais de juventude o atestam. Perante realidades que apresentam especificidades relevantes e surgem como socialmente autónomas, a Igreja Católica respondia com o desenvolvimento de pastorais especializadas, como aconteceria, nos anos 70, com o desenvolvimento da pastoral juvenil.

Este tipo de preocupações é partilhado por diversos sectores eclesiais e encontra eco alargado, por exemplo, no *Boletim de Informação Pastoral* (*BIP*), editado entre 1959 e 1970, pelo Secretariado de Informação Religiosa (SIR). Criado por decisão do episcopado português em 1959, o novo secretariado surgiu «da necessidade de fundamentar a acção pastoral numa base de conhecimentos seguros, completos e profundos das situações, das tendências e das forças em jogo que definem em concreto a vida das comunidades humanas» onde a Igreja exerce o seu apostolado, tendo o padre Manuel Franco Falcão (1922-) sido nomeado seu director[347]. Entre os inquéritos e estudos realizados encontram-se problemáticas já antes referidas, de que são exemplo alguns trabalhos publicados logo nos primeiros números do *BIP*: «Beja, terra de missão» (n.º 1); «A religião cristã, religião "feminina"?» (n.º 1); «A evolução demográfica das dioceses de Portugal e os problemas por ela suscitados» (n.º 2); «A estrutura económico-social das dioceses portuguesas e alguns problemas pastorais inerentes» (n.º 4); «Em vias de descristianização as regiões mais praticantes de Portugal?» (n.º 7); «Para uma sociologia das vocações em Portugal» (n.º 11); «Um ensaio de sociografia religiosa. Recenseamento da prática dominical numa freguesia de Lisboa [São Jorge de Arroios]» (n.º 12); «Atitudes e opiniões da juventude» (n.º 17).

No entanto, os primeiros trabalhos de inquérito e reflexão sociológica são anteriores à existência do SIR e à publicação do *BIP* e datam já da primeira metade da década de 50, resultando nomeadamente do conhecimento dos trabalhos dos franceses Gabriel Le Bras e Fernand Boulard por parte de alguns círculos eclesiais portugueses. O último deles chegou a deslocar-se a Portugal para participar em iniciativas de formação do clero de Portalegre e Castelo Branco, em 1958 e 1960, a convite do bispo diocesano, D. Agostinho de Moura (1952-1978), assim como no II Curso de Sociologia Rural, organizado pela JUC no Instituto Superior de Agronomia (1959)[348]. A formação no



BOLETIM DE
INFORMAÇÃO
PASTORAL

ANO V — 1963 — ABRIL-MAIO — Nº 23

RELIGIÃO DE RUA

Abril foi um mês em que a Igreja saiu à rua em Portugal e os factos religiosos invadiram a primeira página dos grandes jornais. A Semana Santa, sobretudo a de Braga e a de Óbidos; a publicação da «Pacem in terris», a reavivar os ecos da atribuição do Prémio da Paz a João XXIII; certas manifestações mais espectaculares como a bênção dos bacalhoeiros e a procissão da Senhora da Saúde em Lisboa e a festa da Senhora das Dores no Porto; e especialmente o Grande Encontro da Juventude, que chegou a vencer o Portugal-Brasil no destaque que lhe deram os grandes diários — eis os principais acontecimentos de natureza religiosa que afirmaram ao homem da rua uma forte presença da Igreja na vida portuguesa. O facto merece análise e reflexão pastoral.

A grande imprensa é entre nós neutra. Os diários católicos, todos somados, têm uma tiragem estatìsticamente desprezível comparada com a tiragem dos jornais de grande expansão, os únicos pràticamente que o homem da rua lê, mesmo aquele que se afirma católico e vai à missa. Ora, o critério da imprensa neutra na selecção e relevo das suas notícias, é um critério puramente jornalístico: o que possa interessar o grande

COMO NOS PODEREMOS ENCONTRAR

1 — FESTIVAL DE RECEPÇÃO (na tarde de Sábado, 20 de Abril) — Admirável manifestação de juventude, cheia de graciosidade, animação e só alegria. O Estádio Municipal do Restelo encheu-se com algumas dezenas de milhares de jovens. Presentes vários Prelados, Assistentes e Dirigentes da A.C., e convidados de honra. Começou com os jovens dando-se as mãos e cantar o hino do Grande Encontro. Fez-se seguidamente

3 — A MISSA CAMPAL (manhã de Domingo, dia 21) — De nove a multidão dos participantes no Grande Encontro se reunia no monumental Terreiro do Paço, enchendo-o literalmente, para tomar parte na Santa Missa. Celebrou o Senhor Cardeal Patriarca. Estiveram presentes o representante do Chefe do Estado, Episcopado e Núncio Apostólico, autoridades e convidados de honra. A homilia Sua Eminência dirigiu uma vibrante alocução aos jovens de Portugal: «O acto que se está realizando é o maior de todo Encontro. Até agora o Encontro foi entre companheiros «que escolheram Deus». Aqui, porém, o Encontro não é já só entre vós. O Encontro, o Grande Encontro — aquele que dá sentido à vida toda — o Encontro é com Deus, que vos escolheu». Ao Ofertório os presidentes do plano nacional das Organizações e Organismos Juvenis da A. C. Portuguesa, bem como de outras Obras Católicas, entregaram a matéria do Sacrifício e outros dons simbólicos. Na altura própria 125 sacerdotes distribuiram a Sagrada Comunhão e milhares de jovens. Toda a Missa foi intensamente participada pela assembleia que rezou e cantou plena de vibração.

estrangeiro de membros do clero português — e de que são exemplo os padres Gustavo de Almeida (1903-1965), da diocese da Guarda mas radicado em Lisboa, e o padre Albano Vaz Pinto, da diocese de Portalegre e Castelo Branco, ambos alunos de Boulard e de Le Bras, em Paris, ou Francisco Carmo, da diocese de Angra do Heroísmo, e António Martins, da diocese de Vila Real, estes formados em Ciências Sociais na Universidade Gregoriana — é um dado que ajuda a compreender a sensibilidade crescente relativamente à sociologia religiosa. Desenvolveu-se assim, em certos meios eclesiásticos — como acentua Nuno Estêvão Ferreira, que se tem dedicado aos estudos destas questões —, «a percepção da descristianização da sociedade e da urgência de uma estratégia de reacção, definida como reforma pastoral, de que a sociologia religiosa seria um importante instrumento», correspondendo a criação do próprio SIR a «uma intencionalidade de reforma pastoral das estruturas eclesiais portuguesas, das suas metodologias e processos de intervenção»[349]. Paulatinamente, no entanto, e paralelamente ao desenvolvimento das pastorais especializadas ou até como forma de reacção aos movimentos centrífugos que esta gerava, reafirmava-se a ideia de uma «pastoral de conjunto», enquanto forma de coordenação de todas as formas de presença da Igreja, enraizada na formação e vida de comunidades de fé e caridade, que celebram a eucaristia e que assumem a nível local a sua dimensão missionária e evangelizadora. Confirma-se assim a emergência de um novo paradigma eclesiológico que confere à diocese e ao bispo local a centralidade de toda a acção pastoral e apostólica[350].

Também a necessidade de reflexão e aprofundamento sobre o ensino teológico realizado nos seminários, assim como a preocupação com a formação cristã em geral, estiveram na origem dos chamados Dias de Estudo e, depois, Semanas Teológicas de Lisboa, organizadas entre 1959 e 1969. Esta iniciativa

Rosto e páginas interiores do *Boletim de Informação Pastoral*, Abril/Maio de 1963, noticiando com grande destaque o Grande Encontro da Juventude.



D. Agostinho de Moura, bispo de Portalegre e Castelo Branco (1952-1978), in *Boletim de Informação Pastoral*, Março de 1963.

permitiu congregar pessoas ligadas não apenas aos seminários diocesanos mas também aos principais institutos religiosos, assim como agregar algumas figuras do laicado católico interessadas na reflexão teológica. Por outro lado, à medida que as sessões conciliares iam avançando, as semanas serviam para que novos temas e perspectivas teológico-pastorais fossem reflectidas no país, nomeadamente a nível da relação da tradição com a Bíblia, da história e problemática do ecumenismo, assim como sobre a necessária reorganização dos estudos eclesiásticos e teológicos, tendo-se chegado a constituir uma Sociedade Portuguesa de Teologia (1966)[351]. Movimento semelhante de reflexão sobre a sociologia, a pastoral e a teologia no âmbito missionário esteve na origem da realização anual das Semanas de Estudos Missionárias, desde 1962, por iniciativa das Obras Pontifícias Missionárias, em colaboração com a Sociedade Missionária Portuguesa[352]. Como sublinha Pinharanda Gomes, «Avançando desde o início para uma visão mais dinâmica da acção missionária, já inspirada pelas correntes de pensamento do Concílio Vaticano II, as Semanas Missionárias servem de diapasão ao sentimento missionário português, que evoluiu, nalguns níveis sociais, da perspectiva imperial para a perspectiva fraternal.»[353] Num estudo sobre a Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária, procurámos também sublinhar o modo como a reflexão missionária ganhou novo vigor a partir da década de 50, fruto da conjugação da dinâmica interna e externa do catolicismo e da evolução política nacional[354]. Mais uma vez, a vivência da dimensão universal do catolicismo e a sua própria dinâmica internacional revelam-se fundamentais para a compreensão de muitas das iniciativas e definição de perspectivas no seio do catolicismo português no século XX.

Renovação pastoral e formas de expressão cultural: da arte sacra aos meios de comunicação social.

EFECTIVAMENTE, QUER O PONTIFICADO de João XXIII (1958-1963) quer a convocação e realização do II Concílio do Vaticano tiveram enorme impacte no catolicismo português, suscitando grandes expectativas nos mais variados sectores e despertando o conjunto da Igreja Católica para a necessidade da sua renovação. A personalidade de João XXIII e os seus gestos constituíram um acontecimento em si mesmo, com alcance mediático indiscutível. Está-se já na era da televisão, que para todo o planeta pôde transmitir a cerimónia de abertura do concílio, acto de solenidade e expressão de universalidade de uma Igreja que assim exprimia a sua vontade de presença num mundo em transformação. A consciência de que se está a viver um momento de transição, a passagem de um modelo de cristandade para um outro marcado pela necessidade de um testemunho do Evangelho, que se pretende mais autêntico, atravessa a consciência cristã. Um exemplo encontra-se num editorial do *Boletim de Informação Pastoral* do início de 1962: «O mundo está, de facto, em radical transformação. Radical e trepidante. A própria consciência do "homem da rua" já dela se apercebeu. Desde a geografia política dos Continentes aos hábitos diários da vida e da convivência, tudo está a mudar. Mudam as ideias, mudam os critérios, mudam os sentimentos, mudam os costumes. Duas gerações, separadas por vinte anos apenas, não conseguem já entender-se. Os homens com inteligência da História têm vindo a assinalar os sintomas desta "viragem" que põe termo a um período histórico, talvez mesmo a uma civilização — sublinha-se. Mais concretamente, estamos a assistir às derradeiras formas da Cristandade Medieval. Heroicamente construída ao longo do meio milénio que se seguiu à invasão dos bárbaros, generosamente vivida à luz e calor do Evangelho durante as centúrias seguintes, esta Civilização Cristã e Ocidental, depois de lento declíneo, iniciado há cinco séculos, parece prestes a passar o facho a outra forma de viver o Evangelho.»[355]

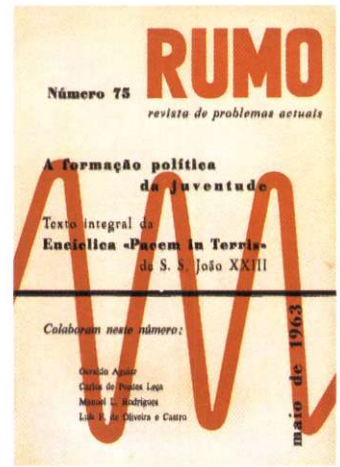
A nível da imprensa e da rádio, a Igreja Católica dispunha também de meios próprios que utilizava como meios de informação e formação, mas que paulatinamente iam ganhando dimensão cultural enquanto meios de comunicação social, com a sua especificidade e autonomia, cuja programação extravasava o campo das actividades estritamente religiosas. Foi o que aconteceu no caso da Rádio Renascença, que sustentou uma programação de crescente impacte público, sobretudo a partir de finais dos anos 50 e ao longo da déca-

da de 60, quando «a emissora católica logrou colocar-se em terceiro lugar, logo a seguir à Emissora Nacional e ao Rádio Clube Português, na lista de preferências do auditório, mercê de uma política de programação dinâmica e mesmo inovadora no panorama radiofónico nacional»[356]. Através das suas ondas foram noticiados e transmitidos os grandes acontecimentos da vida da Igreja Católica, contribuindo assim para uma maior abertura dos católicos à dimensão universal da Igreja e para um reconhecimento da importância do fenómeno religioso católico no seio da sociedade portuguesa. Entre as principais emissões radiofónicas, assinala-se: em 1942, nas bodas de prata das aparições de Fátima, retransmissão da radiomensagem de Pio XII, a primeira em português; em Maio de 1946, ano da coroação de Nossa Senhora como rainha de Portugal, início da transmissão directa das cerimónias religiosas de Fátima, regularmente retomadas com periodicidade mensal, entre Maio e Outubro, a partir de 1949; ao longo de 1951, transmissão de diversas reportagens sobre o Ano Santo, em colaboração com a Rádio Vaticano, que, em 1949, inaugurara as suas emissões em português; 25 de Março de 1953, início da transmissão diária da recitação do terço e da bênção eucarística, a partir da Basílica dos Mártires, em Lisboa; e, muito posteriormente, transmissão directa das visitas papais a Portugal.

Ainda no campo dos meios de comunicação social, refira-se a presença e uso feito da televisão por parte da Igreja Católica. Dado o esquema societário concebido, a Rádio Renascença, enquanto rádio privada, também entrou no capital inicial da Radiotelevisão Portuguesa (RTP), vindo monsenhor Lopes da Cruz a ser o primeiro presidente da sua assembleia geral. Relativamente à relação com o novo meio de comunicação, três aspectos exigiriam um estudo aprofundado: o modo como os acontecimentos religiosos foram sendo noticiados; a produção e difusão de programas de carácter confessional; e, por último, a análise da transmissão de eventos de carácter religioso ou cerimónias litúrgicas[357]. No caso da Igreja Católica, e apesar de algumas resistências iniciais por parte da hierarquia devidas a razões teológico-pastorais, nomeadamente ao risco da dessacralização do acto litúrgico, em 1960 iniciou-se a transmissão em directo da missa dominical. Seguia-se assim a prática de outros países, como a França, e iniciava-se uma tradição ininterrupta até aos dias de hoje, embora com oscilações: na maior parte do tempo, a missa passou a ser celebrada e transmitida directamente a partir dos estúdios televisivos, presidida por presbíteros indigitados para tal pelo bispo do lugar (no caso, o patriarca de Lisboa); no entanto, períodos existem, sobretudo a partir da década de 70, em que essas transmissões se realizaram também a partir de comunidades locais nas mais variadas regiões do país, servindo a própria televisão como veículo de conhecimento e difusão de novos estilos litúrgicos, por exemplo no campo musical. A nível da transmissão directa de eventos religiosos, regista-se ainda o início da teledifusão das cerimónias religiosas de Fátima a 13 de Maio de 1959 e que, de forma regular, prosseguiram até à actualidade.

A consciência de autonomia da realidade cultural relativamente à religião, e consequente percepção da alteração do papel relativo da Igreja Católica em termos de normatividade social, foi-se desenvolvendo em variadíssimos campos, a partir da atenção e trabalho realizado nesses mesmos campos, de que o cinema e arte, em geral, são exemplo. No cinema, partindo do trabalho desenvolvido pelo Secretariado do Cinema e da Rádio ao longo da década de 50, fora possível passar de uma concepção moralizante, preocupada sobretudo em classificar os filmes de acordo com essa perspectiva e um critério etário, para uma perspectiva cultural mais aberta, começando a verificar-se «uma evolução para o estudo do cinema como meio de comunicação e como arte, fomentando então o desenvolvimento de cineclubes e outros grupos culturais, capazes de atrair um número crescente de cinéfilos e de fornecer-lhes os conhecimentos necessários para que de cada filme se pudessem obter as devidas conclusões» — como sublinha Francisco Perestrello, interveniente e estudioso destas questões[358]. Paulatinamente, desenvolvia-se uma cultura cinéfila nos meios católicos: iniciara-se uma crítica de inspiração cristã em publicações como as revistas *Estudos*, *Brotéria* e *Rumo*, por exemplo; surgiram cine-

Capa da revista *Rumo*, n.º 75, Maio de 1963.



clubes de inspiração cristã, como o Centro Cultural de Cinema (1955), próximo da JUC e da nova geração universitária que esteve ligada ao lançamento da sua revista *Encontro*, o Cine-Clube Católico (1956-1981), iniciado por decisão de monsenhor Lopes da Cruz, em nome do Secretariado do Cinema e da Rádio, a que sempre permaneceu ligado, o Círculo Escolar de Cinema (1960), com mais de uma dezena de colégios católicos associados a esta iniciativa, liderada nos primeiros dois anos pelo jesuíta Evaristo de Vasconcelos, ou o Cine-Clube da Boavista (1961-1997), no Porto, que não sendo confessional nasceu por iniciativa de membros do Opus Dei; criaram-se núcleos de cinema nos colégios (como no Instituto Nun'Álvares, por iniciativa do padre José Guedes Carvalhais, autor de artigos e livros sobre a matéria), seminários e outras instituições católicas (como a própria Obra das Vocações para os Seminários, na década de 50, em Lisboa), organizando actividades de reflexão e debate e que suscitavam o contacto com os meios profissionais; promoveram-se ciclos, como os do CADC de Coimbra; nasceram associações como o Centro de Estudos Cinematográficos, que desde 1955 realizava anualmente encontros católicos de estudos cinematográficos e que, sob o impulso do padre José Vieira Marques, viria a estar na origem da organização do Festival Internacional da Figueira da Foz, a partir de 1972. O próprio *Boletim Cinematográfico*, publicado pelo Secretariado do Cinema e da Rádio desde 1951, «melhora de forma sensível a partir de 1958, acrescentado de novos elementos informativos e de uma pequena nota de apreciação estética»[359]. Com o apogeu do movimento cineclubista católico, sob a direcção de Luís de Pina e editadas pela Editorial Aster, surgiram a colecção de livros «Filme» (1958-1964) e a revista *Filme* (1959-1964), procurando conjugar os valores católicos com o gosto do cinema, numa perspectiva aberta às modernas tendências criativas. Grande parte deste trabalho de animação foi realizado em articulação com as paróquias, nomeadamente por via da utilização dos salões paroquiais que conheceram, ao longo das décadas de 50 e 60, uma «situação muitas vezes florescente, quer como forma de atrair à Igreja algumas camadas da juventude quer, até, como meio de receitas adicionais para outras actividades culturais»[360]. Progressivamente, e em função da consciência das novas responsabilidades educativas perante o cinema, desenvolveu-se, afinal, um verdadeiro movimento cultural de origem católica. Mas, à medida que a perspectiva cultural de formação e de crítica se desenvolvia, cresciam também as dificuldades com a censura oficial do Estado, obrigando a que os textos das palestras ou conferências, que introduziam as sessões ou animavam os debates promovidos, lhes fossem previamente submetidos para autorização.

Outra das formas de expressão cultural pela qual a Igreja sempre se interessou foi a arte, em geral, e arte sacra, em particular. A atenção à problemática da modernidade na arte não constituiu, neste período, uma novidade — como a construção das igrejas de Nossa Senhora de Fátima no Porto (1936) e em Lisboa (1938) o comprova —, mas adquiriu particular relevo nos anos 50, com a constituição do Movimento de Renovação da Arte Religiosa


BOLETIM CINEMATOGRÁFICO

PROPRIEDADE E EDIÇÃO DO **SECRETARIADO DO CINEMA E DA RÁDIO**
DA ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA

Rua Capelo, 5, 2.º Esq.—LISBOA

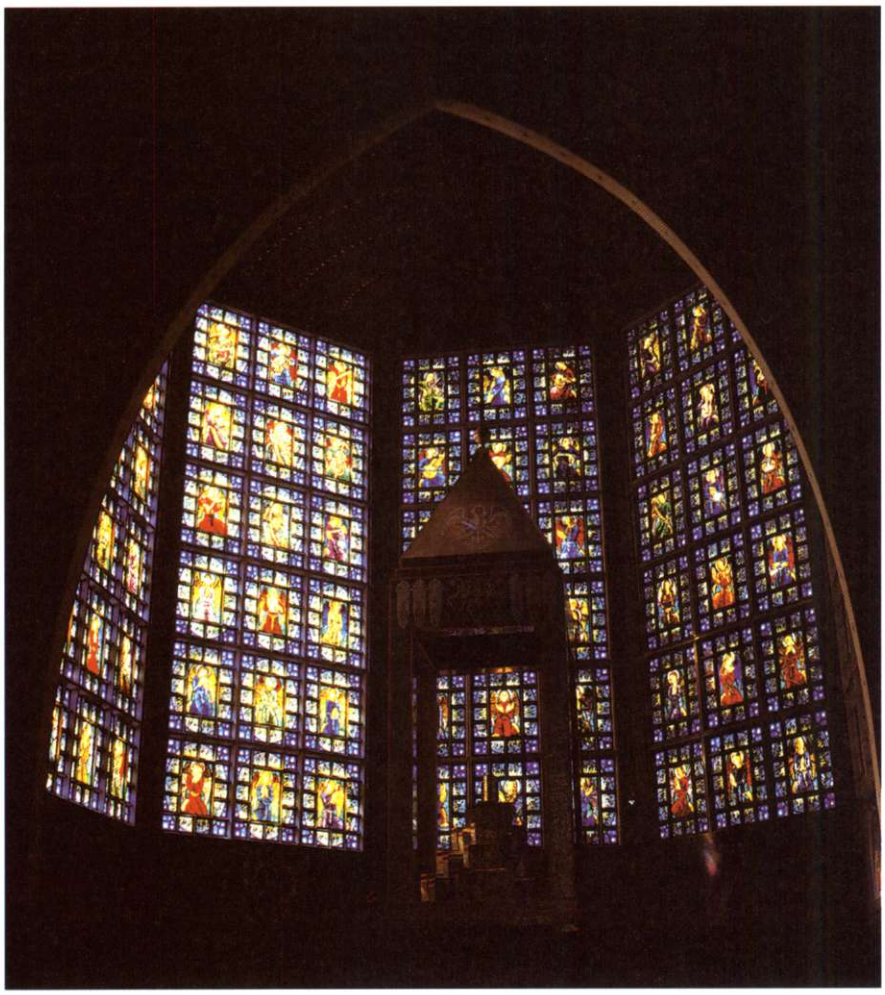
Director: M. Lopes da Cruz

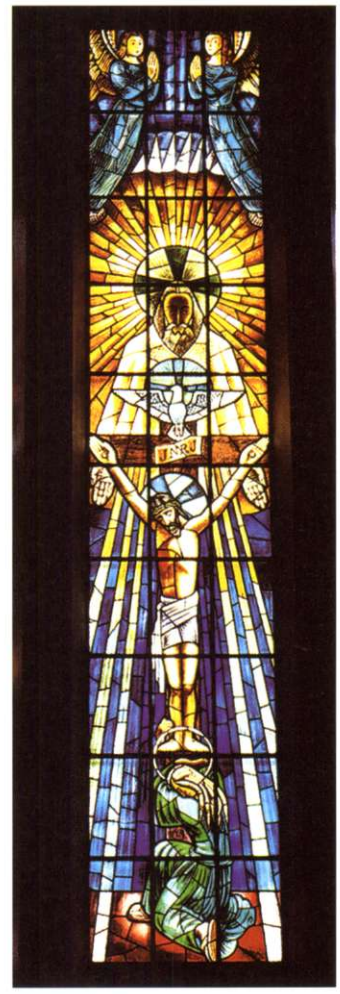
PUBLICA-SE TODAS AS QUINTAS-FEIRAS

(COM LICENÇA DA AUTORIDADE ECLESIÁSTICA)

11 de Janeiro de 1951 **N.º 1**

Rosto do *Boletim Cinematográfico*, n.º 1, Janeiro de 1951.



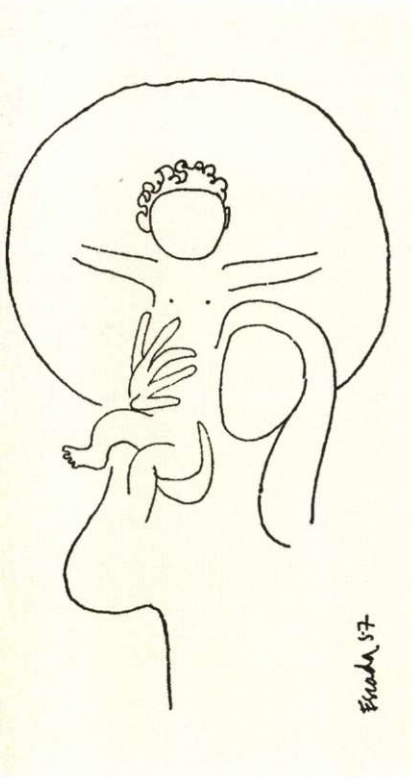


Vitrais da Igreja de Nossa Senhora de Fátima, em Lisboa.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

(MRAR), em reacção contra a utilização de modelos tradicionalistas e o recurso a um estilo revivalista, dito neomedievalista, utilizado na construção de igrejas nas novas áreas urbanas de Lisboa e do Porto, nos anos 40-50, e a sua persistência em áreas regionais ou de subúrbio ao longo da década de 50[361]. Foi a partir de um abaixo-assinado organizado por um grupo de cidadãos que contestavam o projecto da futura Igreja de São João de Brito em Lisboa (1951-1955), cujo desenho de fachada fora publicado pelo jornal *Novidades*, que se constituiu o MRAR, no Outono de 1952. Congregando cidadãos católicos, entre os quais arquitectos, artistas plásticos, críticos de arte, o movimento pugnava pela renovação da então designada arte religiosa, defendendo o recurso às concepções da arquitectura moderna e a apropriação de novos cânones artísticos[362]. Mas a introdução dos primeiros sinais de mudança no sentido de renovar e inovar o panorama da arte religiosa no país devem-se a um conjunto mais amplo e convergente de factores, que José Manuel Fernandes assim resume: «um novo entendimento do papel social da Igreja, com o fortalecimento do conceito de "comunidade" paroquial, de teor mais igualitário e socializante; a inserção activa no plano do sistema urbano; as novas concepções litúrgicas, requerendo novos tipos de espaços, ou mesmo de tipologias espaciais, e de materiais; a ampla participação dos artistas plásticos, a par e com os arquitectos ligados a uma nova geração emergente entre 1945 e 1950»[363].

Em 1953, na galeria anexa à Igreja de São Nicolau (Lisboa) surgia a I Exposição de Arquitectura Religiosa, que haveria de percorrer o país, organizada por um grupo de arquitectos e estudantes de Arquitectura, com a colaboração da JUC da Escola Superior de Belas-Artes, assim como da União



Nossa Senhora e o Menino, de José Escada (1957).

Noelista Portuguesa. No mesmo ano, um grupo de estudantes de Arquitectura do Porto junta-se ao movimento, que, desde o início, «procurava alargar o seu espaço de intervenção a uma escala de nacional» — como anota José Carlos Pereira, que se tem também ocupado do estudo do MRAR[364]. A nova arquitectura proposta pelo movimento para os templos cristãos procurará «um estilo original, enraizado na Terra, ligado ao Povo e compassado à Época» — trilogia definida por Nuno Teotónio Pereira (1922-) num artigo de 1947, publicado no jornal *Ala* da JUC. A igreja paroquial de Águas, em Penamacor (diocese da Guarda), datada ainda de 1949 e terminada de construir em 1957, assinala a mudança e surge como modelo de resposta, num projecto desenvolvido sob a responsabilidade daquele arquitecto e com a participação de inúmeros artistas plásticos da nova geração: Frederico George (cor); António Lino (pintura); António Luís de Paiva e Euclides Vaz (pintura). A construção da Igreja de Santo António de Moscavide (diocese de Lisboa), de 1957, da responsabilidade de António de Freitas Leal e João de Almeida e com obras de arte de Lagoa Henriques (escultura), José Escada (pintura) e Manuel Cargaleiro (cerâmica), uma assumida obra de subúrbio urbano, constituiu então uma programática declaração de inovação, simultaneamente nos planos artístico e social. Por último, a terceira obra «fundadora» da arquitectura religiosa moderna no país foi a capela do Picote, junto da barragem hidroeléctrica homónima do Douro, em Trás-os-Montes, datada de 1958, com projecto de Manuel Nunes de Almeida e escultura de Barata Feyo. «Assim, com este tríptico, se enunciavam claramente os propósitos e campos da renovação da arquitectura religiosa em Portugal: uma obra "agregadora de comunidade", erigida num pequeno núcleo rural do interior; outra, "instituidora de sentido de cidade", edificada em pleno subúrbio da capital; e a última, construída num ermo longínquo, mas decorrente de um "programa urbano" por excelência, de edificação de uma estrutura hidroeléctrica» — conforme a análise proposta por José Manuel Fernandes[365].

Na sequência da realização do I Congresso Nacional de Arquitectura Sacra, realizado em Itália em 1955, também em Portugal o MRAR definira como prioridade a construção de novos complexos paroquiais, que incluía a instalação de um conjunto de serviços anexos, como capelas mortuárias, salão paroquial, salas de catequese e reunião e, frequentemente, a sede de um centro social, junto da igreja paroquial propriamente dita. Este projecto inscreve-se assim na perspectiva de renovação da Igreja, nomeadamente aos níveis pastoral e litúrgico, associada à ideia de renovação artística e urbanística, privilegiando o recurso a novos materiais, a uma nova concepção da espacialidade e à tipologia do quarteirão que propunha uma maior comunicabilidade entre o espaço interior e exterior, segundo uma outra noção de espaço público e de cidadania, em gestação ao longo da década de 60. Mas a actividade empenhada do MRAR, com a publicação do seu boletim entre 1957 e 1964[366], não se limitou ao campo da arquitectura, estendendo-se à arte religiosa em geral. Neste âmbito, assinala-se a realização de duas exposições de arte sacra moderna: a primeira em Lisboa, na galeria Pórtico, em 1956; a segunda no Porto, em 1959. No campo das suas realizações, refira-se ainda a deslocação a Portugal da exposição itinerante *Novas Igrejas na Alemanha*, organizada em Munique no contexto do Congresso Eucarístico Internacional de 1960 e que veio a Portugal em 1964, com o apoio da Fundação Calouste Gulbenkian. Recente levantamento da produção artística de índole religiosa, realizado sob a responsabilidade de Clara Meneres, sublinha precisamente a importância do MRAR a este nível, referindo como um dos seus efeitos benéficos «a criação de um clima de interesse que levou à constituição das Comissões Diocesanas de Arte Sacra, que integravam sacerdotes e artistas»[367].

Em Lisboa, a criação e actuação do Secretariado das Novas Igrejas do Patriarcado (SNIP), com o correspondente boletim, publicado regularmente entre 1961 e 1963, resultou da vontade institucional da Igreja Católica em corresponder, na prática, ao ideário renovador, com expressão imediata no lançamento do Programa de Construção de Novas Igrejas (1962), documento orientador de futuras obras, detalhado em seguida pelo Regulamento de

Construção de Novas Igrejas e Restauro (1964). Exemplos de novas construções neste período de afirmação do moderno são: a igreja do Barreiro, em construção desde 1960, com projecto do arquitecto Joaquim Cabeça Padrão; a paradigmática Igreja do Sagrado Coração de Jesus (Lisboa), edificada de 1962 a 1970, por Nuno Teotónio Pereira e Nuno Portas, com a participação de Luís Moreira, Vítor Figueiredo e Vasco Lobo, entre outros; a igreja de Rio Maior, com estudo inicial de Formosinho Sanchez em 1961, e projecto definitivo de 1966-1967 pelos arquitectos José Luís Zúquete e José Bruschy; a igreja paroquial de São Jorge de Arroios (Lisboa), com projecto discutido em 1962 mas só inaugurada em 1972, da responsabilidade de Eric Corsepius e Alzina de Meneses. Outras obras deste período, fora de Lisboa e ligadas a conventos, foram: a Capela de Nossa Senhora do Rosário, do convento dominicano de Fátima, conhecida como a «primeira igreja em betão», inaugurada em 1960, com projecto discutido no âmbito do MRAR, da autoria do arquitecto Luís Cunha, em ampliação do convento de 1952, construído por Amadeu Gadêncio; e o convento das Franciscanas de Calais, na Quinta da Azenha, junto a Ponte Real (Gondomar), obra do arquitecto Fernando Távora, em obra de 1961 a 1971, com projecto também discutido no âmbito do MRAR. Também no espaço ultramarino, em particular em Angola e Moçambique, o movimento de construção da arquitectura religiosa moderna teve grande desenvolvimento na década de 60. No que se refere à actividade institucional do SNIP no seu conjunto, e «embora focada na região de Lisboa, acabou por servir de padrão e exemplo às restantes áreas do país, na definição de renovados critérios, modelos, e acções para a transformação dos espaços e formas de arquitectura religiosa»[368], num processo de difusão que se acentuaria a partir de meados da década de 60, sobretudo como resultado da aplicação da reforma litúrgica preconizada pelo II Concílio do Vaticano.



△ Igreja de São João de Brito, em Lisboa.

FOTO: FILIPE FIGUEIREDO/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



◁ Interior da Igreja do Sagrado Coração de Jesus, em Lisboa.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

No campo da música religiosa e, de modo particular, da música litúrgica, dispomos de um primeiro ponto de situação feito, recentemente, por António José Ferreira, no que se refere à evolução verificada na segunda metade do século XX: «Até aos anos 70, a música litúrgica em Portugal vive[u] da bipolaridade Singeverga-Olivais. À semelhança de outros mosteiros beneditinos, Singeverga desempenhou um papel importante na divulgação do movimento litúrgico musical e influenciou o próprio Seminário dos Olivais. Na linha das revistas beneditinas *Opus Dei* e *Liturgia* surge, em 1954, a *Ora et Labora*. [...] Também os encontros e semanas de estudo, as emissões quaresmais do coro de Singeverga (pela Emissora Nacional, entre 1942 e 1944) são elementos importantes na renovação musical litúrgica.»[369] Apesar de muitas figuras e iniciativas serem referenciadas neste levantamento, torna-se difícil concluir sobre o alcance e valor artístico dos esforços de renovação empreendidos nas várias escolas litúrgico-musicais diocesanas, antes e durante a realização do concílio. No entanto, o nome do padre Manuel Luís (1926-1981), da diocese de Lisboa, surge incontornável enquanto «o grande iniciador da música litúrgica renovada»[370]. Desde meados dos anos 50 que a sua obra procura responder às necessidades litúrgicas decorrentes da valorização do vernáculo, tão mais importante quanto o reportório litúrgico existente em português era pobre. Ele foi ainda um dos animadores das Semanas de Liturgia, que se realizariam em Fátima a partir de 1975, e membro da Comissão Nacional de Música Sacra, criada em 1965 e que integrava também os padres Manuel Faria (1916-1983), da diocese de Braga, Ferreira dos Santos (1936-), da diocese do Porto, e Borges de Sousa, beneditino.

Paralelamente, também a valorização e restauração da música gregoriana foi objecto de atenção e motivo para a realização de iniciativas por parte de outros sectores e figuras católicas, destacando-se a acção de Júlia d'Almendra (1904-1992), «mulher de fé, defensora do gregoriano, do latim, da polifonia e da cultura organística»[371]. Com o apoio do bispo de Leiria, em 1950 iniciou as Semanas Gregorianas, em Fátima, a que se seguiriam outras em Coimbra, Porto, Setúbal e Faro. Aproveitando a presença de especialistas portugueses e estrangeiros, as Semanas procuravam ser ocasião para um trabalho de sensibilização e formação pedagógica de cantores, directores de coros e organistas, assim como de professores do ensino básico, segundo o método Ward, levando à constituição da Liga dos Amigos do Canto Gregoriano. Em 1953, sob a égide do Instituto de Alta Cultura, foi criado, em Lisboa, o Centro de Estudos Gregorianos, mais tarde designado Instituto Gregoriano, que pretendia ser uma escola superior de formação musical, em prol do que considerava ser a necessidade de dignificação da música litúrgica à maneira da abadia de Solesmes (França), tendo também editado a revista *Canto Gregoriano* (1956-1984). No entanto, e apesar dos esforços empreendidos, o seu estudo permite, hoje, «confirmar, afinal, a fragilidade por que se ficou, também ao nível da investigação, o moderno movimento gregoriano em Portugal»[372]. Num plano divergente da revista *Canto Gregoriano*, e em pleno lançamento das reformas conciliares, o *Boletim de Informação Pastoral*, da responsabilidade do Secretaria-



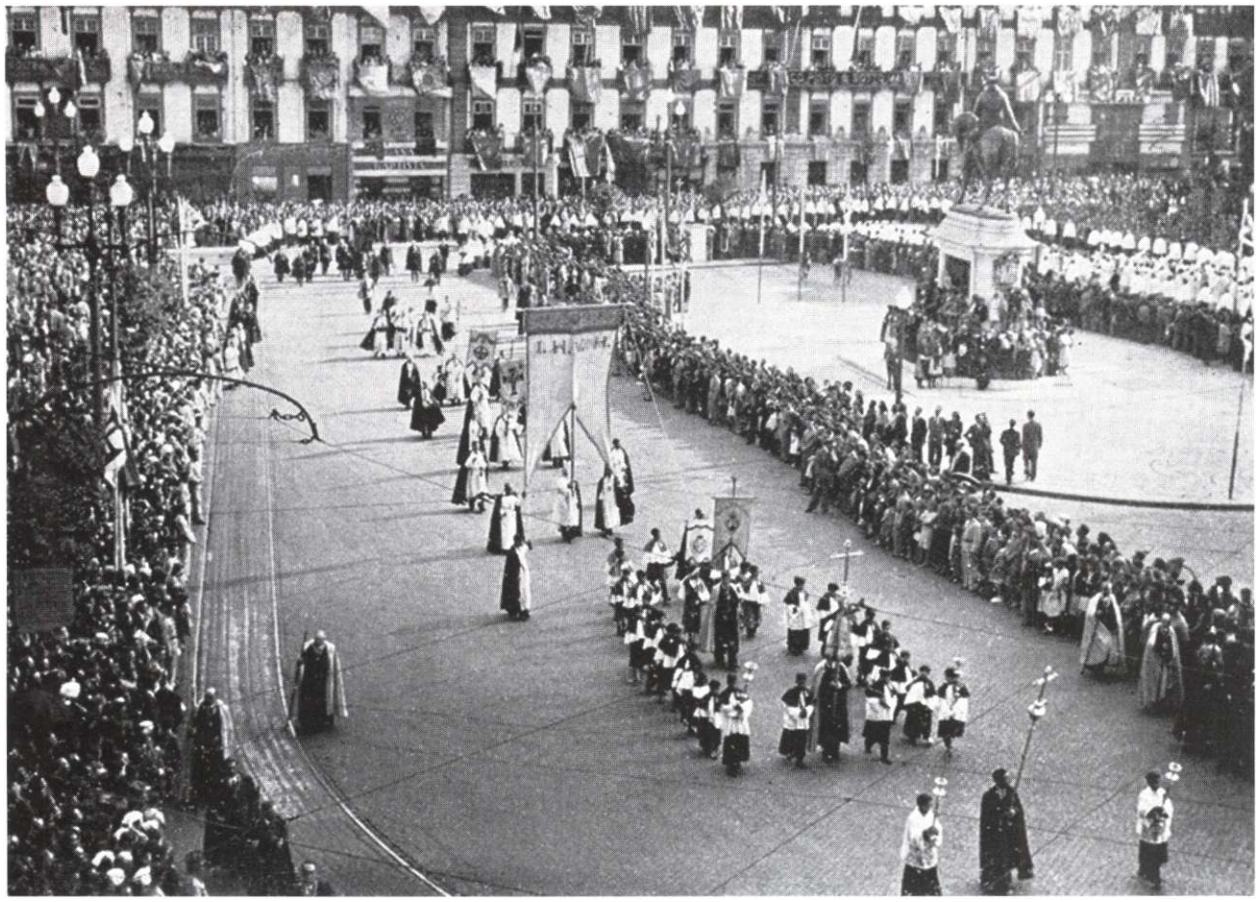
Magnificat da autoria do padre Manuel Luís.

do de Informação Religiosa, considera que «as inegáveis vantagens da conservação do latim virão progressivamente a ser reconhecidas como menos importante que as da adopção do vernáculo, à medida que se for dando todo o valor à preocupação dominante da reforma litúrgica: a participação mais plena, activa e consciente do povo cristão na Liturgia»[373]. Reafirmava-se, afinal, o propósito que presidiu a todas as propostas de renovação pastoral da Igreja Católica, a sua capacidade de ir ao encontro das pessoas e da sociedade que se pretendia recristianizar, numa visão mais comunitária e participativa do conjunto do «povo cristão». No entanto, e embora tenha sido esse o objectivo que presidiu a todas as tentativas de apropriação e esforços de criação de novas e modernas formas de expressão cultural, a sua concretização acabaria por contribuir para revelar a diversidade de perspectivas que atravessavam o catolicismo português, nomeadamente a nível dos modos de compreensão da vivência religiosa da fé cristã e das suas repercussões sociais, de que a música é um dos exemplos.

Da diversificação do apostolado dos leigos à renovação teológica conciliar

UMA DAS NOVIDADES DO CATOLICISMO ao longo da segunda metade do século XX e, porventura, uma das expressões mais significativas da sua vitalidade religiosa foi precisamente a ideia de apostolado dos leigos e a sua valorização no interior da Igreja Católica. Se o envolvimento e a iniciativa dos católicos leigos não era nova e conheceu, desde Oitocentos, novas formas de manifestação e desenvolvimento associativo, já a ideia de que existe um apostolado dos leigos ou apostolado laical, com estatuto teológico próprio, ganhou particular realce a partir da visão da Igreja como Corpo Místico de Cristo, onde todos e cada um dos fiéis ocupa um lugar próprio, em função de uma revalorização da própria dimensão pneumatológica da Igreja[374]. Nesta evolução, a obra *Jalons pour une théologie du laicat* (Paris, 1952), do padre Yves Congar, foi marcante e, de certo modo, pioneira da teologia do laicado[375]. A valorização da identidade laical e o pleno reconhecimento teológico do apostolado dos leigos resultou de um longo processo, que teria a sua consagração oficial com a aprovação da declaração conciliar *Apostolicam actuositatem* (1965). Tal processo esteve na origem da realização, em Roma, de três Congressos Internacionais para o Apostolado de Leigos — o I em 1951 (7 a 14 de Outubro), o II em 1957 (5-13 de Outubro) e o III, já depois do concílio, em 1967 (11 a 18 de Outubro) —, todos com significativa presença portuguesa. A própria trajectória da Acção Católica foi expressão e, simultaneamente, contribuiu para esta evolução: começando, com Pio XI, por falar-se de «participação» e depois, já com Pio XII, de «colaboração» dos fiéis leigos no «apostolado hierárquico» da Igreja; a pouco e pouco, a Acção Católica foi sendo definida como forma própria e oficial do «apostolado dos leigos».

Também no país, a dinâmica da Acção Católica Portuguesa (ACP) correspondeu assim, desde os seus primórdios, à renovada emergência e ao protagonismo do laicado, entendido este como o reconhecimento da intervenção qualificada dos fiéis comuns nos campos social, cultural e político, progressivamente autonomizados da esfera religiosa e da autoridade eclesiástica. E a sua acção foi determinante na mobilização e enquadramento dos fiéis leigos, contribuindo para dotar o movimento católico de uma liderança e organicidade ao longo das décadas de 40 a 60. O período aqui em análise, que se prolongou até à realização do II Concílio do Vaticano, coincidente em larga medida com o pontificado de Pio XII (1939-1958), foi vivido oficialmente sob o signo desta organização nacional, entendida como a forma por excelência do apostolado dos fiéis leigos e a partir da qual se organizou a militância católica. As demais iniciativas que subsistiram, quando não foram integradas na ACP, e muitas das que entretanto surgiram, todas eram aferidas pela ideia de «acção católica». Nesta perspectiva, as iniciativas desencadeadas desde o pós-II Guerra Mundial e, sobretudo, ao longo da década de 50 podem ser esquematicamente classificadas em três categorias: as que se articulavam directamente com a estrutura da Acção Católica Portuguesa ou os seus diversos organismos especializados; as que mantiveram ou procuraram desenvolver um espaço autónomo, mais directamente ligadas a algumas congrega-



Procissão por ocasião do II Congresso Nacional do Apostolado da Oração, Porto, Julho de 1945. In *Congresso Nacional do Apostolado da Oração no Centenário da Fundação*, Porto, 1945.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ções religiosas ou a determinadas tradições locais, como o Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) de Coimbra, por exemplo; e ainda as que, apesar de todas as suas insuficiências, resistências ou limitações iniciais, procuravam responder a outras necessidades religiosas e realidades sociais, de acordo com novas perspectivas, contribuindo assim para uma maior diversificação do próprio movimento católico. No primeiro caso, regista-se: a criação do Movimento Nacional Católico de Serviço de Doentes (1941), nascido no seio dos sectores juvenis operários da mesma, mas que acabaria por se desenvolver autonomamente a nível diocesano e nacional; e a continuação ou a criação de associações profissionais, como a Associação dos Médicos Católicos, já existente, a actualmente designada ACEPS — Associação Católica de Enfermeiros e Profissionais de Saúde (1948), a Associação dos Engenheiros (anos 40) e, depois também, Economistas Católicos (1968), a Associação dos Professores do Ensino Liceal e Técnico (anos 40), a Associação dos Farmacêuticos Católicos Portugueses (1955) e ainda a Associação dos Juristas Católicos (anos 50), organização de jurisconsultos com existência anterior à própria ACP. No segundo caso, verifica-se: a criação da LIAM — Liga Intensificadora da Acção Missionária (1937), criada pelos Espiritanos para apoiar as missões católicas nas colónias portuguesas ou o lançamento do Movimento «Cor Unum» dos Apóstolos do Coração Imaculado de Maria (1949), dinâmica apostólica de espiritualidade marial, ligada à mesma congregação e cujos membros se distribuem pelas várias organizações católicas já existentes; a institucionalização da Associação dos Cooperadores Salesianos (1951), existente desde o século XIX como pia união ligada à província portuguesa da Sociedade de São Francisco de Sales e, ligada às escolas da mesma congregação religiosa, a constituição da Federação Nacional dos Antigos Alunos de D. Bosco (1952); ou ainda, em articulação com os Jesuítas e ligado ao Apostolado de Oração, o aparecimento da Liga Eucarística em 1948, embora só aprovada

pelas autoridades eclesiásticas em 1954, especialmente direccionada para os homens, a par da continuação das Congregações Marianas, vocacionadas para o sector feminino.

Outro tipo de iniciativas, a maior parte ligadas à dinâmica internacional do catolicismo do pós-guerra, integram o terceiro grupo acima referido, desenvolvendo-se em Portugal com mais ou menos apoio do episcopado local, traduzindo a procura de novas respostas a várias necessidades pastorais, em particular ao longo da década de 50. As mais significativas dessas organizações de apostolado dos leigos foram: a Legião de Maria (1949) que, para se implantar, teve inicialmente de vencer algumas resistências, nomeadamente por parte do episcopado e dos Jesuítas; o Opus Dei (1946), de origem espanhola, que começou por se estabelecer na diocese de Coimbra e que teria marcada presença a nível educativo e cultural, nomeadamente através das suas residências universitárias e clubes juvenis, bem como da Editorial Aster e da revista *Rumo: revista de problemas actuais* (1957-1971); a UCIDT— União Católica de Industriais e Dirigentes do Trabalho (1952), organização portuguesa filiada na UNIAPAC — Union Internationale Chrétienne des Dirigeants d'Entreprise e que, nas décadas de 50 e 60, apoiou o movimento de autoconstrução de habitação em várias zonas do país, como forma de resolução para o degradante problema social das «barracas», em crescimento nos subúrbios urbanos; o Graal (1957), movimento internacional de mulheres que procura sublinhar a importância do seu papel na vida da sociedade e da Igreja, a partir da assunção das suas responsabilidades como profissionais e cristãs a partir de diversos estados de vida, tendo o movimento sido iniciado na Holanda em 1921; o Oásis (1958), movimento de espiritualidade, dirigido a jovens de ambos os sexos, fundado em Itália sob o signo da proclamação do dogma da Assunção (1950), e que começou em Lamego por iniciativa de um padre local, embora só em 1969 tenha sido criado um secretariado nacional, correspondendo a uma fase de maior expansão do movimento; o Movimento Esperança e Vida (1958), movimento católico de origem francesa, nascido durante a II Guerra Mundial e particularmente dirigido às viúvas; os Cursilhos de Cristandade (1960), movimento que cresceu no refluxo da própria Acção Católica, que em Espanha lhe dera origem, procurando a vivência do que definem como um catolicismo viril, dirigindo-se numa fase inicial apenas a homens; o Movimento Apostólico de Schoenstatt (1960), movimento mariano de educação e espiritualidade para todos os cristãos, originário da Alemanha, e que «pretende formar o homem novo na nova comunidade e, portanto, uma nova ordem social, para a renovação do mundo em Cristo, por Maria»; o Movimento por Um Mundo Melhor (1960), fundado pelo padre Riccardo Lombardi em Itália, em 1952, e que visava a «renovação total da vida cristã», «procurando levar os cristãos a viver mais no Amor de Deus, nas relações entre os homens e nas próprias estruturas da sociedade». Outra iniciativa que, embora de origem americana, fez de Fátima o seu centro internacional foi o Exército Azul de Nossa Senhora de Fátima (1946), de forte componente anticomunista, com o objectivo de «conhecer e promover o movimento de orações pela conversão da Rússia». Um outro aspecto particularmente significativo deste período, embora se prolongue para além dele, reside no aparecimento de novas formas de apostolado familiar, atrás referidas. De modo idêntico, regista-se o persistente e crescente desenvolvimento do Corpo Nacional de Escutas (CNE), que de 19 a 25 de Setembro de 1961 acolheu em Lisboa, no Seminário dos Olivais, a realização da XVIII Conferência Internacional de Escutismo, com a presença de 250 delegados, representando 54 países de todos os continentes.

Globalmente, verifica-se assim o início de um processo de diversificação das formas organizadas de apostolado dos leigos, contrariando e ultrapassando a tutela da Acção Católica Portuguesa que fora criada para integrar todas as iniciativas e formas de organização dos fiéis leigos, em nome da «união católica». Por outro lado, as novas organizações de apostolado, embora sujeitas à autorização dos bispos diocesanos para se implantarem localmente e realizarem a sua acção pastoral, articulavam-se directamente com outras instâncias eclesiais que lhes deram origem, sejam institutos religiosos, sejam sobretudo


ANO I — JANEIRO 1960 — N.º 1

O Cavaleiro da IMACULADA

SUPLEMENTO DO JORNAL SALESIANO «JUVENIL» PARA DIVULGAÇÃO CATÓLICA

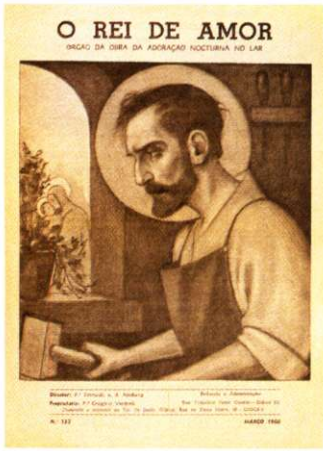
EM NOME DA IMACULADA

OS 5 MANDAMENTOS do CAVALEIRO da IMACULADA

O Cavaleiro da Imaculada, suplemento do jornal salesiano *Juvenil*, n.º 1, Janeiro de 1960.



O engenheiro Horácio de Moura, presidente da União Católica de Industriais e Dirigentes do Trabalho, no I Congresso da Juventude Operária Católica, em 1953. In *I Congresso Nacional da JOC/JOCF*, Lisboa: Direcções-Gerais da JOC/JOCF, 1955, p. 50.

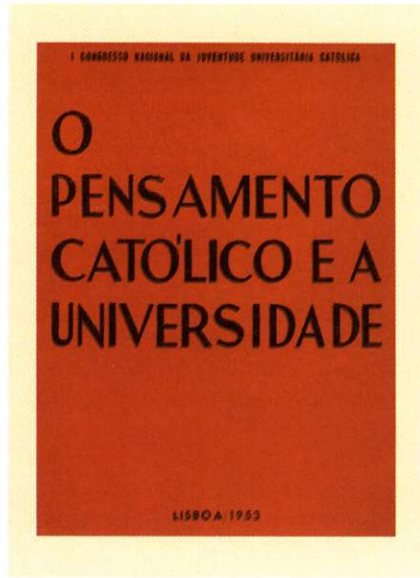


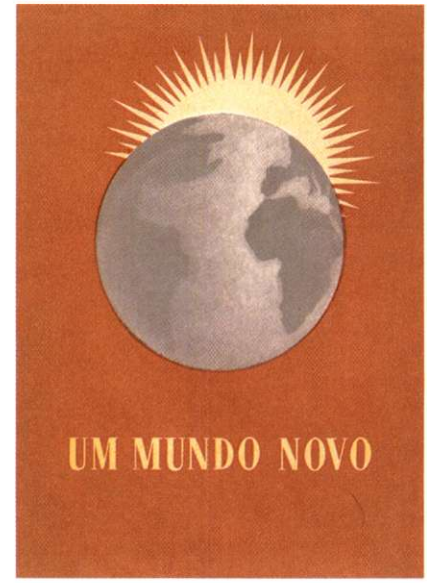
Capa de *O Rei de Amor*, órgão da Obra da Adoração Nocturna do Lar, n.º 137, Março de 1960.

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

movimentos católicos internacionais, com dinâmica própria reconhecida pela Santa Sé. Mas este processo não foi unívoco, verificando-se também resistências às mudanças introduzidas ou impulsionadas por essa dinâmica internacional do catolicismo, tanto no interior da Igreja Católica, como na sociedade em geral[376]. No entanto, no seu conjunto, as novas organizações de apostolado estabelecidas no país e outras iniciativas menos institucionalizadas acabaram por trazer uma maior elasticidade ao catolicismo português, em termos da sua capacidade para enfrentar os desafios de uma sociedade em lenta mas profunda mutação, ao longo das décadas de 50 e 60. Uma resposta que estava para além da sacramentalidade que a paróquia organizava e da ideia de militância tradicional que a Acção Católica oferecia, como as mudanças no próprio seio desta parecem confirmar. Ainda no âmbito da ACP, refira-se também o facto de algumas das suas organizações e organismos, em particular as Juventudes Operárias Católicas e as Juventudes Universitárias Católicas (masculinas e femininas), terem ganho particular visibilidade social ao longo da década de 50, afirmando-se como movimentos com uma dinâmica nacional própria e mais autónoma, contribuindo para este movimento de diversificação das formas de apostolado, em crescimento no seio do catolicismo.

Paralelamente, e num momento em que por parte de vários sectores católicos existe a percepção de que a sociedade está a mudar, ou seja, que se ganha consciência da profundidade das transformações sociais em curso — que o uso e abuso da palavra «crise» no vocabulário dos analistas e protagonistas da época parece querer evidenciar —, também se começam a reconhecer os limites da ideia de recristianização. Paulatinamente emergem novas formas de compreensão da realidade, não apenas da sociedade mas da própria visão da Igreja e do papel desta no mundo, nomeadamente em torno da ideia de «empenhamento» ou «compromisso» cristão no mundo e na valorização da necessária colaboração com os «homens de boa vontade», na consagrada expressão do papa João XXIII na encíclica *Pacem in Terris* (1963). Por outro lado, e enquanto expressão da mudança de paradigma eclesiológico que o concílio consagrou, assiste-se também ao aparecimento de iniciativas mais informais ou que resultaram da iniciativa directa de católicos que, enquanto tal, resolvem organizar-se para intervir em determinados campos da vida social. Foi o que aconteceu, por exemplo, e de modo muito expressivo, com o projecto da Livraria Moraes e, muito particularmente, da revista *O Tempo e o Modo* (1963-1967), que «inaugurou na sociedade portuguesa um espaço de diálogo entre católicos e outros meios culturais», tornando-se «uma referência fundamental na década de 60 em Portugal» — conforme estudo recente procura demonstrar[377], centrando-se exactamente na análise das repercussões





O pensamento católico e a universidade e *Um mundo novo*, capas das actas dos congressos da Juventude Universitária Católica (1953) e da Juventude Independente Católica Feminina (1950), respectivamente.

eclesiológicas de uma cultura de diálogo. Esta iniciativa teve como referência a revista francesa *Esprit* e o pensamento personalista de Emmanuel Mounier.

Sumariamente, e de modo simplificado, poder-se-á dizer que o reconhecimento e diversificação do apostolado dos leigos se integrou num processo mais alargado de mudança no interior da Igreja Católica, nomeadamente teológico, em termos da sua autocompreensão e papel na sociedade — na tríplice definição conciliar de «corpo místico de Cristo», «sacramento de salvação no mundo» e «povo de Deus na história» —, que pressupõe uma renovada soteriologia, assente na valorização da história humana e dos processos sociais como parte integrante da história da salvação, conforme a nova teologia da «leitura dos sinais dos tempos»[378]. Embora possa surgir como demasiado técnico e especializado, este processo de alteração na definição de quadros e categorias teológicos é fundamental na compreensão da história do catolicismo, remetendo para um nível de racionalidade própria que, em última análise, sustentou e suscitou novas práticas e comportamentos sociais por parte dos católicos e da Igreja, legitimando-os ou não. Nesta perspectiva, a capacidade de reflexão teológica constitui também um indicador da maior ou menor vitalidade religiosa do catolicismo, que, no caso português, e devido nomeadamente à continuada falta de instituições próprias (faculdade de Teologia, instituto superior de cultura católica ou outros), parece remetida para certos sectores eclesiais, com maior contacto com os centros teológicos estrangeiros — facto que não foi exclusivo desta área cultural e constituiu, porventura, uma das condicionantes estruturais da sociedade portuguesa neste período, com a retoma do estereótipo do «estrangeirado».

O episcopado e a evolução do movimento católico

EMBORA MARCADA PELA DINÂMICA mais global da Igreja Católica no mundo, a evolução do movimento católico assumiu contornos próprios resultantes da especificidade do quadro político, social e cultural da realidade portuguesa. Desde logo, o catolicismo em Portugal não viveu questões que marcaram os ambientes católicos de outros países europeus neste período, como a colaboração de católicos e comunistas na resistência, durante a II Guerra Mundial, ou a experiência política das democracias cristãs na conquista e gestão do poder, nem os debates em torno dos padres-operários ou dos grandes temas e problemas do pensamento teológico contemporâneo, prenunciadores da renovação conciliar[379]. O peso sociológico do catolicismo, considerado elemento de coesão e união nacional, numa sociedade em que as liberdades cívicas se encontravam fortemente restringidas e a liberdade política ausente, resultado da persistência de um regime político autoritário e conservador, fortemente nacionalista, contribuiu para conferir um papel ambivalente ao próprio movimento católico. Por um lado, o seu desenvolvimento suscitou o aparecimento e formação de novas gerações de católicos, marcadas pela perspectiva de um reformismo social que, à medida que se procurou afirmar na sociedade, se viu imediatamente confrontado com as limitações políticas decorrentes da falta de liberdade e ausência de democracia. Por outro lado, a possibilidade de sobrevivência desse mesmo movimento católico no terreno dito social impunha a exclusão de toda e qualquer perspectiva autónoma no terreno considerado como político pelo próprio aparelho e ideologia do Estado Novo. Foi entre estas duas balizas que, de modo quase pendular, o movimento católico foi evoluindo entre o final da II Guerra Mundial e o fim da década de 60, ao ritmo do processo de modernização socioeconómica e dos ciclos de abertura e fechamento a nível cultural e político, para os quais o próprio movimento católico também contribuiu.

Sob o impulso da Acção Católica Portuguesa e a par das já referidas Semanas Sociais, o lançamento de congressos católicos e a organização de outros eventos, com o objectivo de mobilizar os católicos e reflectir sobre as transformações sociais, a partir de determinadas áreas ou sectores da sociedade, contribuíram para marcar o ritmo e canalizar as orientações do movimento católico ao longo das décadas de 50 e 60. Uma primeira fase deste período correspondeu à chamada época dos grandes congressos da Acção Católica, que arrancou em 1948, com o I Congresso Nacional dos Professores Primá-

rios Católicos, realizado em Fátima, de 31 de Julho a 3 de Agosto, e que reuniu 500 professores vindos de todo o país[380]. No Ano Santo de 1950, seguiram-se-lhe dois outros: o I Congresso da Juventude Independente Católica Feminina, realizado de 3 a 7 de Maio, em Lisboa, subordinado ao tema «Para construir um mundo novo» e com o lema «Unir em Cristo, renovar na verdade», com a participação de 3 000 congressistas[381]; e o I Congresso dos Homens Católicos, realizado de 7 a 10 de Dezembro, em Lisboa, reunindo 5500 participantes provenientes, na sua maioria, de profissões liberais, do ensino liceal e universitário, assim como do chamado meio independente, sob o lema «Firmeza na fé, energia na acção»[382]. Em 1953 foi a vez de as Juventudes Universitárias Católicas, masculina e feminina, realizarem o seu congresso nacional, que reuniu, em Lisboa, 2000 participantes dos três centros universitários do país; depois de uma cuidada dinâmica preparatória, com o recurso à metodologia dos inquéritos e relatórios temáticos, os universitários católicos portugueses reflectiram sobre o tema «O pensamento católico e a universidade», em plena sintonia com as preocupações do Movimento Internacional de Estudantes Católicos — Pax Romana, que, em 1951, realizara em Portugal uma Semana Internacional de Estudos[383]. Em 1955, o I Congresso Nacional da Juventude Operária Católica, iniciativa da JOC e da JOCF, com a reunião de 1000 militantes em Lisboa e uma concentração nacional de 40 000 jovens em Fátima, representando todas as dioceses da metrópole e províncias ultramarinas e que contou com a participação de monsenhor Cardijn, fundador e assistente-geral da JOC Internacional, encerrava este ciclo[384]. Mobilizando milhares de participantes, os congressos manifestaram contornos de uma nova mentalidade entre os católicos e, simultaneamente, constituíram espaços importantes de formação de dirigentes e de divulgação de ideais, colocando problemas e preconizando reformas, acabando por levantar dificuldades ao regime político e gerar episódios que chegaram a provocar tensões nas relações institucionais entre a Igreja Católica e o Estado. A intervenção de um militante da LOC durante o Congresso dos Homens Católicos (1950) levou o ministro da Justiça, que se encontrava presente como católico, a abandonar o congresso; e outras intervenções que se anunciavam críticas foram objecto de pressões e acabaram por não ser lidas[385]. O II Congresso, previsto para 1954, nunca chegou a realizar-se. Alguns dos votos e conclusões do congresso «jucista», organizado sob a liderança de Adérito Sedas Nunes (1928-1991) e Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-), suscitaram desconfianças. Por último, o congresso «jocista», proclamando a vontade da JOC e da JOCF assumirem



Procissão por ocasião do I Congresso dos Homens Católicos, Lisboa, 1950.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.



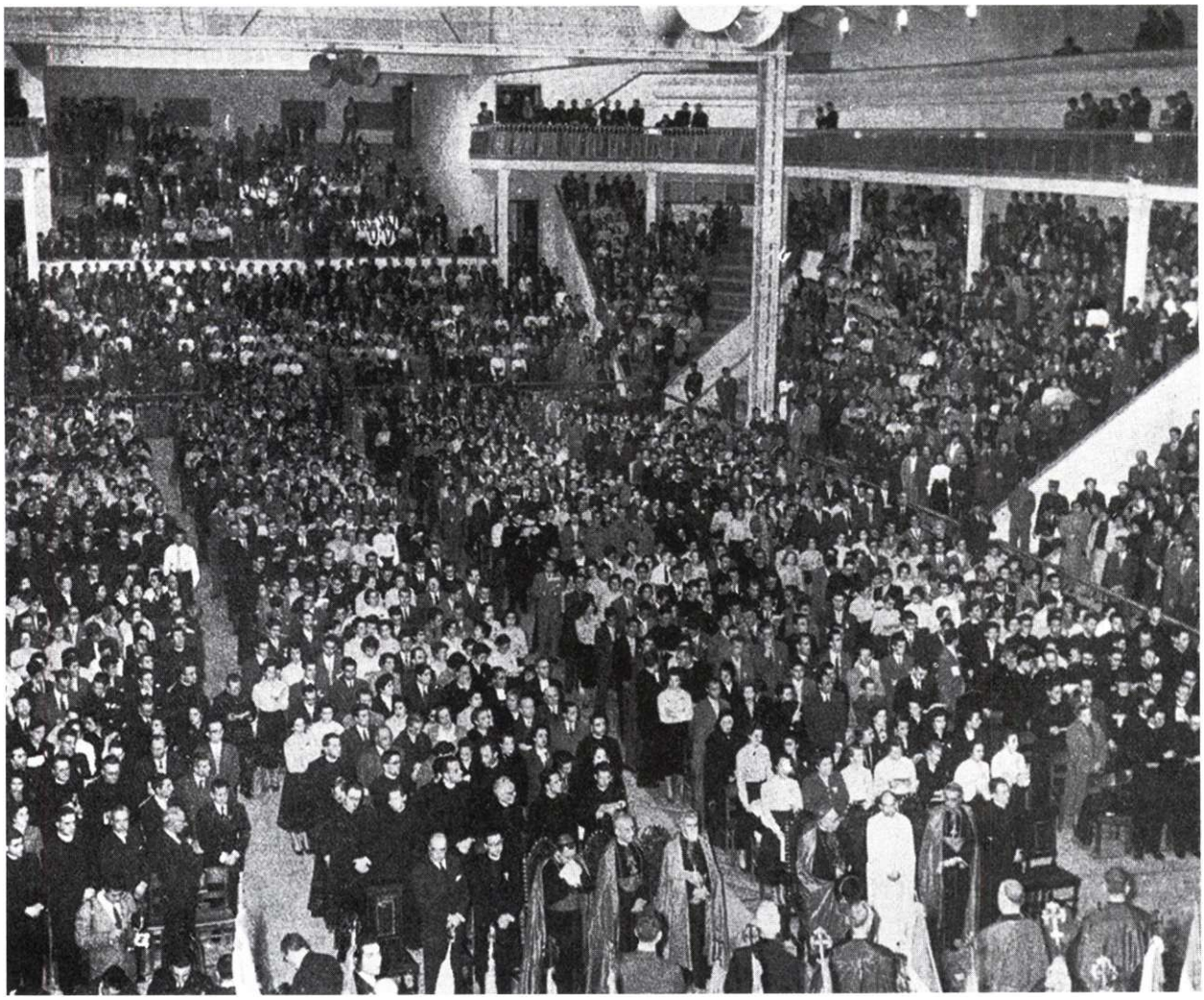
Sessão de encerramento do I Congresso dos Homens Católicos, em 1950 (Lisboa, Pavilhão dos Desportos).
FONTE: ARQUIVO DO CEHR.

as suas responsabilidades sociais a nível da educação e «desproletarização» da juventude trabalhadora e afirmando ambas as organizações como «corpo representativo» dos jovens trabalhadores, levantou várias dificuldades, tendo a censura estatal proibido a realização de um jogo cénico e restringido os noticiários informativos relativos ao evento, acabando as conclusões da semana de estudos do congresso por nunca terem podido ser publicadas[386]. Aliás, as pressões e tentativas de ingerência por parte do aparelho político do Estado Novo levaram o cardeal Cerejeira a uma veemente intervenção pública na sessão de encerramento do congresso, no Pavilhão dos Desportos em Lisboa, proclamando: «A Igreja está convosco. A Igreja não está convosco, a Igreja tem-vos no coração. A Igreja põe em vós o seu pensamento, todo o seu afecto, todas as suas esperanças. Não, a Igreja não está convosco, vós estais nela, tocar em vós é feri-la no que ela tem de mais íntimo, no que ela tem de mais glorioso.»[387]

Atidos à problemática social e religiosa, a realização dos congressos marcou assim indiscutivelmente uma nova geração de católicos sociais, em particular a nível dos jovens universitários e operários[388]. Não formulando exigências de natureza política ou de alteração do regime, a intencionalidade inicial de «formar chefes» dava os seus frutos: muitos colaboravam directamente com o regime, passando das organizações católicas para a vida política activa nas estruturas do Estado; outros, privilegiando o seu empenhamento nas organizações católicas, procuravam fazer delas verdadeiras forças sociais[389]. Subjacente às tensões que a realização dos congressos católicos gerou, encontrava-se assim não só a afirmação da autonomia de organização dos católicos, mas a questão da legitimidade e delimitação da sua esfera de intervenção na sociedade portuguesa: em função de que critérios se delimitava a sua acção e com que autoridade se restringia a sua acção ao campo estritamente religioso e social? Onde acabava o sociorreligioso e começava o sociopolítico?[390] No interior da situação política portuguesa surgia o «fantasma» da democracia-cristã. Nesta perspectiva, a vigilância, censura, pressão e até as ameaças que se verificaram por parte do poder político tinham por objectivo o acantonamento do movimento católico no âmbito do que se considerava ser as esferas da religião e do social[391], limites que a própria Igreja Católica integraria como condições de apaziguamento e colaboração com o Estado. Contudo, subsistia a apreciação diversa do alcance desses limites por parte dos diversos sectores em disputa.

A fase seguinte, compreendida entre 1955 e as celebrações do 25.º aniver-

sário da ACP, foi um período hesitante, com abertura ao exterior, nomeadamente no que se refere à problemática missionária[392], centrado na problemática social e cultural, num esforço de reflexão sobre as novidades do «mundo moderno». Na impossibilidade de os congressos prosseguirem, surgiram então outras formas de organização e intervenção do movimento católico, de projecção pública relativamente mais limitada, tais como jornadas, encontros e semanas de estudo. No meio católico, crescia a atenção à problemática do mundo rural e às transformações socioeconómicas aí em curso, fruto do lento mas efectivo processo de modernização que os I e II Plano de Fomento (1952, 1958) corporizaram. É neste contexto que se situam realizações como os I e II Curso de Sociologia Rural (1956, 1959), ambos realizados por iniciativa da JUC de Agronomia, numa perspectiva de preparação técnica e responsabilização profissional dos futuros diplomados acerca dos «problemas da modernização da agricultura» e da necessidade de «promoção humana no meio rural»[393]. Com uma envolvente mais global e numa perspectiva militante, realizou-se também a I Semana de Estudos Rurais, promovida pelos organismos agrários da Acção Católica Portuguesa, de 22 a 28 de Abril de 1957[394], que seria continuada por uma segunda, realizada em Coimbra, de 24 a 29 de Abril de 1962, para debate da problemática rural à luz da encíclica *Mater et Magistra* (1961)[395]. Realizada em Fátima, a I Semana contou com a presença dos bispos de Leiria e do Porto, D. António Ferreira Gomes, que aí pronunciou um discurso, que se tornaria uma referência, e no qual — parafraseando Leão XIII mas referindo-se não já à circunscrita questão operária — denun-

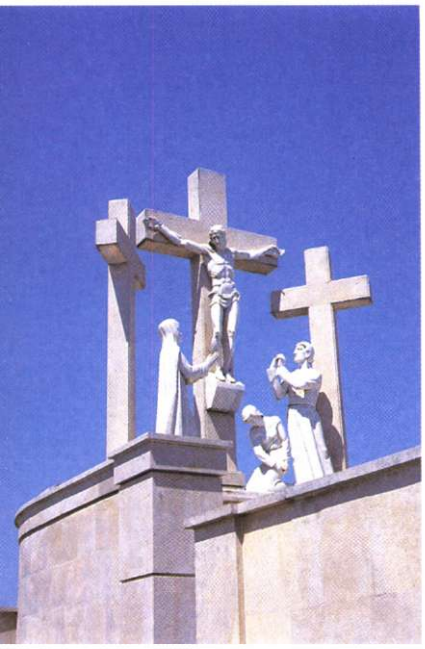


Sessão de encerramento do Congresso Nacional Jocista, em 1955 (Lisboa, Pavilhão dos Desportos). In *I Congresso Nacional da JOC/JOCF, Lisboa-Fátima, 12 a 17 de Abril 1955*, p. 49.

ciava a «miséria imerecida do nosso mundo rural», tema que retomaria, aliás, noutras ocasiões[396].

A vários níveis, verificava-se assim uma evolução no seio da Igreja Católica em Portugal no sentido de uma maior abertura, tanto no que se referia à sua atenção e empenhamento social, quanto no campo da reflexão pastoral. Paralelamente, o impacte exterior do mundo católico fazia-se também sentir, seja pela participação de dirigentes portugueses em congressos mundiais católicos, seja pelos contactos institucionais com as organizações congéneres[397], numa época de valorização da vida internacional, com o aparecimento das Organizações Internacionais Católicas (OIC), inscritas na relação do movimento católico e da Santa Sé com o sistema das Nações Unidas. Por exemplo, e ainda ao nível da JOC, a perspectiva da realização do I Conselho da JOC Internacional, antecedido de uma grande peregrinação internacional a Roma, em 1957, «surgiu como um factor de revitalização da JOC»[398]. O movimento português esteve presente neste evento, como acontecera já no congresso jubilar de 1950, mas agora com uma delegação alargada de 500 participantes, presidida pelo bispo do Porto em representação do episcopado português[399]. Entretanto, os jovens operários e universitários católicos portugueses que, em meados dos anos 50, tinham sido sucessivamente mobilizados em solidariedade com as Igrejas perseguidas da Polónia (1954) e da Hungria (1956), fazendo nesse processo uma aprendizagem cívica, cedo começaram a despertar para o valor da liberdade própria. Em Coimbra, por exemplo, os acontecimentos da Hungria de 1956 levaram em geral os católicos portugueses a solidarizarem-se com a hierarquia e os católicos da «Igreja do silêncio», tendo as direcções do CADC e da JOC diocesana — pela primeira vez, numa iniciativa conjunta, note-se — organizado um dia de solidariedade com os jovens estudantes e operários em luta pela liberdade. Como sublinha Manuel Braga da Cruz, a «iniciativa teve largo impacte não apenas na cidade, com o luto solicitado, mas entre os próprios ceadecistas, pois ao reivindicar a liberdade para os outros aumentava a simpatia pela própria, tanto em termos políticos gerais como em termos de autonomia universitária e do associativismo estudantil, ameaçado pelo projecto governamental do Dec. 40 900»[400]. Efectivamente, esta evolução é visível na participação dos estudantes católicos e suas organizações nas lutas académicas contra aquele projecto de diploma, que gerou uma grave crise no ano lectivo de 1956/1957, na qual as direcções nacionais da JUC e da JUCF, sob a liderança respectiva de João Salgueiro (1934-) e de Manuela Silva (1932-), se envolveram, para além do já referido CADC de Coimbra, com participação directa do seu primeiro secretário António Barbosa de Melo (1932-)[401]. A defesa da liberdade associativa era então feita em nome da reivindicada autonomia universitária, no quadro de uma compreensão corporativa da universidade mas, simultaneamente, em nome da sua missão educativa e do seu papel social na formação de elites e preparação profissional, no marco de uma visão que afirmava a anterioridade do plano cultural relativamente ao plano político, conforme a reflexão feita no congresso de 1953[402]. Deste modo, nos meios católicos «a ausência de liberdade ia-se sentindo também com cada vez maior incómodo, a par do desejo crescente de uma participação mais alargada na vida pública. A acusação de identificação com o regime incomodava não apenas os sectores católicos mais insatisfeitos, mas também até alguns mais conformados»[403].

Neste contexto, ganha particular significado o discurso do cardeal Cerejeira ao clero diocesano, a 29 de Novembro de 1956, pela passagem do seu aniversário natalício, acerca d'«A situação da Igreja em Portugal»[404]. Referindo-se directamente à relação da Igreja com o Estado Novo, o prelado procura «rectificar juízos de escritores estrangeiros»[405], feitos a partir do que considera serem referências inexactas e injustas à situação político-religiosa portuguesa: «A hierarquia em Portugal nunca se pronunciou oficialmente sobre o regime político como tal. Nem o aprovou nem o condenou. É problema que lhe não pertence a ela, enquanto ele não toque na doutrina e na moral católica. Deixa-o, como cumpre, à consciência dos cidadãos. Fiel à sua própria missão, está acima e fora do campo político de regimes, partidos, or-



Calvário da Via Sacra Húngara (Fátima), inaugurado a 12 de Maio de 1964.

FOTO: JOSÉ MANUEL OLIVEIRA/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

ganizações. Mas, ainda por fidelidade a ela, acata o regime vigente e respeita-o. Vê nele incarnada também, embora por diverso título, a autoridade divina. Faz parte integrante do seu ensino o dever de consciência de obedecer ao poder constituído e honrar os que o representam.»[406] Reafirmando assim a tradicional doutrina católica que, desde o século XIX, permitira a política de *ralliement,* tal posicionamento não impede, no entanto, a avaliação das condições políticas concretas relativas às matérias que a Igreja considera da sua competência na orientação moral da vida da sociedade. Nesta perspectiva, a avaliação do cardeal Cerejeira, e em larga medida do conjunto do episcopado português, não deixa de ser clara no reconhecimento do contributo do Estado Novo para a obra de «libertação e restauração» do catolicismo, através do que define como «reconciliação» do Estado português com «a consciência cristã da Nação», consubstanciada na Concordata, enquanto instrumento que consagraria «a autonomia e liberdade» da Igreja Católica e permitiria «a cooperação» desta com o Estado «nas esferas em que os dois se encontram, como nomeadamente na educação pública e na constituição da família»[407]. A Igreja não se excusa, assim, a «testemunhar-lhe a sua gratidão [...] pela obra da paz e liberdade religiosa e valorização dos princípios cristão»[408], na medida em a separação concordatada fizera com que o Estado não fosse «nem laicizante, nem totalitário»[409]. Para o cardeal Cerejeira, a pedra-de-toque para a liberdade da Igreja encontrava-se então na liberdade das suas «associações de apostolado leigo», onde a Igreja procurava formar os católicos num «cristianismo vivo, entusiástico, ardente», com capacidade de irradiação na vida social e pública[410]. E, aludindo seguramente à história mais recente, o cardeal Cerejeira reconhece que «possa haver, por vezes, atritos e dificuldades entre o Estado e a Igreja por via destas organizações. Mas, numa atmosfera de compreensão e concórdia mútuas como a Concordata visa estabelecer — considera —, nunca eles poderão constituir perigo para o Estado ou desvio para a Igreja». E adverte: «Mas a morte das associações do apostolado leigo, além de ferir a Igreja na sua missão que recebeu de Cristo, feriria gravemente as forças vivas da Nação, que acabariam por ficar inteiramente vazias, embora talvez cobertas de bentinhos.»[411] Estava assim reafirmado o quadro no qual as organizações católicas deveriam intervir, excluindo qualquer iniciativa nos terrenos considerados exclusivamente políticos, limitados à eventual iniciativa pessoal dos católicos, segundo a sua consciência individual e responsabilidade própria. No entanto, para quem procurasse intervir a dificuldade residia precisamente na natureza do regime político autoritário, donde se encontravam excluídas as liberdades políticas e que, simultaneamente, tentava a instrumentalização política da Igreja, conforme denunciavam alguns sectores católicos e o próprio jornal *Novidades* implicitamente reconhecia, por ocasião das eleições legislativas de 1957[412].

Estando bloqueada a livre participação cívica, nos finais dos anos 50 começaram assim a manifestar-se sintomas de fractura no seio do próprio movimento católico[413]. A partir da campanha eleitoral de 1958, os leigos e o clero envolvidos na Acção Católica Portuguesa viram-se directamente confrontados com a questão da intervenção política, sendo a participação na oposição considerada uma transgressão, geradora de brechas na unidade do movimento católico, e fazendo o regime político recair sobre a Acção Católica a acusação de ruptura de uma suposta «frente nacional». Ainda que maioritariamente os membros da Acção Católica não pusessem em causa a legitimidade do regime, aumentava o desencanto e a crítica, em nome da doutrina social católica, da liberdade de intervenção da Igreja e do próprio dever dos católicos agirem politicamente na sociedade, enquanto uma minoria intervinha no campo da oposição[414]. No seio de algumas elites católicas emergia assim uma nova consciência da sua cidadania, com os direitos e deveres inerentes, sem reivindicarem qualquer tratamento diferenciado pelo facto de se afirmarem católicos, como resulta claro da tomada de posição pública de um grupo de 45 católicos que, em Fevereiro de 1959, assinou um documento sobre *As relações entre a Igreja e o Estado e a liberdade dos católicos*, subscrito por padres e leigos de diversas proveniências e meios sociais, incluindo algumas figuras de intelectuais

católicos[415]. O projecto de união dos católicos começava então a desfazer-se. A partir deste momento, o paradigma de crise passava a funcionar como grelha de interpretação da situação vivida no interior da Acção Católica Portuguesa, enquanto expressão organizada do movimento católico. No entanto, e apesar dos esforços de mobilização desenvolvidos ao longo da década, em 1959, os seus 94 885 associados não representavam mais de 1 % da população declarada católica no recenseamento de 1960[416]. Foi neste ambiente que se realizaram as celebrações do 25.º aniversário da ACP, com constantes apelos à necessidade de unidade e revitalização da organização por parte do episcopado português.

Mas, nesta evolução, um elemento novo surgira: o conhecimento público de uma carta de D. António Ferreira Gomes a Salazar (13 de Julho de 1958), *pro-memoria* que deveria servir de base para uma conversa entre ambos, em entrevista prometida pelo presidente do Conselho ao bispo do Porto, na sequência das eleições presidenciais de 1958[417]. Este documento constitui um elemento de um longo e complexo processo, com vários episódios frequentemente ainda ignorados ou escamoteados[418]; processo que, para o prelado do Porto, significava a necessidade de afirmação da plena autonomia da Igreja Católica e da sua independência enquanto bispo, contra qualquer forma de instrumentalização política por parte da «situação». Só o acesso completo às fontes históricas disponíveis poderá ajudar a investigar e explicar o dossiê na sua totalidade[419], esclarecendo dúvidas e dissipando processos de intenção ainda hoje existentes ou interpretações redutoras[420], como as que frequentemente têm sido feitas no âmbito da história política[421]. Um facto é incontornável: D. António Ferreira Gomes agiu enquanto bispo católico, em função da concepção que tinha da sua missão episcopal e como resultado do seu envolvimento no seio do movimento católico português, agindo, nalgumas ocasiões, em representação do próprio episcopado[422]. Só nesta perspectiva os seus gestos e posições adquirem a densidade e o valor que assumiram para todos os protagonistas da época, num processo que contribuiu efectivamente para evidenciar as divisões existentes no seio do catolicismo e do próprio episcopado português relativamente às relações da Igreja Católica com o Estado Novo, neste período.

No seu texto, o bispo do Porto condensa muitas das perplexidades, receios e críticas de uma parte das elites católicas de então relativamente à evolução social e política do país — «a Igreja "comprometeu-se", não com o Estado corporativo, mas com a ordem corporativa da sociedade»[423]; e, com a sua autoridade episcopal, explicita as principais questões suscitadas pelo movimento católico no período posterior à II Guerra Mundial. As conhecidas quatro questões com que o bispo terminava o seu texto eram, afinal, o corolário do posicionamento pastoral de quem pretendia assegurar-se das condições necessárias ao exercício da liberdade dos católicos enquanto cidadãos e à autonomia da acção política da Igreja em face de um Estado autoritário: em primeiro lugar, a liberdade de ensino da doutrina social da Igreja; de seguida,



Aspecto da sessão de encerramento das comemorações jubilares da Acção Católica Portuguesa no Patriarcado de Lisboa, Janeiro de 1960. In *Boletim de Informação Pastoral*, 2:6, Janeiro/Fevereiro de 1960.

a possibilidade de a Igreja «autorizar», «aconselhar» e «estimular» a formação cívico-política de os católicos de modo a «estarem aptos a assumir as responsabilidades que lhes podem e devem caber, como cidadãos católicos»; em terceiro lugar, a possibilidade de os católicos «definirem» e «propagarem» publicamente «o seu programa, ou programas, politicamente situados»; e, por último, a possibilidade de organização e acção política dos católicos para intervirem «se assim o entenderem e quando o entenderem», nomeadamente «nas próximas eleições legislativas, ou quando o julgarem oportuno»[424]. O que se reivindicava para os católicos e para a Igreja, a nível político, era-o não por qualquer privilégio ou situação especial, mas por direito de cidadania desses mesmos católicos e pela necessidade de reconhecimento das liberdades cívicas a nível da organização do Estado. Ao fazê-lo no exercício do seu múnus pastoral — enquanto bispo de uma das dioceses mais significativas do movimento católico no país, pelo menos desde finais do século XIX —, D. António Ferreira Gomes contribuiu para que se revelassem de modo mais visível as tensões, potencialidades e impasses desse mesmo movimento católico. Impasse na medida em que, partindo da sua acção no campo religioso e social, o movimento católico se viu confrontado com uma questão política — a da liberdade de iniciativa e participação política dos católicos enquanto tais, numa crescente diversidade de perspectivas — que não pôde ou não soube isoladamente resolver a seu favor[425]. A percepção dominante, que a maioria do episcopado português também perfilharia, sublinhava antes a importância de se salvaguardar o quadro institucional que regulava então as relações da Igreja Católica com o Estado, em detrimento de qualquer confronto aberto, em nome da memória do que fora a situação de perseguição durante a I República e perante a ameaça de revisão unilateral dos equilíbrios estabelecidos pela Concordata, feita por Salazar, nomeadamente no que se refere à continuação da existência da Acção Católica no país[426]. Aliás, neste período, o governo português lançou politicamente uma campanha de imprensa contra o bispo do Porto, com o objectivo de resolver as dificuldades internas e de marginalizar a Igreja Católica no processo, culminando na exigência da sua destituição junto da Santa Sé[427].

Esta fase do movimento católico encerrava assim de modo contraditório, com os sectores mais intervenientes a suscitarem questões de carácter político, a partir da problemática social, da liberdade da actuação da Igreja e em nome do exercício dos direitos de cidadania dos católicos, embora persistisse maioritariamente no país um catolicismo assente numa forte religiosidade popular, receoso de qualquer tipo de conflito com o Estado. No início da década de 60, o agudizar da situação política de Portugal no plano internacional, nomeadamente em função da invasão de Goa pela Índia, da situação do ultramar português e do deflagrar da guerra colonial, vieram contribuir para revalidar e dar novo alento ao paradigma unionista no seio do catolicismo português, que tenderia a transformar o exílio forçado do bispo do Porto (1959-1969) num «caso» que, ferindo embora a consciência católica, não obtivera resolução definitiva. Na perspectiva do movimento social católico, muitos dos seus dirigentes nunca se conformaram com a situação criada, vista como um «vexame infligido à Igreja»[428]; outros terão considerado a atitude do bispo como exemplo a seguir pela «coragem na afirmação dos princípios em que se acredita»[429]; outros ainda, referindo-se ao que consideravam ser a insustentabilidade da situação, ter-se-ão envolvido em actividades políticas conspirativas com objectivo de derrubar o regime político[430]. Para o próprio, a situação de exílio e a consequente recusa em pedir a sua resignação terão sido vividos como actos de resistência[431]. E, se para determinados sectores católicos a situação criada pelo exílio a que o bispo do Porto se viu obrigado terá sido, sobretudo, uma situação incómoda ou suportada com paciência, para outros sectores ela terá constituído um verdadeiro alívio. Mas, na «aparente quietude dos anos 50»[432], também a Igreja católica mudara e a divisão evidenciada pelo «caso do bispo do Porto» deixava marcas profundas. Nos conflitos e posicionamentos dos vários sectores da Igreja, na reflexão sobre as questões que tinham sido abertas germinava um futuro, marcado nomeadamente pela diver-



Francisco Lino Neto (1918-1997), militante católico e opositor ao Estado Novo a partir de finais dos anos 50.

FOTO: ARQUIVO DA FAMÍLIA LINO NETO.

sificação do protagonismo dos cristãos leigos, pelo valorização entre os cristãos da ideia de cidadania, pelo crescente distanciamento e oposição de vários sectores católicos ao Estado Novo[433], e pelos renovados debates acerca da natureza da Igreja e da sua missão no mundo contemporâneo, temáticas que convergiriam na reflexão do concílio ecuménico que se avizinhava[434].

Assim, e passado um momento inicial de retracção, a primeira metade da década de 60 constituiu novo período de relançamento do movimento católico em torno de questões socioeconómicas, culturais e políticas. De entre as iniciativas então desencadeadas, duas devem ser referidas: os Encontros de Diplomados Católicos, promovidos pela Liga Universitária Católica (LUC) e pela sua congénere feminina (LUCF); e o lançamento da Pragma — Cooperativa de Difusão Cultural e Acção Comunitária, formada por iniciativa de seis ex-dirigentes dos movimentos universitários e operários da ACP. Tratando-se de iniciativas muito distintas, quer pelo seu enquadramento institucional quer pelos seus objectivos e âmbito de influência, ambas se referem a constantes do movimento católico português neste período, marcado pela referência às encíclicas papais e por uma evolução no sentido da reflexão e do compromisso dos católicos na transformação do país, evidenciando, simultaneamente, as dificuldades resultantes das limitações impostas ao exercício da sua cidadania, devidas à situação política existente. Os I e II Encontro de Diplomados Católicos realizaram-se, respectivamente, em 1961 e 1963, sendo que o III apenas ocorreria em 1968, todos em Lisboa, sendo então assistente eclesiástico dos organismos universitários que os promoveram o padre António Ribeiro, recém-chegado de Roma onde se licenciara em Teologia[435]. Subordinado ao tema «Perspectivas cristãs do desenvolvimento económico»[436], no II Encontro intervieram economistas como Francisco Pereira de Moura (1925-1998) e Xavier Pintado (1925-), tendo a sua realização suscitado desconfianças por parte do poder político e alguns melindres no interior da Igreja, na medida em que as conclusões do encontro «focavam pontos quentes como as desigualdades sociais na repartição do rendimento, a miséria imerecida das classes populares, as restrições aos direitos de associação, de informação e expressão do pensamento»[437] — segundo o testemunho de Sidónio de Freitas Branco Paes (1925-), um dos responsáveis do evento e que viria, depois de 1966, a ser o primeiro leigo a assumir o cargo de secretário-geral da Acção Católica Portuguesa. Por seu lado, e em referência à encíclica *Pacem in Terris* (1963), a criação da cooperativa Pragma deu-se a 11 de Abril de 1964, um ano após a publicação do texto pontifício, tendo a cooperativa desenvol-



Semana Nacional de Estudos dos Organismos da Acção Católica do Meio Independente, realizada em Fátima de 25 a 28 de Abril de 1962, organizada pela LICF.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.



O padre António Ribeiro na RTP, a apresentar o programa *Encruzilhadas da vida*, nos anos 60, in *António Ribeiro, patriarca de Lisboa*, de J. Santos e R. Saavedra, 1996.

vido intensa actividade sociocultural até ao seu encerramento pela PIDE, em 1967, abrindo-se «à colaboração de pessoas fora da esfera católica» de modo a provar que «os católicos não queriam provocar mais guetos fossem sociais, políticos ou religiosos»[438] — conforme o testemunho de Manuel Bidarra (1930-), um dos seus promotores. Como sublinha Matos Ferreira, esta iniciativa «correspondeu a um novo tipo de envolvimento dos católicos, padres e leigos com percursos diferenciados, sem recorrer à tutela eclesiástica e articulando dois tipos de motivações: a transformação sociopolítica da sociedade e a renovação da Igreja Católica, questionada no seu modo de ser e estar na sociedade, considerando-se que a sua transformação conduziria a uma transformação da consciência das pessoas e da sociedade»[439].

Significativamente, este período encerra com nova crise político-religiosa surgida do impacte gerado pela visita do papa Paulo VI a Bombaim, por ocasião do Congresso Eucarístico Internacional, em Dezembro de 1964. Visita que o governo português encarou como um reconhecimento da conquista de Goa, já ocorrida, e como tal considerou «um agravo gratuito, no duplo sentido de que é inútil e injusto para um país católico», nos termos de uma declaração pública feita pelo ministro dos Negócios Estrangeiros, Franco Nogueira. A par da enorme perplexidade de muitos católicos perante o que vinha sendo a actuação da Santa Sé, configurada nomeadamente em várias intervenções do novo papa, este e outros factos provocaram grande agitação nos meios católicos mais informados, tanto a nível dos leigos como do clero. A forma apagada como o diário católico *Novidades* dera a notícia da visita papal, depois a declaração ministerial e a proibição de se noticiar o evento religioso — facto que esteve na origem da suspensão na RTP do programa televisivo *Encruzilhadas da vida*, da responsabilidade do padre António Ribeiro —, geraram várias movimentações a nível dos assistentes eclesiásticos da Acção Católica Portuguesa, manifestando junto do presidente do Conselho a sua condenção pela reacção do governo, protestando junto da Nunciatura a sua união com o papa e exprimindo junto de D. Manuel Gonçalves Cerejeira as suas divergências quanto ao modo de o episcopado gerir publicamente a questão[440]. A par das reacções do clero e leigos de Lisboa, também noutras dioceses se verificaram diversas movimentações e iniciativas no interior da Igreja Católica, denunciando a tentativa de subordinação da Igreja por parte dos detentores do poder político e a falta de liberdade de actuação na sociedade[441].

Fátima, centro do catolicismo nacional e «altar do mundo»

A PARTIR DA CONSAGRAÇÃO DO MUNDO ao Imaculado Coração de Maria feita em 1942 por Pio XII, Fátima ganhara importância crescente, tornando-se num importante centro de peregrinação e numa referência incontornável para o catolicismo em geral, contribuindo para alterar o panorama religioso do país. Proporcionando uma nova centralidade geográfica ao catolicismo português, Fátima tornou-se num factor mobilizador para o próprio movimento católico, em ordem à recristianização do país, e proporcionou novas práticas de religiosidade. A unidade religiosa, então considerada como estruturante e garante da própria unidade nacional, ao identificar a nação com o catolicismo, encontrou na mensagem de Fátima uma instância de reforço para a doutrinação católica, isto apesar de a crença nas aparições de Fátima ser oficialmente, no seio do catolicismo, uma questão de adesão individual.

Ao longo da década de 40, as peregrinações à Cova da Iria continuaram em ritmo crescente, culminando com o encerramento das celebrações do Ano Santo de 1950, em que se calcula ter atingido o milhão de peregrinos[442]. A sua realização — dos níveis local ao internacional — constitui um indicador da crescente adesão dos crentes portugueses e estrangeiros relativamente às aparições e à mensagem de Fátima, tornando-se numa das expressões mais visíveis e continuadas do próprio movimento católico português. Para apoiar essa dinâmica, desde os anos 30 que o Santuário editava o *Manual do peregrino*, que em 1950 conhecia já a sua 7.ª edição.

Na organização e orientação das peregrinações empenharam-se os sectores mais dinâmicos do catolicismo português de então, nomeadamente a Ac-

ção Católica Portuguesa, com particular destaque para as suas organizações e organismos de juventude. Alguns exemplos da década de 40: em 1942 é a peregrinação da Juventude Operária Católica (JOC) e da sua congénere feminina (JOCF); no ano seguinte é a vez de uma alargada peregrinação operária; em 1945, é a peregrinação da Juventude Escolar Católica Feminina (JECF); em 1947 realiza-se a I Peregrinação Internacional a Fátima organizada pela Juventude Católica Feminina (JCF)[443]. Com a organização destas peregrinações visavam-se vários objectivos: mobilizar, no plano religioso, os movimentos católicos; afirmar uma presença organizada e disciplinada ao serviço de um ideal — a recristianização da sociedade; enquadrar e formar humana e religiosamente todos aqueles que iam a Fátima, no quadro da espiritualidade reparadora então prevalecente. O cuidado colocado na preparação e organização material de cada momento, em ordem à realização do carácter religioso de cada uma das peregrinações, é uma constante, que ressalta da leitura das várias brochuras então editadas. Um exemplo: «Façamos da nossa peregrinação uma escola de aprumo. [...] Queremos evitar o aspecto deprimente das nossas romarias» — afirmava a JOCF em 1942[444]. A exploração desta antinomia «peregrinação» *versus* «romaria», não sendo nova nem exclusiva de Fátima, não deixa de ser significativa. De facto, as peregrinações a Fátima funcionavam como uma espécie de «laboratório» para formação de pessoas e estruturação de iniciativas, de modos de fazer, que depois se repetiam ou adaptavam a nível local: a via-sacra, a missa dialogada, as orações de consagração, as vigílias de adoração nocturna, os coros falados — tão na moda de então — são algumas das fórmulas adoptadas. Também os hinos das organizações católicas e os cânticos marianos aprendidos nessas ocasiões eram levados para todo o país, ensinados e repetidos nas celebrações paroquiais e outras iniciativas locais realizadas ao longo do ano, conferindo a estas um sentido de pertença e uma dinâmica universal mais envolvente.

Frequentemente, a renovação das promessas do baptismo convidavam a um sentido de responsabilização individual dos peregrinos como membros da Igreja, no quadro da teologia do Corpo Místico, central na eclesiologia de-



I Peregrinação Internacional a Fátima, organizada pela Juventude Católica Feminina, em 1947.

FONTE: ARQUIVO DO CEHR.

senvolvida por Pio XII. Isto, enquanto o sentido de participação litúrgica era incentivado. Um exemplo disso mesmo é-nos dado pela peregrinação que a Liga Universitária Católica Feminina organizou em Maio de 1958. O guião então publicado previne quanto à perspectiva inovadora introduzida nos actos litúrgicos, através de fórmulas quase experimentais, visando acentuar o sentido de participação individual e sublinhar o carácter comunitário das celebrações realizadas[445]. Num sentido aparentemente mais formalista, mas visando o mesmo sentido de pertença, de corpo, em cada peregrinação insiste-se sobre a necessidade de pontualidade, sobre necessária adequação de comportamentos e vestuário, assim como se considera uma «falta de espírito de comunidade o querer rezar as suas orações, durante os actos colectivos»[446].

Paralelamente, a mesma função de reelaboração e difusão religiosa encontra-se na circulação de pagelas[447] que, explicando Fátima e divulgando as suas orações, estiveram na base de construção de um imaginário religioso e de uma catequese popular, cujo estudo se encontra ainda por fazer. Milhares de famílias aí aprenderam e ensinaram a recitar «a oração do anjo», por exemplo[448], ou foram incentivadas a rezar o terço em família. Paralelamente, desenvolveram-se novas formas de expressão e devoção colectiva — como o foram as devoções reparadoras dos primeiros sábados do mês ou a «Procissão do Adeus» — que, partindo de Fátima, se plasmaram nas mais variadas formas de religiosidade, surgindo como que modelos para formas de expressão e prática religiosa a nível local, nomeadamente paroquial.

Enquadrada pela espiritualidade reparadora dos Sagrados Corações e assente teologicamente na ideia do papel medianeiro de Maria, cada peregrinação desenvolvia uma linguagem própria, sublinhada por quem a promovia e de acordo com o «espírito do tempo». A peregrinação operária de 1943, por exemplo, constitui uma afirmação do ideal redentor do cristianismo no quadro do catolicismo social de então: «A nossa peregrinação vai ser: *Um acto de reparação nacional* por toda a classe operária, que tanto tem ofendido a Deus; *Uma afirmação colectiva* da nossa dignidade humana e cristã; *Uma demonstração do brio e camaradagem,* dando exemplo de aprumo e de boa educação.»[449] Já a peregrinação nacional da JECF, em 1945, tinha como objectivos: «implorar a Paz justa e duradoura para o mundo inteiro; suplicar a continuação da paz em Portugal; agradecer os benefícios concedidos à nossa Pátria por intercessão da Santíssima Virgem»[450]. Esta temática da paz ia ao encontro, aliás, das preocupações e leitura da realidade feita pelo próprio episcopado português e esteve na origem da ideia da peregrinação da imagem de Fátima pelo mundo[451].

Com efeito, a par das peregrinações e da difusão da literatura religiosa sobre as aparições, outra forma contribuiu singularmente para a expansão do culto fatimista, no contexto do pós-II Guerra Mundial: a organização de visitas da «imagem peregrina» à escala nacional e internacional. Num mundo devastado moral e materialmente pela guerra, uma imagem da Senhora de Fátima, solenemente coroada Rainha da Paz e do Mundo a 19 de Julho de 1946[452], passou a viajar como «peregrina do mundo». Por iniciativa da Juventude Católica Feminina e com a conjugação de muitas vontades, nomeadamente dos Padres Oblatos de Maria Imaculada, no dia 13 de Maio de 1947 iniciou-se a primeira de várias jornadas que, num movimento inverso ao das peregrinações tradicionais, levavam a mensagem e o culto de Fátima às mais remotas paragens dos cinco continentes, num movimento de internacionalização crescente[453]. Estas jornadas continuaram pela primeira metade da década de 50 adentro, contribuindo para reforçar e reformular um sentimento de universalismo como compreensão do «ser português»[454] e para se afirmar Fátima como «altar do mundo»[455], no quadro da proclamação do dogma da Assunção de Nossa Senhora e da celebração do Ano Santo, em 1950. Outro indicador da internacionalização de Fátima foi a contínua visita de cardeais da cúria romana e de bispos de vários países e continentes que, desde 1946, passaram a deslocar-se ao santuário de Fátima nas ocasiões mais solenes, quase sempre presidindo às celebrações[456].

Em Portugal, para além das peregrinações diocesanas à Cova da Iria, há



Nossa Senhora do Rosário de Fátima, a *Virgem Peregrina*, em Beja. A imagem que se venera no Santuário de Fátima passou por quase todas as paróquias da diocese em 1947, por ocasião das missões populares efectuadas nesse ano por iniciativa de D. José do Patrocínio Dias. In *Entre o céu e a terra*, vol. I.

FONTE: ARQUIVO DO DEPARTAMENTO DO PATRIMÓNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DA DIOCESE DE BEJA.

que sublinhar o desenvolvimento de iniciativas locais que tinham Fátima como ponto de referência. É o caso das visitas pastorais organizadas por ocasião da visita da imagem peregrina da Senhora de Fátima a várias dioceses, como aconteceu de modo extensivo na década de 50 na diocese de Lisboa[457]. A diocese da Guarda, consagrada desde 1935 a Nossa Senhora de Fátima por D. José Alves Mattoso (1914-1952), organizara a visita da imagem peregrina às sedes concelhias da diocese, em 1949, e em 1955 iniciava as peregrinações anuais «a pão e água» a Fátima, onde em 1964 seria aberta uma casa da diocese[458]. Outras formas de iniciativa foram as concentrações diocesanas ou mesmo peregrinações realizadas a santuários locais, ainda que referidas à dinâmica religiosa de Fátima, como aconteceu, por exemplo, com a peregrinação diocesana e concentração da Acção Católica no Santuário de Nossa Senhora da Conceição, em Vila Viçosa, em 1958[459].

A questão da «mensagem de Fátima» e da sua divulgação — resumida na ideia de oração e penitência individual pela conversão e salvação do mundo, através da devoção do rosário[460] — só adquiriu relevo internacional com a consagração do mundo ao Imaculado Coração de Maria, feita por Pio XII, por ocasião do 25.º aniversário das aparições. Na sua radiomensagem, feita em português, a 31 de Outubro de 1942, em plena II Guerra Mundial, o papa refere-se então ao que considera a «atmosfera de milagre que bafeja Portugal», sublinhando «a maravilhosa paz de que apesar de tudo continua gozando: e que com todos os sacrifícios que exige, sempre é imensamente menos ruinosa do que essa guerra de extermínio que vai assolando o mundo»[461]. E, na mesma perspectiva, insiste na «grande dívida» dos Portugueses para com a sua padroeira, retomando desenvoltamente a visão providencialista acima referida: «Numa hora trágica de trevas e desvairamento, quando a nau do Estado Português, perdido o rumo das suas mais gloriosas tradições, desgarrada pela tormenta anticristã e antinacional — cuja gravidade aliás nenhuma prudência humana, por clarividente que fosse, podia então prever —, o céu que via uns e previa os outros, interveio piedoso, e das trevas brilhou a luz, do caos surgiu a ordem, a tempestade amainou em bonança, e Portugal pôde encontrar e reatar o fio perdido das suas mais belas tradições de Nação fidelíssima, para continuar — como nos dias em que "na pequena casa Lusitana não faltavam Cristãos atrevimentos" para "Lei da vida eterna dilatar" (Camões, *Lusíadas*, canto VII, oitavas 3 e 14) — na sua rota de glória de povo cruzado e missionário.»[462] Associando Fátima à ideia de restauração católica da nação portuguesa, como o fizera o episcopado português em 1931, e utilizando uma linguagem religiosa messiânica e apocalíptica — «do caos surgiu a ordem» — que permite sugerir a ideia do milagre nacional, reafirma-se simultaneamente uma visão mítica dos Portugueses como «povo cruzado e missionário», do qual se espera que saiba honrar a sua missão, através da qual se manifestará o seu destino de escolhido.

Ao longo das décadas de 40 a 60, este ideal de «povo cruzado e missionário» conduziu à identificação dessa «missão universalista» de Portugal com o que seria o seu «papel civilizador», ideia que foi potenciada como forma de definição do lugar e da função da religião católica na sociedade, desempenhando importante papel a certos níveis do imaginário português contemporâneo[463]. Assim, a associação à mensagem de Fátima de alguns aspectos de natureza ideológico-doutrinal, em particular a partir do início da Guerra Fria, veio contribuir para reforçar a visão providencialista-messiânica da nação portuguesa, no quadro de uma internacionalidade crescente. Essa internacionalidade esteve patente, por exemplo, na realização do Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz, realizado em Lisboa, de 7 a 10 de Outubro de 1951, por ocasião do encerramento do Ano Santo, que culminaria com uma grande peregrinação internacional à Cova da Iria, a 13 de Outubro de 1951[464].

Convocado em plena Guerra Fria, no contexto de progressiva corrida aos armamentos entre as duas novas superpotências, o congresso internacional teve por objectivo «tornar conhecido o problema da paz à luz de Fátima, que o mesmo é dizer nas perspectivas cristãs»[465] — nas palavras do presidente da sua comissão organizadora, D. Manuel Trindade Salgueiro, arcebispo de Mitile-



D. José Alves Mattoso, bispo da Guarda (1914-1952), consagrou a diocese a Nossa Senhora de Fátima em 1935.
FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

Capa do programa do Congresso Internacional da Mensagem de Fátima e a Paz, Lisboa, 1951.



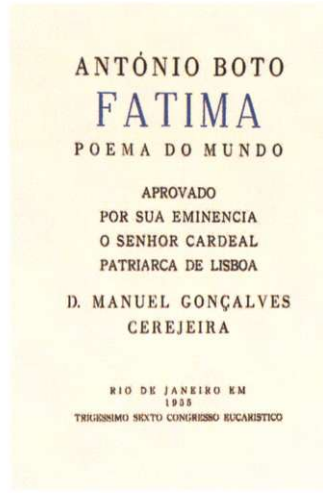
ne. «A mensagem de Fátima e a paz» foi o tema geral do congresso, abordado num considerável número de intervenções e comunicações agrupadas em três grandes subtemas: «a paz na família»; «a paz no trabalho»; e «a paz no mundo». A reunião contou com a presença, como legado papal, do cardeal Frederico Tedeschini, assim como de vários outros cardeais e bispos, e a sua realização teve repercussão internacional[466]. Da abordagem do tema «a paz no mundo» resultam dois aspectos marcantes da visão do mundo desenvolvida pela Igreja Católica no seu discurso sobre a realidade[467]: a necessidade de fundamento e enquadramento moral da sociedade de acordo com a sua doutrina social[468]; e a luta contra o comunismo ateu, então considerado o grande inimigo da fé católica. Significativamente, um dos dois relatores convidados para abordar o tema foi o jornalista inglês Douglas Hyde, recém-convertido ao catolicismo (1948) após vinte anos de militância comunista, que dissertou sobre «A paz da mensagem de Fátima e a paz do comunismo».

Na mesma ocasião de encerramento do Ano Santo a 13 de Outubro de 1951, D. Manuel Mendes da Conceição Santos, arcebispo de Évora e figura destacada do episcopado português[469], escrevia aos cristãos da sua diocese: «Nesta hora atribulada em que a terra e os governos correm aos armamentos em ansiosa trepidação e a cada instante parece que vai desmoronar-se o flagelo duma guerra implacável e destruidora, é para a meiga Estrela da Paz que se volvem os olhares das almas crentes, e o Congresso vai dizer como essa paz será um fruto auspicioso e tranquilizador, se o mundo souber compreender e quiser realizar a mensagem que aos rudes e ingénuos Pastorinhos a Celeste Visitante se dignou transmitir em singelo e carinhoso colóquio.»[470] No contexto internacional de tensões crescentes, pouco tempo após o fim da Guerra da Coreia, o ideal de paz adquire nestas palavras um sentido universalizante. Simultaneamente, a reflexão teológica e a aplicação pastoral da «mensagem de Fátima» que se ia realizando contribuía para centrar o discurso eclesial na necessidade de «renovação espiritual» dos peregrinos. A exortação do arcebispo de Évora na mesma instrução pastoral é lapidar, ao criticar a exterioridade das manifestações religiosas e propor a mudança de vida de cada um: «Não pensemos que basta a solenidade externa, o aparato e a pompa das cerimónias, a grande afluência de romeiros: tudo isso é belo, é majestoso, mas é exterioridade [...]; à pompa exterior, à grandiosidade dos ritos, deve corresponder o sentir das almas, o afecto dos corações, a firmeza da fé, a submissão filial ao Rei Eterno, a sinceridade do amor.»[471] E mais adiante: «Não pensemos que basta ir a Fátima; é preciso mudar de vida.»[472] Nesta perspectiva, a visão messiânica do país esbate-se, mas não está ausente da sua argumentação, nomeadamente quando exorta os católicos da sua diocese: «Portugal foi salvo do cataclismo universal [isto é, a guerra] por Nossa Senhora. Como poderemos pagar tamanho benefício? [...] Se não mudarmos de vida não podemos contar com a continuação da paz que temos gozado.»[473] Ou seja, transfere-se para o terreno do comportamento e da moral individual o fundamento da paz social e da própria paz mundial. A responsabilização de cada um assinalava, então, a proposta de passagem de uma religiosidade tradicional, assente na exterioridade e num devocionismo muitas vezes desencarnado, para uma outra compreensão religiosa que tinha na cultura do agir e na valorização da interioridade a sua centralidade. Situando neste quadro a questão da paz mundial, expressa-se e valoriza-se, afinal, o lugar da religião no seio da sociedade moderna, nomeadamente enquanto instância de formação de consciências e dimensão interior do agir individual e colectivo.

Sinal do esforço de reflexão cultural e fundamentação teológica desenvolvido pela Igreja Católica acerca da mensagem de Fátima, são também dois textos de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal-patriarca de Lisboa. O primeiro — «A mensagem de Fátima e o mundo contemporâneo» — resulta de uma conferência realizada no Brasil por ocasião do 36.º Congresso Eucarístico Internacional, publicada em 1955. O segundo texto, significativamente intitulado «Lurdes e Fátima», data de 1958, na sequência da participação num congresso mariano internacional realizado naquele santuário francês[474]. Estabelecendo um paralelismo entre as duas expressões do marianismo e partindo

da ideia de continuidade teológico-pastoral entre ambas, o cardeal afirma existir uma relação entre as «aparições marianas» e a situação do «mundo contemporâneo», a que alude no primeiro texto: «[...] estamos no termo de um longo e vasto processo de descristianização. [...] É o ateísmo dos nossos dias, ou melhor, o antiteísmo dos nossos dias que pregará um programa e uma acção mundial positiva para a construção de um mundo novo e de um homem novo, elevados sem a Igreja, sem Cristo e sem Deus»[475]. Referia-se, deste modo, à revolução russa e ao comunismo leninista, que o prelado situa no quadro de um longo processo histórico, considerado de descristianização e que remontaria aos alvores da modernidade ocidental. A nova devoção à «Senhora do Rosário» é assim associada, enquanto expressão cimeira do catolicismo, ao que considera serem as «grandes batalhas contra os inimigos da Igreja»[476], em contraposição ao reformismo protestante, ao teísmo racionalista e ao antiteísmo marxista: «Fátima surge num mundo em que tudo parece perdido, como um farol de esperança contra o comunismo ateu» — proclama em 1955[477]. E em 1958: «[...] cremos que Nossa Senhora em Lurdes e em Fátima veio miraculosamente em nosso auxílio nesta hora apocalíptica, em que corremos o risco de perder a própria esperança»[478]. Mas, para além da visão apocalíptica que, na sua perspectiva, justificaria o carácter excepcional das aparições, o sentido da mensagem de Fátima, tal como a de Lurdes, é explicitamente reafirmado como sendo de natureza espiritual e vincado acento cristológico: «O essencial das mensagens é a conversão, a renovação cristã pela penitência e pela oração, a libertação do pecado e a vida em Cristo pela graça.»[479] Esta mesma ideia se encontra no texto de 1955, onde se considera Fátima «miraculosa manifestação do mundo sobrenatural», «confirmando de forma dramática o que a Fé cristã havia revelado», que «a um mundo orgulhoso, que começa a temer destruir-se a ele mesmo [...], oferece lição, promessa e penhor de salvação»[480]. A reflexão é assim colocada no plano dos desafios civilizacionais com que o catolicismo é confrontado e para os quais procura novas sínteses teológico-culturais.

No entanto, a leitura providencialista da história portuguesa continuará a ser dominante, reforçando-se em momentos-chave ou em situações percepcionadas como de crise nacional. Foi o que aconteceu no final da década de 50, nomeadamente aquando da renovação da consagração de Portugal feita em 1931, celebrada com especial solenidade a 17 de Maio de 1959, com a inauguração e bênção do Monumento a Cristo-Rei, prometido em 1940: «Este Monumento proclamará perpetuamente, por solene voto, o milagre da paz que misericordiamente tendes concedido à Nação Portuguesa, graças à intercessão de Nossa Senhora de Fátima, Padroeira de Portugal.»[481] A ideia de protecção especial surge assim, mais uma vez, associada à ideia de salvação da nação portuguesa, neste caso, «salva» da Segunda Guerra Mundial pelo «milagre da paz». Esta associação ressurge também na carta pastoral que o episcopado da metrópole publica a 30 de Abril de 1961, num momento de fortes tensões internacionais e crise política interna, nomeadamente com o início da guerrilha em Angola e consequente mobilização militar. A par da invocação do valor da paz, ameaçado a nível nacional e internacional, a carta pastoral retoma expressamente a afirmação do catolicismo como garante da unidade nacional e do destino pátrio, com que termina: «A meditação e o cumprimento da Mensagem de Fátima são sobretudo oportunos nesta ocasião em que a Pátria chama todos os seus filhos a unirem-se em volta dela. É mensagem de oração, de emenda de vida e de esperança. Ela ensina-nos que, se nós estamos com Deus, indivíduo e Nação, Deus está connosco — e é Deus que conduz os fios da história. O que é impossível aos homens, pode-o a oração e a penitência.» E, novamente, lembrando «a protecção especial de Nossa Senhora durante a guerra», alude-se ainda indirectamente à questão da não confessionalidade do Estado, no rescaldo do debate acerca da inclusão do nome de Deus na Constituição (1959), interrogando para afirmar: «Terá Portugal sido fiel à consagração, aceitando a plena soberania de Deus na vida pública e privada? Também ele carece de ajoelhar, penitente e suplicante; mas não quebrou a consagração feita.»[482] Este pronunciamento surge num momento em que o



Capa de *Fátima, poema do mundo*, de António Botto, publicado por ocasião do 36.º Congresso Eucarístico Internacional (1955).

FOTO: ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Inauguração do monumento a Cristo-Rei a 17 de Maio de 1959 (vista aérea), in *Monumento nacional a Cristo-Rei: memória histórica (1936-1959)*, Lisboa, 1965.

Estado surge enfraquecido — lembre-se o assalto do *Santa Maria* e a tentativa de golpe de Botelho Moniz, neste mesmo ano —, assim como numa fase de evidente, ainda que subterrânea, divisão da Igreja Católica acerca do entendimento da política e nomeadamente da sua relação institucional com o Estado Novo — basta referir o exílio do bispo do Porto (1959-1969), as tomadas de posição pública por parte de alguns sectores do catolicismo militante (desde 1958) ou o aparecimento da candidatura de católicos nas listas da oposição (1961), a par do percurso de outras figuras que, assumindo-se publicamente como católicas, participam no golpe da Sé (1959) ou, posteriormente, na revolta de Beja (1962). O equilíbrio institucional de um Estado de separação concordatada surge assim como solução tão-só aceitável mas não plenamente satisfatória, na perspectiva do episcopado, mas não só. Por um lado, essa situação é entendida como cerceadora de uma acção mais ampla da Igreja Católica, que as tensões surgidas com a Acção Católica e as dificuldades sentidas no desenvolvimento das suas estruturas, a nível do ensino católico ou dos seus meios de comunicação social, bem ilustram; por outro lado, revelam-se sinais de que o esforço de recristianização empreendido tinha os seus limites e apresentava limitações a muitos níveis.

Em síntese, dir-se-ia que, ao ter-se constituído num pólo simultaneamente de resistência e de mobilização do catolicismo português, Fátima permitiu a reafirmação da ideia do catolicismo como identidade e destino nacionais, mas, sobretudo, funcionou como lugar de reelaboração da própria religiosidade católica. De modo global, poder-se-á considerar que, em cada ciclo da

sociedade portuguesa, se verifica um movimento quase pendular: se, num primeiro momento de tensão ou crise, Fátima ressurge como instância de identificação nacional e, paralelamente, de afirmação do intransigentismo católico, como aconteceu nos anos 40 ou no início dos 60, num segundo momento Fátima permite acolher, expressar e canalizar as inquietações e problemas que atravessam a sociedade numa exigência de renovação eclesial, como se verificou nos anos 50 e voltaria a acontecer a partir do final da década de 60 — com a emigração e a questão colonial, quando Fátima se transforma num «imenso cais de despedida»[483]. Neste processo de mudanças e permanências, há ainda a assinalar, a partir dos anos 60, o facto de Fátima se ter tornado em objecto de crítica interna ao próprio catolicismo, não já na perspectiva da sua veracidade ou falsidade enquanto fenómeno religioso, como se verificou no início dos acontecimentos, mas sobretudo em função do juízo feito sobre algumas das devoções ou manifestações de religiosidade daí resultantes e que se pretendem depurar, em nome do que se considerava ser a espiritualidade cristã e essência do catolicismo[484].

A QUESTÃO DA LIBERDADE E A PROBLEMÁTICA DA PLURALIDADE NO SEIO DO CATOLICISMO PORTUGUÊS

O TERCEIRO PERÍODO CONSIDERADO NA HISTÓRIA DO CATOLICISMO PORTUGUÊS DO SÉCULO XX, na perspectiva da sua vitalidade religiosa, corresponde a um tempo marcado por dois acontecimentos decisivos: o impacte do II Concílio do Vaticano (1962-1965) na vida e renovação da Igreja Católica; e o processo de transição democrática da sociedade portuguesa, que significou simultaneamente «a passagem de um regime autoritário para um regime democrático, mas também, e porventura sobretudo, a transição de uma solução ultramarina para uma integração europeia» — na expressão de Manuel Braga da Cruz[485]. Da conjugação destes processos surgiu um novo impulso na história do catolicismo português do século XX, caracterizado pela afirmação e reconhecimento da liberdade como um valor individual e social, e pela paulatina aceitação do pluralismo religioso e cultural como uma realidade no país. Não foi, contudo, um processo contínuo nem uniforme.

Ao longo das décadas de 60 e de 70, o catolicismo português foi confrontado com a necessidade de lidar e integrar novas questões sociais, culturais e políticas, ligadas ao desenvolvimento económico do país, ao alastrar dos modos de vida urbanos, à difusão da televisão, à maior abertura de Portugal ao mundo exterior, a par do continuado movimento de emigração — em grande parte clandestina, tendo como destino sobretudo a Europa — e do esforço nacional de guerra, com o consequente isolamento diplomático crescente, assim como de um rápido e brusco processo de descolonização e de uma revolução política no país. A guerra colonial (1961-1974) e a emigração da década de 60 provocaram uma sangria entre as novas gerações, que se repercutiu também no catolicismo, pondo em causa o esforço de formação e fixação de quadros a nível do movimento católico, requerendo, em contrapartida, a canalização de significativos meios humanos da Igreja Católica para o exterior do território metropolitano seja a nível das capelanias militares seja a nível do apoio às comunidades emigrantes, que, no entanto, permanece insuficiente, segundo levantamento feito pelo próprio episcopado português na sua *Carta pastoral sobre o problema da emigração*, de 1967 (Quadro IX). A persistente falta de liberdade de expressão e informação na sociedade, o peso da guerra e das suas sequelas, contribuíram também para gerar e alargar uma outra consciência social e política no seio de sectores do catolicismo português, estimulados pela reflexão eclesial exterior, com destaque para o magistério pontifício de João XXIII (1958-1963) e de Paulo VI (1963-1978). Por outro lado, a mobilidade de pessoas e o seu contacto com outras realidades e modos de vida acabariam mesmo por ter consequências mais vastas no tecido social e religioso do país, a médio e longo prazo.

QUADRO IX
Assistência religiosa aos emigrantes portugueses, 1967[a]

PAÍSES	Emigrantes n.º aproximado	MISSIONÁRIOS	
		Número	Proporção
África do Sul	100 000 (?)	2	1/50 000
Alemanha	18 750	9	1/2 033
Argentina	36 000	1	1/36 000
Austrália	1 600	1	1/1 600
Bélgica	3 100	1	1/3 100
Bermudas	1 700	1	1/1 700
Canadá	60 000	6	1/10 000
França	270 000	13	1/20 769
Holanda	2 600	1	1/2 600
Luxemburgo	1 350	—	—
Venezuela	78 000	1	1/78 000
Outros países	20 000 *	—	—
TOTAIS	593 100	36 **	1/16 475

* Emigração referida apenas aos últimos 20 anos.
** Nove dos quais são estrangeiros.

[a] In CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 45.

A vivência de desenraizamento, a abertura a novos horizontes culturais, o contacto com outras experiências eclesiais e religiosas, provocaram alterações no húmus cultural do catolicismo português, muitas das quais, no entanto, só seriam perceptíveis no médio prazo. O que seria um processo de maturação e de recomposição do catolicismo português, reconduzido a novas perspectivas eclesiais em desenvolvimento no seio da Igreja Católica, coincidiu, em grande medida, com o período do 25 de Abril e a vivência do chamado PREC («Processo Revolucionário em Curso»). E a radicalização do ambiente sociopolítico, em 1975, colocou a Igreja Católica em Portugal numa situação muitas vezes reactiva, a partir da sua esfera de acção cultural e religiosa, em nome da identidade católica do povo mas também, e sobretudo, da defesa da liberdade religiosa e da liberdade em geral que, a vários níveis, considerou estar ameaçada, como o caso da Rádio Renascença ilustra.

Uma certa recentragem no posicionamento pastoral do episcopado, anterior a 1974, ter-se-á traduzido também, posteriormente, em conflitos e tensões eclesiais, nomeadamente a nível dos organismos da Acção Católica Portuguesa (ACP) que, entretanto, perdera grande parte do seu peso social e eclesial, apesar do processo de renovação encetado em 1965. Tal evolução ficara a dever-se quer ao impacte das transformações eclesiológicas no imediato pós-Concílio, com a valorização de diversificadas formas de apostolado, quer à formulação de novas expectativas internas de relacionamento da Igreja Católica com a sociedade portuguesa, donde resultou um processo frequentemente designado como de politização da ACP e dos seus quadros. Em grande medida, esse movimento foi o resultado directo do desencontro de ritmos e perspectivas verificados, ao longo dos anos 60, entre a evolução de certos sectores do catolicismo militante, marcados por influências doutrinais e ideológicas exógenas, e as posições assumidas pelo episcopado português, no modo de entenderem e assumirem as novas perspectivas conciliares e a abertura do magistério pontifício a nível da problemática da justiça social e da paz, no contexto de uma sociedade marcada pela ausência de liberdades cívicas e pelo prolongar de uma guerra colonial, a exigir uma solução política que tardava. Paralelamente, a cristalização de posições da Igreja Católica em torno da problemática moral e, de modo particular, acerca das questões da contracepção e do planeamento familiar, a partir da encíclica papal *Humanae Vitae* (25 de Julho de 1968), provocou também decepções e gerou resistências entre alguns dos sectores católicos mais comprometidos com o processo de renovação pastoral, sobretudo oriundos dos meios urbanos e com maior formação cultural,

traduzindo, aliás, uma reacção mais generalizada no mundo católico, questionando nomeadamente o modo de se entender e exercer a autoridade no interior da Igreja[486].

A escolha de D. António Ribeiro para novo patriarca de Lisboa (1971--1998) confirmava uma vontade de renovação eclesial e um projecto de recentramento do episcopado, nomeadamente na sua relação com a sociedade, que a *Carta pastoral no décimo aniversário da «Pacem in Terris»* (4 de Maio de 1973) enunciou[487]. Da responsabilidade da Conferência Episcopal Portuguesa — criada em 1967 —, o texto foi da autoria do novo patriarca[488]. Nele se desenvolve uma reflexão sobre a missão e competência da Igreja na sua relação com os grandes problemas do mundo contemporâneo (em função dos critérios da «verdade, da justiça, da solidariedade operante e da liberdade»), sobre os direitos humanos fundamentais, sobre a participação político-social e o valor do pluralismo político, bem como sobre a necessidade da convivência pacífica para o progresso; questões prementes num país em guerra e onde a ausência de liberdade política persistia, depois das expectativas de abertura, pressões e impasses trazidos pelo «marcelismo». Por seu turno, o período imediatamente sequente à «Revolução dos Cravos» (1974-1978) correspondeu a uma fase de manifestação de diversificados protagonismos e formas de compreensão e vivência da identidade católica, numa pluralidade crescente que, apesar de todas as limitações e dificuldades, a Igreja procurou acomodar no seu seio.

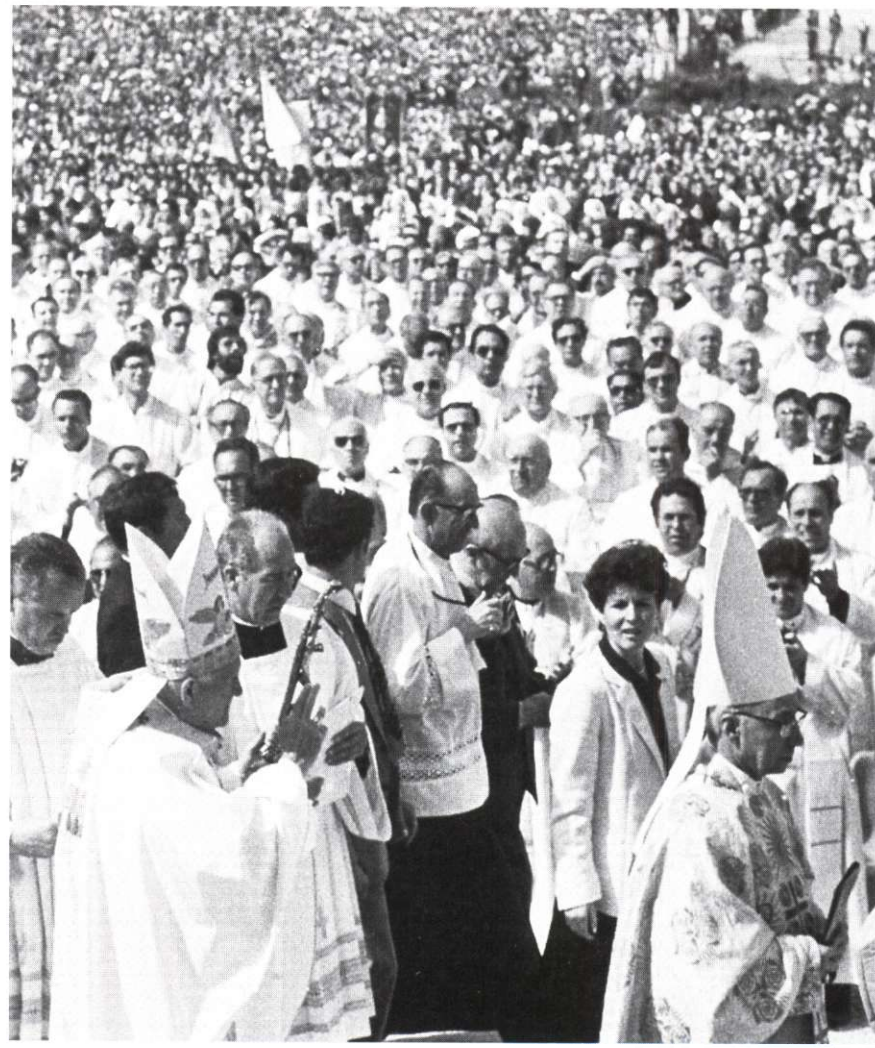
A *Carta pastoral sobre o contributo dos cristãos para a vida social e política*, publicada nos primeiros meses da revolução (16 de Julho de 1974), propunha uma leitura positiva dos acontecimentos, considerando que se estava diante de um duplo processo de transição — o do fim do regime autoritário derrubado e do fim do ciclo ultramarino português — e que, para além dos «condicionalismos da transição», «o movimento de 25 de Abril se fez sob o signo da libertação»[489]. No mesmo texto, reflectindo sobre o valor e o sentido cristão da democracia, o episcopado português exprime o acatamento da nova ordem democrática e convida os cristãos a um empenhamento na sua construção, reconhecendo o pluralismo político e o confronto partidário como modelo de convivência social, invalidando qualquer opção política de tipo confessional («A Igreja não tem partido ou partidos seus»[490]). No período revolucionário sequente, a Igreja Católica funcionaria também como instância de resistência social e cultural em face de projectos políticos hegemónicos e de novas concepções sociais totalizantes, procurando simultaneamente conter e reorientar o dinamismo político dos sectores católicos mais comprometidos na acção política. A defesa da ideia de liberdade de ensino, de imprensa e da vida sindical foi um dos eixos em torno dos quais se desenvolveu a acção de grande parte do movimento católico, paralelamente ao empenho na afirmação pública do catolicismo a nível da concepção de família e dos valores morais, nomeadamente na luta contra a legalização do aborto[491].

Foi já no contexto de surpresa e inovação trazido pelo pontificado de João Paulo II (1978-), o primeiro papa não-italiano desde o século XVI, que a Igreja Católica em Portugal iniciou um processo de reorganização e relançamento do seu projecto evangelizador, participando nos esforços do que o episcopado definiu como a necessária «reconstrução da vida nacional», a partir da afirmação do valor da democracia e do desenvolvimento — nos termos da *Carta pastoral sobre as perspectivas cristãs da reconstrução da vida nacional* (14 de Março de 1979) — e no marco de um projecto e identidade cultural europeus, significando nomeadamente a assunção do valor e importância dos direitos do homem — nos termos da *Declaração sobre as responsabilidades dos cristãos perante a Europa de hoje e de amanhã* (28 de Setembro 1980). Internamente, o relançamento de uma pastoral juvenil à escala nacional e diocesana, a atenção redobrada à questão dos seminários e a formação de novos agentes pastorais, surgem como forma de a Igreja Católica procurar responder não já apenas à chamada «crise de vocações», mas também ao que considera ser uma relativamente baixa prática religiosa da população portuguesa, que o primeiro recenceamento à prática dominical, feito em 1977, permitira quantificar.



Passagem de testemunho do cardeal Cerejeira para o seu sucessor, D. António Ribeiro, em Julho de 1971 (Lisboa, Pavilhão dos Desportos).

FOTO: ARQUIVO DE FOTOGRAFIA DE LISBOA — CENTRO PORTUGUÊS DE FOTOGRAFIA.



O papa João Paulo II no meio da multidão, em Fátima, na sua primeira visita a Portugal, em 1982.

FOTO: SECRETARIADO-GERAL DA CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA.

A visita de João Paulo II a Portugal, em 1982, constituiu assim uma oportunidade de mobilização dos católicos e de consolidação dos esforços de revitalização empreendidos nos vários sectores da vida pastoral, no quadro de um projecto que se pretende renovador, conforme se explicita na *Mensagem dos bispos ao povo de Deus no aniversário da visita do Santo Padre* (13 de Maio de 1983). Na sequência da reflexão desencadeada e confirmada pela *Carta pastoral sobre a renovação da Igreja em Portugal na fidelidade às orientações do concílio e às exigências do nosso tempo* (7 de Outubro de 1984), a realização do I Congresso Nacional dos Leigos, em 1988, surge então como novo marco na história do movimento católico. Reconhecendo que há uma missão comum a toda a Igreja e que todos os cristãos são corresponsáveis por ela, apelando ao compromisso dos cristãos e das diversas comunidades eclesiais em todas as áreas de construção da vida da sociedade, o congresso retomou a perspectiva teológica conciliar sobre a «leitura dos sinais dos tempos»[492]. Paulatinamente, a par da aceitação e valorização do pluralismo interno, a afirmação da importância do exercício da cidadania por parte dos católicos, enquanto expressão do seu empenhamento cristão, são ideias que irão fazendo o seu caminho no seio da Igreja Católica em Portugal ao longo da década de 90, conforme os vários pronunciamentos episcopais o sublinham e o tema da IV Semana Social, anunciada para Novembro de 2001, bem ilustra: «Cidadania pessoal, responsabilidade colectiva.»

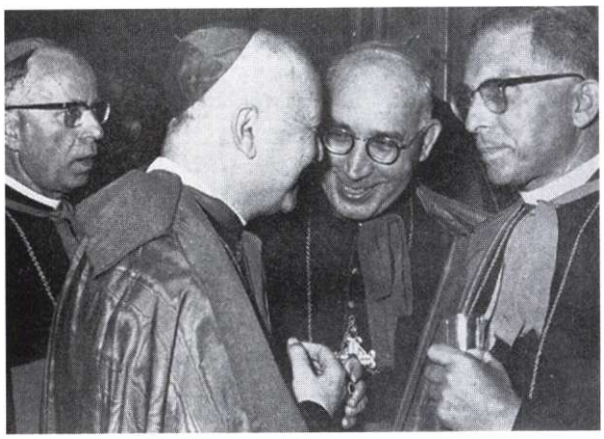
Por outro lado, as mudanças resultantes do movimento de repatriamento de residentes das ex-colónias, a participação no processo de integração

europeia e o início e crescimento de movimentos imigratórios, originários sobretudo de África, e depois do Brasil e do Leste europeu, a par das transformações sociais endógenas, conjugadamente, contribuíram para uma diversificação no interior da sociedade portuguesa. A emergência de novos credos, a implantação de outras formas de confessionalidade e o aparecimento de novos movimentos religiosos no país tornaram a problemática da diversidade cultural e religiosa numa questão central. É nesta perspectiva que se situa o reconhecimento, por parte do episcopado português, de que «apesar da maioria dos portugueses se declararem católicos, não há total identificação entre a Igreja e a sociedade, nem em número, nem na maneira de encarar a vida» e, consequentemente, a declaração de que Igreja Católica «vive e cumpre a sua missão no seio de uma sociedade cada vez mais plural, sendo ela própria enriquecida com uma significativa variedade de dons e expressões», conforme a *Carta pastoral sobre a Igreja na sociedade democrática* (15 de Maio de 2000). Nela se recoloca o problema da liberdade religiosa, nomeadamente ao nível da definição do papel do Estado e da afirmação da sua laicidade, positivamente compreendida e valorizada enquanto exigência da pluralidade religiosa e não como forma de negação da dimensão religiosa da sociedade.

O II Concílio do Vaticano, a renovação pastoral da Igreja e a sua presença na sociedade

REFLECTINDO OS ESFORÇOS DE RENOVAÇÃO pastoral da Igreja Católica, o II Concílio do Vaticano repercutiu-se no catolicismo português, gerando novo impulso reformador, em particular nos sectores mais envolvidos nas questões da transformação da sociedade, nomeadamente a justiça social, a paz e a liberdade — temas centrais do magistério pontifício nesta década. Em várias áreas e de modos muito diversos, procurou-se «pôr em prática» o Concílio, a começar pela reforma litúrgica, em particular a introdução do português nas celebrações, com a intenção de um maior envolvimento de todos os cristãos na vida interna da Igreja, procurando maior autenticidade na vivência da fé. A crescente atenção à sociedade urbana e à mobilidade contribuiu para rasgar horizontes pastorais, seja ao nível da problemática da juventude, das classes médias e sectores intelectuais ou dos meios populares, tendo em conta as mudanças socioculturais do mundo e as novas condições em que a Igreja Católica se encontrava. Procurou-se a renovação de estruturas eclesiais, tanto ao nível dos leigos, como da hierarquia. Criaram-se conselhos e comissões a nível paroquial, diocesano e nacional. Definiram-se planos pastorais. Em suma, gerou-se toda uma movimentação que permitiu uma dinamização da Igreja Católica e um maior envolvimento do conjunto dos fiéis na vida eclesial, num processo de renovação que suscitou também resistências e até oposições declaradas, as quais, no entanto, seriam ultrapassadas pelas novas dinâmicas desencadeadas. Uma Igreja «aggiornata» procurava, assim, apresentar-se como um rosto mais fiel de Jesus Cristo, a exigir um aprofundamento teológico e espiritual; aprofundamento cujos dinamismos à escala nacional não eram, no entanto, evidentes — uma dificuldade que se manifestara já com a participação portuguesa no Concílio[493].

Algumas figuras do episcopado português durante o II Concílio do Vaticano.






COMUNIDADE CRISTÃ DA
SERRA-PILAR
EM PORTUGAL
20 ANOS
DEPOIS
2
20 ANOS CONCÍLIO
1962
1982

Capa do *Boletim da Comunidade Cristã da Serra do Pilar* (Vila Nova de Gaia, diocese do Porto), Janeiro de 1982.


1
Diácono
Distribuição gratuita
BOLETIM INFORMATIVO
DO SERVIÇO NACIONAL DO DIACONADO PERMANENTE
DIFUNDIR UMA RIQUEZA
por D. CARLOS, bispo aux. BRAGA

Primeiro número de *Diácono. Boletim Informativo do Serviço Nacional do Diaconado Permanente*, com referência à realização do I Encontro Nacional de Diáconos (18-19.9.1987).

É D. Manuel de Almeida Trindade, bispo emérito de Aveiro, quem nas suas *Memórias* avalia a participação portuguesa no Concílio através de duas constatações: «A primeira é que nos faltou um grupo de peritos portugueses», «uma lacuna, não só pela ajuda que um grupo de peritos poderia ter prestado aos bispos, mas ainda porque [...] estaria em condições de poder fazer depois, nas suas dioceses e no País, um trabalho de divulgação e de explicação da doutrina conciliar». «Quanto às intervenções dos bispos» — e embora salvaguardando não se sentir «em condições de poder fazer um juízo exacto e porventura isento» — afirma: «Houve intervenções que mostraram o nosso atraso em assuntos teológicos. É bom lembrar que a Universidade Católica e a sua Faculdade de Teologia estavam longe de ser uma realidade [...] É, pois, compreensível que a nossa participação não tenha tido o nível do episcopado do centro da Europa — ou da que tivemos no Concílio de Trento. Isso não impede que cite nomes que tiveram intervenções de fundo [...]: D. Sebastião Soares Resende, D. António Ferreira Gomes, D. Francisco Rendeiro, D. Manuel Gonçalves Cerejeira...»[494] No entanto, e segundo Salgado Matos, «O isolamento do episcopado português no Concílio [fora] forte e visível.»[495] E o testemunho postumamente publicado de D. António Ferreira Gomes acerca do sentido global da participação do episcopado português revela-se, aliás, contundente, num diagnóstico que António Marto considera «uma crítica lúcida e penetrante, sempre na base de factos, em termos cáusticos verdadeiramente impressionantes»; que «em nome da fidelidade à Igreja e para o bem comum da Igreja não hesita expressar em forma de interrogação como «problema de consciência profissional de bispo», as suas perplexidades sobre a compreensão e actuação do Concílio em Portugal, levantadas pela falta de abertura mental, teológica e eclesial do episcopado, pelo seu silêncio ensurdecedor durante o Concílio, pela falta de ousadia em confessar o Concílio como parte do magistério episcopal e pelo risco de «aproveitar e utilizar o que do Concílio é conforme e inofensivo»[496]. No entanto, as propostas de renovação confirmadas ou suscitadas pelo Concílio, ainda que inicialmente limitadas a questões supostamente inofensivas, acabariam por se impor na dinâmica eclesial portuguesa. E o Concílio acabaria por se tornar numa referência global para os sectores católicos apostados em mudanças, tanto no interior da Igreja como na sociedade portuguesa.

Na realidade, a reflexão teológica conciliar colocara o acento tónico do catolicismo na sua identidade cristã, no quadro de uma reflexão ecuménica que sublinhava a importância do diálogo entre as diferentes Igrejas cristãs e se abria ao diálogo inter-religioso. A realidade terrena, definida teologicamente como «o mundo», surgia como lugar de salvação, onde Deus se encontra presente e a cujos dinamismos a Igreja deve estar atenta, procurando identificá-los e valorizá-los na linha da teologia dos «sinais dos tempos». Significativamente, este mesmo tema seria objecto de uma tese de doutoramento em Teologia, defendida em Roma e publicada em Lisboa, em 1971[497], pelo padre José da Cruz Policarpo (1936-), futuro bispo auxiliar (1978) e, depois, patriarca de Lisboa (1998-)[498], num período em que a Igreja Católica em Portugal reafirmaria nova vontade de renovação, por fidelidade às orientações conciliares. Evidencia-se, assim, um dado muitas vezes desvalorizado, mas que assume particular significado no caso da história da Igreja e do catolicismo: as dinâmicas de renovação não podem avaliar-se apenas no imediato, as mudanças não seguem necessariamente uma evolução linear, nem obedecem a uma lógica exclusivamente local ou nacional.

A nível das estruturas da Igreja Católica no país, a mudança mais significativa terá sido a institucionalização da Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) a 16 de Maio de 1967 — data em que foram aprovados os seus primeiros estatutos, pouco depois confirmados pelo papa, nos termos do decreto conciliar *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos[499] —, contribuindo para que se começasse a verificar maior unidade de objectivos e uma mais coordenada estratégia de acção pastoral à escala nacional. Enquanto que os bispos de Angola e Moçambique se reuniam regularmente desde 1957 — por iniciativa da Santa Sé, que assim reconhecera a especificidade pastoral e

estimulava a autonomia eclesial das duas mais importantes colónias portuguesas —, os bispos de Macau e Timor e o prefeito apostólico da Guiné passaram então a integrar, de pleno direito, a CEP, a par dos bispos residenciais, coadjutores e auxiliares das dioceses das três províncias eclesiásticas da metrópole[500]. Desde o Concílio Plenário Português de 1926 que os prelados portugueses reuniam assiduamente para um retiro anual — inicialmente no Luso e depois nos Olivais, em Lisboa —, aproveitando essa oportunidade para tratar de assuntos respeitantes à Igreja em Portugal. Mas, agora, passava a existir, de direito próprio e com enquadramento institucional bem definido, um órgão em que os bispos todos, e não apenas os residenciais, podiam tomar decisões e desencadear iniciativas comuns relativas à organização interna da Igreja e à sua presença na sociedade, tornando-se assim na entidade representativa da Igreja Católica em Portugal e expressando, simultaneamente, os desenvolvimentos da teologia conciliar sobre o princípio da colegialidade e a complexidade da própria organização eclesial.

Enquanto as anteriores reuniões do episcopado decorriam sob a presidência do cardeal-patriarca de Lisboa, D. Manuel Gonçalves Cerejeira — que, no dizer de um dos seus pares, exercia um verdadeiro ascendente sobre o conjunto do episcopado português, fazendo valer a sua dignidade cardinalícia e o seu grande prestígio pessoal, de acordo com uma concepção quase monárquica do seu papel[501] —, com a institucionalização da Conferência, e embora contra a proposta inicial do mesmo patriarca de Lisboa, «vingou o princípio de que, após a cessação de funções de Gonçalves Cerejeira como Patriarca de Lisboa, o presidente da Conferência seria eleito»[502], o que veio acontecer em 1972, com D. Manuel de Almeida Trindade, bispo de Aveiro (1962-1988). Dos oito primeiros mandatos para presidente eleito, três foram desempenhados por este prelado, três por D. António Ribeiro, também patriarca de Lisboa (1971-1998), e dois por D. João Alves, bispo de Coimbra (1976-2001). Em 1999, a presidência voltaria a recair sobre outro patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo[503]. A par da assembleia plenária e do seu conselho permanente, logo de início foram criadas doze comissões episcopais: Doutrina da Fé; Liturgia; Pastoral; Clero e Religiosos; Seminários; Apostolado dos Leigos e Família; Missões; Educação Cristã; Acção Social e Caritativa; Migrações; Meios de Comunicação Social; e Universidade Católica. Os acertos institucionais que se verificariam posteriormente visaram dar uma maior funcionalidade à CEP: a Comissão Episcopal do Clero e Religiosos e a dos Seminários vieram a ser transformadas numa única Comissão Episcopal do Clero, Seminários e Vocações, em 1972, enquanto, em Abril de 1969, foi criada uma Comissão Mista Bispos/Religiosos, para se ocupar dos assuntos relativos às congregações religiosas e à sua articulação com a Conferência Episcopal; a Comissão Episcopal de Pastoral acabou por vir a desaparecer em 1972, enquanto a das Migrações se alargou ao Turismo, em 1970; já as questões do Apostolado dos Leigos, da Educação Cristã e da Família foram dando origem a comissões específicas. Estes ajustes tornam patente áreas pastorais que a Igreja foi privilegiando, revelando continuidades e inovações na percepção da sua missão e da sua relação com a sociedade, espelhando novas sensibilidades eclesiais e procurando maior eficácia ao nível da sua acção.

A par da continuada preocupação com o recrutamento e formação do clero que a chamada «crise de vocações» tornara mais pertinente, foi-se desenvolvendo uma reflexão acerca da imagem social, do tipo de padre e do seu papel na vida eclesial[504], acompanhada por uma crescente valorização dos leigos como protagonistas eclesiais, assim como pela renovada atenção a outros ministérios ordenados, como o diaconado permanente, já na década de 80. A atenção à pastoral familiar renovou-se, de par com novas questões suscitadas pela própria evolução social, nomeadamente a nível do casamento, da moral sexual e da importância da adolescência na educação das novas gerações, visível ainda no desenvolvimento da pastoral escolar e da pastoral juvenil. A relativa escassez do clero secular e a valorização da dimensão diocesana impuseram uma colaboração mais estreita entre as ordens e congregações religiosas e as dioceses portuguesas, nomeadamente após a independência das



D. Manuel de Almeida Trindade, bispo de Aveiro (1962-1988), no vigésimo aniversário da sua ordenação episcopal (16.12.1987).

FOTO: DIOCESE DE AVEIRO.

colónias. A dimensão pastoral impôs-se em todos os sectores da vida da Igreja, preocupada com uma perspectiva pedagógica de envolvimento e formação do conjunto dos fiéis, em ordem a uma presença evangelizadora na sociedade; a tal ponto que deixou de ter sentido considerar a pastoral como um sector específico, significando assim a aceitação prática do avanço do processo de secularização e laicização que a evolução da própria sociologia religiosa reflectiu[505].

Por outro lado, entre as áreas em que a Igreja continuou a investir maiores esforços institucionais contam-se: a acção sociocaritativa, nomeadamente por via dos centros paroquiais, a partir da década de 60, e de um conjunto alargado de instituições, integrando a rede das posteriormente designadas Instituições Particulares de Solidariedade Social (IPSS), em paralelo com a acção específica das Misericórdias — isto apesar do chamado «regime dualista» que vigorou entre 1945 e 1979, separando aquelas das respectivas irmandades, e da transferência de gestão dos seus hospitais distritais e concelhios para o Estado a partir de 1974/1975, pondo em causa a existência da própria instituição[506]; a educação e ensino, nomeadamente através dos colégios católicos — que, apesar de minoritários, desempenharam significativo papel, em ligação com as congregações religiosas a que a maior parte pertencia —, da Universidade Católica Portuguesa, criada em 1967, e das aulas de Religião e Moral Católicas no ensino básico e secundário, com a posterior profissionalização dos seus professores; e, por último, os modernos meios de comunicação social, seja com a criação e gestão de meios próprios, seja a nível da articulação e presença nos meios de comunicação social em geral. Todos estes sectores acabaram por exigir a mobilização e canalização de significativos meios humanos e recursos materiais e financeiros, nem sempre fáceis de assegurar de forma contínua e autónoma, aspecto que repetidamente alimentou debates internos acerca das prioridades institucionais da Igreja Católica.

As dificuldades sentidas conduziram a iniciativas que, sobretudo depois da década de 80, procuravam maior envolvimento dos católicos, assim como proporcionavam uma reflexão sobre o valor e o alcance dessas actividades, como aconteceu, por exemplo, no âmbito das questões sociais, com a realização anual das Semanas de Pastoral Social a partir de 1983 e com o retomar das Semanas Sociais Católicas, em 1991[507]. Simultaneamente, a criação e manutenção de instituições sociais em áreas tão diversas (da infância à terceira idade, da assistência à reinserção social, da educação à saúde, etc.) contribuiu para conferir uma visibilidade pública à Igreja Católica que, em várias ocasiões, se viu internamente questionada no que à definição do seu papel e prioridades pastorais diz respeito, assim como — e também em razão dessa visibilidade — se encontrou em situação de confronto com outros sectores da sociedade, tornando-se em objecto de debate político-partidário, nomeadamente acerca do papel do Estado na sua relação com as Igrejas, no quadro da definição de novos contornos da laicidade. A chamada «televisão da Igreja» nos anos 80-90 constitui o exemplo mais conhecido deste processo, mas outras questões se colocaram, como o lugar da disciplina de Religião e Moral no âmbito do ensino oficial, o porte pago da imprensa regional (maioritariamente de origem confessional) e as comparticipações do Estado nos projectos e iniciativas das diversas Igrejas.

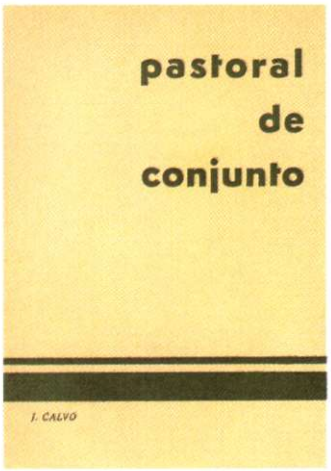
Autocolante sobre o ensino da Educação Moral e Religiosa Católica, da responsabilidade do Secretariado Nacional de Educação Cristã, anos 80.



No período imediatamente sequente à realização do Concílio, a necessidade de uma presença eclesial especializada mas simultaneamente capaz de mobilizar e integrar uma diversidade de propostas e meios, para a evangelização dos vários ambientes sociais, desencadeou também novas iniciativas a nível paroquial ou diocesano, seja a nível de uma pastoral de conjunto ou de pastorais especializadas, nomeadamente no campo da liturgia. Em Guimarães, de 23 a 29 de Janeiro de 1966, realizou-se a I Semana de Pastoral Litúrgica da Diocese de Braga, com a participação dos monges beneditinos de Singeverga, um dos pólos do movimento litúrgico em Portugal desde o início do século. Também na diocese de Lisboa se iniciaram as Semanas de Pastoral Litúrgica, realizadas de 1966 a 1972, por iniciativa da Comissão Diocesana de Liturgia e Arte Sacra, caracterizadas pela escolha anual de um tema de fundo e versado

nas diversas perspectivas teológico-pastorais por parte de especialistas portugueses e estrangeiros: celebração da palavra; celebração e pastoral do sacramento do baptismo; eucaristia e sua celebração; penitência; pastoral da doença e da morte; e liturgia na actualidade. Em Braga, de 15 a 20 de Janeiro de 1967, teve lugar a I Semana de Música Sacra, levada a efeito para a promoção do canto gregoriano na perspectiva da constituição conciliar sobre liturgia. Na diocese de Bragança, entre 1967 e 1969, realizaram-se ainda três Semanas de Pastoral, planeadas como cursos semanais para o clero diocesano. O conjunto destas iniciativas espelha bem o período de adaptações e reformas que se vivia, assente numa perspectiva de formação permanente do clero, dos religiosos e dos leigos mais actuantes nas estruturas eclesiais.

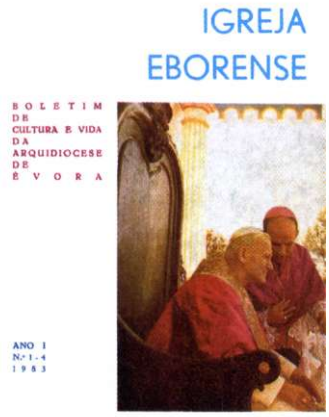
A nível nacional, e organizados pela Comissão Episcopal de Pastoral, realizaram-se o I e o II Curso Nacional de Pastoral, respectivamente em 1966 e 1967, com o objectivo de promover a actualização das dioceses e sensibilizando-as para a necessidade de criar as estruturas pastorais previstas pelo II Concílio do Vaticano[508]. Nalgumas das dioceses criaram-se então essas novas estruturas, nomeadamente comissões e secretariados diocesanos de pastoral, assim como órgãos representativos da diocese— como conselhos pastorais (que incluem leigos) e presbiterais (onde apenas têm assento os presbíteros, ou seja — na terminologia primitiva da Igreja, retomada pelo Concílio —, os padres)[509], apesar de algumas resistências iniciais e dificuldades de coordenação, resultantes nomeadamente do modo de conjugar o exercício da autoridade episcopal com novas formas e mecanismos de participação do clero e dos leigos na vida da Igreja.



Capa de *Pastoral de conjunto*, de J. Calvo, Lisboa, 1966.

Foi o que aconteceu na diocese de Lisboa, onde a 18 de Abril de 1966 foi criada uma comissão preparatória da reestruturação pastoral do Patriarcado de Lisboa, seguida da divisão da diocese em três regiões pastorais (Lisboa, Santarém e Setúbal), com a subdivisão da região de Lisboa em oito zonas, unidades pastorais mais vastas que as paróquias e as vigariarias. A esta reestruturação seguiu-se a realização da I Assembleia do Clero de Lisboa (25 de Setembro a 1 de Outubro de 1966) que esteve na origem da criação posterior do Conselho Presbiteral (18 de Novembro de 1967) — já depois da Conferência Episcopal Portuguesa (CEP) ter assentado em princípios comuns sobre a matéria, com a publicação das Normas Comuns sobre os Conselhos Presbiteral e Pastoral (19 de Maio de 1967) — e que pediria a instituição de novas estruturas, como o Secretariado de Acção Pastoral (29 de Novembro de 1966) e a Fraternidade Diocesana de Previdência e Assistência ao Clero (2 de Fevereiro de 1967). O Conselho Pastoral do Patriarcado de Lisboa — inicialmente previsto como o primeiro órgão a ser criado no seguimento das reformas conciliares, e apesar de pioneiro no país —, só foi constituído, e apenas a título experimental, em Maio de 1970, tendo cessado a sua actividade com o fim do seu primeiro mandato, no contexto da mudança de patriarca, até D. António Ribeiro decidir instituí-lo de novo, catorze anos depois (23 de Junho de 1986). Este facto ilustra bem as dificuldades verificadas no desenvolvimento de instâncias de maior participação e corresponsabilização do conjunto dos católicos na vida da Igreja no quadro de um crescente pluralismo e de uma secularização que as mudanças sociopolíticas vieram acelerar[510].

Outros exemplos de criação de conselhos presbiterais, logo em 1967, encontramo-los em três dioceses: na do Porto (31 de Dezembro), que, no entanto, «só adquiriu eficiência, representatividade e credibilidade nos triénios de 1970-1973 e 1974-1977, com estatutos elaborados por uma comissão eleita e promulgados»[511]; na diocese de Coimbra, cujos estatutos seriam aprovados já nos anos 70; e na diocese de Aveiro (3 de Novembro), cujas regras básicas de eleição e designação dos conselheiros e de funcionamento das sessões, então elaboradas, se mantiveram em vigor até à aprovação de estatutos e regulamento interno próprios, o que só veio a acontecer em 1984[512]. A avaliação feita para a diocese do Porto, que, neste aspecto revela especificidades próprias, não deixa, no entanto, de constituir um diagnóstico com valor explicativo mais geral: «Apesar da boa vontade, não se conseguiu uma participação autêntica do clero e uma comunhão verdadeira do presbitério com o conse-



Capa de *Igreja Eborense*, n.º 1, 1983, com foto de João Paulo II e D. Maurílio de Gouveia, arcebispo de Évora (1981-) durante a visita do papa a Vila Viçosa.

lho. A "crise do clero" e as expectativas de uma democracia total terão motivado o desinteresse»[513] até à década de 80.

No que se refere aos órgãos de representação do conjunto dos membros da Igreja — previstos pelo Concílio, seja ao nível diocesano, seja paroquial —, e tal aconteceu em Lisboa, a sua criação foi-se verificando lentamente ao longo da década de 70 e apenas nalgumas dioceses, como a do Porto, onde em 1972 foi eleito o primeiro Conselho Diocesano de Leigos, que viria a ser substituído pelo Conselho Pastoral, criado já nos anos 80, e a de Aveiro, onde se impulsionou a constituição de conselhos pastorais paroquiais a partir de Maio de 1978. A preparação e lançamento dos novos Planos de Acção Pastoral verificou-se também a partir da década de 70, como aconteceu nas dioceses de Aveiro (1973)[514] e de Lisboa (1976)[515], a partir do levantamento de problemas e necessidades existentes, da redefinição de objectivos, centrados agora na problemática da evangelização, e da consequente reorientação de iniciativas e remodelação dos órgãos de coordenação pastoral. Na generalidade das outras dioceses o processo prolongou-se pelas décadas seguintes, num processo lento, marcado pela procura de novas prioridades, no contexto de realização de sínodos diocesanos em várias dioceses portuguesas: Aveiro (1990-1995); Braga (1994-1997); Coimbra (1993-1999); Guarda (1996-1999); Leiria-Fátima (1995--2001)[516]. Entretanto, o início da celebração dos chamados Dia da Igreja Diocesana, privilegiados nomeadamente nas dioceses de Lisboa, de Évora e de Setúbal, a partir da década de 80, procurou também sinalizar e afirmar a dimensão diocesana da Igreja, reafirmada pelo Concílio. A valorização dessa dimensão é ainda visível a nível das publicações eclesiais. Para além da existência do *Boletim de Informação Pastoral,* antes referido, e paralelamente à continuação da revista *Lumen* (1937-), ambos de dimensão nacional, também a existência de publicações diocesanas e paroquiais foi revalorizada no âmbito da renovação pastoral procurada, levando à criação de novos títulos: *Boletim Diocesano de Pastoral* (1968-1987), em Lisboa; *Igreja Portucalense* (1970-1984)[517]; *Boletim de Informação Pastoral* (1970-1972 e 1986-), em Aveiro; ou *Igreja Eborense* (1983-).

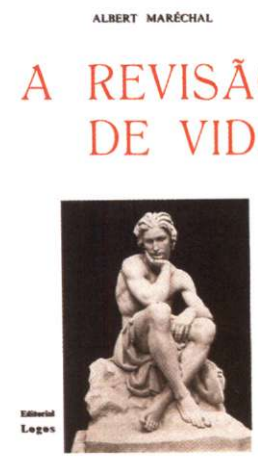
Outro dos sectores onde se verificaram grandes mudanças foi a Acção Católica Portuguesa (ACP), que se tornou num importante pólo de difusão do espírito conciliar no país, embora este mesmo espírito colocasse problemas a nível de alguns dos pressupostos nos quais se tinha fundamentado a razão de ser da própria Acção Católica desde o seu início. Desde logo, o episcopado entregara «nas mãos dos leigos os destinos da ACP», passando a junta central a ser constituída e dirigida por estes, integrando-a apenas um assistente eclesiástico. O cargo de secretário-geral, anteriormente desempenhado por eclesiásticos, passou a ser assumido por leigos: Sidónio Paes (engenheiro), de 1966 a 1970; António Sousa Franco (professor de Direito), de 1970 a 1972; e Jorge Jardim Gonçalves (engenheiro), de 1972 a 1974. Tal como outras iniciativas e movimentos de leigos, e enquanto estrutura autónoma de apostolado, a ACP passou então a ser tutelada pela Comissão Episcopal do Apostolado dos Leigos, de que foi seu primeiro presidente D. José Pedro da Silva, bispo de Viseu (1965-1988) e que anteriormente presidira à própria ACP (1956-1965), enquanto bispo auxiliar de Lisboa. Questão importante e sintomática da evolução do catolicismo é a dos assistentes eclesiásticos. Se anteriormente o peso do clero no seio dos diferentes organismos atenuara ou contivera conflitos a nível interno e externo, impedindo nomeadamente um afrontamento directo entre os movimentos católicos e o regime político, nesta fase a questão dos assistentes tornou-se num problema central em certos organismos. Como sublinha estudo recente, a chamada «crise dos assistentes» envolveu questões diversas, tais como: as condições financeiras da sua sustentação, particularmente nos órgãos de coordenação; o impacte das novas correntes teológicas, problematizando a identidade e a função do padre; a relativização do princípio da autoridade pelo qual se legitimava a sua intervenção, pondo em causa a natureza do «mandato da Acção Católica», antes assente na valorização da obediência como motivação de acção; e o próprio desgaste provocado pelo facto de, na sua função, convergirem expectativas diferenciadas, quando não anta-

gónicas, entre os leigos, os seus dirigentes e a hierarquia católica (desde o pároco aos bispos diocesanos e à Conferência Episcopal)[518]. Porém, estas dificuldades expressam ainda a importância ganha pela ACP e seus organismos especializados, enquanto factores de dinamização e transformação de comportamentos e mentalidades, correspondendo a uma das vertentes mais importantes da recomposição do catolicismo no contexto da modernidade.

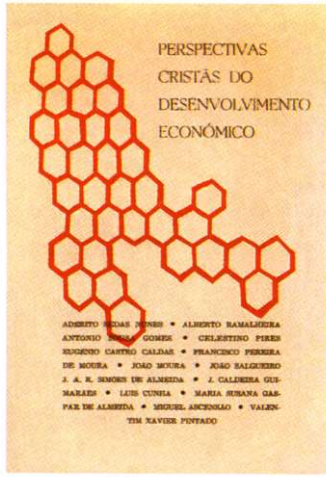
Concretamente, no ambiente sociocultural e eclesial do pós-Concílio, verificou-se na Acção Católica uma certa experiência de participação democrática, decorrente da renovação do catolicismo, reforçada depois pelo estímulo sociopolítico da chamada «primavera marcelista». Apesar da tutela eclesiástica, no seio da ACP os católicos desenvolviam experiências de representação e de gestão do poder através de eleições e de assembleias deliberativas, funcionando assim como uma «escola» de formação de elites em vários campos da sociedade, com um alcance mais vasto do que as suas organizações ou formas de enquadramento. A metodologia e a dinâmica de reflexão promovidas no seu âmbito foram de grande significado para a Igreja Católica, expresso na evolução das suas concepções pastorais, e para a sociedade, pela análise da realidade e pela formação cultural e espiritual que proporcionou. A valorização que vinha sendo dada à ideia de descristianização, sobretudo em certos meios sociais (operário e universitário), motivara a realização de inquéritos e análises, estando na origem de muitos dos estudos de sociologia, em geral[519] — como o II Inquérito das Juventudes Universitárias Católicas, realizado em 1963/1964 e publicado em 1967[520] — e da sociologia religiosa, em particular. Esta preocupação pela realidade e suas mutações constituiu inspiração para uma nova pastoral que a teologia conciliar «dos sinais dos tempos» afirmou como constituinte do *aggiornamento* da Igreja Católica em face da modernidade. Outro aspecto diz respeito ao processo pedagógico da transmissão da experiência religiosa[521], corporizado no método de «revisão de vida» (*ver-julgar-agir*), que os seus movimentos especializados desenvolveram como metodologia e como atitude espiritual, como dinâmica de grupos e percurso analítico[522]. Conforme sublinha António Matos Ferreira, «Todos estes referenciais permitiram a emergência de uma cultura católica mais indutiva, mais participativa e um modo de formular a experiência cristã valorativa do quotidiano, integradora das vivências sociais e pessoais. Neste contexto, pode considerar-se que a ACP permitiu uma deslocação da experiência cristã dependente ou vinculada a uma cultura clerical para uma mais laical, valorizando a inserção nas "realidades terrestres" (sociais, familiares, afectivas, culturais, económicas, políticas).»[523]

Um exemplo local na dinâmica do apostolado social foi a constituição, em Portugal, da primeira equipa operária de padres e de leigos consagrados, com o objectivo de anunciar o Evangelho nas regiões consideradas mais descristianizadas, num trabalho iniciado em Alcácer do Sal, em 1962, e que daria origem ao Instituto Regnum Dei (1964), cuja actividade se prolongou até 1970. Situando-se num registo distinto dos anteriores, mas cruzando, na sua génese, perspectivas de compreensão da realidade semelhantes — a partir da convicção de que «a Igreja perdera a classe operária», considerava-se necessário retomar a ideia de «missão nas zonas mais descristianizadas» —, este projecto procurava incarnar uma visão mais humanizada do cristianismo e uma vivência mais desclericalizada da Igreja — a dimensão comunitária em que participam leigos e padres, a presença no meio da cidade, o viver simples no meio dos pobres —, exprimindo uma nova compreensão do seu papel: «presença, como o fermento na massa, e missão de a todos mostrar o verdadeiro Jesus Cristo»[524]. O projecto, iniciado já depois da conhecida experiência e suspensão dos padres-operários em França (1954), «teve o apoio inequívoco de alguns membros da hierarquia da Igreja»[525], nomeadamente a nível das dioceses de Lisboa e de Évora, nas quais desenvolveu o seu trabalho, e sobreviveu à morte prematura do seu fundador, o padre Fernando Maurício (1928-1963).

Elemento significativo desta experiência pastoral foi a iniciativa de se autodissolver, em função da leitura crítica que os seus protagonistas então fizeram



Capa de *A revisão de vida*, de Albert Maréchal, Lisboa, 1966.



Capa de *Perspectivas cristãs do desenvolvimento económico*, tema do II Encontro de Diplomados Católicos organizado pela LUC e pela LUCF em 1963.

quer da evolução da Igreja, quer do próprio trabalho da comunidade, conforme o regista um dos protagonistas no ano de 1969/1970: «Efectivamente, este final da década de 60 tem sido um período muito peculiar de agitação, criatividade e instabilidade. Uma mistura de esperança e angústia. Por um lado, sopram ainda os ventos de mudança difundidos pelo Concílio; por outro, a ligeira abertura de Marcelo Caetano provoca algum clima de esperança e incita ao empenhamento. Tudo isto provoca excessos, atitudes imponderadas e decisões nem sempre amadurecidas. Os bispos estão perplexos e — sente-se — não sabem como actuar, optando normalmente pelo mais prudente e seguro: a defesa da estrutura e do legalismo, deixando que a onda passe... Não admira, por isso, que surjam choques, que as posições se extremem e resultem na deserção que está a verificar-se no clero das dioceses.» E prossegue o mesmo testemunho, em tom autocrítico: «Acentua-se o nosso drama interior: atraídos para a acção pastoral e social, falta-nos disponibilidade para a oração. Falta-nos o equilíbrio entre Presença e Missão. E cada vez mais nos sentimos a deslizar da Estrutura Eclesial, porque nos parece excessivamente desenraizada das realidades humanas, fechada aos problemas concretos e sem capacidade para evoluir no sentido da abertura definida no Concílio. Assim sendo e pondo-nos numa atitude de verdade, começamos a sentir que a nossa vida já não é um testemunho da Igreja vigente, porque se desenquadra das suas directrizes, passando a ser, possivelmente, um testemunho individualizado e, por isso, um contra-testemunho ou até um dedo a apontar e acusar essa mesma Igreja.»[526] Se a visão da realidade expressa neste texto necessita necessariamente, como a de todos os testemunhos, de ser enquadrada e matizada, compreendida e questionada a partir da situação mais geral e das próprias categorias de pensamento da época — visível nos binómios pensamento/acção, testemunho cristão/autoridade eclesial, oração/acção pastoral e social, por exemplo —, um dado se evidencia na evolução desta experiência pastoral: manifesta-se um desajustamento, um desencontro entre as perspectivas, ou eventual falta delas, dos diversos protagonistas locais e as directrizes da autoridade eclesiástica. Na transição dos anos 60 para os anos 70, esta questão parece ter sido determinante na evolução da Igreja Católica em Portugal, criando fracturas e gerando um clima eclesial controvertido, mas significativamente muito diversificado.

Por outro lado, no mesmo período, a preocupação com a formação das elites católicas alargara-se a várias frentes, com realizações e iniciativas múltiplas, tais como: o I e o II Simpósio Nacional da UCIDT — União Católica dos Industriais e Dirigentes do Trabalho, realizados no Porto e em Lisboa, respectivamente em 1962 e 1963 sobre o empresário e o uso dos bens e o conceito de empresa e a sua evolução à luz da encíclica *Mater et Magistra* e da doutrina social da Igreja em geral; o II Encontro Nacional de Engenheiros e Economistas Católicos, organizado no Porto, em Maio de 1964, sobre o tema «Técnica e sociedade humana»[527]; e os Encontros de Diplomados Católicos, o III dos quais em 1968, retomando a ideia da primeira metade da década, reflectindo agora sobre a problemática da emigração mas suscitando também dificuldades no que à relação dos católicos com a situação política nacional dizia respeito. Também promovido pela LUC, mas sob a presidência do cardeal Cerejeira, em Maio de 1964 realizava-se um colóquio sobre o projecto de criação da Universidade Católica em Portugal, no qual estiveram presentes cerca de 50 professores católicos das três universidades civis de então, antecedendo a fundação da nova instituição. Paralelamente, no quadro da diversificação em curso no interior do catolicismo, outros movimentos eclesiais — inicialmente recusados ou apenas tolerados nalgumas dioceses, em favor da Acção Católica Portuguesa como estrutura oficial do apostolado dos leigos — iam entretanto fazendo o seu caminho, ganhando raízes na Igreja Católica e na sociedade portuguesa de então, caso do Opus Dei, dos Cursilhos de Cristandade ou dos movimentos de casais, por exemplo.

A nível da reflexão teológica, e dada a ausência de uma escola superior de teologia, as Semanas Teológicas de Lisboa (ST) — realizadas no Colégio Universitário Pio XII, por iniciativa dos reitores dos seminários e dos institutos religiosos desde 1961 —, assim como as Semanas de Estudos Missionários

(SM) — promovidas pelas Obras Missionárias Pontifícias com a colaboração da Sociedade Missionária Portuguesa desde 1962 —, constituíram as iniciativas institucionais mais significativas a nível do debate e reflexão teológicos. Através das suas realizações é possível verificar os temas divulgados e as novas ideias e perspectivas suscitadas pelo II Concílio do Vaticano: eclesiologia e ecumenismo (ST, 1965); o papel dos leigos (SM, 1965), a missionação nos novos tempos numa perspectiva de diálogo (SM, 1966); a teologia da revelação à luz da constituição dogmática *Dei Verbum* (ST, 1967); a tensão missionária da vocação (SM, 1967); a fé (ST, 1969); a missão na cidade dos homens (SM, 1969); fé e contestação (SM, 1970); missão e esperança dos homens (SM, 1971); missão e comunidades (SM, 1972); Igreja e unidade dos homens (SM, 1973)[528]. Também a reflexão mariológica foi objecto de estudo em alguns congressos, nomeadamente o V Congresso Mariológico Internacional, promovido pela Academia Pontifícia Mariana Internacional em Agosto de 1967, em Lisboa, reunindo conferencistas portugueses e estrangeiros, a anteceder o XII Congresso Mariano Internacional, que reuniria em Fátima para assinalar o cinquentenário das aparições. Do conjunto destas iniciativas pode concluir-se: por um lado, que a centralidade crística e a identidade cristã do catolicismo eram preocupações reflectidas, de par com a perspectiva ecuménica — visível também na própria participação de membros de outras confissões cristãs nas últimas Semanas Teológicas; por outro lado, que a dimensão universal do catolicismo era sublinhada, paralelamente à abertura às questões do mundo contemporâneo, a partir de uma recentragem teológica alicerçada na reflexão sobre a fé cristã, entendida como processo de depuração de uma vivência supersticiosa da religião. Neste sentido, a «religiosidade popular» tornava-se num dos tópicos mais constantes na reflexão e prática pastorais, passando a merecer a atenção de grande parte dos responsáveis eclesiais, apostados em procurar um catolicismo mais depurado, mais fiel ao que consideravam ser a mensagem evangélica do cristianismo. Manifestavam-se assim, na década de 60, filões de reflexão teológica e pastoral que, problematizando o catolicismo português, se perfilavam já como vectores da sua afirmação nas décadas seguintes, conferindo a esse mesmo catolicismo virtualidades que novas sensibilidades eclesiais e culturais expressavam.

Pastoral da fé, religiosidade popular e comportamentos sociais. O lugar de Fátima

EMBORA NÃO SENDO EXCLUSIVA de Portugal, a preocupação com a depuração das práticas religiosas do catolicismo, de modo a torná-lo o mais conforme possível com o que era considerado o ideal evangélico, verificou-se a vários níveis. A reflexão teológica da época acentuava a distinção entre fé e religião e os sectores católicos com consciência eclesial e social mais comprometida exigiam o que consideravam ser uma maior «autenticidade no testemunho cristão da Igreja», assim como a formação dos católicos num «cristianismo adulto», convergindo na afirmação da necessidade de separar o cristianismo de certas práticas consideradas supersticiosas, pagãs ou anticristãs. Tal perspectiva traduziu-se numa maior austeridade relativamente às práticas ditas de religiosidade popular, seja a nível das paróquias urbanas ou rurais, tanto nas festas como no quotidiano eclesial, por exemplo, no culto dos santos; exprimiu-se também na procura de uma maior simplicidade na decoração de igrejas e capelas, aligeirada de panejamentos, assim como numa utilização mais sóbria do mobiliário, alfaias e vestes litúrgicas, também simplificados e, nalguns casos, modernizados; e, sobretudo, foi visível na pregação e doutrinação feita, sublinhando-se o recurso à fundamentação bíblica, à exegese teológica e à crítica histórica. Veja-se, por exemplo, o caso de «Santa Filomena, Virgem Mártir», de entusiástica devoção popular em certos meios do continente e dos Açores, cuja existência histórica fora posta em causa já no início do século XX (após os resultados de novos trabalhos arqueológicos nas catacumbas romanas), vindo o seu culto público a ser oficialmente proibido no início de 1961, embora o culto privado tenha persistido nalgumas igrejas do país para além daquela data[529].

O esforço de purificação ou disciplinamento das festas religiosas, reforçado depois do Concílio Plenário Português de 1926 e que prosseguira ao lon-



Chegada ao Santuário de Fátima de peregrinos a rezar o terço, por ocasião do encerramento do XII Congresso Mariano Internacional. Lisboa-Fátima, 2 a 13 de Agosto de 1967, in *Primordis cultus mariani*, 1970, foto 114.

go das décadas de 40 e 50 — com legislação episcopal sobre a organização de arraiais, a utilização de bandas musicais, a participação de ranchos folclóricos, ou ainda a utilização do alto-falante e o recurso a música gravada —, ganhou novo enquadramento nas décadas de 60 e 70, com a progressiva diferenciação e implícito reconhecimento da necessidade de coexistência de elementos ditos sagrados e profanos nas festividades populares. Este processo de diferenciação entre o universo religioso mais vasto e aquele considerado mais autêntico manifestava tensões de vária ordem e em vários planos: entre a autoridade eclesiástica e a iniciativa das populações, com a sua autonomia organizativa; ou a nível da relação entre festa e prática quotidiana, envolvendo diversas formas de compreensão da vivência cristã. No caso da arquidiocese de Braga, por exemplo, se 1967 foi o último ano em que se registam interditos sobre as festas populares de carácter religioso, foi também nesse mesmo ano publicada uma nota da secretaria-geral da arquidiocese na qual se estabelece, pela primeira vez, a distinção entre dois tipos de festas: «festas puramente religiosas», das quais deveriam ser totalmente excluídos «elementos heterogéneos, ainda que honestos»; e «festas mistas», isto é, da responsabilidade da Igreja e das comissões locais e sobre as quais existia toda uma legislação minuciosa que deveria ser observada, sendo absolutamente proibido o recurso a «verbenas» e «discos imorais», assim como a participação de «conjuntos» e outros «grupos musicais» vindos de Espanha. Reforçando a distinção, reconhece-se ainda a existência de «festas cívicas», que de cristão apenas teriam o nome e a procissão, como a de São João de Braga, a da Senhora da Agonia, em Viana do Castelo, e a das Cruzes, em Barcelos[530].

No entanto, tal como a nível mais geral e como forma de resistência cultural aos acelerados processos de mudança em curso na sociedade portuguesa, os anos 70 foram marcados por uma revalorização eclesial da religiosidade popular e da piedade mariana, enquanto vias da missão evangelizadora da Igreja. Essa revalorização é visível na mesma arquidiocese de Braga, onde, em 1971, foram publicadas as *Normas para uma pastoral das festas*, provenientes da reflexão do Conselho Presbiteral de Braga e promulgadas por D. Francisco Maria da Silva, arcebispo diocesano (1963-1977); o mesmo arcebispo que, no último ano do seu pontificado, se regozijava publicamente com a vitalidade, ainda que dita «folclórica», da religiosidade no Norte do país. Também noutras dioceses do interior os bispos sentiriam a necessidade de reflectir pastoralmente sobre o tema, como se verificou em Lamego ou Vila Real, diocese na qual foi publicada uma extensa carta pastoral sobre a epígrafe «Reflexão pastoral sobre a religiosidade do nosso povo» (1976). Exemplo significativo da crescente atenção que o tema veio a suscitar, a nível eclesial

mais geral, foi a publicação do caderno *Religiosidade popular e educação da fé*[531], pelo então designado Serviço de Pastoral do Secretariado-Geral do Episcopado, em 1987. Nele se recolhem textos do magistério e se apresenta um conjunto de reflexões especializadas, como a abordagem teológico-pastoral de D. António Marcelino — bispo de Aveiro a partir de 1988 —, na linha das novas orientações da Conferência Episcopal Portuguesa no que se refere à «pastoral da fé» (1984), oferecendo princípios e normas de actuação que procuravam validar a acção da Igreja Católica a este nível. Em suma, e como reconhece Silva Lima, «nas últimas décadas o tema transformou-se num eixo à volta do qual giram as atenções de todos os pastoralistas e teólogos»[532]. É todo um percurso de crítica e valoração da chamada religiosidade popular — com contornos ambíguos porque mesclados —, que foi acontecendo a partir da década de 60, em função da evolução interna do catolicismo e da sua interacção com a realidade social mais vasta, marcada nomeadamente pelo impacte da emigração. Tal religiosidade funcionou como forma de resistência cultural, expressão de identidade e forma de identificação social, mas, simultaneamente, motivo de reinvenção de práticas religiosas e culturais, num país em acelerado processo de modernização. Nesta perspectiva, Fátima continuou a ocupar um lugar central mas não exclusivo, cujo papel merece ser aprofundado nomeadamente em termos do binómio «religiosidade popular»/ /«pastoral da fé».

De facto, a partir de meados dos anos 60, também a religiosidade de Fátima manifestou ser uma realidade de dissenso no interior do catolicismo português. Alguns sectores eclesiais empenharam-se em criticar certas formas de devoção ou piedade marianas e em denunciar a instrumentalização da «mensagem de Fátima», nomeadamente o que consideravam ser a sua utilização para legitimar a ordem sociopolítica configurada no Estado Novo. O ambiente e a reflexão teológica decorrentes do Concílio contribuíram para tornar mais acutilantes essas críticas, com apelos internos de renovação por parte de diversas instâncias, reclamando uma pastoral de Fátima para o país inteiro,

▽ Capa e primeira página do *Dossier* da revista *Informations Catholiques Internacionales*, de 15 de Maio de 1967, dedicada a Fátima.


INFORMATIONS
catholiques
internationales
N° 288 - 15 Mai 1967 - 2 F

Maria Rosario, la sœur de Lucie, la voyante de Fatima, nous a reçus sur le pas de sa porte

« A VOUS, QUI PASSEZ A FATIMA... »

LE DOSSIER

POUR LE CINQUANTENAIRE DES APPARITIONS

L'EGLISE fête cette année le cinquantenaire des apparitions de la Vierge à Fatima : triduum de prière les 9, 10 et 11 mai ; grand pèlerinage auquel Paul VI assistera, le 13 mai ; congrès marioloqique international à Lisbonne du 4 au 8 août ; congrès marial international à Fatima du 9 au 13 août : ce seront les manifestations les plus marquantes d'une année jubilaire qui se prolongera jusqu'au 13 mai 1968, et qui amènera à Fatima des centaines de milliers de pèlerins.

Après une rapide introduction, notre dossier, en partie réalisé à Fatima même, présente successivement les faits et les questions que pose leur interprétation.

RAPPROCHER FATIMA DE VATICAN II ET LA VIERGE DE L'ÉGLISE

FATIMA : parlez-en autour de vous et enregistrez les réactions. Elles vont de l'adhésion militante et passionnée au refus non moins militant et non moins passionné, en passant par le sourire sceptique de l'incrédule. Un sujet de dispute, non de conversation.

Fatima : pêle-mêle, les images s'enchaînent et les idées s'associent. Des enfants, un cataclysme solaire, l'enfer, le communisme, la fin du monde, le chapelet, des « secrets », des kilomètres sur les genoux, des guerres, Salazar, Pie XII, l' « armée bleue »... En France, des « commandos » fascistes...

Fatima : c'est la « croisade », la « réaction », la « droite ». Que vient faire la religion là-dedans ? Fatima c'est une mobilisation politique de la superstition.

Fatima : une affaire classée ? Pas pour nous : un fait d'histoire, un fait d'Eglise, une manifestation de foi d'une telle importance ne se classent pas aussi vite. Nous avons voulu aller y voir de plus près.

Nous avons pris l'avion jusqu'à Lisbonne, puis le train jusqu'à Fatima, à deux heures au nord-est de la capitale. Ce Fatima-là n'est pas le vrai. Il faut prendre le car — il n'y a qu'un car par jour — ou le taxi. Vingt-quatre kilomètres dans la montagne. On quitte les chênes verts pour atteindre là vigne, les oliviers. On passe par sept ou huit bourgs ou villages. On arrive au sommet d'une butte : à droite, trois vieux moulins à vent ; devant soi, le ciel. Des panneaux indicateurs : « Santuario ». Une énorme esplanade légèrement concave : c'était la Cova da Iria, « la « cuvette d'Irène ». Au bout, la basilique. Tout est vide, pas un pèlerin : nous sommes le 5 du mois, et non le 12 ni le 13.

154-67

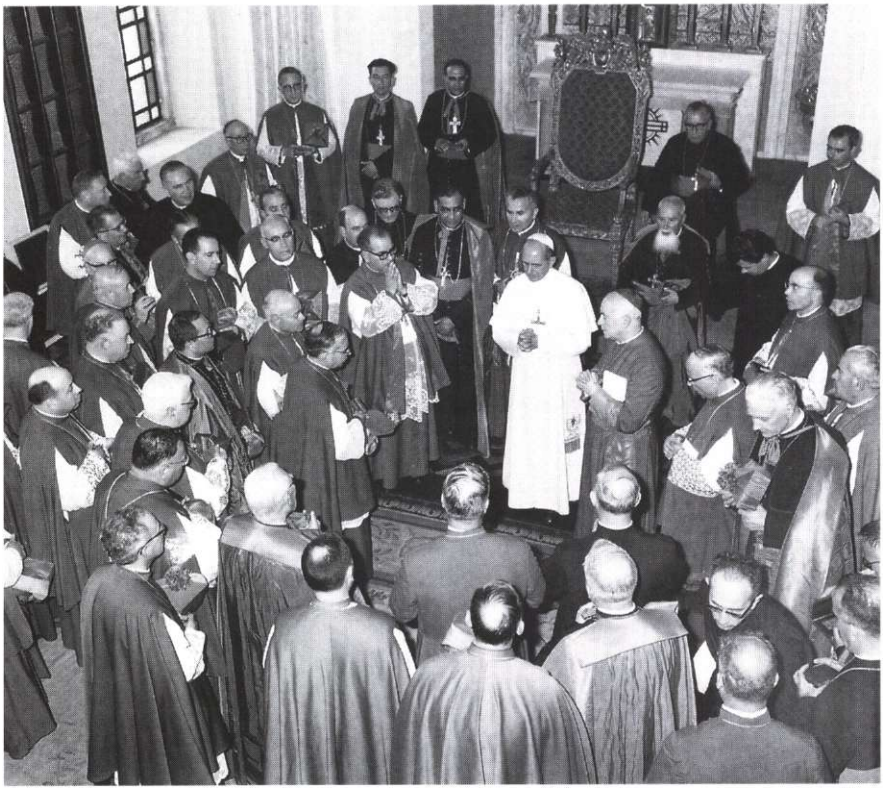
LE DOSSIER 27

uma pastoral que não se confinasse ao catolicismo mais devocional do mundo rural, mas que atendesse às mentalidades do meio urbano.

Esta questão da renovação pastoral de Fátima esteve, aliás, na origem de um dos primeiros atritos entre a nova junta central da Acção Católica Portuguesa e a hierarquia eclesial. Explica Sidónio Paes, num testemunho pessoal, referindo-se ao ano de 1967: «A reflexão sobre Fátima foi traduzida num documento extenso, que partia de uma apreciação crítica dessa importantíssima realidade da Igreja Portuguesa, com os seus aspectos positivos e negativos, para concluir por algumas sugestões sobre as comemorações do cinquentenário. [...] Antes de aprovado para entrega à Conferência Episcopal, foi distribuído para comentários e aperfeiçoamentos às Direcções Gerais dos Movimentos e aos Assistentes Nacionais. Alguns destes puseram-lhe reservas e um atacou-o mesmo violentamente. Entretanto, não se sabe como, [o texto] chegou às mãos de Monsenhor Moreira das Neves que o criticou num editorial de *Novidades*, acusando-o de combater Fátima e a sua mensagem. Não sendo este o objectivo do documento, perante tais reacções e para evitar conflitos, a Junta Central decidiu não o publicar, mantendo-o como um texto interno. O episcopado, que dele só teve conhecimento informal, apenas se lhe referiu por críticas indirectas do Patriarca de Lisboa e do Bispo de Leiria. Quanto à Junta Central, não abdicou de uma tomada de posição e, além de um editorial publicado no *Boletim* (n.º 385, Março-Maio de 1967), o Conselho Plenário aprovou uma conclusão e um voto — textos que, embora despidos de apreciações críticas, eram substancialmente conformes ao documento que ficou inédito.»[533]

O episódio revela bem os desencontros e as tensões existentes entre vários sectores do catolicismo português acerca da necessidade e da ideia de renovação pastoral da Igreja, assim como do entendimento das consequentes prioridades e formas de a realizar. Sublinhe-se também, no entanto, que algumas das preocupações então manifestadas pelos sectores mais críticos foram sendo acolhidas, tomando corpo na reorganização pastoral do santuário, ao longo das décadas seguintes, como aconteceu, por exemplo, com a criação do Centro Pastoral Paulo VI, inaugurado a 13 de Maio de 1982 pelo papa João Paulo II, «para apoio ao estudo e reflexão da mensagem de Fátima e dos problemas do mundo moderno, à luz do Evangelho»[534]. Ora, um dos votos unânimes da Acção Católica, em 1967, fora exactamente formulado no sentido de «que o Santuário de Fátima — sem perder evidentemente os seus valores próprios — passe a ser, além de centro de devoção e irradiação da sua Mensagem, um moderno centro eclesial de estudo, espiritualidade e pastoral, ao serviço da mais vasta e actual Mensagem do Vaticano II e da renovação da Igreja que o Concílio impulsionou»[535]. Paralelamente, se certas formas de religiosidade surgiam como questionáveis, o primeiro passo para a renovação pastoral desejada seria conhecê-las e reflecti-las. Neste contexto, não deixa de ser significativa a realização posterior, em Janeiro de 1977, de uma semana de estudos sobre religiosidade popular, promovida pelo Serviço de Estudos e Difusão do Santuário de Fátima (SESDI) e pelo Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET) de Coimbra, entretanto fundado (1971). Iniciativa semelhante ocorreria em 1986.

As críticas feitas à pastoral realizada em Fátima ou a certas formas de religiosidade aí desenvolvida não tiveram, no entanto, o mesmo acolhimento em todos os sectores católicos, exprimindo compreensões distintas acerca da natureza do próprio cristianismo. A este título, é bem ilustrativo um texto publicado na revista da Associação dos Médicos Católicos, em 1971, intitulado *A atitude do intelectual cristão perante Fátima* e no qual o seu autor, José de Paiva Boléo, polemiza: «Prega-se para aí a necessidade de se possuir um cristianismo adulto. Todavia Jesus apresenta-nos como um modelo para a nossa Fé a humildade dos pequenos, dos simples (S. Lucas, 10-21). Não é com frequentes de Hegel e de outros filósofos racionalistas que se levam almas para o Céu. Isto não quer dizer que se despreze a cultura filosófica. Pessoalmente, em explanações religiosas, gostaria mais de ver citados filósofos e pensadores cristãos, que os há de grande valor. No campo da sociologia acontece o mes-



Reunião dos prelados portugueses com Paulo VI, durante a sua visita a Fátima, 13 de Maio de 1967.

FOTO: ARQUIVO *DIÁRIO DE NOTÍCIAS*.

mo. Seguem-se correntes muito discutíveis ou erradas em lugar de se seguirem sociólogos cristãos. Consta-me que em certos seminários é mais o que se lê contra a Igreja do que os livros de formação cristã.»[536] Para além de aspectos mais conjunturais, estavam em causa diferentes formas de entender a fé cristã e a necessidade do que se chamou uma inteligência dessa mesma fé; no caso, a partir de uma perspectiva cultural intransigente, isto é, a partir da ideia de uma cultura católica própria, desvaloriza-se a necessidade de um trabalho de crítica interna e de mediação, por contraposição a uma cultura de diálogo, mais aberta ao contributo de outras correntes e pensadores, na linha, por exemplo, do que representara o projecto da revista *O Tempo e o Modo* na década de 60.

A nível institucional, aquando da visita de Paulo VI a Fátima, em 1967, também o redactor do oficial *Boletim de Informação Pastoral* não hesitara em propor: «Urge criar em Fátima ou algures um grupo de trabalho responsável pela elaboração da Mensagem e pela orientação do culto e da doutrinação feita no Santuário. [...] Estamos em crer que um grupo que se dedicasse a saber o que significa a paz, a oração, a penitência, a mudança de vida, nos dias de hoje em Portugal, já teria um vasto programa de trabalho [...].» E acrescenta, no que se pode imaginar uma resposta ao que eram já compreensões divergentes no seio do catolicismo: «Ao enunciarmos esta exigência de Fátima, não estamos a pretender uma "intelectualização" de uma mensagem simples na sua origem. E mesmo que a pretendessemos não faríamos grande mal, pois quem procura os valores do espírito não se pode negar a reflectir.»[537] O debate acerca das exigências de aprofundamento teológico e de reflexão da fé cristã, não sendo novo nem exclusivo da pastoral de Fátima, também não terminaria aqui. Como testemunhava Vitorino Nemésio nesta mesma ocasião, «Fátima foi, para o que se chama "os intelectuais" portugueses, um episódio de massas, de que não se quiseram dar conta. [...] nós, os intelectuais, aprofundamos pouco e não estranhamos nada... [...] O espírito sopra onde quer. Fátima aí está, no volume mundial de um contágio de fé, como uma transcendência. Um fenómeno de multidões atesta uma qualidade. Com pó dos caminhos, com autocarros do *Ave*, agências de viagem, quinquilharia de-

vota e bastante infelicidade dos alçados in loco — embora! Com Fátima entrou um certo sinal de eterno nos arranjos humanos da História.»[538] No início da década de 70 reacender-se-ia a polémica à volta de Fátima, agora, de novo, a nível mais geral da sociedade, nomeadamente com a publicação do livro de João Ilharco, *Fátima desmascarada* (1971), cuja réplica era dada pelo director do *Diário de Coimbra*, Urbano Duarte (1917-1980), no texto *Desmascarando o autor de «Fátima desmascarada»*[539].

Mas, para além das polémicas e das críticas internas ao próprio catolicismo[540], Fátima continuou a ocupar lugar central na vida religiosa do país, como o elevado número de peregrinos, em particular durante os meses de Maio a Outubro, atesta. É, aliás, significativo que, em 1976, a Conferência Episcopal Portuguesa tenha decidido «alterar a data da Semana Nacional das Migrações para a semana que inclua o dia 13 de Agosto, tendo em conta que se verifica neste mês a maior afluência de emigrantes em férias, muitos dos quais tomam parte na peregrinação de Fátima»[541]. Paralelamente, Fátima foi suscitando maior atenção e reflexão pastoral por parte do episcopado português e das autoridades do Santuário, como a realização dos congressos internacionais do 75.º e 80.º aniversários o comprovam[542]. A nível do movimento católico — e apesar de estatisticamente se verificar que a grande maioria dos peregrinos portugueses que se deslocam a Fátima não o façam em grupos organizados, a não ser de tipo familiar ou paroquial[543] —, é um facto que grande parte das organizações católicas continuou a fazer de Fátima um ponto de concentração para muitas actividades pastorais de âmbito nacional, beneficiando das estruturas de acolhimento e alojamento entretanto criadas, que passaram também a permitir o desenvolvimento do turismo religioso[544]. Em síntese: Fátima nunca deixou de ser uma referência e, até, um referente de metamorfose do catolicismo português nos momentos de maior tensão social e política, tornando-se simultaneamente, nas últimas décadas do século XX, num dos principais santuários marianos à escala internacional, tendo sido sucessivamente visitado pelos papas Paulo VI (1967) e João Paulo II (1982, 1991 e 2000), em momentos particularmente significativos e com impacte evidente na história do catolicismo.

Numa perspectiva mais global, e como noutros campos de reflexão sobre a chamada cultura popular, também no campo religioso a crítica teológica e pastoral fez surgir, desde cedo, a necessidade de um conhecimento histórico, sociológico e antropológico dessas práticas e respectivos contextos sociais, conduzindo a um movimento de revalorização da referida religiosidade popular. Esta evolução foi visível não apenas no campo das novas ciências humanas e sociais[545], em fase de desenvolvimento e institucionalização no país desde os anos 60, como se fez sentir no campo da nova história da Igreja, que em Portugal no início da década de 80 dava os primeiros passos. A este título, refira-se a realização de um encontro promovido pelo Grupo de História da Igreja do Centro de Reflexão Cristã, em 1982[546], no qual Manuel Pinto sublinhava a necessidade analítica de se ultrapassar uma «perspectiva populista» e se vencer a tentação de «isolar as manifestações do catolicismo popular relativamente ao conjunto do sistema sociocultural em geral, à vida da Igreja, em especial». E concluía, citando um dos novos e mais fecundos historiadores franceses da religião: «É evidente que há toda a legitimidade de fazer uma abordagem da forma como as massas viviam a sua fé [...] É também possível estabelecer tipologias de práticas religiosas. No entanto, pretender traçar fronteiras demasiado distintas entre aquilo que é popular e o que não é será tarefa votada, à partida, ao insucesso. A história da religiosidade popular é um percurso caracterizado por conflitos, instabilidades constantes, na sua relação com o catolicismo. Este, como já salientou Delumeau, falou sempre duas linguagens: uma exigente, limitada a determinado escol; outra, de compromisso, dirigida às massas. Ao longo da sua história, ora foi uma, ora outra que adquiriu mais peso, mas a interpenetração do popular e da elite sempre foi existindo.»[547]

Efectivamente, e a partir de uma variedade de centros de reflexão e perspectivas de abordagem, verificou-se o desenvolvimento de um conjunto de

estudos e investigações no campo das ciências sociais e da teologia que, directa ou indirectamente, acabaram por contribuir para uma revalorização da religiosidade popular por parte das comunidades cristãs e autoridades eclesiásticas, nomeadamente a partir da ideia de pluralidade e pluridimensionalidade das formas de expressão religiosa. Em 1986, a própria Conferência Episcopal Portuguesa aprovava o projecto de um estudo sobre as festas religiosas, com o qual a assembleia dos bispos desejava «desencadear algumas medidas que levem a uma reflexão aprofundada da pastoral das festas [...] e contribuam para a renovação da fé do povo português»[548].

Do conjunto das dioceses portuguesas podem colher-se múltiplos exemplos da permanência de festas, romarias e outras formas de religiosidade popular no último quartel do século XX, seja no Norte, seja no Sul do país. Para Aveiro, estudo de teologia pastoral referente a este período regista: «As [festas e romarias] mais conhecidas e com maior projecção popular têm, como centro congregador e dinamizador, a devoção aos santos padroeiros, a Nossa Senhora, ao Senhor dos Passos ou outro motivo da Paixão e às Almas do Purgatório. Em algumas terras, também as colheitas e a pesca constituem motivo de festa, de encontro e de convívio.»[549] No Alentejo, encontram-se também muitas manifestações de religiosidade que remontam aos séculos anteriores, visíveis quer nas procissões (dos Passos, dos Ramos, do Enterro, do Corpo de Deus e de Nossa Senhora, por exemplo) quer nas peregrinações aos santuários, expressando-se a religiosidade popular ainda «na acendrada devoção aos defuntos; nas celebrações festivas de Nossa Senhora e dos santos padroeiros, na vivência dos tempos litúrgicos, nomeadamente do Natal e da Quaresma;



Procissão e bênção dos alimentos na Festa de São Sebastião ou Festa das Papas. Gondiães e Samão (Cabeceiras de Basto), 20 de Janeiro.

Foto: Jorge Barros.



na filiação em irmandades de natureza espiritual e assistencial, na oferta de ex-votos, velas e promessas»[550]. Afinal, formas e permanências que não são exclusivas de uma região, como se depreende dos estudos disponíveis.

Um projecto de investigação antropológica recente fez um levantamento e caracterização de 457 romarias existentes no país no final do século XX[551], publicando simultaneamente um álbum fotográfico, através do qual procura a apresentação sequencial, em imagens, do que seria genericamente «a jornada de um romeiro, começada bem cedo pela "Caminhada", seguindo-se-lhe "Pagamento de Promessas", "Actos Religiosos", "Culto aos Santos", "Procissões", a "Tarde" com as suas merendas, sestas, diversões e consumo, a "Noite" que se prolonga madrugada fora com os bailes e fogo de artifício»[552]. Comparando com outras fotos do início do século, se os «estados de alma» captados não seriam muito diferentes, os ambientes, esses, ter-se-ão modificado. A avaliação dessas mudanças encontra-se por fazer, ainda que existam alguns estudos localizados, como acontece no caso das festas do Espírito Santo nos Açores, com dados mais concretos, nomeadamente acerca da influência e impacte da emigração na alteração do calendário e forma de celebração dos *impérios*[553]. No entanto, de um modo geral, no contexto de acentuação do processo de secularização estabeleceu-se, nas décadas mais recentes, uma separação prática entre o que se considera serem manifestações do profano e do sagrado, isto é, de um religioso estruturado, na celebração das festividades populares. As próprias autoridades eclesiásticas passaram a reconhecer a sua existência autónoma, não procurando já uma intervenção directa em ordem a um eventual disciplinamento ou integração dessas práticas, como acontecia no passado.

A nível institucional, e segundo o *Anuário Católico de Portugal, 1995-1998* — que para o efeito não inclui, no entanto, qualquer informação de quatro dioceses —, no final do século XX estavam identificados, como centros importantes da vida cristã, 231 santuários, em torno dos quais se verificava um significativo movimento de peregrinações. No entanto, se alargada a perspectiva de observação ao conjunto das festas religiosas, os dados à escala nacional são bastante mais impressivos, como refere Marinho Antunes. «Segundo informações recolhidas pelo Centro de Estudos Sociais e Pastorais da Universidade Católica Portuguesa, mediante um inquérito às paróquias portuguesas, em 1986-1987, podia estimar-se em cerca de 8.900 o número de festas populares religiosas que então se faziam por todo o país. Sensivelmente dois terços destas festas eram de âmbito local, juntando, na maior parte dos casos, algumas centenas até um milhar de participantes da própria freguesia ou de freguesias vizinhas. A maioria das restantes festas eram capazes de reunir até cerca de 5.000 pessoas, muitas das quais vindas de diversos concelhos da região. As festas com uma participação de âmbito supra-regional, habitualmente com mais de 5.000 pessoas, deve[ria]m rondar as 110, constituindo-se muitas delas como importantes pólos de turismo religioso. Cerca de dois terços das festas populares religiosas realiza[va]m-se no período de quatro meses entre Junho e Setembro, com especial destaque para o mês de Agosto, no qual se concentram 30 % das festas.»[554] Estes dados dão bem conta da importância que o fenómeno religioso cristão continuou a assumir nas tradições e festividades populares, tornando-se necessário averiguar as metamorfoses verificadas na compreensão e apropriação desse mesmo religioso por parte das comunidades locais, assim como a sua maior ou menor funcionalidade no seio do catolicismo, tendo em conta o projecto de renovação eclesial e de desenvolvimento da chamada pastoral da fé, nos termos definidos pela Conferência Episcopal Portuguesa em sucessivos documentos, nomeadamente a *Instrução pastoral sobre a fé* (29 de Junho de 1967) e a *Carta pastoral sobre a renovação da Igreja em Portugal na fidelidade às orientações do Concílio e às exigências do nosso tempo* (7 de Outubro de 1984).

Na instrução pastoral de 1967, publicada na sequência da proclamação papal de um «Ano da Fé», comemorativo do XIX Centenário do Martírio dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo, afirmava-se expressamente a necessidade de uma dinâmica de aprofundamento da fé, no sentido de uma maior autentici-

dade da sua vivência e testemunho cristão na vida quotidiana. Fazendo-se eco dos debates em curso no seio da Igreja Católica acerca da necessidade de uma «inteligência da fé», nela se afirma nomeadamente: «A exaltação da fé dos simples não significa que possamos negligenciar a cultura cristã. Este é um dever que se impõe a cada um, na medida das suas possibilidades concretas o bom senso pede que a instrução religiosa acompanhe pelo menos o ritmo da instrução profana. Que o oiçam os intelectuais cristãos. Cumpre-lhes aprofundar cada vez mais os fundamentos objectivos da sua adesão a Cristo e à Igreja, para se fortificarem na fé e ajudarem os outros a reconhecerem o valor da esperança que está em nós. Se há que respeitar a fé dos simples, também há que fomentar a fé dos intelectuais, fazendo desabrochar todas as suas potencialidades.»[555] A questão que se coloca é saber em que instâncias e de que modos esse aprofundamento poderia ser realizado, tendo em atenção o ambiente geral de censura que se vivia na sociedade portuguesa, que directa e indirectamente condicionava os esforços de reflexão crítica e questionamento social, de par com as limitações de ordem institucional então existentes no seio da Igreja Católica que, à excepção quase só dos seminários, não possuía instâncias próprias de formação superior ou universitária, à diferença da generalidade de outros países europeus e americanos.

A falta de uma tradição de reflexão crítica e de debate aberto no seio da sociedade em geral foi uma condicionante que atravessou o próprio catolicismo português, onde todo o pensamento crítico tendia a ser avaliado como expressão de dissensão; condicionante tanto maior quanto se vivia num período de grandes mutações culturais e forte politização do debate social, no qual se formulavam questões acerca da legitimidade e das implicações sociais das diversas formas e conteúdos da vivência religiosa. Apesar de tudo, os esforços empreendidos por vários sectores católicos acabaram por conduzir, a médio prazo, ao aparecimento de algumas iniciativas que de modo plural procuraram responder a esta necessidade de reflexão, contribuindo também para a abertura de novos horizontes culturais, no quadro de uma sociedade urbana, em acelerado processo de mudança, sobretudo a partir de 1974. Porém, muitas dificuldades e contradições subsistiram, o que explica que só em 1984 a Conferência Episcopal Portuguesa tenha retomado a ideia de prioridade da pastoral da fé.

Na carta pastoral de 1984 o episcopado português retomava como linha de força do movimento de renovação conciliar a ideia de «privilegiar a pastoral da fé»: «O movimento de renovação, bem o sabemos, não começa agora. A simples evocação do cinquentenário da Acção Católica Portuguesa, que estamos celebrando, recorda-nos uma época de forte dinamismo renovador, que precedeu e preparou o Concílio. E depois dele, a despeito das hesitações e mesmo da crise dos primeiros anos do pós-Concílio, progressos animadores se têm registado.»[556] No entanto, a situação que os bispos portugueses qualificam como «debilidade da fé» da maioria dos cristãos, em confronto com o que consideram «os efeitos morais e espirituais da mutação sociocultural» que o país vivia, surgem como apelo a «uma acção concertada na linha da promoção e da educação da fé». Depois de explicitar estes pressupostos, o documento explana o processo, a pedagogia e a pastoral da fé, para definir três grandes áreas de intervenção: «evangelizar ou anunciar a fé aos não crentes»; «catequizar ou aprofundar a fé»; «animar cristãmente as realidades temporais». No texto convergem, assim, duas perspectivas hermenêuticas distintas: por um lado, retoma-se o paradigma interpretativo assente no binómio «descristianização/recristianização», que vinha dos anos 50, em função do qual se ajuíza da realidade portuguesa, qualificando como «percentagem média relativamente baixa» a frequência da missa dominical e se avaliam «as quebras verificadas na fidelidade tradicional aos actos sacramentais que assinalam as etapas mais importantes da vida do cristão»; por outro lado, desenvolve-se uma fundamentação teológica mais aberta, assente no conceito de «evangelização», com fundamentação explícita na encíclica papal *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Paulo VI, novo horizonte missionário e pastoral da Igreja. Prevalecendo, no entanto, a ideia de que o «povo português» é um «povo cristão», considera-se



◁ △ Imperadores ou mordomos com os atributos do Espírito Santo (Açores): a bandeira, a coroa e o ceptro, in *Cultus o mistério*, p. 103.

então que «o trabalho de recristianização que se impõe com urgência deve incidir sobre os mais incisivos factores da cultura popular: as tradições familiares, o ensino, a legislação, a moralidade pública, a comunicação social»[557]. Apela-se assim a uma identidade cultural sociologicamente vaga («povo cristão»), para analisar uma realidade social complexa, marcada já por formas plurais de religiosidade e vivências cristãs muito diversificadas, que a Igreja Católica pretendia, afinal, valorizar e aprofundar.

Nesta perspectiva, a referência ao «popular» surge, antes do mais, como o comum de uma tradição que se procura dignificar, através da responsabilização e envolvimento de todos os agentes pastorais, teologicamente fundamentada na ideia da sua participação no «sacerdócio comum» dos fiéis que a todos responsabiliza, ainda que de modo diferenciado (bispos, clero, leigos, religiosos e religiosas). Paralelamente, se a substituição do referente «católico» pelo de «cristão» é expressão da nova linguagem pós-conciliar, há que sublinhar também a multiplicidade de referências cristãs já existente na sociedade portuguesa, sobretudo nos ambientes urbanos e suburbanos do país, onde se disputa a capacidade de penetração da Igreja Católica e onde se joga, em grande medida, o seu papel na evangelização da sociedade contemporânea. A nível da desejada renovação de estruturas, o documento acentuava ainda a dimensão diocesana da Igreja Católica e o papel da Conferência Episcopal como expressão da colegialidade dos bispos, na linha do II Concílio do Vaticano, sublinhando a necessidade de se desenvolverem pastorais especializadas, de que a pastoral familiar é tomada como exemplo. A publicação, em 1987, do caderno *Pastoral da fé: dinamismo, agentes, espaços* pelo Secretariado-Geral do Episcopado, em colaboração com os secretariados diocesanos de pastoral das dioceses de Braga, Porto, Lisboa, Setúbal e Beja, é testemunho das preocupações dos bispos portugueses. Escreve então D. Manuel de Almeida Trindade: «Ao lado desta pobreza — ou empobrecimento — de muitos [dos que conservam da fé tradicional apenas as formas exteriores e rituais], não podemos deixar de olhar com esperança e com optimismo para o aparecimento e multiplicação de grupos de sinal contrário, que vão surgindo um pouco por toda a parte. Grupos que, sentindo o vazio de uma civilização que fala apenas aos sentidos ou até o desafio de mundividências nas quais não há — ou parece não haver — lugar para Deus, procuram redescobrir, um pouco à maneira dos primeiros cristãos, a novidade do Cristianismo e o que encerra de empolgante e de entusiamante a "boa notícia" que o Evangelho é por essência e por definição.»[558] Diante das dificuldades e desafios da situação presente, e na peugada do Concílio, os responsáveis eclesiásticos fazem apelo a um movimento de «refontalização», isto é, de regresso às fontes, para a redescoberta do essencial cristão.

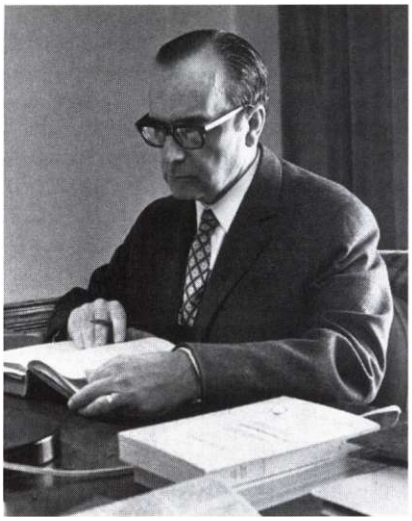
A carta de 1984 significou assim, por parte da autoridade episcopal, o reconhecimento de uma realidade com a qual a Igreja Católica se confrontava e que a obrigava a posicionar-se e a renovar-se, para além dos aspectos conjunturais. Outro elemento expressivo dessa vontade de renovação pastoral foi a promoção e diversificação do chamado apostolado dos leigos, evolução que foi de par com o reconhecimento explícito por parte da hierarquia eclesial da extensão e profundidade do processo de mutação cultural e desafectação religiosas que a sociedade portuguesa vinha manifestando desde os anos 70; processo no qual as questões da justiça e da paz, nomeadamente a descolonização e a democratização da sociedade, terão tido impacte decisivo.

As questões da justiça e da paz na evolução do catolicismo

NO CONTEXTO PARTICULAR da sociedade portuguesa dos anos 60, a ideia de «testemunho» dos cristãos e de «empenhamento» da Igreja na «construção de um mundo de justiça, paz e fraternidade» — nova terminologia que exprime também uma nova atitude teológica e que se encontra nos vários documentos do magistério pontifício pós-conciliar — adquiriu contornos específicos, nomeadamente em torno da valorização das questões do desenvolvimento socioeconómico, das consequências sociais da emigração, em particular clandestina, da denúncia da guerra colonial e da luta pela liberdade política. Este novo horizonte de mobilização e afirmação de sectores do catolicismo social

não atingiu o todo do movimento católico nem foi assumido de igual modo pelos católicos militantes[559]. No entanto, um traço parece marcar boa parte desse catolicismo militante: a ideia da necessidade de transformação da sociedade, seja ao nível pessoal, social, cultural ou político; uma transformação entendida como necessária e consequente da evangelização. A emigração[560] — particularmente visível nalgumas dioceses do litoral centro e norte e do Centro interior e que, significativamente, deu origem à primeira carta pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa, em 1967[561] —, assim como a guerra colonial — implicando o serviço militar obrigatório para todos os jovens, alargado depois a quatro anos, por vezes com mais de uma comissão de serviço, mesmo para os milicianos —, foram, nesta década, factores de questionamento do comum dos cidadãos e de politização de católicos, em particular no seio das novas gerações[562]. Ambas as questões contribuíram directamente, aliás, para introduzir fortes limitações, provocando desagregação e descontinuidade nas hostes da Acção Católica, particularmente nos seus organismos masculinos, e, indirectamente, envolveram níveis de contestação da ordem estabelecida, provocando tensões no seio do catolicismo.

Por outro lado, à medida que se aprofundava a consciência da importância da cidadania e que, no exercício desta, se autonomizava a acção dos católicos individualmente ou em grupo — isto é, sem o recurso legitimador à sua condição de católicos, agindo enquanto tal —, diversificavam-se também os seus posicionamentos na sociedade. Entre os sectores que pugnavam por uma mudança política da situação, alarga-se então o espectro de posições e iniciativas, desde o reformismo político que esteve na origem da chamada «ala liberal» e na formação da SEDES — Associação para o Desenvolvimento Económico e Social (1970), no tempo do marcelismo, passando pelas várias famílias ideológicas oposicionistas (monárquicas, republicanas e socialistas), até ao envolvimento em movimentos de luta armada pelo derrube do regime do Estado Novo. Na «ala liberal»[563] destacaram-se católicos militantes como João Pedro Miller Guerra (1911-1993), José Pedro Pinto Leite (1932-1970), Francisco Sá Carneiro (1934-1980), Joaquim Magalhães Mota (1935-), ou João Bosco Mota Amaral (1943-), enquanto na criação da SEDES participaram muitos outros católicos sociais, tendo alguns deles assumido funções governamentais durante o marcelismo, permanecendo outros numa atitude politicamente mais distanciada: Valentim Xavier Pintado (1925-), Rogério Martins (1928-), José Manuel Pinto Correia (1931-1988), João Salgueiro (1934-), António Sousa Gomes (1936-), entre outros. Também na área da reflexão sobre a problemática do desenvolvimento, são de referir nomes de economistas como Francisco Pereira de Moura (1925-1998) e Mário Murteira (1933-), que, referenciados ao magistério pontifício de João XXIII e Paulo VI, desenvolveram um pensamento económico que evoluiria, nos anos 70, numa perspecti-





Destacados católicos, membros da «ala liberal» no período marcelista: João Pedro Miller Guerra (*à esquerda*); Sá Carneiro e Pinto Leite (*à direita*).

FOTOS: ARQUIVO DA FAMÍLIA MILLER GUERRA; E ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.



Maria Manuela Silva durante a sua intervenção na 1.ª sessão plenária do Congresso Nacional dos Leigos em Fátima, 1988.

FOTO: ARQUIVO DO SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS.

va socializante. Ainda no quadro do catolicismo social, é de sublinhar a importância da formação e envolvimento de algumas mulheres na vida sociopolítica portuguesa neste período: Helena Cidade Moura (1923-), que militou nos movimentos oposicionistas, nomeadamente a CDE (Comissão Democrática Eleitoral), vindo a manter continuada actividade cívica e política; Maria Raquel Ribeiro (1925-), que integrou a «ala liberal» e continuaria ligada à vida política activa no pós-25 de Abril; Maria de Lurdes Pintasilgo (1930-), com intensa actividade tanto no país como a nível internacional, tendo presidido e dinamizado o Grupo de Trabalho para a Participação da Mulher na Vida Económica e Social (1970), ainda no quadro do Ministério das Corporações e que daria origem, após o 25 de Abril, à institucionalização da Comissão da Condição Feminina (1977), a que estiveram ligadas outras mulheres católicas; Maria Manuela Silva (1932-), professora de Economia, ligada à problemática do desenvolvimento, em particular do desenvolvimento comunitário, que viria a ser secretária de Estado do Planeamento no I Governo Constitucional; Teresa Santa Clara Gomes (1936-1996), com múltipla e diversificada actividade no campo sociocultural, ao longo dos anos 60 e 70[564].

Na perspectiva da relação dos católicos com a política, as eleições de 1965 marcaram, de certo modo, um ponto de viragem, na medida em que terá sido a primeira e última vez que um vasto conjunto de militantes católicos de várias proveniências profissionais, percursos apostólicos e formações ideológicas se congregaram para intervir enquanto católicos, assumindo uma posição pública de crítica ao Estado Novo e de apoio ao Manifesto da Oposição Democrática, que, nessas eleições, se apresentava unida. Foi o «Manifesto dos 101»[565], do número de personalidades católicas que subscreveram o documento, redigido e divulgado em nome do que definiam como «um imperativo de consciência» e «uma opção moral a que a sua religião os obriga», sublinhando expressamente que «não o fazem em nome de uma opção política específica», reclamando-se antes «para este testemunho de uma mesma Fé, duma mesma Esperança e duma mesma Caridade»[566]. O manifesto suscitaria, por seu turno, uma viva reacção de algumas centenas de outros católicos que assinam um outro documento em «desafronta e protesto» pelo que consideram a utilização abusiva do nome de católicos por parte dos primeiros[567].

Sem prolongar aqui a análise dos textos, sublinhe-se apenas que estavam em confronto duas compreensões da identidade católica: uma que identificava o catolicismo com uma ideia intemporal de Pátria e de Igreja, fazendo da defesa do salazarismo dos anos 60 e da ideia da integridade territorial de um Portugal pluricontinental a sua bandeira, subestimando, na prática, os desenvolvimentos da própria doutrina social da Igreja[568]; outra que, assente na reflexão doutrinal do mais recente magistério pontifício, procurava contribuir para o que então consideram «a defesa de valores e direitos que para um cristão são, ou devem ser sagrados, valores e direitos que — denunciam — um Poder que se reclama do catolicismo tem vindo sistematicamente a violar e a ofender»[569], segundo a leitura que faziam da realidade portuguesa, em confronto com os critérios evangélicos. Socorrendo-se para o efeito de vários enunciados papais — nomeadamente os da mensagem de Natal de 1944 de Pio XII, das encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, das palavras de Paulo VI no seu discurso à Assembleia Geral da ONU (1964) e em várias outras mensagens, nomeadamente a de Natal de 1964, «que os portugueses não puderam ler na íntegra, nem sequer no jornal católico *Novidades*, pois que dela a censura cortou largas passagens»[570] — e apoiando-se ainda em vários textos relativos à missionação — desde a encíclica *Fidei Donum* (1957) à alocução proferida aquando da canonização de 22 mártires do Uganda (18 de Outubro de 1964) —, os autores do «Manifesto dos 101» abordam aquelas que consideram as questões centrais da sociedade portuguesa de então: a falta de liberdade de informação e o desrespeito pelos direitos humanos mais elementares; «a chamada crise da juventude» que «em Portugal é a crise de uma sociedade inteira»[571]; «numa era de convergência universal», o isolacionismo a que o país se encontra votado; «uma guerra que, se porventura se não perde, também se não vence»[572] e a consequente neces-

sidade de se rever a política ultramarina portuguesa. Ao invocar como exemplos da falta de informação a invasão de Goa e o assassinato do general Humberto Delgado, ao relembrar a posição do governo português perante a viagem de Paulo VI a Bombaim, ao denunciar o facto de Portugal ter sido «a única nação da Europa Ocidental que não assistiu pela televisão à recente estadia de Paulo VI [na ONU] em Nova Iorque»[573], ao lembrar o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, e o bispo da Beira, D. Sebastião Soares Resende, assim como as medidas políticas tomadas contra missionários e sacerdotes negros em Angola[574], uns presos e outros exilados, os signatários do manifesto referem-se a uma determinada tradição eclesial, afirmam uma linhagem sociocultural e política, assumindo uma herança no seio do movimento católico português, no qual, de um modo ou de outro, todos eles participam; essa tradição, linhagem e herança tem como referência central a ideia da liberdade, liberdade de ser católico, liberdade de acção da Igreja, liberdade no exercício da cidadania. Em suma, a formação política na área do que terá sido o ambiente cultural da democracia cristã portuguesa, a cultura católica da revista *O Tempo e o Modo*, as novas perspectivas teológicas conciliares da «leitura dos sinais dos tempos», tiveram aqui uma das suas formas de expressão possíveis no Portugal dos anos 60[575].

No entanto, e como referido, doravante os posicionamentos e atitudes políticos entre os militantes católicos desafectos ou oposicionistas relativamente ao salazarismo iam conhecer evoluções diversas, traduzindo não apenas distintas perspectivas sociais e ideológicas mas também diversas compreensões religiosas e perspectivas eclesiais, ainda por estudar. Paralelamente, a problemática missionária em África ganhava nova centralidade e crescente impacte na evolução do catolicismo português, nomeadamente depois da encíclica papal *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI, permitindo reforçar os argumentos e sustentar a reflexão de todos os que se opunham à situação colonial portuguesa, em nome da justiça e da paz[576]. Justiça e Paz foi também o nome e o programa de nova comissão pontifícia então criada, no marco da reflexão papal — afirmando que «o desenvolvimento é o novo nome da paz» — e no quadro de uma nova dinâmica de relação dos católicos com a sociedade, visível na celebração anual do Dia Mundial da Paz, a partir de 1 de Janeiro de 1968, assim como no trabalho das Comissões Justiça e Paz em vários países do mundo[577]. Em Portugal, tal data passou a ser ocasião para várias iniciativas locais, nomeadamente logo em 1969: na diocese de Lisboa, a seguir à celebração da missa pela paz celebrada pelo cardeal-patriarca, um grupo de católicos decidiu promover uma vigília pela paz na Igreja de São Domingos, alertando para a situação da guerra de Portugal em África e comprometendo-se na procura efectiva de soluções de paz, simbolizada na *Cantata da paz* («Vemos, ouvimos e lemos, não podemos ignorar»)[578]; na diocese do Porto, um grupo de cristãos tomou a iniciativa de redigir e distribuir às portas das igrejas da cidade um documento de reflexão, colocando várias «interrogações da consciência cristã sobre a paz, hoje», também a partir da realidade concreta do problema da guerra ultramarina[579].

Institucionalmente, não deixa de ser significativo o facto de a primeira, e durante vários anos única, Comissão Diocesana Justiça e Paz no país ter surgido no Porto, em 1969/1970, já após o regresso de D. António Ferreira Gomes à sua diocese. Em contrapartida, na diocese de Coimbra e na sequência da crise universitária de 1969 e da desactivação do CADC, seria criado, em 1971, o Instituto Universitário Justiça e Paz, que assim acolhia a inspiração pontifícia, procurando assumi-la programaticamente na definição de novos modos de presença cristã no meio universitário coimbrão[580]. A nível nacional, só depois da paulatina recomposição do episcopado, nos anos 70, é que os esforços para desenvolver um trabalho nesta área começaram a surtir efeito. Assim, embora a Conferência Episcopal Portuguesa tenha decidido «a criação imediata da Comissão Nacional Justiça e Paz com objectivos inspirados nos da Comisssão Pontifícia do mesmo nome»[581], na sequência da sua participação no Sínodo sobre a Justiça no Mundo (1971), e apesar dos esforços desenvolvidos e da vontade reafirmada em 1978, tal objectivo só viria a con-





Duas figuras marcantes do catolicismo português, ambos bispos em Moçambique:
D. Sebastião Soares de Resende, primeiro bispo da Beira (1943-1967); e
D. Manuel Vieira Pinto, bispo de Nampula (1967).

cretizar-se em Junho de 1982, quando a Conferência aprovou os estatutos da referida comissão e nomeou o seu primeiro presidente[582], Mário Pinto (1931-). Por outro lado, só muito lentamente surgiriam novas comissões diocesanas já na década de 90, num contexto sociopolítico e eclesial muito diferente.

Na realidade, a situação de guerra nos territórios ultramarinos veio colocar à Igreja Católica questões difíceis a diversos e contrastados níveis. Desde logo, e antes de mais, a nível da organização dos serviços de capelania militar, à semelhança do que sucedera durante a Primeira Guerra Mundial e conforme compromisso assumido na Concordata de 1940, nos termos da qual o Estado se comprometia a garantir «a assistência religiosa em campanha, às forças de terra, mar e ar» através da organização de «um corpo de capelães militares que serão considerados oficiais graduados»[583]. Nesta perspectiva, e apesar da organização da assistência religiosa aos diversos ramos das forças armadas e do recrutamento de capelães para as forças expedicionárias ser muito anterior, só a 29 de Maio de 1966 foi canonicamente erecto o Vicariato Castrense de Portugal para a assistência religiosa permanente das forças armadas e também, quando fosse considerado oportuno, das forças militarizadas, com a correspondente institucionalização da Capelania-Mor das Forças Armadas[584]. «Ficou então estabelecido que o ordinário ou vigário castrense, seria o patriarca de Lisboa *pro tempore*, acumulando ambas as jurisdições, com a possibilidade de nomear um vigário-geral»[585], o que veio a acontecer logo em Julho de 1966 com a nomeação do cónego António dos Reis Rodrigues (1918-)[586], na altura capelão-chefe do Exército e meses depois sagrado bispo, desempenhando as funções de pró-vigário castrense (Janeiro de 1967). Os capelães militares eram recrutados entre os padres oriundos das dioceses e institutos religiosos em situação de cumprimento do serviço militar, nos termos do art. 14.º da mesma Concordata. Sendo o Vicariato Castrense juridicamente assimilado às dioceses[587], ficava facilitada a organização interna e a autonomização do serviço de capelania militar. Esta questão não deixou, no entanto, de se tornar num dos pólos de tensão no interior da Igreja Católica, nomeadamente ao nível dos jovens padres que eram mobilizados para este serviço, sobretudo nos finais dos anos 60. Mas o questionamento sobre a validade e entendimento pastoral do serviço de capelania militar atravessaria o próprio episcopado, com conhecidas desinteligências entre D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, e D. António dos Reis Rodrigues, vigário-geral castrense; desinteligências verificadas na sequência de uma alocução do bispo do Porto no Dia Mundial da Paz, a 1 de Janeiro de 1972, sobre *O ministério sacerdotal e a paz*[588]. Para melhor se aquilatar do impacte de tais desinteligências no interior da Igreja Católica e da sociedade portuguesa de então, sublinhe-se o facto de ambos os prelados serem homens de reconhecida craveira intelectual e peso no interior do movimento católico — enquanto o primeiro teve influência sobretudo como pensador e doutrinador do movimento católico[589], o segundo exercera grande influência na formação das novas gerações, nomeadamente enquanto assistente eclesiástico da JUC masculina[590].

D. António dos Reis Rodrigues, bispo titular de Madarsuma (1967), tendo desempenhado as funções de pró-vigário castrense (1967-1975) e de secretário da Conferência Episcopal Portuguesa (1985-1991).



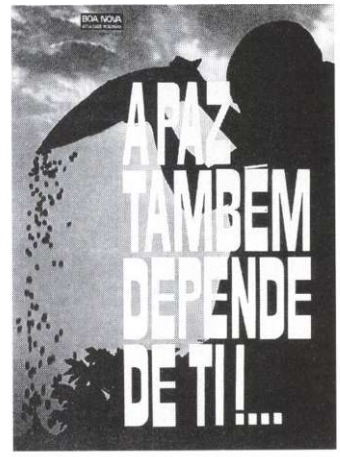
De facto, a guerra no ultramar português foi colocando à consciência cristã fortes interrogações, nomeadamente acerca do entendimento das relações da Igreja com a sociedade. Exemplo conhecido deste processo de questionamento foi o do padre Mário de Oliveira (1937-), da diocese do Porto, que em Novembro de 1967 desembarcava na Guiné-Bissau como capelão militar do Exército Português e meses depois, em Março de 1968, era expulso e destituído das suas funções de capelão militar, por ter pregado nas missas o direito dos povos colonizados à sua autonomia e independência. Essa vivência aliada posteriormente a outras experiências pastorais nas paróquias de Paredes de Viadores (Marco de Canaveses) e de Macieira da Lixa (Felgueiras), conduziram-no, tal como a muitos outros colegas padres, a uma valorização do sentido profético da pregação evangélica e a uma atitude de denúncia do que considerava a posição de uma «Igreja instalada», acabando o seu envolvimento sociorreligioso por conduzi-lo, por duas vezes, à prisão política pela PIDE/DGS e a dois julgamentos em tribunal plenário, no início da dé-

cada de 70[591]. A publicação e circulação de boa parte das suas pregações e de outros textos contribuíram para gerar algumas ondas de choque, de interrogação mas, também, de solidariedade, em vários meios do catolicismo militante, surpreendido pelo que eram consideradas, na época, grandes ousadias teológicas, por exemplo, a nível da sua reflexão sobre a figura de Maria, mãe de Jesus[592].

Já no plano da luta anticolonial, de entre os que, enquanto cristãos e em nome dos ideais evangélicos da justiça e da paz, nela directamente se empenharam, refiram-se os percursos de um leigo, Nuno Teotónio Pereira, e de um padre, Luís Moita. Arquitecto ligado ao Movimento de Renovação da Arte Religiosa (1952-1971), de que foi presidente, filho de Luís Teotónio Pereira, procurador à Câmara Corporativa, e sobrinho de Pedro Teotónio Pereira — uma das personalidades centrais do Estado Novo —, Nuno Teotónio Pereira (1922-) tornar-se-ia numa das figuras emblemáticas do catolicismo militante de oposição política ao salazarismo-marcelismo durante as décadas de 60 e 70. Envolveu-se directamente em várias iniciativas colectivas, nomeadamente na organização e difusão da imprensa clandestina de inspiração católica, como: *Direito à Informação*, de que se publicaram 18 números entre 1963 a 1969, preenchidos por notícias e documentos importantes cortados pela Censura a nível dos meios de comunicação social em geral; *Igreja Presente*, título de um jornal com número único, impresso em Espanha, e publicado expressamente para denunciar o silêncio imposto pelo governo à visita do papa Paulo VI a Bombaim, tendo sido distribuídos 10 000 exemplares à saída das missas do dia 8 de Dezembro em 1964; *Cadernos GEDOC*, publicados entre 1969 e 1970; sete *Cadernos sobre a Guerra Colonial*, com o subtítulo «Colonialismo e lutas de libertação», organizados, publicados e distribuídos clandestinamente em 1971[593]; e *BAC — Boletim Anti-Colonial*, de que foram publicados nove números entre 1972 e 1973[594] e que dispunha na retaguarda de um centro de documentação clandestino, desmantelado pela PIDE no fim de 1973[595]. Por seu turno, o padre Luís Moita (1939-), doutorado em Roma em Teologia Moral e membro da equipa formadora do Seminário dos Olivais (Lisboa) na segunda metade dos anos 60, é expressão da evolução de muitos outros padres da sua geração que, após um percurso de empenhamento na renovação da Igreja e de envolvimento com o militantismo católico, abandonariam entretanto o exercício do seu ministério, pedindo depois a chamada «redução ao estado laical». Fez parte do grupo editor do *Boletim Anti-Colonial*, vindo a ser preso em Caxias, acusado de envolvimento na luta clandestina e armada contra o regime político, estando também ligado à criação do CIDAC — Centro de Informação e Documentação Anti-Colonial (1974), mais tarde Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral, e ainda ao Movimento Cristãos pelo Socialismo, também depois do 25 de Abril de 1974[596].

De modo informal ou institucionalizado, a maior parte dos cristãos empenhados na transformação da Igreja Católica na sua relação com a sociedade portuguesa estavam então organizados e desdobraram-se em múltiplas iniciativas, cuja história se encontra por fazer[597]. Entre os grupos criados nos anos 60, e depois do encerramento forçado da Cooperativa PRAGMA em 1967, o GEDOC — Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações, Experiências — desempenhou importante papel na recolha e divulgação de documentos teológicos e bíblicos e de reflexões sobre os grandes temas que agitavam a Igreja Católica e o mundo, num período de grandes mudanças culturais, marcado nomeadamente pelos movimentos estudantis do final da década. Iniciada já no período marcelista, a sua acção materializou-se na publicação dos *Cadernos GEDOC*, abrangendo os anos de 1969 e 1970, sob a coordenação do padre José da Felicidade Alves e tendo por finalidade o que designavam como «formação duma consciência cristã adulta»[598].

Mas os objectivos do GEDOC eram mais vastos que a publicação dos *Cadernos*, visando impulsionar um movimento que, segundo os seus promotores, reivindicava a liberdade de informação e reflexão numa «zona de convergência da política e da fé, naquele ponto em que o projecto revolucioná-





hino da alegria

Escuta, irmão, a canção da alegria
O canto alegre de quem espera um novo dia!

Vem, canta,
sonha cantando,
vive sonhando o novo sol
em que os homens
voltarão a ser irmãos.

Se em teu caminho só existe a tristeza
E o canto amargo duma solidão completa...

Se não encontras a alegria nesta terra,
Busca-a, irmão, para além das estrelas.

Miguel Rios

Capa e contracapa de *Boa-Nova: actualidade missionária*, Abril de 1974.



Grupo de católicos, dirigindo-se ao cardeal-patriarca de Lisboa, três dias após o encerramento da cooperativa PRAGMA, por ordem das autoridades policiais. In *Informations Catholiques Internationales*, 15 de Maio de 1967, p. 15.

rio [...] se encontra com o Evangelho, boa-nova da libertação do homem», embora sem assumirem uma «acção política directa, de carácter programático»[599]. A publicação dos *Cadernos* apresentava-se assim a todos os que, em grupo ou individualmente, quisessem servir-se deles e neles participar, de modo a alimentar uma rede de reflexão e comunicação. Foram publicados onze cadernos, em sequência mensal, inicialmente policopiados e, entre o terceiro e o décimo números, impressos em tipografia até à sua apreensão pela PIDE/DGS; a partir do n.º 7 os *Cadernos* passaram a ser titulados, por ordem alfabética, com os nomes de profetas bíblicos (Gedeão, Habacuc, Ismael, Judite), procurando assim evitar a obrigatoriedade de exame prévio da Censura imposto a todas as publicações periódicas. Grande parte da documentação publicada era proveniente do estrangeiro, reflectindo, no caso da documentação europeia (sobretudo, França e Holanda), um pensamento teológico mais dirigido ao processo de renovação conciliar no interior da Igreja e, no caso da América Latina, expressando uma tensão social e política, assumida pelo que viria a ser designado como Teologia da Libertação, que aí dava os seus primeiros passos. A participação e envolvimento numa rede de contactos a nível internacional é bem patente na informação que os *Cadernos* veiculam, nomeadamente a partir dos contactos que alguns portugueses exilados mantinham com organizações como IRFED — Institut de Recherche et Formation en Vue du Developpement, fundado pelo padre Lebret em Paris.

Preconizando não uma outra Igreja, mas o que definiam como uma «Igreja outra», o trabalho do GEDOC procurou exercer uma função crítica no interior da Igreja Católica, de imediato prejudicada pela sua desautorização pelas autoridades eclesiásticas[600] e pela persistente falta de liberdade de pensamento e opinião no seio da sociedade portuguesa de então. No entanto, ao longo de quase dois anos, nalgumas das principais localidades do país, foram algumas centenas de pessoas que, enquanto aderentes ou simpatizantes, se envolveram nesta dinâmica socioeclesial até ela ser proibida pelas autoridades civis, que acusaram os membros do grupo promotor de desenvolver «actividades subversivas». O processo teve múltiplas implicações no interior da Igreja e da sociedade portuguesa. O jornal *Novidades*, órgão oficioso do episcopado, referiu-se por várias vezes, de forma explícita ou implícita, aos *Cadernos*, criticando-os pelo que era classificado como «desnorte» e considerado como ameaça à «unidade» da Igreja: «[...] quando cada um se julga no direito de tudo criticar e discutir, quando se multiplam os mentores... então desaparece a unidade, perde-se a segurança e instala-se no seio da Igreja a confusão» — lê-se no editorial de 18 de Fevereiro de 1969[601]. O processo teve ressonâncias no interior da própria Acção Católica Portuguesa, tendo o cardeal Cerejeira chegado a recusar um encontro entre a junta central daquela organização e membros do episcopado português, previsto para 18 de Abril do

mesmo ano, pelo facto de esse órgão integrar José Manuel Galvão Teles (1938-), membro do desautorizado GEDOC[602].

O percurso eclesial dos participantes nesta e noutras dinâmicas semelhantes seria muito diferenciado: enquanto alguns vieram a abandonar publicamente a Igreja Católica, outros persistiram nos seus empenhamentos sociais e políticos, simultaneamente apostados no movimento de renovação eclesial. Só o estudo dos percursos individuais da chamada «dissidência católica» poderá ajudar a explicar mais cabalmente o que se passou e a virulência que, nalguns casos, a questão assumiu, nomeadamente aquando do abandono ou do afastamento dos padres do seu ministério, assim como a incapacidade de as autoridades eclesiais, no seu conjunto, acompanharem a evolução sociocultural e política de muitos leigos católicos, incentivados pela própria Igreja a empenharem-se na transformação da realidade do país, a vários níveis bloqueada. Por outro lado, e não menos importante, numa sociedade crescentemente secularizada há que sublinhar a dificuldade crescente em se estabelecerem, com clareza, fronteiras de pertença e se definirem, com rigor, domínios exclusivos de intervenção eclesial.

A nível do clero, a complexidade da situação manifesta-se no percurso do padre José da Felicidade Alves (1925-1998). O seu envolvimento no tipo de iniciativas rotuladas de «progressistas» e o seu empenhamento concreto na criação do GEDOC deu-se na sequência da sua destituição de pároco de Belém (Lisboa) e da sua suspensão «a divinis», após um atribulado e duro processo pessoal, que conduziria à sua excomunhão em 1970, após o seu casamento civil; excomunhão que seria levantada quase três décadas depois, quando em 1998 o patriarca de Lisboa consegue de Roma a sua dispensa do exercício do ministério sacerdotal e preside à celebração católica do seu casamento[603]. O processo inicial teve origem numa exposição dirigida ao conselho paroquial, a 19 de Abril de 1968, através da qual Felicidade Alves tornava pública a sua reflexão sobre «perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja», defendendo a necessidade de uma imagem de Deus «diferente», uma Igreja «nova» e um novo estilo de «ser padre», assim como a sua posição sobre o «sentido da responsabilidade na vida política do país», denunciando a guerra colonial e a situação política portuguesa, concretamente a existência da polícia política e da Censura, considerando que a Igreja não podia permanecer neutral perante aquelas situações[604]. Professor de Teologia e de História da Igreja no Seminário Maior dos Olivais de 1949 a 1956[605], antes de ser nomeado prior da importante paróquia de Belém, o seu percurso é bem exemplo da evolução intelectual e pastoral de uma geração de padres com importantes responsabilidades eclesiais nos anos 50 e 60 e que, despertos para os impasses da realidade sociopolítica portuguesa e sob o impacte da teologia conciliar, se comprometeram então na denúncia da injustiça social, da ausência de liberdade e da situação de guerra colonial, moral e politicamente cada vez mais insustentável, assim como na afirmação da necessidade de uma nova atitude pastoral por parte da Igreja Católica, cuja urgência de renovação reclamam, nomeadamente no entendimento sobre o papel do padre. Sublinha Abílio Cardoso, antigo reitor do Seminário dos Olivais — hoje também ele casado e dispensado do exercício do ministério ordenado —, no livro de homenagem póstuma que alguns amigos quiseram dedicar a Felicidade Alves: «[...] é bem claro que a decisão do casamento, contraído em 1/8/1970, se deve ainda entender como forma avançada de combate empenhado pela renovação da Igreja, como tão vibrantemente demonstrou em *É preciso nascer de novo*»[606], publicado nesta altura[607].

Foi esta problemática geral que esteve também na origem de uma dinâmica de padres de vários pontos do país, dinamizada por um grupo intitulado «Tribuna Livre» que, entre 14 e 16 de Novembro de 1969, reuniu no Entroncamento 67 padres oriundos de cinco dioceses (Lisboa, Porto, Coimbra, Guarda e Portalegre) e de cinco congregações religiosas, apostados em pensar a sua missão numa sociedade em mudança. Proibidos pelos bispos de se reunirem em Fátima, acusando-os de desenvolverem uma obra «dissolvente» e «nociva para a unidade do presbitério e edificação do povo de Deus e para a autêntica renovação da Igreja», os padres acabaram por se reunir no Entron-



Capa de *Cadernos GEDOC* (colecção particular).



Padre Alberto Neto, professor de Religião e Moral, assistente diocesano da JEC e capelão da Capela do Rato, depois pároco de Rio de Mouro. In *Padre Alberto*, de Peter Stilwell, 1989, p. 90.

camento, para reflectir sobre «a "rentabilidade" evangélica do serviço do padre na Igreja de hoje», tendo eligido cinco temas para outros tantos grupos de debate: a evangelização; a liberdade do padre; o serviço aos pobres numa Igreja aliada aos poderosos; as comunidades cristãs; e os sacramentos[608]. A problemática da liberdade do padre e seu papel na Igreja e na sociedade, incluindo a questão da obrigatoriedade do celibato, surge então indissociável de duas outras questões: o exercício da autoridade no interior da Igreja Católica; e a relação desta com o poder ou o lugar da política. Esse debate extravasava, aliás, as fronteiras nacionais, conforme se depreende do conjunto de textos reunidos e publicados também por Felicidade Alves, num livro intitulado *Também nós queremos ser pessoas livres*. Nele se defende a desclericalização da Igreja e se define a libertação dos homens como horizonte da sua missão, na linha das conclusões das chamadas 1.ª e 2.ª Assembleia Europeia de Padres, realizadas em 1969 e cujas conclusões foram divulgadas em Portugal pela Comunidade Interdiocesana para o Diálogo e Acção do Clero — CIDAC, criada por um grupo de padres em Lisboa, em Setembro de 1969[609].

Para além de uma questão afectiva ou vocacional, o que esteve em causa para muitos dos padres que abandonaram ou se viram compelidos a suspender as suas funções ministeriais ao serviço da Igreja Católica na transição dos anos 60 para os anos 70 foram motivos de consciência pessoal, na sequência das tensões entre o que pensavam ser a necessária fidelidade da Igreja à radicalidade evangélica e a situação concreta que consideravam de acomodamento ou tibieza por parte desta. Quando, fruto do seu empenhamento pessoal, se geraram tensões e conflitos entre a obediência à autoridade hierárquica e os imperativos da sua consciência, esta última prevaleceu na determinação das suas posições individuais. Em última análise, era o próprio entendimento da autoridade e o papel das mediações institucionais que, de um modo mais global, estava em causa, num processo de mutação cultural que se desenvolvia além das fronteiras eclesiais. No entanto, e com o mesmo sentido de radicalidade, outros se comprometeram nas mesmas ou idênticas dinâmicas socioeclesiais, tendo permanecido no exercício do seu ministério de padres católicos, procurando potenciar criativamente as tensões que viviam. A nível do laicado católico, verificaram-se processos semelhantes, embora, obviamente, com implicações diferenciadas, emergindo sobretudo a questão da formação e afirmação do valor da consciência cristã a nível individual e social.

Expressão de uma realidade mais ampla, que não se esgota no que se denominou de «progressismo católico», mas resulta da evolução de determinados sectores socioculturais urbanos, foi o caso da comunidade da Capela do Rato, no período de 1968 a 1973, em que o padre Alberto Neto (1931-1987) esteve à sua frente. É Peter Stilwell que, na introdução à obra que coordenou sobre a sua figura e o trabalho realizado à frente daquela comunidade[610], resume: «No país o poder passava do Prof. Oliveira Salazar para o Prof. Marcello Caetano, entre promessas de uma "primavera política", mas sem a coragem ou o discernimento para encontrar uma solução política para as "guerras do Ultramar" que há dez anos se arrastavam; [...] Na Igreja vivia-se o impacte do Concílio Vaticano II. Nos sectores mais activos, a vontade de renovar e revitalizar os movimentos e as comunidades, o estudo de documentos e iniciativas da Igreja noutros países, levou a uma renovada consciência das injustiças e das contradições da vida social e política. Foi nesse contexto que a qualidade das celebrações presididas pelo padre Alberto Neto, o carácter interpelativo e envolvente dos cânticos e o sentido inteligente, crítico e eloquente das suas homilias fizeram da Capela um dos pólos de referência, não só para a comunidade que habitualmente aí celebrava, mas para pessoas e grupos de Igreja que, um pouco por todo o país, despertavam para uma "Igreja outra", mais livre e evangélica.» E continua: «É importante dizer que a renovação litúrgica e o cuidado posto na preparação das celebrações não foram fruto do acaso ou do improviso. São numerosos os testemunhos, entre os quais textos e homilias do próprio padre Alberto, de que para ele residia aqui um ponto-chave de toda a transmissão da mensagem do Evangelho. As homilias eram longamente pensadas, e por vezes escritas na íntegra. Os cânti-

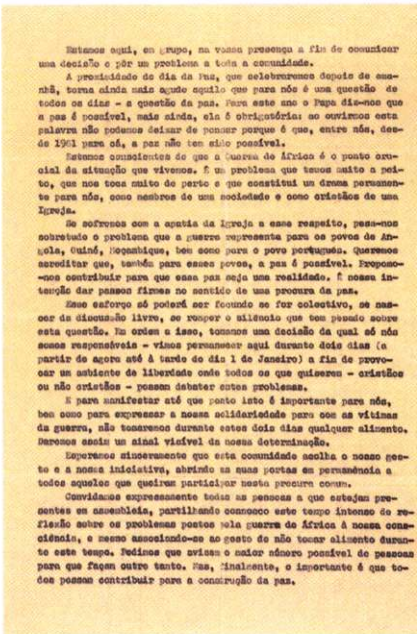
cos eram renovados com intencionalidade e as suas letras estudadas, para comunicarem uma mensagem precisa. A disposição das pessoas nas celebrações foi analisada e ajustada, à medida que aumentava a assembleia. Não tardou que a "Capela do Rato" se visse olhada com desconfiança.»[611]

A transcrição, embora longa, justifica-se, na medida em que ajuda a centrar a análise deste passado num dado frequentemente escamoteado: a articulação existente entre a autocompreensão do catolicismo, a vontade de renovação pastoral e litúrgica e as implicações sociais e políticas do exercício crítico da consciência cristã. Como lembra Manuela Silva, participante activa da dinâmica então desenvolvida na Capela do Rato, em testemunho recentemente publicado: «Na Capela do Rato ia-se reunindo um grupo cada vez mais numeroso e motivado de jovens e adultos, mulheres e homens para quem celebrar a fé não podia ficar confinado à prática de meros rituais, mas era, sim, uma celebração da vida, sempre em processo de conversão [...] a Capela tornava-se numa presença incómoda, para a Hierarquia e para o poder político. A Capela era um espaço onde se ousava denunciar a guerra colonial e os seus horrores, as injustiças sociais, a hipocrisia do poder político, etc. Era um espaço também onde se avivava a esperança numa sociedade mais justa e mais fraterna. Era um espaço onde se aprendia a viver em liberdade, com a consciência, embora, dos riscos e limites que o regime de então impunha. Por todas estas razões, espontaneamente, o espaço da Capela entrou na malha das solidariedades com outros grupos cristãos e não-cristãos, que se posicionavam em idêntico comprimento de onda. As publicações da Capela chegavam a vários pontos do país e ao estrangeiro; na Capela, tinham ressonância as mensagens e apelos à justiça e à paz das mais diversas proveniências.»[612] Residirá aqui, no facto de a capela fazer parte de uma rede mais vasta de informação e solidariedade entre grupos de cristãos e de não-cristãos, um dos aspectos que terá contribuído para dar maior visibilidade ao trabalho desenvolvido pela comunidade que aí se reunia, nomeadamente como aconteceu aquando da vigília de oração pela paz, iniciada a 30 de Dezembro de 1972, que tanto impacte teve na opinião pública[613].

Paralelamente, tinha-se iniciado nova fase do catolicismo social português[614], caracterizada por uma maior capacidade de intervenção cívica dos militantes católicos, resultante das transformações socioeconómicas referidas e das possibilidades abertas pelo reformismo político tentado no primeiro tempo do marcelismo[615]. Tal evolução foi visível, por exemplo, no aparecimento de um sindicalismo autónomo, que o Centro de Cultura Operária — criado pelos movimentos de operários católicos em 1962/1963 — ajudara a desenvolver, através da formação de militantes e dirigentes sindicais católicos, e que se traduziria em distintos percursos: uns envolver-se-iam activamente na criação da Intersindical, conjuntamente com sectores comunistas; outros procurariam salvaguardar uma perspectiva de sindicalismo de base, estando na origem da criação da BASE-FUT (Frente Unitária de Trabalhadores); outros empenhar-se-iam na criação da FDT — Frente Democrática do Trabalho, já depois do 25 de Abril[616].

Mas, se a articulação dos movimentos católicos com os movimentos sociais se processou de modo muito diversificado, consoante os sectores católicos e áreas de intervenção social, já no plano político um dado parece inquestionável: o unanimismo como paradigma e prática esgotava-se, exigindo da própria Conferência Episcopal uma atenção redobrada no que se referia à necessidade de isenção política do clero, nomeadamente aquando das eleições de 1969: «A aproximação das eleições de deputados à Assembleia Nacional levou a pôr à Assembleia Episcopal a questão da conveniência ou não conveniência de serem incluídos nas listas de candidatos a deputados nomes de membros do clero. Atendendo a que a opinião pública se revela cada vez mais sensibilizada aos valores da isenção e independência política do clero — através do qual a Igreja é mais geralmente vista e julgada —, e a que ele se não deve colocar em situação que possa prejudicar a sua primordial função de princípio de unidade nas comunidades de fiéis, os Bispos da Metrópole acordaram entre si, por motivos pastorais, não autorizar os padres sob a sua jurisdição a darem os nomes a essas

Original do texto da declaração lida pelos católicos reunidos na Capela do Rato, na vigília de 31 de Dezembro de 1972 (arquivo privado).



Estamos aqui, em grupo, na vossa presença a fim de comunicar uma decisão e pôr um problema a toda a comunidade.

A proximidade do dia da Paz, que celebraremos depois de amanhã, torna ainda mais agudo aquilo que para nós é uma questão de todos os dias - a questão da paz. Para este ano o Papa diz-nos que a paz é possível, mais ainda, ela é obrigatória: ao ouvirmos esta palavra não podemos deixar de pensar porque é que, entre nós, desde 1961 para cá, a paz não tem sido possível.

Estamos conscientes de que a Guerra de África é o ponto crucial da situação que vivemos. É um problema que temos muito a peito, que nos toca muito de perto e que constitui um drama permanente para nós, como membros de uma sociedade e como cristãos de uma Igreja.

De sofrosos com a apatia da Igreja a esse respeito, pesa-nos sobretudo o problema que a guerra representa para os povos de Angola, Guiné, Moçambique, bem como para o povo português. Queremos acreditar que, também para esses povos, a paz é possível. Propomo-nos contribuir para que essa paz seja uma realidade. É nossa intenção dar passos firmes no sentido de uma procura da paz.

Esse esforço só poderá ser fecundo se for colectivo, se nascer da discussão livre, se romper o silêncio que tem pesado sobre esta questão. Em ordem a isso, tomamos uma decisão da qual só nós somos responsáveis - vimos permanecer aqui durante dois dias (a partir de agora até à tarde do dia 1 de Janeiro) a fim de provocar um ambiente de liberdade onde todos os que quiserem - cristãos ou não cristãos - possam debater estes problemas.

É para manifestar até que ponto isto é importante para nós, bem como para expressar a nossa solidariedade para com as vítimas da guerra, não tomaremos durante estes dois dias qualquer alimento. Daremos assim um sinal visível da nossa determinação.

Esperamos sinceramente que esta comunidade acolha o nosso gesto e a nossa iniciativa, abrindo as suas portas em permanência a todos aqueles que queiram participar nesta procura comum.

Convidamos expressamente todas as pessoas a que estejam presentes em assembleia, partilhando connosco este tempo intenso de reflexão sobre os problemas postos pela guerra de África à nossa consciência, e mesmo associando-se ao gesto de não tomar alimento durante este tempo. Pedimos que avisem o maior número possível de pessoas para que façam outro tanto. Mas, finalmente, o importante é que todos possam contribuir para a construção da paz.

listas, de qualquer corrente política que sejam. Estão certos de que se encontrarão nos membros do laicado católico que vierem a ser eleitos, independentemente das suas opções políticas, os porta-vozes do pensamento cristão que deve informar soluções concretas dos problemas nacionais.»[617] Para além das razões decorrentes de novas perspectivas eclesiológicas e da responsabilização do laicado católico, esta exigência de neutralidade ou distanciamento político do clero significava, paradoxalmente, também o medo existente de que viessem a surgir nomes relevantes do clero a integrar as listas das oposições. Esta ambivalência potenciava uma significativa mutação: sem diminuir a relevância do clero, procurava-se remetê-lo para uma actuação mais especificamente religiosa, reconhecendo-se a prática política na sua pluralidade e autonomia, apelava-se ao protagonismo dos leigos; afinal, uma assunção directa do valor da laicidade, ela própria com influência na vivência e organização do catolicismo.

Alargando a reflexão na perspectiva da vitalidade do catolicismo português, o fundamental neste período, e que se prolonga pela primeira metade dos anos 70, terá sido a constituição de múltiplos e variados grupos de cristãos que, afirmando-se enquanto tais, procuraram reflectir e agir sobre a realidade à luz do Evangelho. Muitos destes grupos tiveram carácter informal, outros desenvolveram-se no seio das estruturas eclesiais; enquanto uns privilegiaram a formação e aprofundamento da consciência cristã dos seus membros, outros empenharam-se na acção social directa (alfabetização e ensino nocturno para adultos, trabalho social em «bairros de lata», promoção da mulher, etc.); enquanto uns se envolveram em dinâmicas sociais abertas à participação dos cidadãos em geral, outros apostaram na afirmação pública do seu testemunho cristão, empenhando-se não apenas na denúncia da guerra colonial mas das injustiças sociais. As transformações que se deram foram resultado de um trabalho de animação e formação, envolvendo pessoas de vários meios sociais e horizontes culturais e políticos, apostados sobretudo em viver e aprofundar a sua vivência pessoal do cristianismo, na perspectiva da transformação da sociedade e da renovação da Igreja Católica.

Paralelamente a esta perspectiva de mudança, há que assinalar também formas de permanência no catolicismo português, nomeadamente a nível das redes familiares e das estruturas paroquiais, com particular significado nos campos da transmissão da fé e da vivência religiosa, manifestando capacidade de adaptação a novas realidades socioculturais. De facto, os ambientes familiares e paroquiais continuaram a oferecer os grandes quadros de referência e integração para novas gerações, nomeadamente com os grupos de catequese



Grupo de escuteiros do Corpo Nacional de Escutas — Escutismo Católico, uma das organizações com maior capacidade de mobilização e enquadramento de crianças e jovens. In *Flor de Lis*, n.º 1024, Junho de 1985, capa.

e de perseverança ou formas de animação juvenil, muitas delas desembocando em formas de dinamização litúrgica, como os grupos de acólitos, por exemplo. De entre as dinâmicas institucionais com maior capacidade de mobilização e enquadramento de crianças e de jovens, articulada com as estruturas paroquial e familiar, deve destacar-se, neste período, o escutismo e o guidismo católico como forma socializadora capaz de articular as preocupações de renovação conciliar com uma dinâmica juvenil mais abrangente. A celebração do 50.º aniversário do Corpo Nacional de Escutas, em 1973, ofereceu então ocasião para um balanço: o movimento expandira-se e encontrava-se organizado em praticamente todo o território nacional, com mais de 15 000 efectivos e com uma crescente preocupação pedagógico-formativa[618].

De um modo geral, os novos dinamismos eclesiais gerados tiveram particular impacte nos ambientes urbanos mais desenvolvidos, traduzindo-se numa miríade de iniciativas: dos grupos paroquiais às dinâmicas de animação juvenil, protagonizadas também por alguns dos professores de Religião e Moral; das celebrações litúrgicas preparadas e participadas, particularmente dirigidas a crianças, jovens e adultos, a novos projectos de renovação das comunidades paroquiais, com o recurso, por exemplo, à metodologia do Movimento por Um Mundo Melhor; da renovação do canto litúrgico, em variados registos (desde o clássico ao *pop-rock*), ao trabalho dos cineclubes católicos, permitindo ver e discutir o que de melhor se produzia cinematograficamente; da criação e difusão de boletins e outras publicações policopiadas, até ao aparecimento de inovadores programas culturais no seio da Rádio Renascença[619]. Mesmo nos ambientes católicos menos politizados começaram a circular textos sobre a realidade portuguesa ou tradução de documentos de reflexão sobre os direitos do homem e as grandes questões do mundo contemporâneo, muitos dos quais, em condições normais, não obteriam o *imprimatur* eclesiástico e muito menos autorização política[620]. Foi um trabalho feito em rede, que envolveu leigos, padres, religiosas e religiosos, numa nova relação dos católicos com a autoridade eclesial, que souberam aproveitar as facilidades que as tecnologias de então proporcionavam, permitindo a afirmação de um «catolicismo de contestação» no seio de uma sociedade autoritária, numa época caracterizada já como «os anos do stencil e do policopiador»[621]. Foi um tempo de muitas expectativas e combates, eclesialmente balizado pela ideia de renovação, politicamente marcado pela aspiração quer à liberdade da Igreja, quer à liberdade do cidadão, que o anúncio da «primavera marcelista» potenciara em vários sectores do catolicismo e cuja dinâmica se prolongaria pelas décadas de 70 e 80.

De facto, o impacte eclesial do II Concílio do Vaticano e as tensões que atravessavam a sociedade portuguesa na transição da década de 60 para a década de 70 são factores que, conjugadamente, contribuíram para dar força e projecção a novas gerações e a sectores católicos apostados na transformação da realidade social e eclesial em Portugal, participando num processo de mutação cultural, que os acontecimentos de Maio de 68, à escala internacional, e a crise universitária e política de 1969, no país, bem atestam. No entanto, e em contrapartida, a mobilização e o envolvimento de católicos a partir das questões da justiça e da paz, encontraram no conjunto da Igreja bastantes dificuldades de integração, maiores do que poderia ser esperado, apesar de essa renovação ter sido estimulada por alguns dos responsáveis hierárquicos. Tal paradoxo resulta, em grande medida, da persistência de um catolicismo assente numa tradição mais devocional que reflexiva; outra explicação encontrar-se-á no facto de muitas das iniciativas desencadeadas se terem desenvolvido em condições sociopolíticas de falta de liberdade de pensamento e acção, insuficientemente acompanhadas por um aprofundamento crítico e inovador. Esta complexa situação evidencia uma das fragilidades do catolicismo português, patenteando a falta de uma maior capacidade de amadurecimento na reflexão cristã e no debate teológico, situação cujos efeitos se revelaram mais profundamente nos momentos de acentuada mudança social e de maiores tensões eclesiais, como aconteceu no imediato pós-Concílio, no início dos anos 70 e, depois, no pós-25 de Abril de 1974[622].

Seminários, formação teológica e reflexão cristã no processo de mutação cultural da sociedade

No sistema católico, a teologia não proporciona apenas um pensamento estruturado sobre o mistério de Deus e do ser humano, uma racionalidade acerca do mundo e da história da salvação, mas apresenta-se como uma instância de referência para a elaboração de doutrinas, propondo uma compreensão acerca das realidades da fé e do modo de as dizer em cada tempo e lugar, expressa numa cultualidade que integra, simultaneamente, as dimensões individuais e sociais do agir pessoal. Nesta perspectiva, para a Igreja Católica, a possibilidade de pensar vai de par com a liberdade de ensinar e a possibilidade de reflectir e apresentar propostas acerca dos vários domínios da vida em sociedade. A reflexão teológica articula-se, assim, com um pensamento, uma sistemática, com uma cultualidade, que é também uma forma de cultura, e interage com uma dinâmica eclesial e pastoral, isto é, com o conjunto das práticas sociais que estimula e sustenta. Consequentemente, a liturgia apresenta-se como uma dimensão central do sistema católico e da sua renovação, enquanto forma de organização do agir sacramental, logo societal, da comunidade crente. Será, pois, a todos estes níveis que se poderá identificar e avaliar o processo de renovação eclesial, assim como as suas limitações, ultrapassando uma visão mais tradicional que confina a teologia ao campo das instituições dedicadas ao ensino e preparação do pessoal eclesiástico, sejam os seminários ou outras instituições educativas, como as universidades.

Expressão dos esforços de renovação teológica em Portugal mas, simultaneamente, exemplo concreto das limitações do ambiente cultural e eclesial português, foi o que aconteceu com a edição portuguesa da revista *Concilium*. Relata Alçada Baptista, então proprietário da Livraria Moraes Editores, responsável pela publicação: «A revista não pôde sair com a necessária autorização eclesiástica de nenhum bispo português. O *imprimatur* foi dado por Dom Aloísio Lorscheider, então presidente da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Essa autorização podia ser dada pelo bispo do país da editora. Combinei [então] com Dom Helder Câmara, ao tempo arcebispo do Recife e Olinda, uma sede fantasma na sua casa do Recife, para podermos obter a autorização no Brasil. Essa é a razão por que a revista tem a indicação de Moraes Editores — Lisboa/Recife.»[623] Iniciada a sua publicação em Janeiro de 1965, fruto do empenho de católicos como Helena Vaz da Silva (1939-) e outros, ligados ao projecto da revista *O Tempo e o Modo* e agrupados no círculo «Amigos da Concilium» — que chegou a promover vários colóquios em Lisboa e no Porto, onde vieram, entre outros, teólogos como Hans Kung, E. Schillebeckx, Leo Alting von Geusau e A. Dondeyne[624] —, a sua edição seria depois interrompida em Portugal e definitivamente transferida para o Brasil. Para além das dificuldades desta experiência, a «pequena história» é exemplar a vários títulos, e, desde logo, permite sublinhar a existência de relações pessoais e institucionais de alguns sectores católicos com a dinâmica eclesial internacional, que a diversos níveis, incluindo o financeiro, funcionou frequentemente como instância de suporte relativamente aos esforços de abertura teológica, cultural e política que esses sectores vinham tentando em Portugal. Deixando de lado a vertente mais política —, concretamente a articulação com sectores da democracia cristã europeia[625], que consubstanciava, afinal, a sedução pela ideia de liberdade que esta pressupunha —, registe-se o contacto com os meios do personalismo francês e da revista *Esprit* ou com entidades não-confessionais, como a Association Internationale pour la Liberté de la Culture[626].



Capa da revista *Concilium*, edição portuguesa, n.º 1, Janeiro de 1965.

Por outro lado, «O facto das reflexões especializadas sobre diferentes questões teológicas serem introduzidas em Portugal por uma Editora dirigida por leigos é, por si mesmo, significativo do "espírito novo" vivido no espaço eclesial na sequência do II Concílio do Vaticano» — como sublinha Nuno Estêvão Ferreira[627]; para estes sectores católicos, «o ambiente de *aggiornamento* significava a procura de instâncias de reflexão teológica que servissem de suporte intelectual e existencial a uma postura própria na Igreja»[628]. Postura que assentava na ideia de que, «"acerca de um determinado problema, há várias perspectivas possíveis", as quais "irredutíveis umas às outras, não são, contudo, irreconciliáveis", bem como a emergência de "nova formulação" para





Padre Honorato Rosa (*em cima, à direita*).
FOTO: COLECÇÃO PARTICULAR.

Padre Manuel Antunes (*em baixo*).
FOTO: REVISTA *BROTÉRIA*.

◁ D. Manuel da Silva Martins, bispo de Setúbal (1975-1998), recebe a visita do bispo D. Hélder Câmara, bispo de Olinda e Recife, em 1986. In *Bispo de Setúbal*, de A. S. Duarte, p. 128-129.

"verdades já adquiridas pela humanidade", entre as quais algumas poderão ter deixado "de interessar vivencialmente as pessoas — sem que por isso se tornassem menos verdade" e ainda a possibilidade de percepcionar verdades "que a vida dos homens de hoje pôs em realce ou pela primeira vez encontrou". Também o itinerário intelectual proposto nesta iniciativa traduzia uma outra forma de fazer teologia — um "questionário prévio" serviria como ponto de partida para uma "reflexão em grupo", à qual se seguia uma "conferência" efectuada por um especialista, que se pretendia motivadora dum "debate final"»[629]. Seria, aliás, a forma como os protagonistas destas iniciativas encararam a amplitude e o impacte do processo de renovação da Igreja, fruto do *aggiornamento* conciliar esperado, no confronto com os novos quadros de referência cultural e política do catolicismo militante, que determinaria, em larga medida, a evolução pessoal e colectiva dos diversos sectores católicos nele envolvidos.

Do ponto de vista da abertura cultural do catolicismo, outras iniciativas colectivas deveriam aqui ser analisadas. No entanto, e à falta de estudos monográficos que permitam resgatar da ignorância ou do esquecimento muitas das realizações tidas e, simultaneamente, oferecer uma compreensão histórica da sua real importância, assinale-se o percurso de algumas figuras do clero, a partir de memórias e testemunhos publicados; percursos que se inscrevem numa malha mais vasta de pessoas e iniciativas que contribuíram para moldar a história cultural do país. É este o caso do padre Honorato Rosa (1920--1968), que marcou várias gerações de alunos enquanto professor de Filosofia nos seminários de Almada e dos Olivais, assim como de História do Cristianismo na Faculdade de Letras e de Filosofia e Moral no Instituto Superior de Serviço Social de Lisboa, de que foi director (1963-1968); marcas que a grande variedade de testemunhos pessoais recentemente reunidos e publicados em livro atestam[630]. De modo semelhante, é de sublinhar o magistério do jesuíta Manuel Antunes (1918-1985), nomeadamente enquanto professor na Faculdade de Letras de Lisboa e director da série cultural da revista *Brotéria*, de 1965 a 1972 e de 1975 até 1982[631]. Em ambos, a sua qualidade humana, a sua postura intelectual, a sua visão eclesial e a sua capacidade de abertura na reflexão teológica e cultural, traduziu-se nas iniciativas e instituições que integraram, contribuindo para a evolução do catolicismo português nas décadas de 60 e 70. No campo da reflexão filosófica e teológica — e a par de outras linhas de orientação[632]—, registe-se ainda o percurso do padre Fernando Belo (1933-), teólogo português cuja reflexão maior impacte terá tido no estrangeiro, nomeadamente com a publicação e tradução em várias línguas da sua tese *Lectu-*



re matérialiste de l'Évangile de Marc[633], cujo projecto fora, no entanto, recusado pela Faculdade de Teologia do Instituto Católico de Paris. Em Portugal, o livro só seria parcialmente traduzido e editado em 1974, já depois do 25 de Abril, com o título *Uma leitura política do Evangelho*[634].

A problemática da investigação e do ensino teológicos constitui, de facto, um dos capítulos-chave da história do catolicismo português, ainda por estudar. Foi em torno desta questão que se exprimiram algumas das tensões eclesiais ante e pós-Concílio[635], que se manifestaram dinamismos pastorais inovadores e que eclodiram também duas das mais significativas crises vividas neste período, aliás interligadas: a crise do Seminário dos Olivais, na década de 60, e o encerramento do ISET de Lisboa, em 1975. Na eclosão da «crise do seminário dos Olivais» em 1968[636] cruzaram-se problemas de ordem diversa: em primeiro lugar, questões relativas às dificuldades de recrutamento e formação dos seminaristas, frequentemente diagnosticadas como «crise de vocações» e que lhe são anteriores; em segundo lugar, questões acerca da desejada renovação do ensino teológico-pastoral e da formação dos seminaristas, protagonizadas por uma nova e jovem equipa de padres, recém-regressados de Roma onde tinham ido completar a sua formação universitária; em terceiro lugar, o projecto episcopal de abertura de uma faculdade de Teologia no âmbito da recém-criada Universidade Católica Portuguesa, que surgia, para muitos, como contraponto ao Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET), da iniciativa dos institutos religiosos, e onde alguns dos seminaristas dos Olivais tinham entretanto começado a realizar os seus estudos; por último, questões decorrentes de entendimentos diversos acerca do papel da Igreja na sociedade e até da sua relação com o poder político.

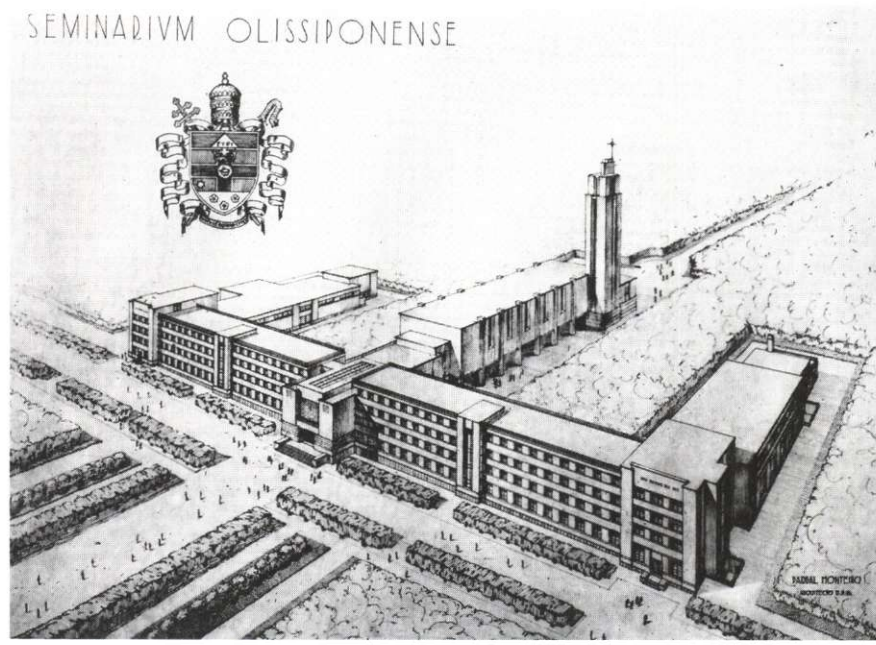
A chamada «crise de vocações» foi não apenas o resultado da dificuldade crescente no recrutamento de jovens para os seminários, anterior ao próprio Concílio, mas das mudanças de comportamentos e valores na sociedade e, em particular, no seio da juventude escolarizada. Tais mudanças traduziam-se na contestação aos modelos institucionais tradicionais e a certas formas de exercício da autoridade, suscitando o desenvolvimento de uma nova «cultura juvenil» que atravessou os movimentos estudantis, e expressavam-se em novos modos de vivência e conflituosidade social. Essa atitude de contestação afectou as mais variadas instituições sociais, incluindo os seminários, que — no dizer de Carlos Azevedo — atravessaram então «uma grave crise interna»[637]. Aliás, a percepção das dificuldades e a necessidade de encontrar novas respostas a nível pedagógico estiveram na origem, nesse Verão de 1968, de um curso de actualização, para que foram convidados os responsáveis e educadores dos seminários, com a presença de dois conferencistas espanhóis[638]. Por outro lado, vários episódios ocorridos neste período atestam a dimensão política da contestação, como aconteceu também no caso dos Olivais, com a recusa de alguns dos alunos mais velhos estarem presentes ou integrarem o coro que deveria participar na cerimónia oficial de inauguração do Panteão de Santa Engrácia, denunciando o que consideravam ser a relação privilegiada da Igreja institucional com o regime político.

Segundo o testemunho do padre Luís de Azevedo Mafra, «Desde fins, pelo menos, dos anos 50 que a situação do Seminário dos Olivais se começou a ensombrar, quer no que toca à preparação e mentalidade dos seminaristas [...] quer na relação entre estes e a Direcção da Casa.»[639] Foi precisamente para enfrentar estas dificuldades e procurar responder aos desafios colocados pelo projecto de renovação conciliar que, em Novembro de 1966, o patriarca de Lisboa nomeava um novo reitor, o padre Abílio Tavares Cardoso (1932-), «à frente de um grupo de padres predominantemente novos em idade, alguns dos quais recém-licenciados em diversas áreas de teologia, e que tinham vindo a integrar progressivamente esse grupo desde 1959». Entretanto, um novo projecto de formação dos padres ia tomando corpo, nomeadamente a partir da constatação da necessidade de iniciação e integração dos seminaristas na vida pastoral da diocese, com a constituição de pequenos grupos e a organização de estágios a nível das paróquias e de outras dinâmicas pastorais. Assim, e segundo o mesmo testemunho, a nova equipa formadora «empenhou-se

com diligência em fazer face às questões que se punham e, ao cabo de dois anos, em fins de Abril de 1968, elaborou uma proposta de remodelação da ordenação e pedagogia do Seminário para apresentar ao Senhor Patriarca. Entretanto, porém, tinham-se manifestado desconfianças de alguns membros do presbitério quanto à sua orientação, e também tecido críticas que produziram um certo mal-estar. [...] Foi nestas condições que o incidente eclodiu — prossegue o testemunho. Sua Eminência, sem ter examinado a referida proposta com os padres do Seminário, assumiu-a inesperadamente na parte relativa ao começo da transição dos seminaristas para a Universidade Católica Portuguesa a inaugurar, e apenas o comunicou ao Reitor em 23 de Setembro, uns escassos quatro dias antes da abertura de novo ano escolar»[640]. O seminário sofreria assim uma transformação profunda, deixando de ser um centro de estudos para passar a funcionar como uma espécie de colégio universitário, conduzindo ao que os seus responsáveis consideravam uma descaracterização da formação global que os alunos aí recebiam, ligada a preocupações pastorais, de relação com a comunidade e de intervenção cívica[641]. Por outro lado, recorde-se que alguns dos padres do seminário vinham colaborando como professores no ISET e que, dada quer a orientação pastoral privilegiada quer a considerada insuficiente formação académica, não transitariam para a nova Faculdade de Teologia, em gestação. «Colhidos de surpresa por [aquela] decisão, não só muito tardia mas que não tivera em conta o resto da proposta, e ainda incomodados pelas críticas atrás referidas, os padres do Seminário entenderam, na sua quase totalidade, com o Reitor, pedir a demissão, pois, em tais condições, consideraram impossível continuarem a assumir a sua responsabilidade. [...] A sequência do caso, no que se refere ao Seminário — e ainda segundo o testemunho do padre Mafra — foi que Sua Eminência aceitou o pedido de demissão e, em Mensagem de 13 de Outubro de 68, comunicou-o ao clero e fiéis do Patriarcado, fez justiça à equipa formadora demitida reconhecendo indiscutível valor a muito do que tinha realizado, e informou ainda que nomeava um "grupo de estudo" da situação (Bispo de Telepte e cónego João Alves), para propor soluções, e uma nova Direcção do Seminário [...]. Entretanto, quase todos os seminaristas foram saindo.»[642] O mesmo aconteceu a uma parte dos padres do seminário e a muitos outros aí formados: 58 dos 167 estudantes que concluíram o Curso Teológico no Seminário dos Olivais, entre 1955 e 1974, passariam entretanto ao estado laical[643].

Só dois anos depois (1971), feito o estudo solicitado e realizada uma mais alargada reflexão, se iniciaria uma reorganização dos seminários diocesanos e da pastoral vocacional em Lisboa, com a nomeação ou confirmação de novos responsáveis, num contexto socioeclesial mais distendido: criação de um secretariado diocesano de Pastoral das Vocações; definição dos seminários de Almada e Olivais, o primeiro como vocacional (médio) e o segundo (maior) como pastoral; e manutenção dos seminários menores de Santarém e de Penafirme. Enquanto o Seminário dos Olivais, quase recomeçando do zero, se recomporia, já os seminários menores «não resistiram à profunda modificação de condições sócio-religiosas e acabaram por encerrar por insuficiente frequência, o de Santarém em 1974 e o de Penafirme (que se converteu em externato) em 1977»[644], até nova reorganização já nos anos 90.

No entanto, a necessidade de mudanças vividas a nível dos seminários era geral e as dificuldades não se localizaram apenas em Lisboa, onde também estudavam seminaristas de outras dioceses, como Aveiro ou Algarve. A diocese da Guarda, que tradicionalmente era a mais rica em vocações sacerdotais — dela sendo oriundos cerca de metade dos padres que trabalhavam na capital — também conheceu grave crise. Relata João Ferreira d'Almeida no estudo que faz deste período: «Desde 1966, ano em que todos os superiores do seminário são retirados, os conflitos agudizam-se por causa de diferentes entendimentos acerca do que é autoridade e deve ser a pedagogia. Dos 25 alunos estudantes de Teologia no Verão de 1967, 11 deixam o seminário até Janeiro de 1968. Antes do fim do ano lectivo, mais 13 lhes seguem o exemplo. Do grupo inicial apenas um retoma as aulas no início do ano lectivo de 1968/1969.»[645]



Primeira maqueta do Seminário dos Olivais, projecto do arquitecto Pardal Monteiro, 1931, Lisboa.

Também neste caso, as implicações sociopolíticas são evidentes, como o testemunha a detenção pela PIDE de dois ex-seminaristas, na Páscoa de 1968, aos quais é apreendida documentação clandestina de outros grupos católicos e que são sujeitos a prolongado interrogatório, parte do qual incidindo sobre a vida interna do seminário. Entretanto, «Entre os estudantes corre a notícia de que a polícia política interceptara a correspondência privada entre um seminarista e o irmão. Em 30 de Maio, 13 dos 14 alunos de Teologia que subsistem denunciam a interferência abusiva da PIDE, em cartas dirigidas ao Bispo da Guarda e ao Núncio Apostólico em Portugal. A este último sublinham o facto dos membros da PIDE se afirmarem "interessados no estrito problema religioso e disciplinar do Seminário, como sendo da sua competência".»[646] Os factos chegam ao conhecimento da imprensa internacional, como *Informations Catholiques Internationales*, que os considera indicadores de uma «crise profunda». Crise que revela, afinal, a mutação cultural que atravessava a sociedade e a Igreja Católica em geral, mas que assumia contornos específicos no país, dados os bloqueamentos da realidade nacional.

A nível da formação dos padres, a situação conheceu uma relativa inversão, quantitativa e qualitativa, a partir do final dos anos 70, à medida que novas fórmulas de trabalho foram sendo ensaiadas, procurando responder a algumas das críticas anteriormente feitas ao modelo educativo dos seminários[647]. Assim, «O estilo que nos anos sessenta começava a emergir, vai paulatinamente ganhando terreno e impondo-se. A educação liberta-se da carga disciplinar, às vezes repressiva, própria da pedagogia familiar da primeira metade do século. Cresce a integração dos alunos em estabelecimentos do ensino oficial ou particular até à entrada na Universidade. Alarga-se o tempo de permanência dos adolescentes junto da família, acolhendo rapazes só a partir do 8.º ano de escolaridade. Alguns Seminários menores conseguem paralelismo pedagógico. A inserção em comunidades paroquiais ou em movimentos proporciona o contacto com a realidade que poderão vir a servir.»[648] Desenhava-se assim um novo figurino formativo que as *Normas fundamentais para a formação sacerdotal nas dioceses portuguesas*, de 1992, confirmariam[649].

O outro episódio revelador das dificuldades verificadas no desenvolvimento do ensino e investigação teológicas no país foi o abrupto encerramento do Instituto Superior de Estudos Teológicos (ISET) de Lisboa, em Março de 1975, decidido pelos superiores provinciais das ordens e congregações religiosas envolvidas, suscitando a contestação dos seus professores e alunos, empenhados num projecto que se pretendia inovador[650]. Embora abrupta, a decisão de



Seminário da Torre da Aguilha, São Domingos de Rana (Carcavelos), 1952.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

encerramento não foi totalmente inesperada, sendo o corolário de um processo de progressivo desgaste e da falta de bases próprias de sustentação material, resultante quer de sucessivas resistências eclesiásticas à existência autónoma do instituto e ao seu funcionamento, quer da directa concorrência institucional da Faculdade de Teologia, entretanto criada e cujos diplomas académicos tinham reconhecimento canónico e civil, contribuindo directamente para o decréscimo do número de alunos provenientes dos seminários e das próprias congregações religiosas a partir de 1971. De facto, o ISET fora iniciado em Lisboa, em Outubro de 1967, então com o nome de ISEE, por iniciativa de diversas ordens e congregações religiosas e mesmo algumas dioceses, com o apoio do núncio apostólico monsenhor Maximiliano de Furstenberg mas sem o acordo do cardeal-patriarca D. Manuel Gonçalves Cerejeira. A sua criação visara responder à necessidade de renovação e aprofundamento do ensino teológico no país e à urgência de uma maior convergência de esforços e cooperação na preparação dos membros dos institutos religiosos, na sequência de preocupações manifestadas já anteriormente, nomeadamente no II Congresso Nacional dos Religiosos, realizado em 1964. Segundo os seus professores, a sua criação ficou, no entanto, a dever-se «mais do que à incipiente crise vocacional que começava a esvaziar os seminários diocesanos e das ordens religiosas, e à falta de número suficiente de professores de cadeiras filosófico-teológicas, à vontade de congregar esforços de alunos e professores para dar ao estudo da teologia em Portugal um carácter mais prático, em contacto com os progressos e retrocessos espirituais do Povo de Deus», privilegiando uma teologia com «preocupações eminentemente pastorais»[651]. Assim, o ISET «tomou a iniciativa de reformar a orientação dos estudos seminarísticos segundo as grandes linhas conciliares, depois institucionalizadas na *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (Roma, 1970), atitude que não podia deixar de chamar as atenções das autoridades eclesiásticas e principalmente de alguns alunos do Seminário dos Olivais que, ao verem encerrado o seu Seminário no ano seguinte (1968), preferiram o ISET à recém-fundada Universidade Católica»[652]. Esta tendência inverter-se-ia, no entanto, nos anos seguintes, seja a nível das dioceses, seja dos institutos religiosos, alguns dos quais optando, desde logo, pela Faculdade de Teologia, como aconteceu com os Franciscanos, que se encontram entre os seus primeiros docentes e responsáveis académicos. Posição inversa tiveram os Dominicanos, por exemplo, mantendo o seu empenhamento no ISET. Evidenciam-se, assim, novas fracturas no interior do catolicismo e na dinâmica dos institutos religiosos, que também não vieram a conseguir levar por diante

o projecto de formação de um instituto para a formação dos religiosos e religiosas, sob a direcção da Conferência Nacional dos Institutos Religiosos (CNIR) e da Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos (FNIRF), como pensado em 1975[653].

Entre 1967 e 1975, passaram pelo ISET 604 alunos, a esmagadora maioria seminaristas diocesanos e religiosos (591 alunos), sendo apenas cinco o número de religiosas e de leigos e só a partir do ano lectivo de 1972/1973, já que a sua abertura a estes foi sendo retardada por pressão de várias opiniões eclesiásticas (Quadro X). Sendo uma das poucas iniciativas conjuntas dos institutos religiosos, a sua orientação teológico-pastoral e a sua dinâmica autónoma foram objecto de críticas e oposições diversas, tanto no interior como no exterior destas, em particular no contexto sociopolítico de 1975, em que institucionalmente se reforçava a ideia da necessidade de a Igreja Católica apresentar uma imagem de unidade e coesão que o ISET não favoreceria «por ter sempre reivindicado a liberdade e o pluralismo da reflexão teológica»[654], segundo recordam os seus alunos, ao protestarem contra a decisão de encerramento do instituto. A publicação do *Boletim ISET*, da iniciativa dos seus professores e que procurou ser «veículo simultaneamente de doutrina teológica e bíblica e de actividades e notícias pastorais que iam correndo pelo mundo», também foi julgada por parte de alguns provinciais religiosos «demasiado horizontalista, pouco aderente ao magistério tradicional da Igreja» em termos doutrinais ou «demasiado arriscada e perigosa» em termos pastorais[655]. Em suma, ao encerrar-se o ISET por razões simultaneamente institucionais quanto de orientação na reflexão teológica seguida, a dinâmica eclesial portuguesa revelava falta de uma maior elasticidade e capacidade de articulação, necessárias para sustentar pólos diversificados de reflexão e formação teológica, como acontecia, desde há muito, noutros países. A reflexão teológica permaneceria assim predominantemente orientada para a formação directa dos principais agentes pastorais, seja a nível do clero diocesano seja do clero religioso, com uma escassa participação de religiosas e leigos, como as estatísticas do ISET e da nova Faculdade de Teologia evidenciam.

Entretanto, e no quadro do *aggiornamento* conciliar proposto, o próprio episcopado fora criando ou apoiando outras iniciativas, à escala nacional ou diocesana, procurando responder às necessidades de formação do clero e de um laicado cada vez mais apontado como co-responsável na vida e missão da Igreja Católica. Foram ensaiadas novas formas de ensino no campo específico da teologia e da pastoral, como aconteceu inicialmente com o Instituto de Cultura Superior Católica de Lisboa (ICSC), criado em 1963 por iniciativa de um grupo de professores de Teologia e de Filosofia pertencentes ao clero diocesano e religioso, entre eles os Espiritanos, e com o apoio do cardeal Cerejeira. Inicialmente considerado como núcleo embrionário da futura Universidade Católica, o instituto leccionou cursos de Teologia, Filosofia, Professores de Religião e Moral e Cultura Religiosa, a funcionar em horário pós-laboral, sendo os dois primeiros suspensos em 1968/1969, por abertura da

QUADRO X
Alunos inscritos no ISET de Lisboa, 1967-1975*

Ano lectivo	Religiosos	Diocesanos	Leigos e religiosas	Total
1967-1968	151	—	—	151
1968-1969	173	61	—	234
1969-1970	165	27	—	192
1970-1971	187	14	—	201
1971-1972	141	22	—	163
1972-1973	110	4	4	118
1973-1974	75	4	4	83
1974-1975	79	6	5	90

* In *25 de Abril*, p. 350.



Pormenor do painel artístico de Emília Nadal no edifício da Biblioteca Universitária João Paulo II da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa).

Faculdade de Teologia, e os outros dois revalorizados, passando o último a designar-se Curso Superior de Cultura Religiosa. O ICSC, cujos currículos nunca tiveram o estatuto oficial de curso superior, seria, no entanto, também extinto no final do ano lectivo de 1974/1975, com a abertura do Curso de Ciências Religiosas na mesma Faculdade de Teologia, que passava assim a responsabilizar-se pela formação e reciclagem profissional dos professores de Religião e Moral Católicas[656]. Nalgumas outras dioceses verificaram-se iniciativas semelhantes, como aconteceu em Coimbra com a criação do Centro de Estudos Teológicos na Faculdade de Letras, iniciado ainda no episcopado do arcebispo D. Ernesto Sena de Oliveira (1948-1967), tendo como seu director, de 1968 a 1971, o padre José Antunes (1930-)[657]. Na diocese do Porto, por iniciativa do padre José António Godinho de Lima (1924-)[658], foi criado em 1964 o Centro de Cultura Católica, no qual se iniciou um Curso Básico de Teologia destinado aos leigos mais empenhados na missão pastoral da Igreja, em particular e de início, os professores de Religião e Moral Católicas, mas também os primeiros ministros extraordinários da Comunhão, assim como dirigido à actualização teológico-pastoral do clero, antes da criação de uma escola diocesana de Teologia. Através das suas conferências, mesas-redondas e colóquios, para os quais foram convidadas as mais diversas personalidades da vida eclesial nacional e estrangeira, o centro tornou-se num reconhecido espaço de reflexão e formação cristã ao longos dos anos 60 e 70, num período particularmente difícil da vida da diocese e da Igreja em geral, que algumas publicações resultantes das suas iniciativas ainda hoje testemunham[659].

Mas a criação de uma Universidade Católica no país foi a iniciativa cultural de maior fôlego e impacte na configuração do catolicismo português no último quartel do século XX, constituindo efectivamente «uma realização de longas expectativas»[660]. O projecto ganhara impulso decisivo ao longo da década de 60, com a constituição de uma Comissão Episcopal para a Universidade Católica e com o anúncio oficial do episcopado português da decisão da fundação da Universidade Católica, em Pastoral Colectiva de 16 de Janeiro de 1965[661]. O seu início verificou-se em 1967, com a abertura ao público da Faculdade de Filosofia de Braga, pertencente à Companhia de Jesus e até essa data reservada a professores e a alunos jesuítas, erecta como a primeira faculdade da nova Universidade Católica Portuguesa (UCP). Deste modo, superava-se o velho dilema da localização da instituição, largamente debatida em termos da disjuntiva Coimbra ou Lisboa, escolhendo-se antes a via da abrangência e da regionalização[662]. Entretanto, a 29 de Junho de 1967, o cardeal Cerejeira benzia e colocava a primeira pedra da nova Universidade Católica, em Lisboa, onde no ano seguinte seria aberta a Faculdade de Teologia e

inaugurada a sede central da UCP. Em Junho de 1968, o director da Faculdade de Filosofia de Braga, o jesuíta Doutor José Bacelar e Oliveira, era designado vice-reitor da UCP em exercício de funções de reitor. O início da leccionação dos ciclos propedêutico e geral do Curso de Teologia verificou-se logo em 1968/1969, em regime de autorização e experiência por parte da Congregação da Educação Católica, nova designação da Congregação dos Seminários e Universidades, sendo que os seus cursos contavam já para efeitos de concessão de graus académicos. O reconhecimento civil e a erecção canónica da Faculdade de Teologia viriam a ocorrer em 1971, no final do seu primeiro triénio de funcionamento, com a abertura do ciclo complementar de licenciatura em Teologia[663].

No decorrer do primeiro triénio, «cinco dioceses e quatro institutos religiosos enviaram à Faculdade a maioria ou grande parte dos seus alunos do curso eclesiástico, a saber: as dioceses do Algarve, Aveiro, Carmona, Funchal e Lisboa e, da parte dos institutos religiosos, a Companhia de Jesus, a Congregação do Espírito Santo, o Instituto das Missões da Consolata e a Ordem Franciscana. Durante o mesmo período inscreveram-se também dois alunos da diocese de Beja e um das seguintes dioceses e institutos: Braga, Bragança, Coimbra, Évora, Leiria, Luanda, Nampula, Porto, Viseu e Missionários do Coração de Maria (Claretianos). No conjunto do triénio frequentaram a Faculdade três religiosas pertencentes, respectivamente, à Congregação de Nossa Senhora das Vitórias, à Congregação de Santa Doroteia e ao Instituto do Sagrado Coração de Maria. No grupo dos estudantes leigos a percentagem de alunas subiu de 20 % em 1968/1969 para 50 % a partir do segundo ano lectivo»[664] (v. Quadro XI). Nas restantes dioceses continuou o sistema de ensino anteriormente existente a nível dos seminários ou procurou-se então a criação de institutos superiores a nível diocesano ou interdiocesano — nomeadamente em Coimbra, no Porto, em Braga e em Évora —, enquanto as demais congregações religiosas continuaram, de modo significativo até 1971, a enviar os seus formandos para o ISET de Lisboa ou ainda para instituições próprias, frequentemente sedeadas no estrangeiro. Evidencia-se assim a complexidade da organização eclesiástica que a própria estruturação nacional da Universidade Católica procurou acompanhar no campo do ensino teológico, ao integrar instituições criadas noutras dioceses, como aconteceu com o Instituto Superior de Teologia de Braga, filiado na Universidade Católica em 1977, e o Instituto de Ciências Humanas e Teológicas, inaugurado em Outubro de 1974 no Porto, que viriam a estar na base da implantação da Faculdade de Teologia naquelas cidades, em 1987. Em 1991 seria a vez da filiação do Instituto Superior de Teologia de Coimbra e, em 1999, do novo Instituto Superior de Teologia de Viseu, criado pelas dioceses de Viseu, Lamego e Guarda, cessando assim a anterior filiação do Seminário Maior de Viseu (1995). Já o Instituto Superior de Teologia de Évora, criado em 1977 pelo arcebispo D. Frei David de Sousa (1965-1981), com os bispos das dioceses sufragâneas de Beja e do Algarve, manteve a sua autonomia, nele tendo passado a funcionar, além do Curso de Teologia, o Curso Básico de Ciências Religiosas, o Curso de Cultura Teológica, com edições posteriores em várias outras localidades alentejanas, assim como o Curso de Formação para o Diaconado Permanente. Ainda no âmbito da Faculdade de Teologia, a criação do Instituto Universitário de Ciências Religiosas, em 1986, permitiu consolidar institucionalmente os cursos de ciências religiosas, visando assegurar a formação dos professores de Religião e Moral Católicas, de acordo com as exigências legais decorrentes da integração e profissionalização destes professores no sistema de ensino oficial (1989-).

Em todo este processo, a relação da teologia com a cultura em geral permanece uma questão em aberto, cuja análise não se pode restringir à problemática institucional do seu ensino, dimensão em que a reflexão teológica foi, no entanto, muitas vezes acantonada. Considerada a teologia como uma forma de produção cultural ou como uma disciplina específica, em diálogo com o conjunto dos demais saberes, é importante conhecer os diversos modos de articulação do pensamento e da reflexão teológicos na evolução do panorama cultural do país. Nesta perspectiva, verifica-se que foi no trabalho pastoral

D. João Alves, bispo de Coimbra (1976-2001) e presidente da Conferência Episcopal Portuguesa na década de 90.



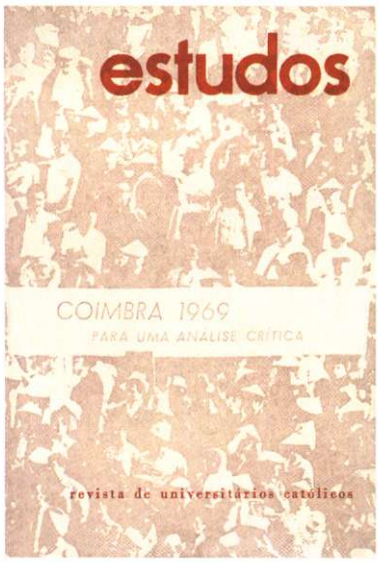
QUADRO XI
Alunos inscritos na Faculdade de Teologia (Lisboa) da Universidade Católica Portuguesa, no primeiro triénio (1968-1971)*

Ano	*Semestre*	*Seminaristas diocesanos*	*Seminaristas religiosos*	*Religiosas*	*Leigos*	*Total*
1968-69	Inverno	41	12	1	11	65
1968-69	Verão	39	12	1	12	64
1969-70	Verão	41	58	2	11	112
1969-70	Verão	36	56	1	10	103
1970-71	Inverno	54	31	2	13	100
1970-71	Verão	51	26	2	16	95

* In MOREIRA – O primeiro triénio, p. 421.

mais alargado, desenvolvido por algumas dioceses e congregações religiosas ou promovido no âmbito do apostolado dos leigos, que se encontram algumas das iniciativas mais significativas ou formas mais abrangentes de afirmação e aprofundamento da reflexão cultural a partir de uma perspectiva cristã. Tais iniciativas concretizaram-se em várias direcções: no esforço de atenção e abertura a áreas culturais específicas, como a psicologia, a arte ou o cinema; no lançamento de propostas com um alcance cultural mais alargado, como aconteceu com o trabalho editorial; ou ainda na formação de pessoas, através da promoção de centros e círculos de estudo, da realização de congressos ou da dinamização de eventos específicos.

Por parte das ordens e congregações religiosas, e para além da experiência do ISET, várias outras iniciativas de carácter cultural tiveram lugar neste período, sendo de realçar a criação do Instituto Superior de Psicologia Aplicada (ISPA), inaugurado em 1962 sob a direcção da CNIR e da FNIRF, traduzindo um alargamento da atenção e intervenção institucional da Igreja a novas realidades que cruzavam a actividade pastoral. O ISPA chegou mesmo a ser considerado, conjuntamente com o Instituto de Serviço Social e o já referido Instituto de Cultura Superior Católica, como fazendo parte do núcleo embrionário da Universidade Católica, o que não chegou a acontecer, vindo os dois primeiros a conhecer evolução autónoma. De entre os institutos religiosos masculinos, a Ordem dos Pregadores notabilizou-se pelo seu trabalho no ensino e renovação teológica, nomeadamente nos campos da Bíblia, da Teologia Sistemática e da Eclesiologia; para além do seu grande empenho no ISET, desde 1955 e através do Instituto São Tomás de Aquino (ISTA), que os dominicanos portugueses realizavam anualmente em Fátima um curso de verão, «pioneiro e durante muito tempo [...] único, em matéria de formação teológica de adultos»[665], sendo que o modelo de curso cíclico trienal, com três ou duas semanas de aulas, passaria posteriormente para uma semana anual temática, estando na origem da publicação de *Cadernos ISTA* (1996-). Desde a segunda metade dos anos 60, também os Frades Capuchinhos passaram a concentrar os seus esforços no chamado apostolado bíblico, nomeadamente com a realização de vários cursos e iniciativas de formação, apoiados na revista *Bíblica* e na editora Difusão Bíblica, ambas fundadas em 1955; em 1966 publicavam a sua tradução completa da *Bíblia Sagrada*, que até ao final do século publicaria quase milhão e meio de exemplares, em 19 edições[666], tendo paralelamente investido na formação e actualização teológica de vários dos seus membros, enviando-os para o Instituto Pontifício de Roma estudar Sagrada Escritura, assim como no apoio ao Movimento Nacional de Dinamização Bíblica. O trabalho dos Franciscanos, inicialmente ligados ao ISET mas empenhados, desde o início, no projecto da Universidade Católica, pode ser acompanhado através da sua revista *Itinerarium* (1955). Entretanto, os Jesuítas prosseguiam o seu trabalho no campo específico da Filosofia, a partir de Braga, onde em 1967 era aberta ao público a sua Faculdade de Filosofia, como a primeira faculdade da Universidade Católica Portuguesa[667], a par da continuada publicação da *Revista Portuguesa de Filosofia* (1945-) e da já referida *Brotéria* (1902-). Com o regresso da Companhia de Jesus a Évora no início da





Capa da revista *Estudos* do CADC de Coimbra, n.º 475-479 (1969) e frontispício do jornal *Encontro* da JUC, n.º 1, ano 1, Janeiro de 1956.

década de 60, verificou-se também a abertura do Instituto Superior de Estudos Sociais e Económicos em 1964, que dedicaria atenção a novas áreas de reflexão, nomeadamente no campo da sociologia religiosa. Das muitas outras dinâmicas que haveria a registar, destaque-se ainda, no campo dos institutos femininos, a crescente formação académica e teológica de muitas religiosas, sobretudo ao nível das novas gerações, evolução resultante quer da exigência do seu trabalho profissional e pastoral nos campos da saúde e da educação, quer da evolução da situação da mulher na sociedade, em particular depois de 1974[668].

O trabalho cultural desenvolvido no âmbito do catolicismo português teve na actividade editorial e na publicação de revistas, jornais e boletins um dos seus pontos de articulação e uma das formas de expressão pública reconhecidas, cujo levantamento e estudo se encontram também por realizar[669]. A maior parte dessas publicações nasceram e afirmaram-se a partir da vida das organizações e movimentos católicos, de que são exemplo, no contexto universitário: a revista *Estudos* (1922-1970), da responsabilidade do CADC de Coimbra, revista fundada com outro nome ainda antes de 1910 e interrompida com o desaparecimento do próprio CADC, na sequência da crise académica de 1969 e das divisões que atravessaram a academia de Coimbra e os próprios meios católicos[670]; ou do jornal *Encontro*, da responsabilidade da Juventude Universitária Católica (JUC), cuja edição se iniciara em 1956, interrompendo-se a 1.ª série também em 1969. A publicação da revista *Brotéria*, da responsabilidade da Companhia de Jesus, merece particular destaque enquanto expressão das mudanças verificadas no catolicismo português neste período. Sublinha Eduardo Franco, num historial sobre a revista, que a partir de 1965 «não só se passará a registar uma significativa melhoria na qualidade dos artigos e uma abertura a novas temáticas e a novos articulistas de proveniência laical e ideologicamente discordantes da política oficial, como também começa a detectar-se uma crítica, ainda que subtil, à teoria e à prática política, económica, social e educacional do regime político instituído. A revista abandona progressivamente uma postura apologética, especialmente no que respeita aos assuntos religioso-institucionais, para assumir pouco a pouco uma atitude mais dialogante, mais aberta à possibilidade de valorização de teses, movimentos, mundividências que não se pautem estritamente por uma matriz do pensamento católico»[671]. Mas, para além da questão social e política, o essencial desse movimento de renovação cultural que atravessou sectores do catolicismo ao longo da década de 60 e primeiros anos de 70 encontra-se nos terrenos cultural e espiritual, que a literatura portuguesa de então bem exprimiu, tanto na poesia — de modo particular em Ruy Cinatti (1915-1986)[672], Sophia de Mello Breyner Andresen (1919-), Pedro Tamen (1934-) ou Ruy Belo (1933-1978) —, como no romance — de modo peculiar em Nuno de Bragança (1929-1985), por exemplo[673].

Significativo, embora de alcance muito variado e segundo perspectivas distintas, foi o trabalho desenvolvido a partir de antigas ou novas editoras, tanto em termos da tradução de alguns dos autores estrangeiros mais conceituados, como do apoio à publicação de alguns textos portugueses[674]. De entre as mais significativas, registam-se: a Livraria Apostolado da Imprensa, fundada no Porto em 1942, pelos Jesuítas, em particular a sua colecção Missões, que nos anos 60 publicou obras de Henri de Lubac ou Jean Daniélou; a Editorial Apostolado de Oração (Braga), também dos Jesuítas, que desde os anos 50 edita documentos pontifícios e, depois, do II Concílio do Vaticano; a Livraria Cruz (Braga), com a sua extensa colecção Critério, reveladora de grande diversidade temática; a Livraria Tavares Martins (Porto), que na colecção Filosofia e Religião, fundada por Leonardo Coimbra, traduziu obras de reconhecidos autores como Daniel Rops, Thomas Merton, Teilhard de Chardin ou Urs Von Balthasar; a União Gráfica (Lisboa) que, até ao início dos anos 70, prosseguiu a sua actividade empresarial «ao serviço da Igreja», com diversas colecções onde se traduzem autores conciliares, obras sobre renovação pastoral e litúrgica, assim como alguns títulos ligados às novas ciências humanas e, em particular, a psicologia; a Logos (Lisboa), da responsabilidade da



SOPHIA de MELLO BREYNER ANDRESEN

PALAVRAS DES\NECESSÁRIAS

Sophia Andresen é, sem dúvida, um dos maiores valores da poesia portuguesa do nosso tempo. E o que nos alegra é que a vemos tecer os seus poemas com as palavras simples do quotidiano, as palavras necessárias e urgentes, aqui e agora. «Ressurgiremos para olhar para a terra de frente.» Porque o poeta está no tempo e o seu coração bate ao ritmo dos outros homens, seus irmãos. A vida que se vive é a musa inspiradora do poeta — e não só o Mar, as flores ou as Árvores. As dores (ou as doenças) do tempo vive-as na sua carne. Por essa fidelidade ao mundo que nos rodeia, por essa rigorosa fidelidade à responsabilidade de ser Poeta e de saber exactamente a função da Poesia, Sophia Andresen é marco obrigatório para quem ama a Poesia e a deseja vestida com as roupas comuns do homem comum.

«Aqui me resta apenas fazer frente
Ao rosto sujo de ódio e de injustiça
A lucidez me serve para ver
A cidade cair muro por muro
E as faces a morrerem uma a uma»

Infelizmente, os poetas não são os donos da Cidade. Fica-nos uma certeza para o futuro: a Poesia será linguagem obrigatória para os homens de um outro tempo — o da Alegria, do Amor, da Liberdade e da Fraternidade.

Aqui ficam estas apressadas palavras de homenagem a Sophia de Mello Breyner Andresen. Ouçamo-la, que é o que importa afinal.

Homenagem a Sophia na revista *Aleluia* da responsabilidade da LUC e da LUCF, n.º 84, 1968, p. 30-31.

Junta Central da Acção Católica, que, desde os anos 50, publicou títulos pertinentes e inovadores, como os referentes ao laicado em 1957, ao diaconado permanente em 1961, ao ecumenismo e unidade da Igreja em 1962, a uma Igreja serva e pobre em 1964 ou ao casamento em 1965, a par da abertura à temática sociológica; a Aster (Lisboa), com expressiva linha editorial do Opus Dei, que, com as suas colecções Éfeso e Biblioteca do Pensamento Católico, procurou desde os anos 50 ir ao encontro de temas do mundo moderno; a Livraria Sampedro Editora (Lisboa) que, com as suas colecções Ecclesia e Pensamento e Vida, se ocupou de temas de doutrina e de moral, a par de novas questões surgidas nos anos 60 como em *A Igreja e a mulher* (1967), *Fátima e o Evangelho* (1967) ou *O celibato eclesiástico* (1974); as Edições Paulistas (Lisboa), ligadas à congregação religiosa do mesmo nome, que nas suas colecções Cristianismo Aberto, Apologética e Revelação e Teologia publicou grandes nomes da teologia conciliar como Yves Congar, Bernard Haering, Karl Rahner, Eduard Schillebeckx, a par de outros teólogos e figuras relevantes da Igreja, como monsenhor Garrone ou o próprio papa Paulo VI, e que através de colecções como Fé e Mundo Moderno ou Iniciação Cristã contribuiria para o aprofundamento da formação cristã nos anos 70 e 80.

O clássico tema da questão de Jesus, do verdadeiro rosto de Cristo, ressurgiu e encontra-se presente na obra de vários dos livros traduzidos desde o final dos anos 50, como *O problema de Jesus* de Jean Guitton, pelas Edições Itinerário (Porto), em 1959, passando por vários dos títulos de Juan Arías e outros de testemunho e divulgação publicados pela Editorial Perpétuo Socorro, da congregação religiosa dos Redentoristas, até à obra *Jesus Cristo em questão* de vários autores, pela Figueirinhas (Porto) em 1973, editora que traduziria também teólogos como Jean Cardonnel e Christian Duquoc. Ainda na década de 70 foi a vez de novas editoras surgirem com publicações na área da teologia e do livro religioso, como a Multinova e a Verbo, com a sua colecção Origens do Cristianismo, ambas em Lisboa, e a Livraria Telos Editora, no Porto. Esta última surgiu ligada à diocese, tendo-se afirmado com várias colecções ao serviço da cultura teológica, traduzindo obras de Walter Kasper, René Coste, Henri Chenu e outros, a par da publicação sobre temas de actualidade como justiça e paz, direitos humanos, cristãos e política, cristianismo e marxismo, tendo pu-



Capa de *Cadernos O Tempo e o Modo*, n.º 3, 1968.



Capa de *O Novo Catecismo*, tradução do catecismo holandês, São Paulo, Herder, 1969.

blicado documentos de outros episcopados e textos de bispos europeus, como o livro *Para uma leitura cristã da luta de classes* (1976), de monsenhor Alfred Ancel. Na perspectiva de abordagem de novas questões culturais, também a atenção à problemática da relação do cristianismo com a psicanálise se manifestou em novas traduções de autores franceses: *Fé e psicanálise*, de Maurice Bellet, pela Telos, em 1975; ou *A psicanálise dos Evangelhos*, de Françoise Dolto e Gérard Séverin, pela editora Socicultur, no final da década de 70.

À medida que se avança no último quartel do século, verifica-se o desaparecimento de muitas das anteriores editoras católicas, com excepção das ligadas aos institutos religiosos, enquanto paralelamente se assiste ao desenvolvimento da edição académica ligada à Universidade Católica assim como de outras iniciativas institucionalizadas. Entretanto, verifica-se também uma crescente abertura e interesse por parte das editoras de carácter geral relativamente à temática religiosa, de que a colecção Nova Consciência, no Círculo de Leitores, e Religiões, na Editorial Notícias, são exemplo mais recente, evidenciando as virtualidades do próprio movimento de laicização da sociedade. Para trás ficam projectos como a já referida Livraria Moraes Editora que, desde finais dos anos 50 e ao longo de toda a década de 60, procurou corporizar um projecto cultural de pensamento e acção no quadro de uma eclesiologia de diálogo com o mundo moderno, materializado na publicação das já referidas revistas *O Tempo e o Modo* e *Concilium*, assim como nas suas colecções Círculo do Humanismo Cristão, Convergências ou O Pensamento da Igreja. O seu trabalho editorial foi tanto mais significativo quanto não se limitou à publicação de textos marcantes de autores estrangeiros, mas procurou apoiar e incentivar a reflexão e produção de autores portugueses, dando particular realce ao ensaio e à poesia, nomeadamente com a colecção Círculo de Poesia[675].

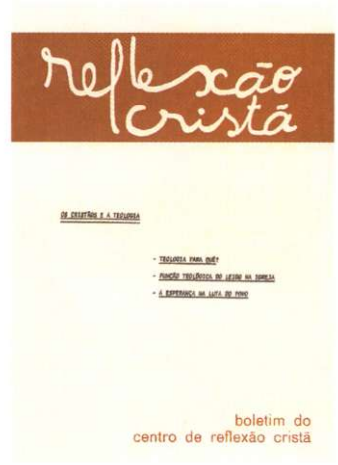
Na perspectiva das mudanças culturais verificadas no seio do catolicismo, e no período de transição de finais da década de 60, refira-se ainda a publicação, em 1968, dos cadernos *O Tempo e o Modo*, em especial os números 2 e 3 sobre o casamento e sobre a questão de Deus, os quais suscitaram viva reacção nos meios católicos. Como anota João Marques, «a organização de um caderno especial dedicado ao tema Deus, galgando o problema de crer ou não, existir ou não Deus, e substituindo-o por se procurar antes saber "a que é que cada um chama Deus e porquê", originou a publicação de uma colectânea de textos, completados por uma variada antologia, a ponto de constituir um curioso e estimulante volume sobre a vivência de uma relação com o transcendente»[676]. Culturalmente, a problematização proposta pela geração dos cadernos situava-se assim num plano distinto da geração da Presença, a que pertencia Régio (1901-1969), cujo testemunho fora «esquecido» pelos organizadores da colectânea, facto que confessadamente o desgostara, lançando-o na escrita do livro *Confissão dum homem religioso*, postumamente editado (1971)[677]. Já *Peregrinação interior* de Alçada Baptista (1927-), e em particular o seu primeiro volume (1972), surge sobretudo como parte de um movimento de desconstrução de um modelo de catolicismo e distanciamento em relação à sua forma de compreensão mais tradicionalista, que — no dizer de João Bénard da Costa (1935-) — levara, entretanto, muitos dos católicos então ditos «progressistas» «a deixar a Igreja ou a deixar que a Igreja nos deixasse a nós»[678].

Dentro dos condicionalismos referidos, o aprofundamento da reflexão teológica em confronto com as mutações culturais da sociedade foi uma urgência pressentida e uma necessidade assumida por sectores do catolicismo militante e que encontrou expressão na vida de alguns movimentos e dinâmicas eclesiais. O Graal, movimento internacional de mulheres, estabelecido em Portugal em 1957, por exemplo, é um dos movimentos católicos que revela um esforço persistente e continuado ao nível da reflexão teológica e cultural, a partir da sua acção pastoral e social nos campos da educação e promoção da mulher e do desenvolvimento comunitário, que as suas publicações espelham: *Igreja em Diálogo* (1963-1976); *Mudar a Vida* (1978-1987); *Publicações Terraço* (1998-). São também de realçar os esforços desencadeados no sentido de facilitar a circulação de informação e documentação, como aconteceu com *Síntese: Revista de actualidades eclesiais*, iniciada no Porto em 1968 e que

persiste, com selecção e publicação de textos nacionais e estrangeiros do magistério da Igreja. Esses esforços são tanto mais significativos quanto, de um modo geral, o simples acesso à documentação oficial da Igreja não era fácil e as publicações estrangeiras tinham circulação limitada e, por vezes, eram proibidas, sobretudo se revelavam uma visão crítica da situação que se vivia no país, como acontecia com as revistas francesas *Témoignage Chrétien* ou *Informations Catholiques Internationales*[679], por exemplo. Relembre-se que a edição nacional de *Documentação Católica* apenas surgiria dez anos mais tarde, não conseguindo vingar (1978-1991), dadas as dificuldades económicas decorrentes nomeadamente da falta de número alargado de assinantes no país.

Já no período posterior a 25 de Abril de 1974, no contexto das mudanças vividas no interior da sociedade e das Igrejas, e depois do encerramento do ISET, a constituição do Centro de Reflexão Cristã (CRC), em Novembro de 1975, surgia para um grupo de cristãos como uma realização necessária e urgente. Organizado juridicamente sob a forma de uma cooperativa, o CRC congregava católicos — leigos, alguns padres e religiosos, em particular dominicanos, e também movimentos católicos como a JEC e a LOC — e ainda alguns cristãos de outras confissões, unidos na vontade de reflexão, a partir do seu empenho no processo de transformação da sociedade portuguesa, aos mais variados níveis de responsabilidade, e apostados num trabalho ecuménico e cultural de alcance alargado. Como explicava o dominicano frei Bento Domingues (1934-), no primeiro número do boletim do CRC, na formação do centro e no trabalho desenvolvido, unia-os o facto de serem «pessoas que reconhecem não apenas de forma genérica a importância da teologia na vida da Igreja, mas que sentem a necessidade de a praticar para se tornarem cristãos lúcidos e membros activos da Igreja»[680]. A partir daqui é todo um programa eclesial e teológico que se define: «[...] a teologia tem de deixar de ser monopólio seja de quem for e tornar-se a cultura do povo cristão. Tem de tornar-se a forma crítica dos cristãos pensarem o conteúdo e as relações da fé com todas as realidades que interferem na orientação profunda da vida dos homens feita por todos os cristãos. Esta democratização da teologia, longe de dificultar o trabalho de governo da autoridade eclesial, apenas a torna mais praticável de uma forma lúcida. Mais ainda: os teólogos, isto é, os profissionais da tarefa de tornar todo o povo cristão capaz de pensar teologicamente, serão os cristãos mais capazes de ajudar os pastores na tarefa de confirmar os fiéis na fé. O bispo precisa de abundantes serviços críticos para exercer o «discernimento dos espíritos» de forma eficaz, tarefa essa facilitada na medida em que se alargarem as iniciativas para ter um povo vigilante na fé e constante na esperança e entusiasta no serviço fraterno»[681].

Em que medida o trabalho do CRC contribuiu para esse desiderato, é difícil de avaliar, dada a inexistência de uma história da teologia em Portugal e estudos aprofundados sobre a realidade da vida eclesial neste período. No entanto, a seriedade e perseverança do projecto, iniciado e desenvolvido, sobretudo, em Lisboa, está patente na continuada publicação do boletim *Reflexão Cristã* (1976-), ao longo de mais de 20 anos[682], assim como na edição de vários cadernos temáticos[683] e da colecção de *Cadernos de Estudos Africanos*, esta entre 1988 e 1990[684]. Todas estas publicações constituem fontes imprescindíveis para o estudo de uma época, a partir das preocupações e realizações de um importante e diversificado sector do catolicismo português, marcado sobretudo pela vontade de viver e testemunhar as exigências decorrentes de um cristianismo que se procurava esclarecido e evangélico, através do exercício livre de uma cidadania responsável. O abrandamento no trabalho desenvolvido pelo CRC, a partir do início da década de 90, aparece assim como resultado de dois movimentos distintos: a assunção no interior da Igreja Católica de algumas das perspectivas que o CRC defendera, a nível de outras instâncias e por parte de muitos responsáveis eclesiais, alguns dos quais antes haviam colaborado com o próprio Centro — caso de D. Tomás da Silva Nunes, novo bispo auxiliar de Lisboa (1998) e antes assistente diocesano da LOC; e a dificuldade — pressentida no interior do próprio CRC — de renovação de perspectivas, no seio de um catolicismo cada vez mais diversifica-



Capa do n.º 1 do boletim *Reflexão Cristã*, 1976.

do e com novos pólos de iniciativa, nomeadamente a nível da reflexão e formação cristã, uma das prioridades oficiais da Igreja Católica em Portugal a partir da década de 80. Tal diversificação resultou de um lento mas continuado processo de democratização da sociedade, onde o valor da liberdade e da pluralidade se foi afirmando a vários níveis, com reconhecido impacte no catolicismo português.

O impacte da democratização da sociedade

AS TRANSFORMAÇÕES QUE ATRAVESSARAM a sociedade portuguesa, de modo mais acentuado a partir de finais da década de 60, traduziram-se num processo de democratização da sociedade, visível, por exemplo, no crescimento e alargamento dos níveis de escolarização[685], assim como na crescente exigência de mudança ou metamorfose do regime político, preconizada nomeadamente por sectores reformistas, nos quais se contavam militantes católicos; contudo, essa ideia de democratização política não vingou, devido nomeadamente à questão colonial. Nesta perspectiva, as mudanças desencadeadas pelo 25 de Abril de 1974 e pelo processo revolucionário que se lhe seguiu inscrevem-se num mais alargado período de transição democrática da sociedade portuguesa, que a Igreja Católica acompanhou e no qual diversos dos seus membros participaram activamente, em particular desde o início dos anos 70. Aliás, esta mesma leitura histórica é feita pelo episcopado português nos seus pronunciamentos públicos de então e resulta das atitudes pastorais de algumas das suas figuras mais destacadas, como D. António Ribeiro, novo patriarca de Lisboa desde 1971, e de D. António Ferreira Gomes, regressado à diocese do Porto em 1969.

Assim, considerando que o processo de transição democrática da sociedade portuguesa significou, simultaneamente, «a passagem de um regime autoritário para um regime democrático, mas também, e porventura sobretudo, a transição de uma solução ultramarina para uma integração europeia e — como sublinha Manuel Braga da Cruz —, com ela, a passagem de um nacionalismo que se pretendia multirracial e pluricontinental para um europeísmo regionalizador»[686], um dos factores decisivos para a crise política vivida no consulado de Marcelo Caetano terá sido a posição da Igreja Católica relativamente às questões da liberdade política e da autodeterminação dos territórios ultramarinos. «De facto, instituição eclesial e governantes afastam-se cada vez mais, neste período, nomeadamente no que se refere aos domínios da proclamação e defesa dos direitos humanos e à situação dos territórios [...] em África, especificamente em Moçambique», contribuindo directamente para a «deslegitimação» do regime autoritário e «para o fim do marcelismo» — conforme explicita Teresa Líbano Monteiro num estudo sobre a Igreja Católica e o 25 de Abril[687]. A importância que as questões da justiça e da paz tiveram na evolução do catolicismo corroboram esta mesma perspectiva, sendo que a *Carta pastoral no décimo aniversário da «Pacem in Terris»*, publicada pelo episcopado português em 1973, propunha-se selar um compromisso com «a árdua tarefa de renovação da sociedade portuguesa»[688], nomeadamente o reconhecimento da importância dos direitos humanos e do valor do pluralismo na participação político-social e no exercício da responsabilidade dos cidadãos, assim como a afirmação da necessidade da convivência pacífica numa sociedade fortemente atravessada pela guerra — questão que, no entanto, não era directamente referida no documento.

Foi este mesmo quadro de referência doutrinal explicitamente invocado no primeiro pronunciamento da Conferência Episcopal sobre o 25 de Abril[689], em nota pastoral de 4 de Maio de 1974, na qual se proclama: «Sentimos com todo o Povo os anseios e esperanças da hora presente e com ele nos empenhamos, dentro da nossa competência, na edificação de uma ordem social assente na verdade, na justiça, na liberdade, no amor e na paz.»[690] Não sendo uma declaração «adesiva» à «Revolução dos Cravos», expressa uma posição clara de abertura por parte do episcopado relativamente aos acontecimentos e à dinâmica social de mudança, remetendo para os leigos católicos, conforme a doutrina conciliar, «as responsabilidades directas e participação mais intensa na renovação da ordem temporal», para aí contribuírem, de mo-





Novidades

O 1.º DE MAIO, FERIADO NACIONAL

O POVO MANIFESTOU A SUA ALEGRIA

NUM GRANDE EXEMPLO DE CIVISMO

RECONHECIMENTO DA JUNTA DE SALVAÇÃO NACIONAL

AMNISTIA PARA OS MILITARES QUE SE AUSENTARAM DO PAÍS por motivos ideológicos e políticos

NA FESTA TRADICIONAL DA UNIÃO GRÁFICA

A Igreja defende o trabalhador

– AFIRMOU O SR. CARDEAL-PATRIARCA

FUNCIONAMENTO NORMAL DAS MISSÕES DIPLOMÁTICAS

Frontispício de *Novidades*, n.º 2, ano I, de 3 de Maio de 1974.

◁ Episcopado português em Fátima, no início da década de 70.

do plural, para a definição de modelos de sociedade e soluções técnicas que «têm de ser encontrados pelo esforço conjugado de todos os cidadãos»[691]. Assim se evitava também qualquer juízo sobre o passado político mais imediato e sobre a actuação da Igreja Católica, como alguns sectores católicos então reclamaram, nomeadamente em reuniões que, entretanto começavam a realizar-se nalguns dos principais centros urbanos do país: Lisboa, Porto, Guarda, Évora, Setúbal, Almada, Barreiro, Aveiro, Braga, Bragança; e também no Algarve. Significativamente, a denúncia de quaisquer tentativas de criar partidos confessionais foi outra das primeiras deliberações das chamadas «assembleias livres de cristãos» de Lisboa e do Porto, realizadas durante o mês de Maio de 1974, afirmando o propósito de se evitar assim novas instrumentalizações políticas da Igreja, como consideram ter acontecido no regime do Estado Novo[692].

Como sublinham Inácia Rezola e Medeiros Ferreira, num estudo sobre este período histórico, «Curiosamente será deste núcleo de cristãos que querem participar no processo de democratização da sociedade portuguesa e que expressam clara e abertamente o seu apoio ao Programa do Movimento das Forças Armadas, que partem as principais críticas à hierarquia, sobre a qual recai a grave acusação de ter pactuado com o regime anterior. Às suas vozes irão juntar-se as de vários membros da própria hierarquia eclesiástica: sacerdotes, religiosos, teólogos, etc.» E acrescentam a seguinte observação: «Ainda que actuando de forma individualizada, há uma série de questões e temas abordados por quase todos eles. De facto, regra geral, estes grupos postulam uma necessária renovação da Igreja portuguesa [...].»[693] Efectivamente, este constitui um ponto nevrálgico: as divisões e conflitos que, a vários níveis, entretanto se evidenciaram no seio da Igreja Católica, resultavam, antes de mais, de leituras distintas acerca do que se entendia por renovação da Igreja Católi-

ca, sobre o modo como internamente ela se deveria organizar e, consequentemente, sobre qual deveria ser o seu papel na sociedade. Esta problemática preocupava já os leigos mais empenhados, religiosos e clero nas várias dioceses do país, desencadeando-se então um complexo e matizado movimento de debate, de discussão e também de contestação interna, nos meses imediatos a Abril de 1974.

Neste sentido, mas sublinhando sobretudo uma perspectiva de continuidade na renovação da Igreja, em detrimento de rupturas na ordem interna, é significativa a reflexão do órgão que representava o clero da diocese de Lisboa, reunido a 9 de Maio de 1974: «O Conselho Presbiteral do Patriarcado de Lisboa, com a presença dos bispos auxiliares da diocese, presidido pelo Cardeal Patriarca [...] considera que neste momento histórico, o empenhamento da Igreja na construção do futuro é a melhor maneira de fazer penitência das suas falhas do passado, que ela não deve recusar reconhecer, compartilhando responsabilidades com outras forças da sociedade. Não esquece, todavia, todos os esforços de afirmação do Evangelho e de desvinculação política que, nesse passado, dentro dela se verificaram.»[694] Já na diocese do Porto, e conforme o comunicado do Secretariado Permanente da Assembleia dos Párocos do Porto, realizada a 14 de Maio de 1974, se considera que «Os bispos portugueses, mercê do seu compromisso com o regime deposto, devem solicitar ao Papa a sua resignação, para que a Igreja se torne crível. Devem pedir resignação os sacerdotes que tinham ligações e colaboraram com os opressores. Alguns membros devem ter coragem para se demitirem, nomeadamente o Núncio Apostólico, alguns bispos de cá e das colónias, tendo presente a via pela qual chegaram a bispos.»[695] Reflexões ou exigências semelhantes são formuladas noutros *fora*, como aconteceu com uma «carta aberta aos bispos portugueses» (18 de Maio), da autoria do padre dominicano Luís de França (1936-), novo comentador religioso da Rádio Televisão Portuguesa e autor do programa «Cada dia uma esperança», que, num texto de análise da situação da Igreja e em nome da «unidade da Igreja», considera que «o pedido de resignação dos bispos portugueses», no seu todo, seria «um gesto de confiança» para com o Papa Paulo VI e «para com o povo português, que aguarda da Igreja, mais do que nunca, uma atitude libertadora»[696].

Avançadas por sectores minoritários embora eclesial e socialmente empenhados, no seu conjunto estas propostas foram apresentadas em nome da credibilidade do testemunho cristão, no contexto da «construção de uma nova sociedade» e da denúncia de situações que estes católicos consideravam lesivas da autonomia da Igreja, nomeadamente as decorrentes da Concordata e, no caso vertente, do seu artigo 10.º no que se referia à possibilidade de o Estado intervir, ainda que indirectamente, no processo de nomeação dos bispos[697]; esse facto reforçava a argumentação dos que consideravam ter havido um «apoio quase geral e quase incondicional» da hierarquia da Igreja relativamente «ao regime deposto»[698]. A crítica do que era então designado como a situação de «bispos concordatários» atravessou vários sectores do catolicismo, provocando debates e gerando divisões no interior da Igreja, mesmo ao nível das suas instâncias oficiais, como aconteceu na diocese do Porto[699].

Rosto do n.º 1 de *Voz Portucalense*, jornal da diocese do Porto, que surge a 3 de Janeiro de 1970, saudando todos os órgãos de imprensa «aos quais se junta no diálogo que deseja fecundo em ordem a uma opinião pública plural e contrastante».

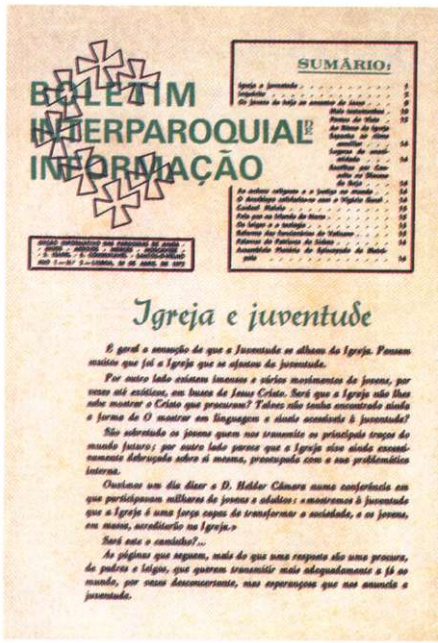

VP VOZ PORTUCALENSE

Ser ou não ser...

LINHAS DE IDEÁRIO

Tal como a sociedade em geral, também a realidade eclesial conhecia uma diversidade de situações, as quais, no entanto, nem sempre encontraram instâncias próprias de reflexão e debate, suscitando, amiúde, confronto aberto de posições entre os vários protagonistas. Enquanto nas dioceses de Lisboa, do Porto e de Évora, por exemplo, os prelados promoveram ou participaram em reuniões do clero diocesano, contribuindo para criar espaços de reflexão e discussão aberta com o seu presbitério[700], noutras a situação foi diferente, fruto de tensões prévias ou desinteligências mais ou menos pontuais, resultantes de entendimentos diversos acerca do que deveria ser o papel do bispo, a função do padre ou o lugar dos leigos na missão da Igreja, à luz da teologia conciliar. Em Braga, enquanto se organizava o II Congresso Eucarístico Nacional, realizado de 8 a 13 de Junho de 1974, cerca de uma centena de padres dos 810 do clero arquidiocesano decidia criar a Associação Cristã de Braga (18

de Junho de 1974), na sequência de um movimento local gerado à margem da autoridade episcopal do arcebispo de Braga, D. Francisco Maria da Silva. Assumindo como finalidade contribuir para a renovação da Igreja bracarense, a associação definia como seu primeiro objectivo «Propugnar pela concretização e exercício de todos os direitos humanos que ao sacerdote inerem como pessoa, nomeadamente: direito à informação, à reunião, de associações e de participação, de expressão e de remuneração condigna», evidenciando uma situação tensa ou, nalguns casos, mesmo conflitiva a nível das suas relações com o prelado local que, quer neste quer noutro manifesto — esse anónimo, datado de 29 de Maio —, denunciam[701]. Significativamente, neste como noutros casos, sobressaem preocupações com a realidade pastoral diocesana, com o que consideram ser o deficiente funcionamento ou falta de representatividade dos órgãos de participação eclesial, nomeadamente o Conselho Presbiteral, cuja legitimidade contestam. Foi também o que aconteceu na diocese da Guarda, onde um grupo de 73 padres responsáveis pelo trabalho pastoral de mais de 130 freguesias publicou um documento de reflexão sobre os acontecimentos políticos nacionais e as suas repercussões na pastoral diocesana (27 de Maio de 1974), propondo «a entrada em funcionamento das estruturas democráticas da diocese», nomeadamente através da revisão das normas de constituição, atribuições e funcionamento do Conselho Presbiteral, a que aqueles padres recusam legitimidade, assim como a criação de outros órgãos e serviços diocesanos[702]. Em ambos os casos, mais uma vez — mas agora no plano interno e a nível do próprio clero —, as movimentações geradas por sectores preocupados com a renovação eclesial referem-se, regra geral, à questão da credibilidade da Igreja Católica numa sociedade em transformação. De entre os vários responsáveis eclesiais, os párocos parecem revelar-se particularmente sensíveis a esta situação, percepcionando com maior agudez a profundidade das mudanças sociais e culturais com que conviviam de perto.


BOLETIM INTERPAROQUIAL DE INFORMAÇÃO

SUMÁRIO:

Igreja e juventude

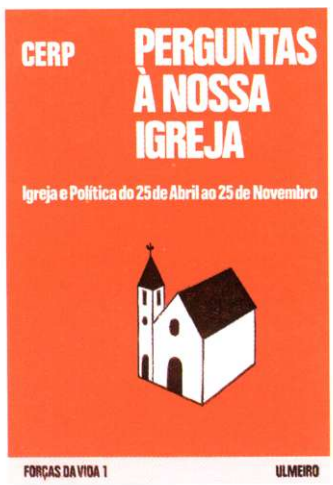
Capa do *Boletim Interparoquial de Informação*, n.º 2, 30.4.1972.

Outro exemplo vem da diocese de Lisboa, em ambiente eclesial talvez mais distendido, mas não menos comprometido com uma dinâmica de renovação pastoral, como o ilustra o *Boletim Interparoquial de Informação* (*BII*), criado em 1972 por iniciativa de algumas paróquias da cidade que, entretanto, vinham desenvolvendo significativo trabalho a nível da pastoral catequética, litúrgica e social[703]. A 30 de Junho de 1974, o *Boletim* publica um extenso documento sobre a situação da Igreja em Portugal[704], no qual se afirma simultaneamente «a convicção profunda de que os cristãos precisam de «acordar» para as realidades e a urgência de criar uma opinião pública na Igreja», conforme à doutrina conciliar, questionando o que considera serem as fragilidades resultantes da «falta de concretização [...] do Concílio Vaticano II, por responsabilidades próprias ou pressões políticas». Entre as medidas consideradas necessárias, sugere-se a substituição do núncio apostólico — considerando que «a maioria dos cristãos portugueses vê na actual Nunciatura um tropeço à construção duma Igreja renovada em Portugal» —, pede-se que as dioceses passem a ser «ouvidas para a escolha dos seus bispos», aponta-se a necessidade de revigoramento da Conferência Episcopal Portuguesa e suas comissões, cuja inoperância se denuncia, e propõe-se um conjunto de medidas concretas no sentido da «renovação» e «reestruturação» da pastoral diocesana, em ordem a «iniciar um caminho novo». O juízo crítico dos autores do texto parte de um diagnóstico incisivo sobre as mudanças no país: «É triste esta situação, não tanto pelo passado de inoperância mas sobretudo pelo futuro. É que esta nova sociedade vai pôr à Igreja — concretamente à nossa Conferência Episcopal — problemas muito sérios. Estará ela preparada para os enfrentar? A estruturação da sociedade portuguesa em partidos, a formação política dos cristãos, a revisão da Concordata e do Acordo Missionário, a promoção da mulher, os problemas do divórcio e do aborto — enfim, toda a problemática decorrente da instauração da liberdade num País desabituado de pensar, de escolher e de agir, requerem pastores com um espírito novo.»[705] Se, à distância, é possível relativizar algumas destas preocupações, não se pode negar que elas representavam um olhar atento sobre a realidade do

país, sobretudo no que se refere às mudanças culturais resultantes não apenas do processo político de democratização, mas também, e conjugadamente, de novas questões nascidas no mundo urbano, cujos quadros de referência e modelos de sociabilidade alastravam a todo o país.

A nível da Conferência Episcopal Portuguesa, foi na *Carta pastoral sobre o contributo dos cristãos para a vida social e política*, esta de Julho de 1974, que os bispos portugueses aprofundaram a sua reflexão sobre as transformações em curso, contribuindo para aclarar o posicionamento da Igreja Católica de acatamento da nova ordem política e balizar, no marco de uma democracia pluralista, as iniciativas dos católicos, assim como das comunidades e movimentos de cristãos que, entretanto, assumiam novas e diversificadas formas de expressão, com eco na opinião pública. A carta «pretende ser uma ajuda à leitura cristã dos últimos acontecimentos da vida portuguesa»[706], procurando captar o sentido do duplo processo que atravessava a sociedade portuguesa de então, caracterizado como «o encerrar simultâneo de dois períodos históricos: o período de meio século — curto na vida da Nação, mas longo na vida dos indivíduos — dominado pelo regime autoritário agora derrubado; e o perído superior a cinco séculos — mais de metade da história pátria, viva nos mais profundos estratos da memória popular — iniciada pela epopeia marítima»[707]. Evitando juízos históricos definitivos, os bispos afirmam, no entanto, uma visão crítica da «política centralista» do Estado Novo pelo «efeito de travagem no processo da natural evolução do Ultramar, precisamente numa altura em que as circunstâncias pediam a sua aceleração»[708]; e reflectem sobre a posição da Igreja relativamente a ambos os períodos. Sobre as relações da Igreja e do Estado durante o último meio século, consideram que «As relações entre ambos decorreram, em quase todo o período, num clima de entendimento, sem prejuízo da clara distinção das suas competências», sublinhando o facto de a Igreja ter simultaneamente sofrido «com os defeitos do regime» e «ter contribuído para os minorar», salvaguardando que «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.»[709] O episcopado «Aceita, porém, que, tanto a nível da hierarquia como do laicado, possam pesar sobre ela responsabilidades por erros cometidos ou partilhados» e quer entender «o convite evangélico à penitência» «no duplo sentido da conversão pessoal dos seus membros a uma vida cristã cada dia mais perfeita, e da renovação das estruturas e actuações pastorais que, à luz do Concílio, for exigida para o cabal desempenho da sua missão»[710]. Trata-se não propriamente de um pedido de perdão geral, feito abstractamente em nome do episcopado ou mesmo da Igreja, mas da aceitação de um juízo crítico e de um apelo à conversão pessoal e colectiva do conjunto dos seus membros, a partir de critérios pastorais que a exigência de renovação conciliar já antes colocara no seu interior. Em síntese, e como sublinha Braga da Cruz, «Com esta Carta Pastoral os bispos davam um claro apoio, se bem que crítico e construtivo, ao processo de democratização, que se irá concretizar em atitudes subsequentes perante actos lesivos não apenas da liberdade religiosa e da liberdade da Igreja (de que é exemplo a ocupação momentânea do Seminário de Almada em Novembro de 1974 pelos estudantes da cidade, e a ocupação do Colégio de Proença-a-Nova por um capitão do MFA), mas também perante tentativas de cerceamento da liberdade sindical, da liberdade de imprensa (de que a própria Igreja será vítima com a ocupação da Rádio Renascença), e da liberdade de ensino (que a portaria do Ministério da Educação sobre o aluguer pelo Estado das escolas particulares ameaçava).»[711]

Assim, por força do seu peso histórico, do seu enraizamento na sociedade e da sua efectiva capacidade de mobilização, a Igreja Católica, globalmente referenciada, tornou-se, durante o período revolucionário, numa importante componente do bloco social que teve no projecto político de democracia de tipo ocidental a sua referência central. Há mesmo politólogos e historiadores que consideram que ela funcionou, neste período, como uma força modera-



Capa de *Perguntas à nossa Igreja*, colectânea de textos do grupo Cristãos em Reflexão Permanente, edição de 1977.



Desfile católico em Bragança, pela devolução da RR, em Julho de 1975.

dora no processo político português, favorecendo o acatamento da democracia e, simultaneamente, impedindo a instrumentalização política das manifestações religiosas. A hierarquia católica interveio então de diversos modos, chegando mesmo a dialogar com forças partidárias[712], mas demarcando-se claramente da confessionalidade anunciada ou procurada por alguns dos recém-criados partidos políticos[713]. No entanto, tentativas houve de instrumentalização da causa religiosa por parte de sectores sociopolíticos diversos, tendo a experiência da I República ressurgido como referência quase incontornável, mesmo que por afastamento ou denúncia relativamente a qualquer tentativa de se reactivar nova «questão religiosa» no país, como o caso da Rádio Renascença (RR) demonstrou[714]. Mas, mais do que uma exclusiva questão de relações Estado/Igreja, o «caso Renascença» resultou da evolução do movimento social e político português de 1974/1975, nele se evidenciando divisões internas à sociedade e projectos político-ideológicos antagónicos na luta pelo controlo do aparelho do Estado, num longo e complexo processo que envolveu desde questões de ordem laboral e empresarial até questões de liberdade de informação e liberdade religiosa, passando pela definição do papel institucional do Estado e da Igreja na sociedade, nomeadamente no que concerne à posse, gestão e controlo de meios de informação próprios.

Acerca das modalidades de participação da Igreja Católica na instauração do regime democrático em Portugal, duas questões merecem ser sublinhadas em termos da dinâmica interna do catolicismo na sua relação com a sociedade: por um lado, o papel desempenhado pelo episcopado no seu conjunto, em termos de doutrinação e liderança do movimento católico, no sentido da valorização da democracia social e política, num processo que se inicia antes e se prolonga para além de 25 de Abril de 1974; por outro lado, o envolvimento das elites católicas nos processos de transformação e democratização da sociedade portuguesa, sob diversas formas e aos mais variados níveis, numa perspectiva de autonomia de iniciativa e de actuação cívica e política, numa pluralidade ideológica crescente, como referido noutras partes deste capítulo. Se a primeira questão surge como mais facilmente demonstrável — seja a partir dos posicionamentos individuais dos membros do episcopado, seja dos pronunciamentos colectivos da Conferência Episcopal Portuguesa, analisando-se princípios doutrinais e áreas de intervenção social[715] —, já a segunda questão tem sido menos estudada e apresenta maior complexidade. Complexidade que advém da própria realidade social e da análise dos mecanismos de transformação da sociedade — onde o papel do religioso tem sido frequentemente negligenciado ou reduzido à sua dimensão institucional —, mas também da própria amplitude que o conceito de elite assume no seio do catolicismo, com variados níveis de diferenciação (incluindo leigos e clérigos, por

exemplo). Restringindo a análise ao campo sociopolítico, pode considerar-se que a relevância de várias figuras de católicos em funções governativas ou de Estado, no imediato pós-25 de Abril, e o papel de outros no lançamento dos novos partidos políticos[716], assim como nos mais variados movimentos sociais, veio confirmar a validade formativa de anteriores estruturas pastorais como o Escutismo Católico, a Acção Católica e o Opus Dei. Enquanto estruturas de enquadramento e formação de quadros por parte da Igreja Católica, estas e outras organizações tiveram, de facto, papel determinante no percurso individual de muitos militantes católicos, assim como na criação de laços pessoais e redes de sociabilidade, permitindo o desenvolvimento de um trabalho convergente em áreas tão marcantes como os direitos humanos e a liberdade, a situação da mulher e a luta pela sua igualdade jurídica, o direito laboral, o sindicalismo e o associativismo económico, a abertura à Europa, ou o desenvolvimento regional, por exemplo.

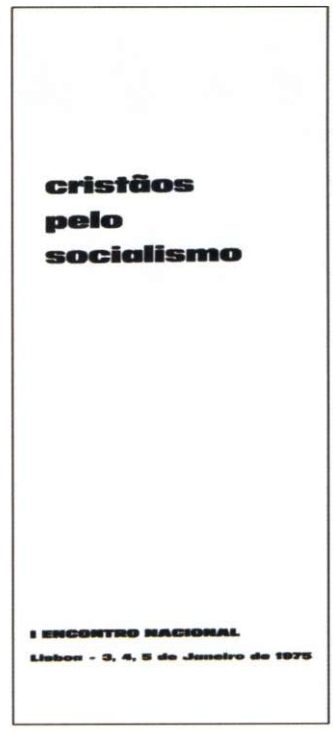
De todos os modos, na perspectiva do catolicismo, estamos diante de um processo de alargada duração que se iniciara, pelo menos, nos anos 60 e se prolonga pelos anos 90, onde a problemática da democratização da sociedade não se restringe à mudança e institucionalização de um novo regime político, mas inclui o próprio processo de integração e participação na construção europeia[717]. A percepção de que a natureza e profundidade das mudanças na sociedade não se compadeciam com uma visão e um posicionamento que se restringisse à dramaticidade dos acontecimentos imediatos, mas exigiam sobretudo capacidade de análise e de iniciativa, de modo a captar o sentido das

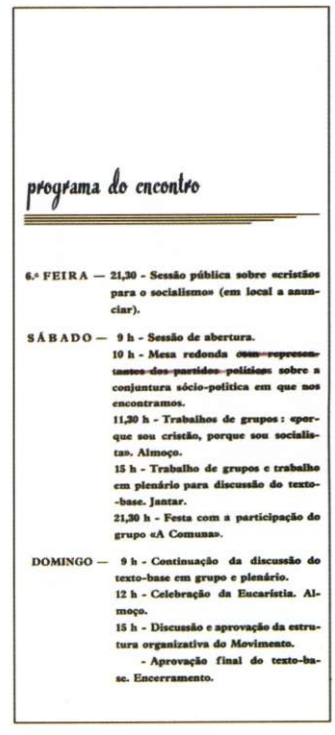


Os membros da delegação portuguesa ao sínodo dos bispos de 1974, em Roma (*da direita para a esquerda*): D. Eurico Dias Nogueira, Irmã Margarida Maria Gonçalves, D. Luís Gonzaga Ferreira da Silva, D. António Ribeiro, D. Manuel de Almeida Trindade, padre José Policarpo, padre Agostinho Jardim Gonçalves. Imagem publicada no jornal *L'Osservatore Romano* (3.11.1974).

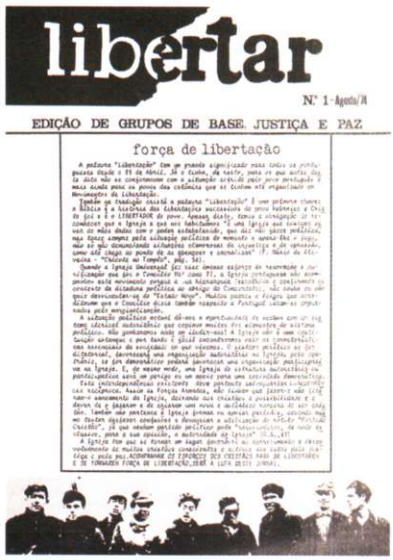
mudanças e nelas procurar intervir positivamente, surge como um desafio para o episcopado e para os sectores eclesiais mais empenhados na definição de um novo projecto de evangelização para a sociedade portuguesa. É assim que, em 1975, na sequência da participação no sínodo dos bispos sobre «a evangelização no mundo contemporâneo», o padre José Policarpo (1936), professor e director da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, publica um livro intitulado *Evangelização: anúncio de liberdade,* no qual traça um significativo diagnóstico da Igreja portuguesa e aponta para o que considera serem exigências concretas, na perspectiva de realização da sua missão evangelizadora: «Que os orgãos do Magistério da nossa Igreja local arrisquem verdadeiras interpretações proféticas da nossa história, deixando-se "comover" não tanto por episódios concretos, mas pelo que eles significam enquanto sintomas, isto é, pelas forças dinâmicas que estão a trabalhar a nossa sociedade. Mais do que reagir ao episódio do momento, é preciso discernir e julgar as grandes linhas de força do nosso processo revolucionário e entrar nele para poder estar presente na construção do futuro.»[718] Em grande medida, e para além das oscilações do percurso, esta terá sido a perspectiva dominante no seio do episcopado português, em estreita articulação com o movimento católico, participando na dinâmica de transformação da sociedade, num processo em que a diversidade de orientações no seio do catolicismo foi vivida, simultaneamente, como motivo de divisão interna mas também oportunidade de aprendizagem e valorização de um pluralismo eclesial, na procura do essencial da identidade cristã e da missão evangelizadora da Igreja na sociedade.

Não se tratando aqui de analisar o papel da Igreja no conjunto do processo sociopolítico português[719], mas antes detectar elementos da vitalidade religiosa do catolicismo neste período, centremo-nos nalgumas observações de ordem geral relativas ao período revolucionário. Enquanto para muitos sectores católicos a ideia de perseguição religiosa se tornou, em particular durante o «verão quente» de 1975, numa bandeira política — utilizada como factor de mobilização e legitimação da sua atitude de reacção diante das mudanças na sociedade, mas, sobretudo, contra a radicalização política do país, em nome da defesa da liberdade religiosa[720] —, para outros sectores, minoritários e no outro extremo do espectro político, também a sua identidade religiosa foi usada como forma de legitimar um projecto político, assumindo uma perspectiva de transformação radical da sociedade, de que o movimento Cristãos pelo Socialismo (CPS) — iniciado em Novembro de 1974 e reunido no seu I Encontro Nacional em Janeiro de 1975 — foi, talvez, o exemplo mais evidente[721]. Paralelamente, católicos houve também que, invocando a sua identidade religiosa e assumindo perspectivas políticas diversas, procuraram manter e suscitar um esforço de reflexão crítica acerca das questões que atravessavam a sociedade portuguesa, numa perspectiva cristã empenhada mas aberta, contribuindo para salvaguardar a presença de um catolicismo militante, comprometido com o processo de transformação e democratização da sociedade. Expressão desses esforços encontra-se em torno da criação e lançamento de iniciativas editoriais diversas, de acordo com perspectivas eclesiológicas distintas mas realizadas com a preocupação de reflectir sobre a presença dos cristãos e da Igreja na construção de uma «sociedade nova», tais como: o boletim *Libertar* (1974-1991), edição de grupos cristãos de base que desde 1973 militavam no Movimento Justiça e Paz; o novo jornal católico oficial *Nova Terra. Semanário de Opinião e Informação*, publicado sob a direcção dos professores universitários Maria de Lourdes Belchior (1923-1998) e Fernando Cristóvão (1929-), entre Maio de 1975 e Fevereiro de 1977, tendo então sido suspenso por alegadas dificuldades financeiras; ou a revista *Actos. Cristãos na Sociedade Nova* (1976-1977), dirigida pelo jornalista e militante católico João Gomes (1934-). Institucionalmente, também a continuação de uma imprensa local e diocesana — com títulos como *Diário do Minho* (Braga), *Voz Portucalense* (Porto), *Reconquista* (Castelo Branco), *Voz da Fátima,* ou *A Defesa* (Évora), por exemplo — contribuiu decididamente para expressar e canalizar a diversidade de perspectivas emergentes no seio





Programa do I Encontro Nacional dos Cristãos pelo Socialismo, Janeiro de 1975.


libertar

N.º 1 - Agosto/74

EDIÇÃO DE GRUPOS DE BASE. JUSTIÇA E PAZ

força de libertação


nova terra

semanário de opinião e informação

Tomamos naturalmente o nosso lugar

Melo Antunes:

PARA UM DIÁLOGO COM A EUROPA

O caso «República»


actos

CRISTÃOS NA SOCIEDADE NOVA

Jovens: do diálogo à busca de caminhos novos

Entrevista com Hermano da Câmara

Frontispício de *Libertar*, n.º 1, Agosto de 1974 (*à esquerda*); frontispício de *Nova Terra*, n.º 2, 22.5.1975 (*ao centro*); capa de *Actos*, n.º 2, Maio de 1976.

do movimento católico, atravessado por divisões entre o Norte e o Sul, o mundo rural e os meios urbanos, algumas elites eclesiais e a grande massa dos católicos, divisões que eram também, em boa parte, as da própria sociedade portuguesa.

No período do imediato pós-25 de Abril, o grupo CERP (Cristãos em Reflexão Permanente) foi, talvez, um dos exemplos mais originais e doutrinalmente mais consistentes desse esforço de acompanhamento da realidade portuguesa a partir de uma leitura crente dos «sinais dos tempos», numa perspectiva eclesial de pluralismo crescente. Constituído informalmente logo após o 25 de Abril, em Lisboa, o grupo reunia semanalmente «cerca de vinte pessoas de quadrantes ideológicos diferentes, representativos mas não representantes de vários meios religiosos — leigos e padres, acção católica e grupos-base, militantes e professores, mundo rural e professores, etc.»[722], tendo produzido diversos e fundamentados documentos sobre a evolução geral da sociedade e alguns dos temas mais candentes da época[723]. Foram, no entanto, múltiplas as instâncias de intervenção, quer através das estruturas institucionais de participação eclesial, de que o Conselho de Leigos da diocese do Porto é exemplo, quer por via das variadas organizações, associações e movimentos católicos existentes, paralelamente às intervenções do próprio episcopado, à escala diocesana ou nacional. E, neste período, se a dimensão nacional da Igreja Católica terá sido atenuada, em benefício da reafirmação pastoral da centralidade diocesana, apesar disso, o trabalho desenvolvido pela Conferência Episcopal Portuguesa permitiu reforçar o princípio da colegialidade e o sentido prático da solidariedade entre os bispos, através da unidade de orientação e de acção conseguida nas questões centrais da relação da Igreja Católica com a sociedade portuguesa, em acelerado processo de transformação.

Sobre as relações da Igreja Católica com o Estado verifica-se novo paradoxo. Se a contestação inicial se desenvolveu, sobretudo, em torno de questões que se prendiam com a vigência da Concordata e do Acordo Missionário — sendo que, como sublinha Luís Salgado Matos, «os comportamentos mais criticados eram a aceitação do veto do Governo à nomeação dos bispos residenciais; a proibição legal do divórcio para o casamento católico; a suposta obrigatoriedade da disciplina de Religião e Moral [no ensino secundário]; e a acção do Vicariato Castrense»[724] —, o que é um facto é que apenas a questão do divórcio conduziu a mudanças significativas no quadro jurídico existente, com o apoio activo de vários meios católicos. E foi através do próprio processo de revisão do artigo XXIV da Concordata, negociado pelo ministro Salgado Zenha em 1975[725], que se confirmou o valor jurídico daquele tratado internacional, que a aprovação da nova Constituição, em Abril de

1976, consagraria. Assim sendo e até ao final do século, «as relações entre o Estado e a Igreja continuaram a ser reguladas principalmente pelos outros dispositivos concordatários, assim revigorados»[726].

A partir de então, a consolidação do regime democrático no país permitiria clarificar as relações da Igreja Católica com o Estado, vindo a problemática do desenvolvimento socioeconómico e da integração de Portugal no processo de construção europeia a tornar-se nas questões mais relevantes e sobre as quais a Conferência Episcopal Portuguesa se foi pronunciando. A construção de uma nova sociedade tornou-se num dos temas recorrentes da Conferência Episcopal no período de 1977 a 1985, tendo publicado uma dezena de documentos em que aborda o tema da «vida nacional» nas suas mais variadas vertentes, com particular destaque para a *Declaração no 10.º aniversário da «Popolorum Progressio»*, com data de 22 de Abril de 1977, e para a *Carta pastoral sobre as perspectivas cristãs da reconstrução da vida nacional*, datada de 14 de Março de 1979. Sublinham Inácia Rezola e Medeiros Ferreira que «a tónica geral do discurso da Igreja recai, nestes anos, sobre temas de carácter sociopolítico de certa forma tradicionais: ensino, família, sindicalismo, liberdade de informação, condição dos trabalhadores agrícolas e dos operários, direito à propriedade privada (tema especialmente focado em 1977, face a uma nova lei tendente à mitigação da reforma fundiária), problemas dos deficientes, dos jovens, da habitação, etc.»[727]. Em suma, questões que se prendem não já apenas com a questão essencial das liberdades públicas mas também com a concepção de um desenvolvimento integral do homem e da sociedade, revelando assim significativas continuidades na presença e acção da Igreja Católica, que o posicionamento sobre a problemática da interrupção voluntária da gravidez confirma, nomeadamente aquando das sucessivas iniciativas legislativas no sentido da legalização, descriminalização ou despenalização do aborto, como aconteceu com a adopção de nova legislação em 1984. Como é sublinhado na *Mensagem dos bispos ao Povo de Deus no aniversário da visita do Santo Padre*, com data de 13 de Maio de 1983, para o episcopado, «Sempre que uma sociedade cristã entra em processo de mutação cultural é necessário que a Igreja, atenta à evolução e actuando com inteligência e a tempo, dê resposta evangélica aos problemas e às interrogações vitais que tal processo necessariamente levanta»[728]. Nesta perspectiva se enquadram também os pronunciamentos sucessivos da Conferência Episcopal Portuguesa acerca da participação de Portugal nos processos de integração e construção europeia, antes e depois da assinatura do Tratado de Adesão de Portugal à CEE (12 de Junho de 1985)[729].

Ainda acerca das relações dos católicos com a democracia política, e em termos de longa duração, dois dados são de sublinhar: em primeiro lugar, a aceitação da pluralidade política no interior do catolicismo português, que, aliás, a distribuição do voto dos católicos na diversidade do espectro político-partidário traduz; em segundo lugar, a valorização da actividade política enquanto forma instrumental ao «serviço do bem comum», ideia que foi sendo doutrinalmente retomada e desenvolvida. No entanto, a evolução verificada não foi linear. Já no rescaldo do processo revolucionário, e na sequência de um governo de iniciativa presidencial liderado por Maria de Lourdes Pintasilgo, conhecida figura católica[730], e constituído maioritariamente por católicos sociais, a «questão da relação entre os cristãos e a política, ou ainda das exigências da Fé dos cristãos ao nível do político, tornou-se a colocar», suscitando a realização, em Setembro de 1980, de um encontro nacional de cristãos, sob o lema «por uma sociedade justa e fraterna»[731]. Se as formas de participação dos cristãos na vida pública e a orientação política do V Governo Constitucional (Agosto de 1979 a Janeiro de 1980) estiveram em questão, nomeadamente o que à falta de melhor qualificativo designaríamos como espectro de uma «democracia cristã de esquerda», correspondente ao processo de desconfessionalização da política, já a consolidação da democracia política e a correlativa valorização do jogo político-partidário por parte do conjunto dos católicos haveriam de conduzir ao reconhecimento do exercício da cidadania, nas suas mais variadas expressões, como forma de participação na construção des-



Capa do livro *Por uma sociedade justa e fraterna*, publicado na sequência de um Encontro Nacional de Cristãos, em Setembro de 1980.

sa mesma sociedade democrática. Este foi, no entanto, um processo social mais amplo, no qual os católicos e a Igreja participaram de dois modos: através da sua inserção e relação na sociedade em geral; e através de uma nova dinâmica eclesial interna, resultante nomeadamente da evolução dos movimentos católicos no último quartel do século XX.

Acção Católica, apostolado de leigos e novos movimentos eclesiais

DE MEADOS DOS ANOS 60 à realização do I Congresso Nacional de Leigos em 1988, assistiu-se no seio da Igreja Católica a um conjunto de mudanças significativas no chamado apostolado dos leigos, teologicamente reconhecido e valorizado pelo II Concílio do Vaticano, nomeadamente através do decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965). Essas mudanças resultaram não apenas da evolução interna do catolicismo português, mas também, e sobretudo, da dinâmica internacional da Igreja Católica, visível nomeadamente na actividade das Organizações Internacionais Católicas (OIC) — muitas delas reconhecidas pelo sistema das Nações Unidas como organizações não governamentais (ONG), com assento nos diversos *fora* da ONU — e, concretamente, na realização do III Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos (1967), em Roma. Essas mudanças não foram imediatas nem unívocas, mas verificaram-se em dois planos distintos: desde logo, reforçando o processo de diversificação de formas e concepções do apostolado dos leigos, pondo em causa a tradicional hegemonia da Acção Católica, que passa então a ser considerada uma forma específica desse mesmo apostolado dos leigos organizado[732]; e, em segundo lugar, ao sublinhar a integração deste na missão geral da Igreja, abria-se caminho ao surgimento de novas experiências e movimentos eclesiais, reunindo no seu seio não apenas leigos mas também religiosos e padres, e suscitando novas formas de consagração religiosa. Esta evolução adquiriu contornos específicos em Portugal, fruto do peso que a Acção Católica adquirira na realidade e no imaginário eclesial, assim como da relativa subalternização das questões da cidadania no seio do catolicismo português de então.

Logo em 1965, iniciou-se um processo definido como de renovação da Acção Católica Portuguesa (ACP), fruto da nova dinâmica eclesial que o Concílio suscitara, assim como das dificuldades e limitações então pressentidas em termos da sua eficácia pastoral, levando o episcopado a decidir «estudar a oportunidade e os processos de actualização da Acção Católica Portuguesa, com a consequente revisão das Bases, Estatutos e Regulamentos, em ordem a uma eficiência maior desse providencial Movimento apostólico» — conforme os termos do decreto do então director nacional da ACP, cardeal-patriarca de Lisboa[733] —, a par da iniciativa de confiar maior responsabilidade aos leigos na direcção do movimento — acima referida. Concretamente, nesse mesmo ano de 1965, e na perspectiva da desejada renovação e consequente fortalecimento desta forma de apostolado, os assistentes eclesiásticos da ACP quiseram reflectir, na sua reunião anual, sobre dois importantes temas: «A condição e missão dos leigos na Igreja», a partir da nova constituição dogmática *Lumen Gentium*, reflexão introduzida pelo doutor António Ribeiro, assistente eclesiástico dos movimentos de diplomados católicos e futuro patriarca de Lisboa; e «A Acção Católica à luz do pensamento de Paulo VI», tema apresentado pelo padre Agostinho Jardim Gonçalves (1932-), assistente eclesiástico dos movimentos operários, que sublinhou a importância da especialização por meio social e a valorização da metodologia da revisão de vida[734]. No entanto, e como o reconhecia este conferencista no final da sua alocução, a situação concreta vivida era de dúvida e de suspeição quanto ao valor da ACP: «É possível que se possa objectar, mesmo depois de tudo quanto ficou dito... objecção que há pouco tempo se formulava num Seminário Maior do país: — Não há dúvida, a Acção Católica *de direito* continua a ser actual e necessária... mas *de facto*, entre nós, ela está ultrapassada...»[735] A alusão ao desencontro de expectativas e definição de prioridades pastorais é clara, chamando a atenção para um facto que se reflectiria na evolução verificada no movimento católico a partir da segunda metade da década de 60.

Efectivamente, se o memorialismo tende a caracterizar a fase que se seguiu como de «crise», analisando a experiência em função de um modelo

abstracto de Acção Católica, a avaliação histórica tem de ser feita em função das mudanças ocorridas na sociedade e na Igreja Católica, de que a ACP era parte integrante e activa. Nesta perspectiva, e como já sublinhado noutros estudos, estes anos terão correspondido sobretudo a «um desajustamento e uma superação do seu modelo como movimento católico»[736]; modelo antes assente numa estratégia de recristianização da sociedade e no unionismo católico, num tempo agora marcado pela diversificação das formas de apostolado, pela valorização da pluralidade cultural e do «diálogo com o mundo» por parte da teologia católica. Assim sendo, o processo de renovação encetado acabaria necessariamente por conduzir a um estreitamento do âmbito da Acção Católica Portuguesa, no caso, a partir de uma identidade militante recuperada e reafirmada em termos da necessidade de empenhamento e testemunho dos cristãos na transformação da sociedade, e consequente mudança nos seus processos de trabalho e formas organizativas.



III

CONGRESSO

MUNDIAL

PARA O APOSTOLADO DOS LEIGOS

acção católica portuguesa

NÚMERO ESPECIAL

Capa do boletim *Acção Católica Portuguesa*, número especial (Nov. 1967-Jan. 1968).

A crítica e o abandono da noção de «mandato», no quadro de uma renovada teologia do laicado, a valorização da Igreja como «comunidade» e «povo de Deus», a partir da nova eclesiologia conciliar, conduziram a uma reformulação da identidade dos movimentos da Acção Católica enquanto expressão oficial do apostolado dos leigos, recentrando a sua concepção militante em termos da ideia evangélica de «fermento na massa» e articulando-a com uma dinâmica minoritária de «influência» ou «vanguarda» na sociedade. A valorização da revisão de vida, compreendida agora no quadro da teologia dos «sinais dos tempos», foi uma pedagogia que habilitou muitos militantes católicos e os movimentos no seu todo a estarem atentos e actuantes nos processos de mudança social em curso na sociedade portuguesa; a dinâmica de reflexão, discussão e publicação de vários documentos sobre a realidade nacional contribuiu decisivamente para a formação e desenvolvimento de uma consciência católica sobre as grandes questões nacionais, nomeadamente a guerra colonial, a emigração, a falta de liberdade política, a par de uma maior atenção às questões do desenvolvimento económico e social no país e no mundo[737], funcionando como uma «escola de educação na acção»[738].

Assim, a par das iniciativas desencadeadas e do envolvimento dos seus membros na vida da Igreja e da sociedade, procurando traduzir essa vontade de renovação, o processo de reflexão e proposta de alteração de estruturas prosseguiu, culminando com a publicação de novos *Princípios básicos da ACP*, aprovados pelo episcopado português em 24 de Junho de 1971. O novo documento, aprovado a título experimental por um período de cinco anos, ia ao encontro de algumas mudanças estruturais entretanto verificadas, nomeadamente a junção de organismos masculinos e femininos da Acção Católica — inicialmente apenas entre os sectores juvenis mas alargada, nos anos 70, aos sectores de adultos —, dando origem a movimentos mistos unificados e com uma dinâmica própria relativamente à estrutura central da organização. Embora mantendo-se a concepção unitária, afirmava-se já o reconhecimento da autonomia dos movimentos que integravam a ACP, numa perspectiva mais federativa, procurando conciliar o que os bispos então definem como «a indispensável unidade da ACP e a legítima autonomia dos Movimentos Apostólicos que a integram»[739]. Este processo acentuar-se-ia na primeira metade da década de 70, com a secundarização da Acção Católica enquanto corpo orgânico e a afirmação autónoma de alguns dos seus movimentos, passando pelo desaparecimento de qualquer estrutura central de coordenação, a partir de Dezembro de 1974, assim como — cinco anos passados depois da aprovação dos novos princípios, em 1976 — pela estratégia adoptada pelo episcopado de passar a dirigir-se directamente a cada uma das organizações então existentes, no sentido de decidir do eventual reconhecimento de cada uma dessas organizações como «movimentos de Acção Católica». O processo de reconhecimento desencadeado não foi automático nem imediato, exigindo a aprovação de novos estatutos para cada um dos movimentos e o início de um diálogo institucional, acompanhado por vezes de forte conflituosidade interna na sua relação com a Conferência Episcopal — processo que, para o conjunto das organizações, se arrastaria até aos anos 80[740].

Similar ao que ocorreu em muitos outros países, esta fase da ACP correspondeu assim, antes de mais, a uma recomposição da organicidade católica pós-conciliar, onde convergiram novos protagonismos dos leigos, novas formulações da identidade do clero e da própria Igreja na sua relação com a sociedade e definição das suas prioridades pastorais, nomeadamente em matérias de doutrina moral. Em Portugal este processo coincidiu, entre outros aspectos, com a questão da reivindicação da liberdade e da participação democrática, acompanhado por uma politização resultante das circunstâncias e condicionalismos do período marcelista, e com a ruptura de regime no 25 de Abril de 1974. Por este conjunto de razões, o processo também não foi pacífico a nível eclesial, conforme dois episódios o confirmam: a polémica em torno da participação portuguesa no III Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos e o papel da Igreja Católica na celebração do Ano Internacional dos Direitos Humanos.

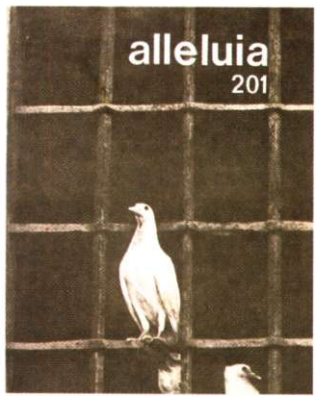
Realizado em Roma, de 11 a 18 de Outubro de 1967, o III Congresso Mundial para o Apostolado dos Leigos foi uma iniciativa da Santa Sé, que reuniu em Roma «quase 3100 congressistas entre bispos, padres, religiosos e, sobretudo, leigos, vindo de 107 países ou representando 64 organizações internacionais católicas e incluindo 88 observadores — consultores ortodoxos e protestantes», «representando — na opinião de Sidónio Paes (1925-), chefe da delegação nacional — a diversidade de raças, culturas e meios sociais que integram o povo de Deus», constituindo «como que uma elite do laicado, empenhada na sua efectiva participação na Igreja e sentindo-se corresponsável pela renovação que o Concílio impulsionou decisivamente»[741]. O Congresso teve por tema geral «O povo de Deus no itinerário dos homens». Entre delegados, auditores e peritos, nele participaram 49 portugueses, representando vários movimentos da Acção Católica (JEC, JECF, JOC, JOCF, LAC, LACF, LECF, LICF, LOC, LOCF, LUCF) e outras organizações de apostolado dos leigos (Apostolado de Oração, Cursos de Cristandade, Cursos de Preparação para o Matrimónio, Equipas de Nossa Senhora, Graal, Noelismo, Obra de Protecção à Rapariga, Sociedade de São Vicente de Paulo), a par de três delegadas portuguesas internacionais[742]. O evento, realizado no clima de entusiasmo pós-conciliar, foi vivido — e ainda segundo o mesmo testemunho então publicado no *Boletim da ACP* — como uma «grande assembleia da Igreja», na qual «os congressistas debateram, como pessoas competentes, livres e adultas, os temas presentes nas duas partes do Congresso: o homem de hoje e os leigos na renovação da Igreja. Nas sessões plenárias, como nos grupos de trabalho dos *carrefour*, o dinamismo e espírito democrático tornaram ainda mais significativa a convergência de preocupações, opiniões e aspirações que se notou com notável generalidade»[743] e que os temas das resoluções aprovadas bem ilustram: o racismo, a luta contra a opressão, a paz e a comunidade mundial, o desenvolvimento, a mulher na Igreja, imprensa, deficientes físicos e mentais, e a continuação do Congresso. Para além destas oito resoluções foram ainda apresentados doze outros projectos de resolução que, pela absoluta falta de tempo, não puderam ser analisados e votados pela assembleia dos chefes de delegações nacionais e internacionais, versando sobre as seguintes questões: a paz no Vietname, regime económico do mundo livre, direito das minorias, o estado confessional (considerado inaceitável), os leigos e as nomeações dos bispos, regulação dos nascimentos, casamentos (religiosos) mistos, semana mundial da família, (o carácter sagrado da) família proposta por países africanos, (eleição do) conselho dos leigos (criado por Paulo VI), estabelecimento do conselho dos leigos a nível nacional, diocesano e paroquial, e conselhos pastorais.

Quer pelos temas abordados, quer pelo seu modo de funcionamento, se o congresso terá «alarmado os sectores mais tradicionalistas da Igreja [Católica], que prontamente denunciaram as supostas subversões deste III Congresso — a ponto de ter sido o último...» a nível internacional, em Portugal «todo o movimento à volta do Congresso suscitou a reacção dos meios mais conservadores» que «temiam o Vaticano II como perigosa abertura, tanto no campo doutrinário como pastoral, capaz de minar a autoridade da hierarquia eclesiástica»[744]. A campanha teve expressão no jornal católico *Novidades*, na Emissora Nacional de Radiodifusão e, mais pontualmente, na Radiotelevisão Portuguesa, pela voz do padre Videira Pires, colaborador daquelas estações para assuntos religiosos. Se no *Novidades* a questão fora gerada por um correspondente do jornal no Vaticano que acusou o congresso de falta de ortodoxia e desobediência à autoridade eclesiástica — acusação a que o Conselho Parcial da Junta Central da ACP respondeu, em texto que o jornal também publicou[745], pondo fim ao assunto —, já a polémica desencadeada pelo padre Videira Pires visava directamente o secretário-geral e a Junta Central da Acção Católica, a propósito da publicação do número especial do *Boletim Oficial da ACP* sobre o mesmo congresso. Em concreto, punha-se em causa a publicação de uma das conclusões aí aprovadas sobre a regulação dos nascimentos, acusando os dirigentes da Acção Católica de traírem a confiança do episcopado. Estava em causa uma questão de teologia moral que dividia os católicos e

contribuiria para gerar novas fracturas no seio da Igreja Católica em geral, nomeadamente após a publicação da encíclica *Humanae Vitae* (2 de Julho de 1968). Em Portugal, por exemplo, também Henrique Santa Clara Gomes (1932-) veria vetada a sua recondução como membro da junta central da ACP, em Setembro de 1968, após ter assinado uma exposição colectiva de católicos portugueses contestando a encíclica[746].

Mas, se a polémica suscitada pela participação no congresso terá sido, na opinião de Sidónio Paes, «o episódio inaugural e mais ruidoso de uma campanha de denúncia e difamação contra a Junta Central que prosseguiu mais ou menos subterraneamente», a questão de fundo prende-se com o confronto de posições no seio do catolicismo a partir de entendimentos divergentes sobre questões de ordem moral e social, e, sobretudo, acerca das condições de exercício da liberdade de opinião no interior da Igreja e da sociedade portuguesa. Acerca do que consideram as limitadas condições de convívio e diálogo no interior da Igreja, mormente a propósito da referida encíclica, pronuncia-se o órgão central da Acção Católica em exposição dirigida à reunião da Conferência Episcopal Metropolitana, com data de 19 de Novembro de 1968[747]. Por seu lado, a questão política da falta de liberdade existente para o desempenho do seu papel na sociedade é objecto de incisiva *Exposição do Conselho Parcial da Junta Central [da ACP] à Conferência Episcopal Metropolitana*, por ocasião da celebração do Ano Internacional dos Direitos do Homem, em 1968, na qual se pede uma maior intervenção pública do episcopado na denúncia das «limitações e privações de direitos», que permita aos leigos católicos cumprirem «a sua missão na sociedade»: «Ora, entre nós, e neste momento, as leis que permitem a limitação dos direitos de informação e expressão do pensamento, de associação e da própria liberdade e integridade física, impedem gravemente os leigos de exercerem a sua função específica de animação e construção da ordem temporal, em particular quanto à promoção de todos os direitos.» Mas, para além dos objectivos programáticos que perseguem, do ponto de vista da vitalidade religiosa do catolicismo, o mais significativo é a afirmação de uma nova consciência eclesial, mais consentânea com a doutrina conciliar, seja em termos da afirmação do lugar dos leigos, do papel dos bispos e do valor do pluralismo interno da Igreja: «É a legitimidade ou ilegitimidade desta situação de restrições de direito e de facto que, no fundo, constitui o motivo de cada vez mais profunda e agressiva divisão entre os cristãos. A existência de diversas correntes de opinião no interior da Igreja e das correspondentes tensões é sinal de vida e de saúde, desde que as opções sejam legítimas e possam coexistir com a fundamental relação do amor fraterno, que Cristo nos deixou como sinal e mandamento. Ora é grande a nossa preocupação por vermos que este estado de união na diversidade cada vez é menos real (e menos possível) entre nós. E a atitude de silêncio e não intervenção do Episcopado parece-nos que só contribui para agravar este clima de conflito, na medida em que as consciências não estão esclarecidas sobre a legitimidade ou ilegitimidade da referida situação de restrições [de direitos].»[748]

Os dois episódios, longamente descritos, permitem compreender melhor alguns dos mecanismos e questões que, no interior do movimento católico, estiveram em jogo no progressivo desajustamento de muitos militantes e de novas gerações, resultante do duplo processo de mutação eclesial e sociopolítica, na transição dos anos 60 para os 70. As dificuldades encontradas pela Acção Católica em torno de certas iniciativas evidenciaram a existência de diversas sensibilidades eclesiais em confronto, mas constituíram também factores que contribuiriam, a médio prazo, para a desmobilização de alguns dos católicos mais empenhados, de que a demissão de dirigentes nacionais da LICF (Liga Independente Católica Feminina), em 1971, e a inflexão do conteúdo da sua revista *Alleluia*, são exemplo. Por outro lado, a penetração de novos modelos de vida, divulgados de forma persistente pela televisão, pelos discos, pelo cinema ou pelo mimetismo provocado pela experiência de emigração, assim como a afirmação de uma cultura juvenil que se impunha a partir do exterior (o movimento *hippy* e *pop-rock*), tinham um impacte generalizado, embora diferenciado nos meios urbano-profissionais, nos meios

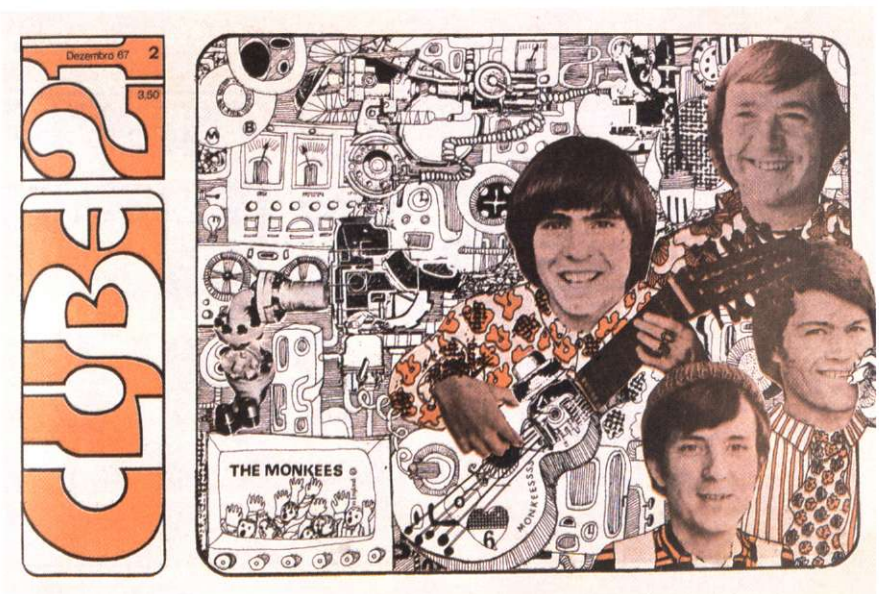


Capa da revista *Alleluia*, n.º 201 (Jan. 1971), da responsabilidade das direcções-gerais da LIC e da LICF.

rurais ou nos sectores de juventude, a exigir novas respostas. Criada para restaurar cristãmente a sociedade, a Acção Católica afrontava, afinal, um processo de laicização, provocado não já por políticas laicizadoras, mas por uma realidade mais vasta e exterior, incontornável. Na década de 70 os problemas apresentavam-se assim mais amplos do que a questão social, a questão religiosa ou a questão política, formulações com que tradicionalmente tinham sido equacionados pelo movimento católico.

Evidencia-se assim o referido desajustamento e superação do modelo de Acção Católica Portuguesa enquanto movimento católico, conduzindo à sua progressiva secundarização institucional. Tal secundarização verificou-se a vários níveis: menor capacidade de recrutamento e empenhamento nos seus movimentos, traduzindo o facto de os católicos mais «activos» ou mais «espirituais» começarem a privilegiar outros envolvimentos sociopolíticos, culturais e eclesiais; rarefacção da presença de assistentes eclesiásticos, não só devido à escassez de clero, mas também à desvalorização pastoral da Acção Católica no interior das prioridades diocesanas; estímulo e apoio episcopal relativamente a outras formas de apostolado, no quadro de relançamento de novas pastorais especializadas; etc. O que fora criado para unir os católicos e realizar a cristianização da sociedade passou a ser encarado como factor de divisão, quando não de descristianização dos seus próprios membros. Por outro lado, as transformações políticas do país, o desenvolvimento de uma classe média urbana, as profundas transformações do mundo rural[749], a democratização da sociedade e do ensino, com as respectivas implicações a nível da juventude, assim como os diferentes aspectos do processo de mutação cultural que a sociedade portuguesa atravessava, conduziram à pulverização de muitos esforços e iniciativas, ao mesmo tempo que se desenvolviam novos movimentos eclesiais.

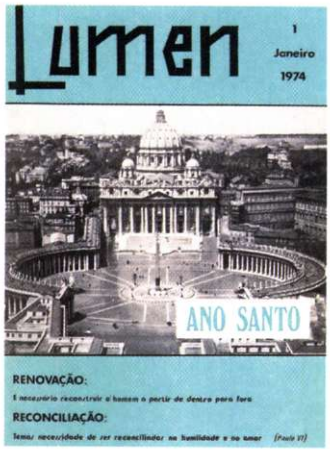
Efectivamente, no quadro da recomposição socioeclesial verificada no seio da Igreja Católica após a realização do II Concílio do Vaticano, consolidara-se a dinâmica de diversificação das formas de apostolado organizado, assim como se acentuara a valorização da pluralidade no interior do movimento católico, gerando uma movimentação que, não se esgotando no apostolado dos leigos, encontrou aí um dos pontos de apoio para a afirmação de novos movimentos eclesiais, por contraposição ao modelo da Acção Católica. Como tem sido sublinhado, «se é certo que já havia diversidade de movimentos [eclesiais] em Portugal quando o II Concílio do Vaticano começou, verifica-se que na década de 60 cresce o número e diversidade de movimentos, não obstante a sua fundação ou implantação ter encontrado, muitas vezes, um ambiente pouco receptivo por parte de autoridades civis que então suspeita-



Capa da revista *Clube 21*, n.º 2 (Dezembro de 1967), da responsabilidade da JEC e da JECF.

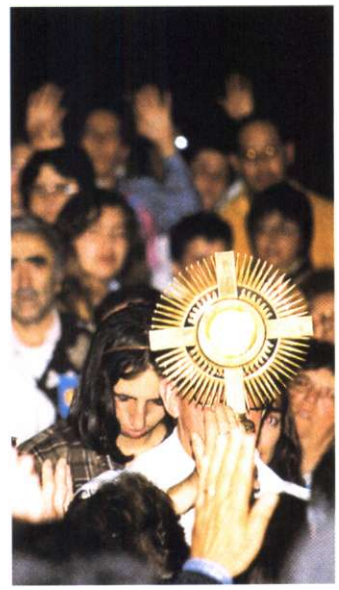
vam, por princípio, do associativismo, e também por parte de alguns responsáveis eclesiásticos que receavam a introdução de novas maneiras de pensar e de actuar na Igreja, vindas do estrangeiro, e de novos movimentos que poderiam fazer concorrência aos que existiam»[750]. Em geral, os novos movimentos começaram por se implantar nas dioceses de Lisboa ou Porto e tenderam a expandir-se em primeiro lugar nas regiões mais desenvolvidas do país, na faixa litoral entre Braga e Setúbal.

Alguns desses movimentos começaram a partir da realidade juvenil, integrando progressivamente pessoas de várias idades, estados e vocações, de ambos os sexos, expressão de uma renova dinâmica eclesial e compreensão teológica, nomeadamente: os Focolares (1966), de origem italiana, nascidos no pós-II Guerra Mundial e que, organizando-se em grupos e sectores de jovens e adultos — celibatários ou casados, mas reunindo também famílias, padres, religiosos e religiosas —, procuram viver e influir nos seus meios de vida e trabalho, sublinhando a necessidade do testemunho cristão da unidade («Que todos sejam um só, como tu, Pai, e eu somos um»), através de uma espiritualidade marcadamente comunitária; o Movimento Fons Vitae (1967), surgido em Lisboa, com o objectivo de renovar e aperfeiçoar a vida cristã dos seus membros, através da formação de comunidades eucarísticas e fraternas à imagem dos primeiros cristãos, tendo-se entretanto expandido a outros países e continentes; e os Convívios Fraternos (1968), movimento nascido a nível local (Castelo Branco) da dinâmica dos Cursilhos de Cristandade, inicialmente virado para os jovens que prestavam serviço militar mas alargando-se depois a outros sectores. A partir dos anos 70, ainda sob o impulso do espírito de renovação conciliar — caracterizado nomeadamente pela já referida dimensão comunitária (assente no baptismo e na eucaristia), pela reforma litúrgica, pelo movimento bíblico e pela perspectiva ecuménica —, desenvolveram-se ou aprofundaram-se novas dinâmicas no interior dos movimentos eclesiais já existentes e nos que se lhes vieram juntar, como: as Comunidades Neocatecumenais (1971), movimento de origem espanhola que assenta numa dinâmica comunitária, a partir da redescoberta e valorização do baptismo como caminho para a iniciação e aprofundamento da vida cristã dos adultos; o Renovamento Carismático Católico (1974), movimento de origem americana, lançado em Portugal pelo padre José Lapa, da Congregação do Espírito Santo, e cujo rápido crescimento nos anos seguintes foi expressão de um novo despertar religioso; as Comunidades de Vida Cristã — CVX (1975), movimento de espiritualidade inaciana, formado por pequenos grupos mistos e que, resultante da transformação das antigas Congregações Marianas, se desenvolveu a partir do trabalho realizado pelos padres da Companhia de Jesus nos meios universitários; o Movimento Shalom (1975), nascido em Angola em 1967, em plena guerra colonial, com o objectivo de trabalhar pela paz (como o indica a palavra hebraica que lhe dá o nome), tendo-se implantado em Portugal continental no rescaldo do processo de descolonização; e ainda o Movimento Teresiano de Apostolado (1977), ligado ao instituto religioso do mesmo nome, com três ramos reconhecidos, crianças, jovens e adultos. Necessidades diversas ditaram o aparecimento de movimentos específicos, tais como: a Fraternidade Cristã dos Doentes e Deficientes (1971), que não se considera nem associação nem obra, mas movimento de vida e de acção, de acordo com um conjunto de princípios que visam «lutar contra o paternalismo, o pietismo e o dolorismo»; Fé e Luz (1976), movimento de origem francesa que trabalha com pessoas diminuídas mentais e seus familiares; e ainda o Movimento do Apostolado das Crianças (1978), que surgiu ligado à dinâmica do Movimento Internacional do Apostolado das Crianças (MIDAC), desenvolvendo a sua acção em vários centros urbanos, nomeadamente no Funchal, onde o seu trabalho com os «meninos de rua» teve grande impacte mediático na década de 80. Paralelamente, várias outras organizações de apostolado perduraram e ganharam novo vigor, em estreita articulação com a rede paroquial e diocesana: caso das Conferências Vicentinas, cujos ramos masculinos e femininos se fundiram numa só organização, na sequência da II Assembleia Europeia do movimento, realizada em Lisboa, em 1976[751], tendo-se celebrado



Capa da revista *Lumen*, 2.ª série, n.º 1 (Janeiro de 1971). Dois temas em destaque: renovação e reconciliação.





Assembleia do Renovamento Carismático Católico no Centro Pastoral Paulo VI, em Fátima, Novembro de 1998.

FOTOS: RENOVAMENTO CARISMÁTICO CATÓLICO.

em 1984 o 125.º aniversário do estabelecimento da Sociedade de São Vicente de Paulo em Portugal[752]; e o escutismo católico, em particular o Corpo Nacional de Escutas, que se impôs como o maior movimento católico de crianças, adolescentes e jovens, tendo o episcopado português aproveitado o centenário do nascimento do padre Avelino da Costa, seu fundador, para publicar uma *Exortação pastoral* (1995), na qual se defende a actualidade do escutismo católico como «método de educação» e como «pedagogia para a fé», numa «pastoral renovada»[753].

Em suma, de modo simplificado, pode caracterizar-se a evolução relativa aos movimentos eclesiais por contraponto ao modelo de Acção Católica nos termos sugeridos por Pinharanda Gomes: «À tendência sexista e classista sucede-se a tendência para a renovação dos movimentos mistos, abertos simultaneamente a homens e a mulheres, a jovens e a adolescentes, a intelectuais e operários, unidos todos na condição cristã, sem outros requisitos. Estes movimentos pedem mais o testemunho de vida do que o combate, transita-se dos organismos nacionais para os quadros internacionais.»[754] Assim sendo, a desactivação das estruturas de coordenação central da ACP em 1974 e o posterior aparecimento do Conselho Nacional de Movimentos e Obras do Apostolado dos Leigos, em 1981, davam expressão à afirmação de uma concepção de movimento católico pluralista e à secundarização da Acção Católica, resultante da sua própria evolução e da afirmação de novas sensibilidades religiosas, num processo de diferenciação interna ao catolicismo, que a realização do I e do II Encontro Nacional de Movimentos e Obras de Apostolado de Leigos, em 1979 e 1980, evidenciaram[755]. Na senda da encíclica *Evangelii Nuntiandi* (1975) de Paulo VI, a referência à «evangelização do mundo contemporâneo» tornou-se numa referência teológica fundamental, retomada pelo pontificado de João Paulo II como proposta de uma «nova evangelização». Em termos da dinâmica eclesial, enquanto em certos meios se verificou um debate em torno da validade do paradigma de «militância cristã», paralelamente, valorizaram-se novas propostas e iniciativas pastorais que se consolidariam ao longo das duas últimas décadas do século XX.

O desmembramento da Acção Católica Portuguesa como corpo orgânico, a partir de Dezembro de 1974, conduziu também a uma reformulação dos organismos nascidos no seu seio enquanto movimentos católicos autónomos: os organismos masculinos e femininos do meio operário deram origem a movimentos mistos, mantendo os nomes de LOC (Liga Operária Católica) e de JOC (Juventude Operária Católica); os organismos adultos dos meios rurais formaram a Acção Católica Rural (ACR) e os de jovens tinham já dado origem à Juventude Agrária e Rural Católica (JARC); os dos meios indepen-

dentes constituíram a Acção Católica Independente (ACI); e os de estudantes, já então mistos (a JEC e a JUC), iniciaram um processo de aproximação, fundindo-se, em 1980, no novo Movimento Católico de Estudantes (MCE); a nível dos professores, manteve-se a LUC e a antiga LEC deu origem ao novo Movimento de Educadores Católicos (MEC), reconhecido em 1978, enquanto em Lisboa surgia a nova Associação de Professores Católicos (1977/ /1978). As celebrações cinquentenárias da Acção Católica, em 1983, balizam novo esforço de relançamento dos diversos movimentos, tendo dado origem a algumas iniciativas conjuntas, no plano nacional e de algumas dioceses[756], e oferecendo ocasião para recorrentes apelos à «revitalização» ou a «novas formas de Acção Católica» por parte do episcopado[757]. Tais apelos eram simultaneamente expressão da idealização de um modelo pastoral, globalmente já desfasado da realidade, mas, simultaneamente, manifestação de uma vontade em manter vivas e actuantes certas intuições pastorais que a Acção Católica corporizara, nomeadamente: a presença e atenção à realidade dos diversos meios sociológicos; a valorização da dimensão incarnacional do cristianismo como vector de uma espiritualidade da vida; a reformulação da militância cristã em termos da ideia de protagonismo e de valorização da cidadania; ou ainda, o prolongamento do método da revisão de vida no desenvolvimento de uma pedagogia activa e de uma formação indutiva. No entanto, com esta herança e apesar dos esforços realizados, o trabalho desenvolvido não impediu que muitos dos movimentos se tornassem em experiências minoritárias, senão mesmo, nalguns casos, grupusculares; noutros casos, tornaram-se em ponto de partida de novas formas de pastoral especializada, como aconteceu com a pastoral universitária, por exemplo.

Entretanto, e enquanto a «dinamização do apostolado dos leigos» era considerada, em 1984, «como uma das principais prioridades pastorais da Igreja em Portugal»[758], a aprovação pela assembleia plenária da Conferência Episcopal Portuguesa de novas normas gerais para as associações de fiéis à luz do recém-aprovado Código de Direito Canónico (1983), em Abril de 1987[759], marca novo período a nível do apostolado organizado, onde em grande medida se secundariza a questão da identidade laical em favor da teologia da «comunhão eclesial» e do reconhecimento de novas dinâmicas eclesiais de tipo neocongreganista. A Conferência Episcopal não apenas reconhece que «o relevo que o actual ordenamento jurídico da Igreja dá às associações de fiéis corresponde à importância que elas foram tomando, progressivamente, na Igreja», como acrescenta: «Podemos considerar um sinal positivo do nosso tempo, fruto pastoral da eclesiologia de comunhão veiculada pelo Concílio, o facto de muitos cristãos sentirem a necessidade de referir a sua vida cristã a um movimento, associação, obra apostólica ou comunidade concreta, de tal modo que a vitalidade da Igreja se exprime, cada vez mais, na vitalidade destes grupos ou pequenas comunidades»[760]. A diversidade das formas institucionais que suportam a vida religiosa é tal que se tornara impossível, aliás, a adopção de uma terminologia uniforme (associação, movimento, obra, comunidade, grupo...).

Nesta fase, e a par da continuidade das iniciativas anteriores, algumas com novos estatutos aprovados, regista-se o aparecimento de outras experiências, umas decorrentes da dinâmica internacional do catolicismo, outras mais directamente resultantes da iniciativa interna do catolicismo português. No primeiro caso verifica-se: quer a abertura a movimentos anteriores mas que, fruto dos condicionalismos e evolução da realidade portuguesa, só agora encontravam ocasião para se implantar no país, como a Pax Christi (1985) — nascida no final da II Guerra Mundial, trabalhando pela paz a partir da reconciliação franco-alemã —, o Movimento Vida Ascendente (1985) — «que prepara e ajuda os fiéis para viverem os valores da terceira idade» —, ou ainda Comunhão e Libertação — nascido na Itália do pós-guerra e vindo para Portugal já nos anos 90; quer o aparecimento de dinâmicas mais recentes, caso das Oficinas de Oração e Vida, movimento de espiritualidade nascido na América Latina em 1984 e introduzido em várias dioceses de Portugal ainda nessa década. No segundo caso, verifica-se a constituição de novos movimentos, tais como: o Movimento Mariano de Oração e Reparação, que retoma a tradição de espi-



Grupo de jovens em programa de formação desenvolvido pela ACR, anos 90.

FOTO: ARQUIVO DA ACR.

ritualidade reparadora aos Sagrados Corações, com estatutos aprovados em 1982 e presença em várias dioceses; e o Metanoia-Movimento Católico de Profissionais (1986), que procura retomar a tradição do grupo dos *Cadernos Metanoia*, ligado ao padre Joaquim Alves Correia nos anos 40. A partir das congregações ou institutos de vida religiosa desenvolveram-se ainda outras dinâmicas organizativas, nomeadamente em torno das pastorais de animação missionária e de pastoral juvenil, de que são exemplo: os Jovens Missionários da Consolata, os Jovens Leigos Dehonianos, os Jovens sem Fronteiras (ligados aos Espiritanos), a Juventude Hospitaleira, a Associação da Juventude Passionista, a Associação Missionária do Redentor (ligada aos Redentoristas), o Movimento Juvenil Salesiano, ou a Juventude Mariana Vicentina[761].

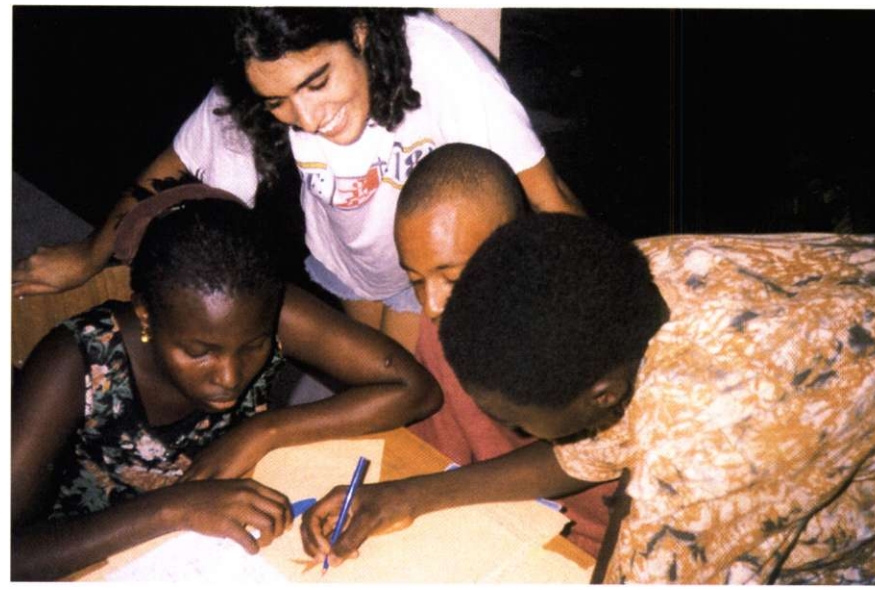
O número tão alargado e abrangente de iniciativas que, sucessivamente, se foram sobrepondo ao longo das décadas comprova bem a célebre afirmação do sociólogo Émile Poulat: «L'Église c'est un monde.»[762] Um mundo cujo conhecimento, apesar de fragmentado, revela alguns dos aspectos mais significativos da vitalidade religiosa do catolicismo. De facto, com o desenvolvimento de novas dinâmicas eclesiais na segunda metade do século XX, a tradicional concepção de movimentos e obras de apostolado dos leigos tendeu a ser posta em questão, em favor do desenvolvimento de movimentos que procuram respostas globais (para homens e mulheres, jovens e adultos, celibatários ou casados, consagrados ou não) e que integram simultaneamente leigos, religiosos e padres, em função de carismas ou formas de espiritualidade específicos, como se de uma grande família religiosa se tratasse, dentro de uma perspectiva neocongreganista[763]. Por outro lado, à medida que cresceram em número e em autonomia, os movimentos eclesiais contemporâneos conduziram a um aprofundamento ou questionamento da própria teologia dos ministérios, e em particular, dos ministérios ordenados, sobretudo a partir do momento em que se considera que estes escasseiam relativamente às necessidades pastorais existentes, tal qual elas são definidas pelas Igrejas locais; isto, enquanto alguns destes movimentos ensaiam novas formas de vivência comunitária e novos modos de organização e de afirmação da comunhão eclesial.

Do ponto de vista jurídico, uma das principais mudanças trazidas pelos movimentos eclesiais contemporâneos reside na valorização do associativismo dos fiéis como elemento constituinte da própria Igreja Católica e forma privilegiada de relação com a sociedade, que o próprio Código de Direito Canónico de 1983 reconheceu, nomeadamente no seu n.º 298: «Na Igreja existem associações, distintas dos institutos de vida consagrada e das sociedades de vida apostólica, nas quais os fiéis quer clérigos quer leigos, em comum se esforçam

por fomentar uma vida mais perfeita, por promover o culto público ou a doutrina cristã, ou outras obras de apostolado, a saber, o trabalho de evangelização, o exercício de obras de piedade ou de caridade, e por informar a ordem temporal com o espírito cristão.» Esta afirmação traduz, afinal, o desenvolvimento de uma consciência eclesial que pressupõe a valorização do sacerdócio comum dos fiéis, assente no baptismo; mas, simultaneamente, expressa o reconhecimento intra-eclesial do valor do testemunho cristão, resultante do exercício da cidadania dos católicos na sociedade, numa perspectiva de crescente pluralidade cultural e religiosa, com que os movimentos eclesiais se confrontam.

Em Portugal, exemplos significativos do papel dos movimentos católicos na dinâmica social mais geral podem verificar-se em duas questões que agitaram a sociedade portuguesa no último quartel do século XX. A primeira prende-se com o debate em torno das alterações legislativas a propósito do aborto ou interrupção voluntária da gravidez, conforme a expressão das perspectivas em contenda. Esse debate esteve na origem de uma nova iniciativa, de tipo inicialmente «frentista», a criação do Movimento de Defesa da Vida (1977), lançado por iniciativa de quatro organizações católicas já existentes — a Associação Católica dos Enfermeiros e Profissionais de Saúde (ACEPS), a Associação dos Médicos Católicos Portugueses (ACMP), a Acção Católica Rural (ACR) e o Serviço de Entreajuda e Documentação Conjugal (SEDC) —, e que subsistiria como federação de mais sete organizações associadas, com o objectivo de desenvolver um trabalho contínuo de informação, formação e acção nas áreas da «educação sexual», «planeamento familiar» e «desenvolvimento conjugal e familiar», com significativo impacte nos momentos de maior debate público destes temas. A segunda questão refere-se à problemática internacional do desenvolvimento dos povos e das migrações, onde várias iniciativas são de sublinhar, nomeadamente: o trabalho realizado nos anos 80-90 por iniciativa da Obra Católica Portuguesa das Migrações, que mobilizou vários sectores do catolicismo militante para o debate político acerca do acolhimento e definição de um estatuto para os imigrantes na sociedade portuguesa; e o aparecimento de novas iniciativas de carácter cívico e social no âmbito de organizações não governamentais (ONG), nas quais se verifica a participação de católicos, assim como no aparecimento de ONG com características de autonomia confessional, mas envolvendo pessoas e organismos de diversas Igrejas, caso da Oikos: Cooperação e Desenvolvimento (1988-), ou da Leigos para o Desenvolvimento (1986), esta última ligada aos Jesuítas.

Do ponto de vista da vitalidade religiosa do catolicismo, a questão principal parece residir na capacidade de formulação e reconhecimento das propos-



Apostolado social desenvolvido pelo GASUC (Grupo de Acção Social da Universidade Católica), em África, anos 90.

FOTO: CAPELANIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA.

tas de cada um dos movimentos eclesiais para responder a novos desafios, no quadro de uma sociedade onde a liberdade individual, o pluralismo religioso e a laicidade se apresentam como os principais referentes culturais, numa dinâmica que, não ignorando a dimensão diocesana ou nacional, acaba, em muitos casos, por se inscrever numa dimensão mais vasta, no plano internacional[764]. Em termos concretos, se essa avaliação se encontra por fazer, é, no entanto, possível reconhecer que os movimentos católicos se manifestaram activamente empenhados a variados níveis da vida social do país, contribuindo para definir novas fronteiras de mudança, a partir de uma grande diversidade interna ao catolicismo, nomeadamente no que se refere à compreensão e afirmação da identidade e missão de cada movimento na Igreja e na sociedade. Efectivamente, encontram-se perspectivas bastante distintas, numa gradação de posições e variedade de matizes que, tipologicamente e de modo simplificado, podem ser identificados a partir de um conjunto de eixos orientadores, em função dos quais se pode situar cada um dos movimentos eclesiais, num alargado cruzamento de variáveis possíveis: enquanto uns insistem no paradigma da cristianização, outros preferem-lhe o paradigma da evangelização; enquanto uns se orientam para a expressão do religioso, outros acentuam a necessidade de aprofundamento espiritual; enquanto uns afirmam a especificidade de determinado carisma cristão, outros sublinham a sua especificidade laical; enquanto uns estão mais atentos à sua inserção diocesana, outros acentuam a dinâmica global interna ao próprio movimento; enquanto uns privilegiam uma leitura crítica da realidade social, outros tendem a contrapor-se à realidade, entendida como «o mundo» ou como exterioridade a si mesmos. Evidentemente que a experiência do conjunto destes movimentos, antigos e recentes, não se define isoladamente nem de modo estático, verificando-se antes uma interacção a todos estes níveis pela sua dinâmica de inserção social e eclesial, de acordo com uma conformidade integradora que eles próprios definem. O modo como se desenvolveu o processo de construção social deste «catolicismo em movimento» constitui, aliás, uma área de investigação em aberto, enquanto parte integrante do processo de transformação do país ao longo do século XX.

Sociedade urbana, prática religiosa e novos horizontes pastorais

O DESENVOLVIMENTO DE MODOS de vida urbanos, o crescimento das classes médias e a juvenilização cultural da sociedade em contraponto ao envelhecimento populacional do país, a par do crescimento da imigração, são alguns dos traços mais marcantes das mudanças sociais verificadas no último quartel do século XX, resultantes dos processos de democratização e modernização do país, no contexto da sua integração no espaço europeu e da assumida relação com os novos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP), no quadro da globalização económica vivida à escala planetária. As mudanças verificadas tiveram profundo impacte no panorama religioso do país, visível na mudança de comportamentos e alteração das práticas religiosas tradicionais, traduzindo uma crescente desafectação em termos de pertença e de adesão ao catolicismo, paralelamente ao desenvolvimento de novos movimentos religiosos, acentuando-se assim o processo de diversificação de formas de expressão religiosa presentes no país[765].

Entre os indicadores comummente utilizados para aferir e comparar a situação das diversas regiões e países relativamente aos comportamentos e prática religiosa das populações na época contemporânea, encontram-se variáveis comuns ao conjunto das sociedades pós-tridentinas (a nível da prática sacramental, por exemplo) e outros que são específicos das sociedades contemporâneas, em função das mudanças socioculturais e religiosas entretanto ocorridas. De acordo com as perspectivas teológicas desenvolvidas no século XX, reforçou-se a ideia de que o cumprimento do «preceito dominical» deveria constituir um dos principais indicadores para se aferir do maior ou menor grau de adesão das populações ao catolicismo. No entanto, na perspectiva da sociologia, cedo se constatou que, para se avaliar o comportamento religioso das populações, se tornava necessário recorrer conjugadamente a vários indicadores, relativos a diversificadas práticas sociorreligiosas (como o baptismo, o casamento e o enterro religiosos, a participação do comum dos fiéis na co-

munhão eucarística, para além da participação regular na missa dominical), a par do seu cruzamento com outros indicadores sociais. Nesta perspectiva, a sociologia do catolicismo passou a definir e utilizar índices sociológicos como *missalizantes* (aqueles que estão presentes nas missas) e *comungantes* (aqueles que participam da comunhão eucarística), enquanto a distinção entre *católicos praticantes* e *católicos não praticantes* (os que declaram uma pertença religiosa que não é acompanhada consequentemente por uma prática social verificável) ganhou pertinência estatística. Ao mesmo tempo que percentagens, taxas e curvas estatísticas relativas à prática religiosa passaram a ser apuradas, o seu cruzamento com outros indicadores sociais, seja ao nível da caracterização das populações estudadas, seja ao nível de outras práticas e comportamentos sociais — como taxas de natalidade, de ilegitimidade dos filhos ou de divorcialidade, por exemplo —, permitiam estabelecer uma cartografia e geografia religiosas do país, já na década de 70.

Os primeiros estudos promovidos pelo Secretariado de Informação Religiosa da Conferência Episcopal Portuguesa e publicados no seu *Boletim de Informação Pastoral* (*BIP*) desde finais dos anos 50 dão conta das novas preocupações pastorais então surgidas relativamente à situação religiosa do país, assim como a preocupação com a quantificação da realidade eclesial e religiosa, de que o texto «Estatísticas da Igreja em Portugal segundo dados do Censo de 1960 e do Anuário Pontifício de 1964» (n.º 31) é exemplo. Foi também neste período que surgiram os primeiros ensaios de caracterização geral do catolicismo português, de que os trabalhos de Mário Lages ou Manuel Abrunhosa e Sousa são expressão. Efectivamente, data de 1965 a tentativa do sociólogo Mário Lages de procurar definir uma «tipologia religiosa do cristianismo português», partindo da utilização de dados estatísticos gerais e de alguns dados então disponíveis sobre a prática dominical, no quadro da procurada renovação da pastoral litúrgica[766]. Visando uma caracterização geral das atitudes religiosas da população portuguesa, o estudo retoma alguns dados relativos à pertença religiosa, que indiciam algumas das mudanças verificadas no país ao longo do século XX: «Quando no censo de 1900 se investigou da afiliação religiosa de cada pessoa, a imensa maioria afirmou-se católico pois em mil habitantes apenas 1,2 se declarava não-católico. Quarenta anos mais tarde já havia 56,5 que reagiam da mesma forma. No ano de 1950 a permilagem desceu para 34,6 e em 1960 para 22,4.»[767] Mas, logo adverte o autor: «Na verdade, para que estes números fossem significativos deveriam especificar-nos os graus de pertença religiosa em que cada um destes católicos se encontra [...] O significado daquela massiva afiliação da gente portuguesa na religião católica — acrescenta —, parece-me ser mais social do que religiosa. Ser católico é uma obrigação social, um dever que a sociedade impõe, um valor contra o qual seria imprudente ir. [...] Aquelas altíssimas permilagens de católicos apenas nos dizem que estamos perante um fenómeno de conformismo nominal.»[768] Ainda assim, as oscilações verificadas não deixam de indiciar um efectivo movimento de diversificação nas atitudes religiosas da população, seja na afirmação crescente — apesar de minoritária — de não-católicos ao longo do século (comparando 1900 e 1960); seja na flutuação de valores a nível desse grupo minoritário (com subida até 1940 e posterior quebra), o que traduzirá, porventura, também os efeitos contraditórios dos movimentos ditos de «descristianização» e de «recristianização» nos sectores mais abertos à mudança, indiciando concomitantemente um eventual reforço de convicções em certas franjas da população (seja nos que se afirmam católicos, seja nos que se consideram não-católicos).

Para ultrapassar as dificuldades e limitações enunciadas, o autor do estudo propunha o cruzamento, distrito a distrito, daqueles com outros dados do comportamento religioso e social, nomeadamente: casamentos católicos e não-católicos; prática dominical; vocações sacerdotais; e natalidade. Do levantamento dos dados e da análise feita, o estudo concluiu, empiricamente e de modo muito impressivo, pela divisão do continente português em cinco zonas mais ou menos homogéneas, a saber: 1) zona interior norte, caracterizada por uma «forte prática religiosa», sendo as «zonas de descristianização mí-

nimas», social e religiosamente «tradicionalista»; 2) zona litoral norte, «uma das zonas mais profundamente integradas e harmonicamente progressivas de todo o Portugal», «bastante religiosa e conservando, no seu conjunto, valores familiares muito estáveis (ou, pelo menos, mais estavelmente integrados) [sendo] os problemas desta zona os típicos de toda a pastoreação das zonas em vias de desenvolvimento, rápido, sem dúvida, mas sem sobressaltos»; 3) zona centro, «caracterizada por uma grande indeterminação, multivalência social», «[aparecendo] no seu seio as primeiras zonas de descristianização. Os valores religiosos são menos sentidos e imperantes», considerando-se que «nestas sociedades haverá nos próximos anos muitos e agudos problemas provocados pelo desenvolvimento económico»; 4) zona sul, «descristianizada», concentrando «em si todos os problemas: falta de padres, estruturas de propriedade deficientes, comportamentos sem motivação superior, valores amorfos»; 5) Estremadura, «abrangendo os distritos de Lisboa e Setúbal, ou mais propriamente, o Patriarcado», «esta zona procura as suas características em todas as outras», resultante dos processos de industrialização, migrações internas e urbanização crescente. Em suma: trata-se de uma caracterização que sublinha sobretudo as consequências das transformações sociais resultantes do desenvolvimento económico, na perspectiva de uma pastoral que se procura social e religiosamente integradora em função de uma ideia de «comunidade» e da necessidade afirmada de «restauração de laços comunitários que em muitas partes de Portugal se estão a perder, e que nas regiões de imigração ainda se não formaram»[769], verificando-se assim a prevalência de um paradigma analítico marcado pelo binómio «cristianização-descristianização», que perduraria ao longo dos anos 70[770].

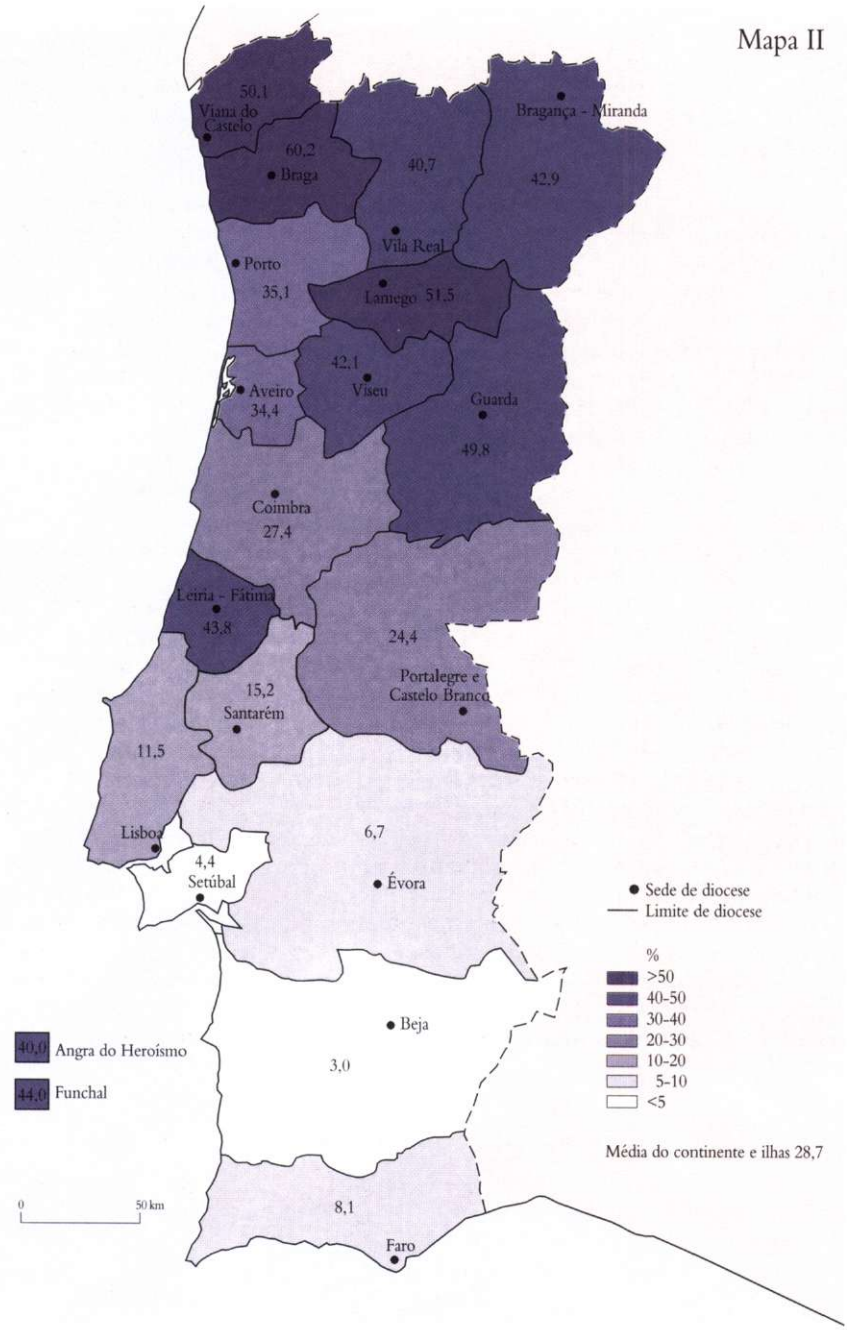
Observando apenas os dados relativos à prática religiosa dominical, a única tentativa de análise quantitativa feita até àquela data, da autoria do padre Manuel Falcão e realizada em 1957[771], permitira já concluir que «em Portugal só 40 a 50% da população cumpre habitualmente o preceito de assistir à missa ao domingo» e, simultaneamente, permitira estabelecer uma primeira divisão do país em duas partes distintas, separadas pela linha do Tejo: maior percentagem e concentração de missalizantes a norte, sendo que «a sul, são raríssimas as excepções de prática dominical superior a 10 %. Haverá muitos concelhos onde não chega a 5 %»[772]. Esta é uma tendência que os estudos posteriores confirmariam, indiciando assim a existência de factores sociológicos estruturantes da realidade social que contribuem para moldar os comportamentos e as práticas religiosas das populações. É José Mattoso que, num colóquio organizado em 1987, retoma a ideia de Orlando Ribeiro, na sua clássica obra *Portugal, o Mediterrâneo e o Atlântico*, propondo que se indague da pertinência desta oposição Norte-Sul a nível da definição de alguns dados estruturais do cristianismo português[773].

Inquérito de opinião realizado no início dos anos 70 acerca das atitudes religiosas da população adulta portuguesa confirma o desfasamento existente entre a identificação maioritária da população portuguesa com o catolicismo (84,6 %) e a sua prática religiosa, sendo que «quase metade dos que se confessam católicos só raramente ou nunca assistem aos actos de culto»[774]. Mas o primeiro recenseamento geral da «prática dominical» realizado pela Igreja Católica data apenas de 1977, fornecendo dados que, com a utilização cruzada de outros indicadores estatísticos, deram origem a mais desenvolvidos estudos sobre o comportamento religioso dos Portugueses e permitiram aprofundar alguns dos debates anteriores sobre as condicionantes sociológicas do catolicismo português[775]. Promovido pela Conferência Episcopal Portuguesa e realizado sob a responsabilidade de D. Manuel Franco Falcão, então bispo auxiliar e depois titular de Beja (1980-1999), o estudo permitiu apurar que 28,7 % dos portugueses com idade igual ou superior a 7 anos de idade participaram na missa nos dias 6 e 7 de Fevereiro de 1977; sendo que 95 % dos portugueses se declaravam então católicos e que destes só 3 % estariam dispensados do preceito dominical — devido a doença, velhice, longas distâncias ou ocupação em trabalhos indispensáveis ao normal funcionamento da sociedade —, concluía-se que apenas um em cada três dos declarados católicos portugueses



D. Manuel Franco Falcão, bispo de Beja (coadjutor de 1974 a 1980 e residencial de 1980 a 1999), com o papa João Paulo II, na audiência concedida à Assembleia do Conselho das Conferências Episcopais Europeias a 13 de Dezembro de 1978.

FONTE: ARQUIVO DO DEPARTAMENTO DO PATRIMÓNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DA DIOCESE DE BEJA.



Mapa da prática dominical por dioceses, Fevereiro de 1977.

FONTE: SILVA; PATO — ANÁLISE DE SOCIEDADE, p. 80.

participava na missa dominical. Desagregando a média nacional em termos territoriais, constatava-se a existência de profundas disparidades entre a prática do Norte e do Sul, a do campo e a da cidade. «Fixando-nos nas dioceses, ressaltam com valores acima da média nacional Braga (60,2), Lamego (51,5), Viana do Castelo (50,1), Guarda (49,8), Vila Real (49,2), Leiria (43,8), Bragança (42,9), Viseu (42,1), Porto (35,1), Aveiro (34,4); com valores que se aproximam da média por defeito, temos Coimbra (27,4) e Portalegre e Castelo Branco (24,4) — note-se nesta última a diferença de prática entre os concelhos que pertencem ao distrito de Castelo Branco e os que pertencem ao distrito de Portalegre —; os valores de Santarém (15,2) e Lisboa (11,5) são intermediários entre um Norte em que se pode dizer que a prática das dioceses, embora diferenciada, supera, atinge ou se aproxima da média, e um Sul que descai em valores todos inferiores a 10; é Faro (8,1), Évora (6,7), Setúbal

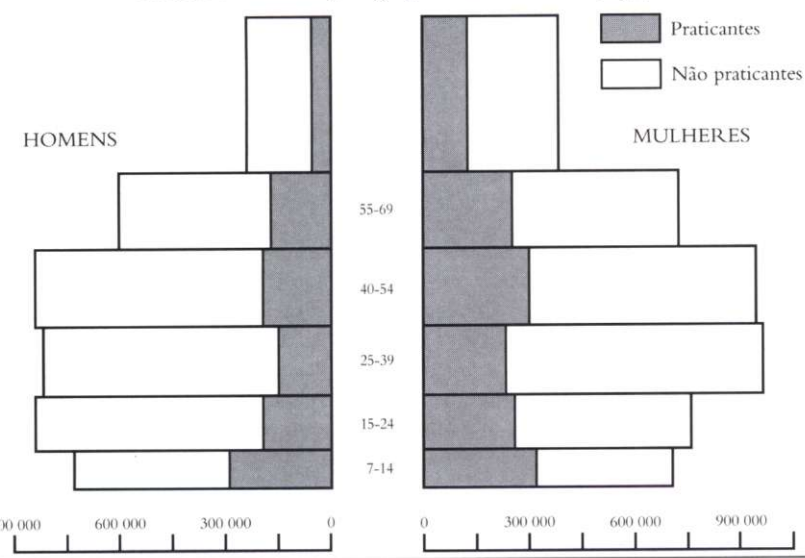
(4,4), Beja (3,0).» E concluía-se no estudo que temos estado a seguir: «Se a unidade de análise for o concelho, então o intervalo de dispersão é muito maior. [...] Há no entanto homogeneidade relativa nos espaços de intervalo altos, o mesmo acontecendo para os baixos, sendo o rio Tejo a fronteira de rotura entre os dois»[776] (v. Mapa II) — avaliação que confirma hipóteses anteriores.

A nível da análise geral dos dados, «Se das unidades espaciais passarmos às pessoas, surge-nos de novo diferenciada a prática por sexos e escalões etários. Olhando o fenómeno globalmente, logo verificamos ser mais alta a percentagem das mulheres que participa na Missa ao atingirem os 33,1 % enquanto que os homens apenas chegam aos 23,6 %. Desta realidade, acrescida do facto de a população feminina ser mais volumosa, resulta que as assembleias litúrgicas apresentam em média 61,3 % de mulheres e 38,7 % de homens.»[777] Este disformismo acentua-se nas dioceses em que os níveis gerais de prática são mais baixos. «Reportando-nos agora aos escalões etários, deparamos com valores mais altos de prática, para os dois sexos, no andar etário dos sete aos 14 anos e, os mais baixos, entre os 25 e os 39 anos igualmente para ambos os sexos. A adolescência e a juventude com o abrandamento dos condicionamentos ambientais e familiares, parecem pôr em causa os modelos de comportamento religioso recebidos. O grupo etário dos 25 aos 39 anos, a coincidir com a emancipação da escola e da família, por um lado, e por outro, com a integração e promoção na vida sócio-profissional, com os problemas conjugais da composição da família e dos filhos, é um período característico da baixa da prática religiosa. Em zonas industriais e meios operários, verifica-se mesmo um adiantamento da crise e maior dificuldade na recuperação anterior»[778] (Quadro XII).

Comparando os dados apurados com outros indicadores da prática religiosa oficial, é possível retirar mais algumas conclusões, nomeadamente «o facto de serem as dioceses em que as percentagens de assistência à Missa são mais baixas, aquelas que apresentam percentagens mais elevadas de comungantes nas assembleias litúrgicas. Frente à média nacional de 28,9 %, Lisboa tem uma percentagem de comungantes de 43,0, Setúbal 40,0, Beja 36,6, Évora 35,3, etc.»[779]. Tal facto indiciará uma prática religiosa mais enraizada ou, pelo menos, mais comprometida, por parte das pessoas que vivem em meios considerados mais descristianizados, nomeadamente a nível urbano. Em termos globais, «Uma visão panorâmica das manifestações de prática reli-

QUADRO XII

Prática dominical por grupos etários e sexo, 1977



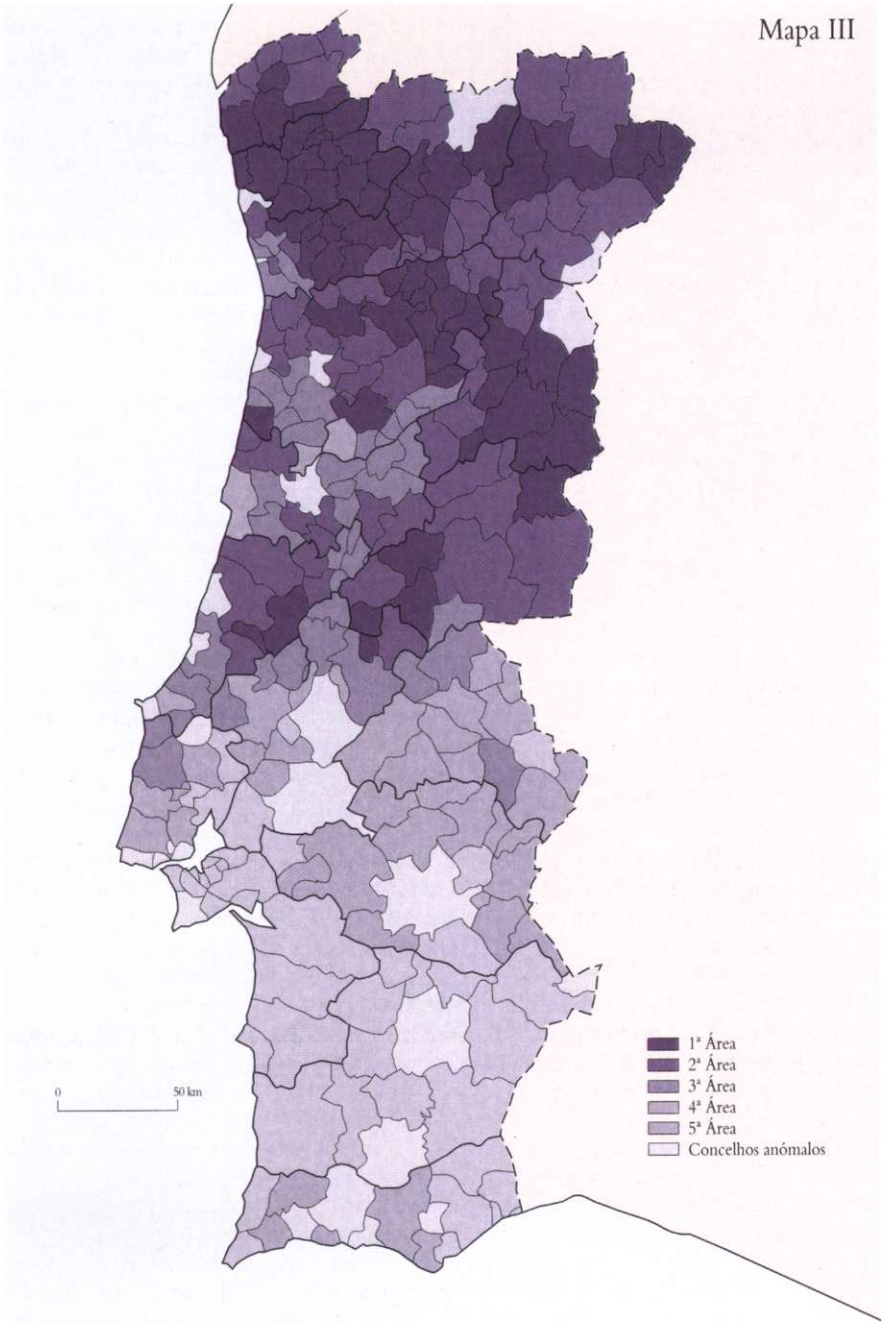
In SILVA; PATO — Análise da sociedade, p. 82.

giosa dos portugueses — referida nomeadamente às percentagens de casamentos católicos (80 % do total) e ao baptismo (95 % das crianças) — indica que mesmo as populações que não participam habitualmente na missa dominical recorrem à Igreja para contrair matrimónio e baptizar os filhos, já sem falar da exigência de funeral religioso.»[780] Relativamente à percentagem de casamentos católicos, verifica-se, no entanto, a persistência da divisão do país entre Norte e Sul: «De Lisboa para cima, a percentagem de casamentos católicos supera os 90, enquanto que daí para baixo só a diocese de Évora se aproxima dos 80.»[781]

Dada a complexidade dos elementos em causa, e partindo do pressuposto de que os diversos indicadores não representam idêntica intensidade de compromisso com os valores cristãos, os jesuítas Augusto da Silva e M. Vaz Pato — do Gabinete de Investigação e Acção Social do Instituto Superior de Economia e Sociologia de Évora e autores do estudo que temos estado a seguir — estabeleceram um «índice de catolicidade», atribuindo «peso 1 à percentagem de casamentos católicos; peso 2 à percentagem de assistênca religiosa à missa e peso 3 à percentagem de comungantes entre os assistentes. Tal critério de atribuição — como reconhecem — é discutível mas não arbitrário e reveste-se de certo interesse comparativo. A um índice médio de 37,4 para o continente e regiões autónomas encontramos um intervalo de dispersão que vai dos 55,2 do Funchal aos 28,4 de Setúbal», restringindo-se assim a amplitude de valores entre as várias dioceses, como acontece quando se considera apenas a presença na missa dominical. Segundo este índice de catolicidade, «Braga sobressai com 51,3, seguida de Viana do Castelo com 44,7, Leiria 44,2, Lamego 42,5, Angra do Heroísmo 42,0, Aveiro 41,8, seguindo a Setúbal [28,4], no pólo oposto, Beja 29,4, Faro com 30,2, Évora 33,5, Lisboa 34,7, Portalegre e Castelo Branco 36,0, etc.»[782] Regionalizando o conjunto das tendências apuradas, os autores confirmam o valor aproximativo da tipologia do catolicismo português proposta em estudos anteriores e acima citados.

Deixando de lado um conjunto de outras práticas individuais e indicadores institucionais de religiosidade — que persistem com expressão sociocultural evidente, como referido na parte relativa à religiosidade popular, e que seria necessário utilizar para caracterizar com rigor a prática religiosa da população —, os autores do estudo preocupam-se em analisar os factores socioistóricos, socioeconómicos e eclesiais que explicariam o movimento de «descristianização». Sublinhando não ser a industrialização em si mesma que levaria à quebra da prática religiosa, afirmam que essa correlação negativa verificar-se-ia «só quando aliada à urbanização em contexto sócio-cultural diversificado»[783]. Nesta perspectiva, deslocam a reflexão para a análise das motivações da prática religiosa, já que só «a motivação religiosa autêntica» seria «sustentáculo da prática da religião nos vários contextos, pois não se identifica com nenhum deles»; e, constatando o pluralismo da sociedade portuguesa, sublinham o movimento de diversificação existente no seio do próprio catolicismo[784].

Esta atenção à diversidade sociorreligiosa portuguesa encontra-se presente noutros estudos desde então realizados, seja ao nível da caracterização do comportamento religioso da população, da análise da influência da religião na determinação de atitudes e posicionamentos individuais, seja ainda em termos da afirmação de valores e definição de identidades grupais ou colectivas. Num estudo publicado também em 1980, Luís de França analisa o comportamento religioso da população portuguesa adulta[785], a partir dos dados do inquérito à prática dominical de 1977 mas cruzando-os com outros dois: as percentagens de casamentos católicos relativamente ao conjunto dos casamentos e sua variação num período de 10 anos (1968-1977); e ainda dados relativos à distribuição dos padres católicos no território nacional. Relativamente ao comportamento da população adulta no continente, o estudo estima em 27 % a média aproximada de missalizantes, com oscilações concelhias que variam entre 0,8 % e 81 %[786]; conclui, para o mesmo ano, que 76 % dos casamentos foram celebrados catolicamente, com oscilações concelhias que variam entre os 22 % e os 100 %, e estima que em 10 anos se verificou uma baixa de 12 %



Mapa de áreas geográficas com comportamentos religiosos homogéneos, por concelhos.

FONTE: FRANÇA — *COMPORTAMENTO RELIGIOSO*, p. 67.

nos casamentos católicos, sendo que em 1968 atingiam os 88 %[787]; calcula que dos 4523 padres então integrados na Igreja Católica, incluindo cerca de 1000 pertencentes aos institutos religiosos, apenas 2421 exerciam a função de pároco, representando um valor de 54 %[788]; e calcula a relação entre o total da população e o número de párocos e de padres em cada concelho, estabelecendo índices que oscilam, em 1977, entre 920 hab./1 pároco e 24 000 hab./1 pároco, enquanto o quociente relativamente ao número global de padres (párocos ou não) varia entre 530 hab./1 padre e 15 600 hab./1 padre[789].

Com o recurso ao conjunto destes dados, o estudo estabelece dois indicadores para a análise do catolicismo no país: um «indicador de prática religiosa», agregando os dados relativos aos missalizantes, à percentagem de casamentos católicos e à sua variação entre 1968-1977; e um «indicador de prática institucional», agregando os dados relativos à distribuição do pessoal eclesiás-

tico. Utilizados conjugadamente à escala concelhia, estes indicadores permitem identificar, no conjunto do território continental, cinco áreas geográficas com comportamento religioso relativamente homogéneo, a saber: 1.ª área, abrangendo concelhos a norte do rio Tejo, em duas manchas muito pronunciadas, caracterizada por «prática religiosa muito alta, muito estável e muito boa estrutura eclesiástica»; 2.ª área, também a norte do Tejo, ocupando as restantes zonas do interior, exceptuando as áreas polarizadas pelas zonas urbanas do Porto, Aveiro e Coimbra, caracterizada por «prática religiosa alta, estável e boa estrutura eclesiástica»; 3.ª área, incluindo as zonas envolventes do Porto, de Aveiro e de Coimbra, e uma zona no Norte da Estremadura, caracterizada por «transição da prática alta para a baixa, tendência para a mobilidade, ainda boa estrutura eclesiástica»; 4.ª área, já predominante no Sul do Tejo, ocupando sobretudo o Alto Alentejo, o vale do Tejo na zona de Santarém, com algumas manchas dispersas, caracterizada por «prática religiosa baixa, com tendência para mudança, estrutura eclesiástica pouco densa»; 5.ª área, «de todas a mais homogénea, ocupa praticamente todo o Baixo Alentejo, estendendo-se até aos extremos sotavento e barlavento algarvios», prolongando-se, a norte, pela península de Setúbal até à lezírias a sul de Santarém, e que é caracterizada por «prática religiosa baixíssima, enorme mobilidade, estrutura eclesiástica deficiente»[790]. São ainda identificados alguns «concelhos, que devido a características muito extremadas relativamente aos parâmetros fixados para cada área, não puderam ser incluídos nas regiões homogéneas»[791] definidas e que incluem, entre outros, os principais centros urbanos, também sede de várias dioceses (Braga, Porto, Coimbra, Lisboa, Évora e Beja). A cartografia das zonas de comportamento homogéneo, permite concluir que elas se situam, *grosso modo*, nas mesmas regiões do continente, confirmando também a existência de um contraste acentuado entre a parte norte e a parte sul do país, tendo como linha divisória o rio Tejo (v. Mapa III).

Se a referência à prática dominical não deverá ser absolutizada, novo recenseamento realizado em 1991 permite, no entanto, observar algumas tendências evolutivas na sociedade e na Igreja em Portugal. Globalmente conclui-se então que: «A percentagem de praticantes em relação à população potencialmente praticante desceu ligeiramente entre 1977 e 1991, de 29 % para 26 % no total do país. Continuam a verificar-se profundas desigualdades dos valores destas percentagens registados nas dioceses portuguesas, esboçando-se contudo uma leve tendência para o esbatimento destas desigualdades. A percentagem de praticantes continuou a ser desigual entre homens e mulheres e essa diferença agravou-se: a percentagem de praticantes do sexo masculino passou de 24 para 20 % e a das mulheres praticantes de 34 % para 31 %, entre 1977 e 1991.»[792] Paralelamente à tendência geral para uma quebra na prática dominical e ao acentuar da taxa de feminização do catolicismo, verificou-se, em contrapartida, uma leve tendência para o esbatimento das desigualdades regionais (Quadro XIII), com subida na percentagem de praticantes nas dioceses do Sul do país, mantendo embora valores abaixo da média nacional — Algarve (+2 %), Beja (+3,3 %), Évora (+3 %), Setúbal (+1,4 %), Lisboa (+0,4 %) e Santarém (+1,2 %) — e, inversamente, mais fortes descidas nas dioceses com valores percentuais de praticantes bem acima da média nacional — Funchal (-10,4 %), Angra do Heroísmo (-9,8 %) e Porto (-6,5 %). Uma explicação plausível para este duplo movimento encontrar-se-á, por um lado, no processo de mutação sociocultural que a sociedade portuguesa atravessava, em termos da generalização de um modelo de sociedade e padrões de vida urbanos, pondo nomeadamente em causa a tradicional vivência do domingo como dia de descanso e dia santificado; por outro lado, e inversamente, no trabalho pastoral desenvolvido por algumas dioceses no sentido de procurar suster ou inverter a tendência geral de quebra da prática dominical, particularmente significativa nas dioceses do Sul do país.

No entanto, para além do empenhamento da Igreja na valorização do domingo — de que a *Instrução pastoral sobre o domingo e sua celebração* (9 de Junho de 1978) e a *Nota pastoral sobre o domingo numa sociedade em mudança* (11 de Novembro de 1993) são expressão[793] — e também da criatividade demonstrada

QUADRO XIII
Evolução dos católicos praticantes, 1971-1991*
Comparação dos praticantes com a população residente com mais de 7 anos de idade, por dioceses. Homens e mulheres. 1977-1991

	1977			1991			Variação			
	Pop. res.	Pratic.	Pratic.	Pop. res.	Pratic.	Pratic.	Pop. res.	Pratic.	Pratic.	Pratic.
DIOCESES	N	N	%	N(a)	N	%	%(b)	%(b)	%(c)	(d)
Algarve	276 892	20 130	7,3	330 420	30 471	9,2	19,3	51,4	2,0	126
Angra do Heroísmo	218 941	99 878	45,6	208 079	74 447	35,8	5,0	25,5	-9,8	79
Aveiro	228 016	79 406	34,8	249 011	79 858	32,1	9,2	0,5	-2,8	92
Beja	223 684	6 454	2,9	203 218	12 522	6,2	-9,1	94,0	3,3	214
Braga	653 453	413 076	63,2	711 397	396 257	55,7	8,9	-4,1	-7,5	88
Bragança-Miranda	161 622	65 970	40,8	136 828	48 505	35,4	-15,3	-26,5	-5,4	87
Coimbra	495 679	141 185	28,5	491 021	130 275	26,5	-0,9	-7,7	-2,0	93
Évora	267 372	16 758	6,3	255 985	23 766	9,3	-4,3	41,8	3,0	148
Funchal	217 585	100 316	46,1	230 855	82 443	35,7	6,1	-17,8	-10,4	77
Guarda	263 646	122 959	46,6	237 987	99 682	41,9	-9,7	-18,9	-4,8	90
Lamego	155 014	79 424	51,2	133 311	62 540	46,9	-14,0	-21,3	-4,3	92
Leiria-Fátima	195 608	85 866	43,9	209 993	78 486	37,4	7,4	-8,6	-6,5	85
Lisboa	1 862 825	218 674	11,7	1 983 830	241 757	12,2	6,5	10,6	0,4	104
Portalegre-Castelo Branco	253 962	62 215	24,5	227 543	52 204	22,9	-10,4	-16,1	-1,6	94
Porto	1 476 104	544 483	36,9	1 621 547	492 442	30,4	9,9	-9,6	-6,5	82
Santarém	249 534	37 135	14,9	253 962	40 796	16,1	1,8	9,9	1,2	108
Setúbal	472 171	19 859	4,2	562 293	31 244	5,6	19,1	57,3	1,4	133
Viana do Castelo	223 130	115 676	51,8	215 114	107 859	50,1	-3,6	-6,8	-1,7	97
Vila Real	229 693	109 788	47,8	201 071	79 634	39,6	-12,5	-27,5	-8,2	83
Viseu	237 543	95 066	40,0	226 385	88 626	39,1	-4,7	-6,8	-0,9	98
TOTAL	**8 362 474**	**2 434 318**	**29,1**	**8 689 850**	**2 253 814**	**25,9**	**3,9**	**-7,4**	**-3,2**	**89**

(a) Os valores apresentados referem-se à população presente por ter sido esta a categoria usada na publicação disponível dos resultados preliminares do XIII RGP (1991), do INE.
(b) Variação percentual do valor N de 1991 em relação a 1977.
(c) Diferença da percentagem de praticantes de 1991 em relação a 1977.
(d) Índice da variação da percentagem de praticantes de 1991 em relação a 1977 (base=100).

* In ANTUNES – Resultados preliminares, p. 167.

nas formas de enquadramento pastoral e de celebração religiosa, tentada nas dioceses do Sul, os dados disponíveis não permitem concluir qualquer inversão relativamente ao panorama geral já descrito[794]. Por seu lado, se a diminuição da presença regular na missa dominical poderá traduzir uma certa quebra do que se convencionou chamar de «prática religiosa» por parte dos que, no recenseamento geral da população ou nos inquéritos de opinião, continuam maioritariamente a considerar-se católicos, embora «não praticantes», tal facto parece também ter-se feito acompanhar por um maior sentido de pertença religiosa por parte dos «católicos praticantes»[795]. É o que os dados

relativos à evolução no número de comungantes sugerem: «entre 1977 e 1991, observou-se um grande aumento no número de comungantes e da sua percentagem relativamente aos praticantes, em todo o país: passaram de 29 % para 50 % dos praticantes, no total do país. Em 1991, foram recenseados 1 121 000 comungantes e em 1977, 708 000»[796]. Tal facto, conjugado a maior participação do comum dos católicos na liturgia e na vida da Igreja — que a instauração de novos ministérios eclesiais veio evidenciar —, confirma um reforço no envolvimento e sentido de pertença por parte da minoria católica praticante.

Para além da diferença de perspectivas e metodologias, os autores dos trabalhos citados estão de acordo com a necessidade de a sociologia religiosa estabelecer indicadores que permitam avaliar de modo integrado os valores relativos à prática dominical. Ao recorrer-se a outros dados, como o casamento católico, por exemplo, diminuem-se distâncias regionais extremadas, estabelecem-se zonas de transição, embora se confirme a divisão regional do país entre Norte e Sul, litoral e interior, zonas urbanas e rurais, que todos os inquéritos referem[797]. Mas se a complexidade da vida e prática religiosas na época contemporânea não é facilmente mensurável, é-o muito menos apenas através do recurso a indicadores institucionais, seja o número de padres e a sua distribuição (pese embora o seu interesse para se medir a capacidade de enquadramento religioso das populações), seja a prática sacramental da comunhão ou do matrimónio católico. A contemporaneidade aponta para outras formas de identificação religiosa, com contornos e fronteiras mais ou menos difusos, que os indivíduos assumem e cujo sentido os inquéritos de opinião procuram captar[798]. Sem se entrar na análise desses inquéritos, cada vez mais frequentes, pode considerar-se que a evolução dos dados relativos ao catolicismo em Portugal se inscreve no conjunto das tendências gerais europeias, pese embora a prevalência de uma «situação de *monocultura religiosa* existente na sociedade portuguesa»[799]. Os resultados globais apurados pelo Instituto Nacional de Estatística relativamente ao Recenseamento Geral da População de 1991 confirmam-no, indicando que «77,9 % da população portuguesa com 12 anos ou mais de idade tinha a religião católica, 17,6 % não respondeu à pergunta sobre a religião, 2,7 % respondeu que não tinha religião e os restantes 1,8 % declararam ter outra religião diferente da católica»[800].

É, pois, no capítulo da efectiva prática religiosa das populações e das respostas pastorais procuradas pela Igreja Católica para fazer face à crescente desafectação religiosa a nível institucional que se encontram, porventura, alguns dos aspectos mais significativos da vitalidade religiosa do catolicismo, através da capacidade de observação e de adaptação a novas realidades sociais, num mundo urbano cada vez mais globalizado. Nas últimas duas décadas do século, essa vitalidade tornou-se visível pela diversidade e valorização eclesial de formas associativas, já referidas para o apostolado dos leigos, por exemplo; mas também pela procura de novas formas de iniciativa e dinamização eclesial, seja em termos dos institutos de vida religiosa, seja em termos da organização pastoral. A nível dos institutos de vida religiosa, regista-se uma situação aparentemente contraditória, que confirma, afinal, a existência de um movimento de diversificação interna ao catolicismo nas últimas décadas do século: «muitas ordens e congregações religiosas vêem baixar muito o número de membros e candidatos, ao mesmo tempo que o advento de grupos novos — vindos de fora ou fundados cá — repõe, em alguma medida, os números anteriores. Isto é mais sensível para os institutos femininos»[801] (Quadro XIV).

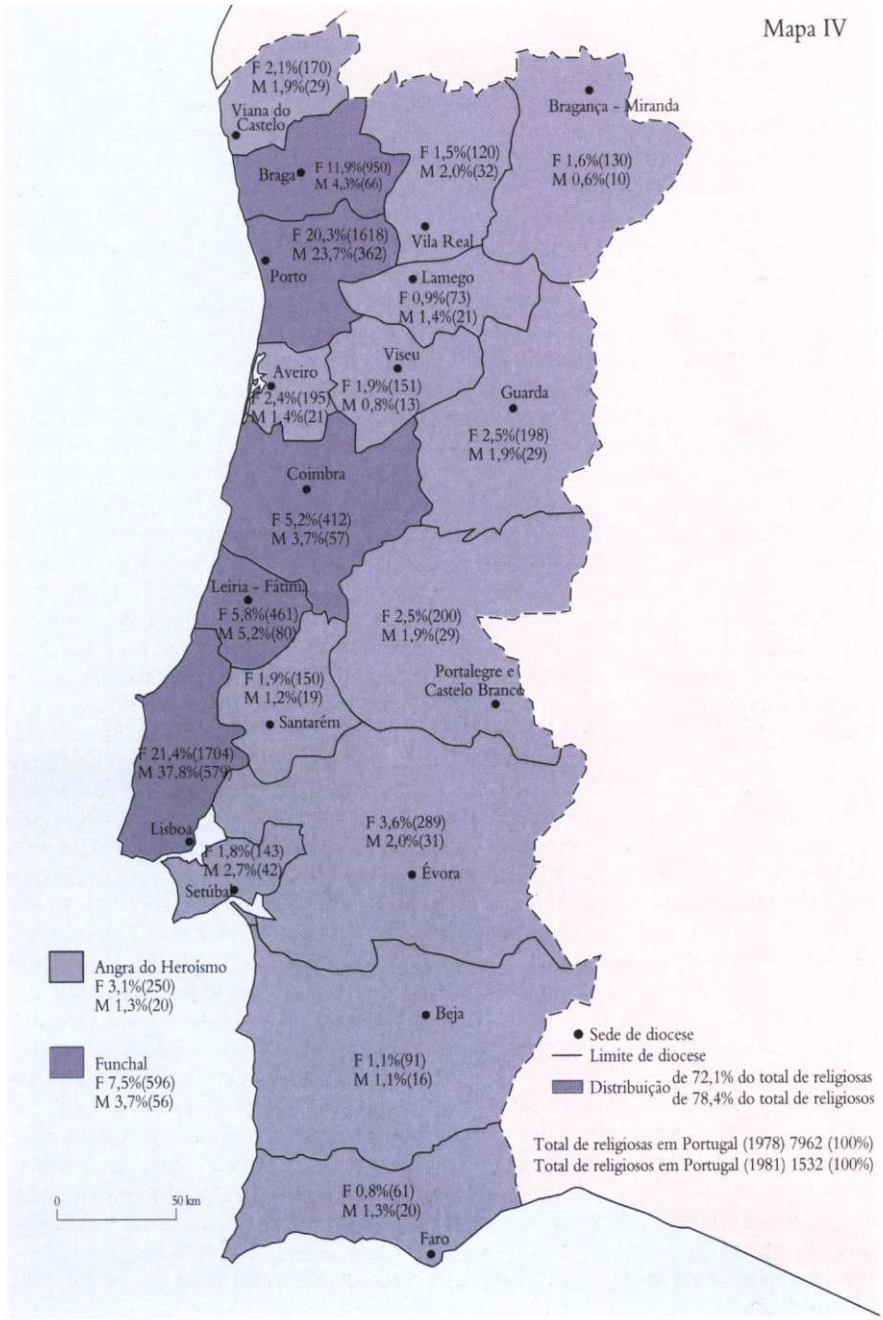
Paralelamente a uma continuada aproximação à vida paroquial, outros espaços e áreas de intervenção mobilizaram antigas ordens e novas congregações religiosas, tanto as de origem nacional como as fundadas no estrangeiro. Já as diferenças entre institutos masculinos e femininos são várias, nomeadamente no que se refere ao número de mosteiros e ordens de vida contemplativa, praticamente ausentes para as masculinas — à excepção dos Beneditinos e dos Cartuxos, já antes regressados, e da refundação dos Crúzios, em 1978 — mas em crescimento no caso dos femininos: a juntar a outros já existentes (Beneditinos e Dominicanos), «contam-se, desde o fim dos anos 70, nove

QUADRO XIV
Evolução do número de institutos religiosos em Portugal (1941-1994)*

	Masculinos	Femininos
1941	17	34
1957	26	60
1977	33	83
1994	39	117

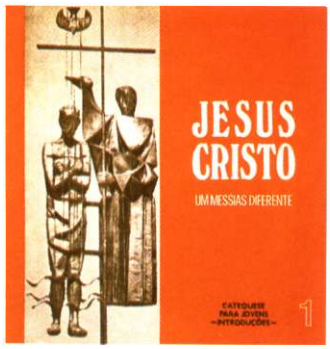
* In FERREIRA – Breve leitura da presença, p. 29.

conventos de Carmelitas Descalças, nove de Clarissas (Franciscanas), dois de Concepcionistas, três de Visitandinas»[802]. Numa perspectiva de avaliação do processo de renovação pós-conciliar nas formas de vida religiosa consagrada, explica José Maria Cabral Ferreira no estudo que estamos a citar: «O decreto *Perfectae Caritatis* [1965], documento oficial sobre a vida religiosa, não reflecte essa novidade com o fulgor e consistência dos grandes documentos do Concílio; mas o processo — canonicamente obrigatório — de adaptação das regras e da vida de cada instituto aos princípios e normas do então preconizado, vai constituir para muitos deles, sobretudo para os de mulheres consagradas, instância crítica decisiva. É nesse momento, nessa fase que se desenha e se impõe o movimento que qualificamos de paradoxal, mas que a esta luz se afigura bem coerente, de quebra do número de vocações mas aumento da diversidade e do número de institutos, de pequenos grupos de mu-



Mapa da distribuição em Portugal das religiosas (F) e dos religiosos (M) por dioceses.

FONTE: ADAPTADO DE CONFEDERAÇÃO — *INQUÉRITO DE OPINIÃO*, p. 21-25.



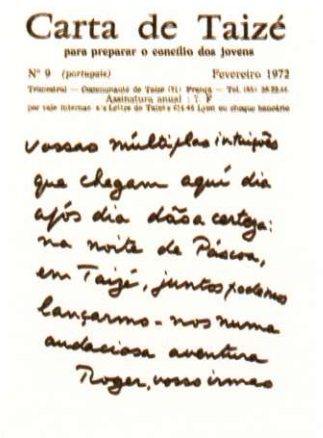
Capa do vol. 1 da catequese para jovens da responsabilidade do Secretariado Nacional da Educação Cristã da Juventude, 1979.

lheres que denodadamente, com frequência tão desamparadamente, procuram encontrar na Igreja um lugar menos clerical e menos dominado por uma cultura masculina.»[803]

Outra das questões centrais do catolicismo contemporâneo, que atravessa a vida dos institutos de vida religiosa, prende-se com a sua dimensão internacional, enquanto expressão da universalidade da Igreja Católica. Essa dimensão esteve cada vez mais presente — nos objectivos, na dinâmica formativa e mobilidade dos seus membros, assim como na circulação da informação no interior de cada família religiosa —, não sendo, portanto, de estranhar a importância que a problemática da missionação assumiu na evolução de grande parte dos institutos religiosos implantados no país, ao longo deste período. Por outro lado, o contacto mantido com outros ambientes sociais e eclesiais proporcionou, a muitos dos religiosos e religiosas, uma maior abertura cultural e política nos anos 60 e 70; este elemento ajudará a explicar a atitude crítica de boa parte dos religiosos acerca da situação e liberdade da Igreja em Portugal, patente num inquérito interno realizado em Novembro de 1973[804].

Num contexto distinto, a Confederação Nacional dos Institutos Religiosos (CNIR) e a Federação Nacional dos Institutos Religiosos Femininos (FNIRF) lançaram, também, em 1982, *Um inquérito de opinião aos religiosos de Portugal*, com o objectivo de melhor conhecer e dinamizar a renovação da vida religiosa no país, na sequência das decisões do III Congresso Nacional de Religiosos. O estudo, entretanto publicado, revela a persistência de um padrão de distribuição do pessoal dos institutos religiosos no país muito desequilibrado[806]: 74,7 % dos religiosos e 65,6 % das religiosas concentram-se então nas dioceses do Norte e do litoral: Lisboa, Leiria-Fátima, Coimbra, Porto e Braga (v. Mapa IV). Realizado de 16 a 20 de Setembro de 1980, o congresso pretendeu ser «semente e ponto de partida de todo um processo de renovação»[805], tendo debatido e aprovado conclusões sobre variadíssimos temas de ordem teológica, pastoral, social e missionária: educação, saúde, pequenas comunidades religiosas, mundo operário, acção social da Igreja, justiça e paz, meios de comunicação social. De então para cá, tanto a nível geral como de cada instituto, o esforço conjugado de inserção na realidade social portuguesa e de renovação da presença missionária além-fronteiras tem vindo a ser aprofundado, nomeadamente no quadro da problemática do desenvolvimento dos povos e da cooperação internacional.

Mas a procura de novas formas de evangelização verificou-se também noutros planos da organização eclesial, nomeadamente através do desenvolvimento das pastorais especializadas e da chamada pastoral comunitária, cujo estudo se encontra, no entanto, por fazer. A título de exemplo, refira-se o desenvolvimento da pastoral de juventude ou da pastoral operária, de modo decisivo a partir dos anos 70, ou o início da pastoral universitária, no começo da década de 80. Muitas das iniciativas então desencadeadas à escala diocesana ou nacional procuraram o envolvimento dos movimentos eclesiais já existentes ou partiram destes; por outro lado, articularam-se com dinâmicas internacionais, como aconteceu com a participação no Colóquio Europeu de Paróquias, em várias das suas edições.


Carta de Taizé
para preparar o concílio dos jovens
Nº 9 (portugais) Fevereiro 1972
Vossas múltiplas intenções
que chegam aqui dia
após dia dão a certeza:
na noite de Páscoa,
em Taizé, juntos poderemos
lançarmo-nos numa
audaciosa aventura
Roger, vosso irmão

Capa da edição portuguesa da *Carta de Taizé*, n.º 9 (Fevereiro de 1972), com autógrafo do Irmão Roger.

Exemplo sugestivo e inovador na procura de novos horizontes pastorais, em contexto urbano, foi o projecto de criação e lançamento do Centro de Animação da Pastoral Juvenil (CAPJ) na diocese de Lisboa, que «Ao longo do seu período de funcionamento (1973-1979), desenvolveu uma atenção aprofundada aos meios juvenis católicos (em especial os da cidade de Lisboa), procurando identificá-los e oferecer-lhes propostas de amadurecimento eclesial, ao mesmo tempo que os punha em relação mais alargada»[807], com uma pedagogia própria: «congregar — questionar — celebrar». Ainda a nível da juventude, mas à escala internacional, sublinhe-se a importância de Taizé: «centro de espiritualidade ecuménica, pioneiro de um ecumenismo de base, mas também institucional, na Europa e em muitas regiões do mundo, que, desde os finais dos anos 60, regularmente mobiliza sobretudo jovens em busca de uma vivência espiritual e de convívio com outros de continentes e culturas diversas. Expressão de uma renovação da vida cristã, no contexto da problemática con-



Estúdio televisivo do programa *Ecclesia* transmitido pela RTP2 na emissão «A Fé dos Homens», desde Setembro de 1997.

FOTO: AGÊNCIA ECCLESIA.

temporânea da juventude, é responsável directa pela emergência de novas formas de sociabilidade e de sensibilidade religiosas, originando uma multiplicidade de grupos por todo o país»[808].

Um estudo mais completo sobre a evolução da prática religiosa no país, no último quartel do século XX, obrigaria ao alargamento do campo de observação a novas formas de envolvimento e participação individual, potenciadoras de maior consistência espiritual e doutrinal — tais como retiros, pregações, formação catequética, cursos, semanas e congressos sobre os mais variados temas —, paralelamente à atenção a novas formas de difusão de «tradicionais» práticas e devoções — como, por exemplo, a transmissão televisiva ou radiofónica da missa e da recitação do terço, ou ainda o acesso a espaços de oração via Internet. Por outro lado, o já referido associativismo contemporâneo oferece um terreno pouco explorado mas não negligenciável para a compreensão de novas expressões religiosas, no contexto cultural de afirmação da liberdade e da pluralidade religiosas.

Católicos e cidadãos: a problemática da liberdade religiosa, da pluralidade cultural e da laicidade

SE A QUESTÃO DA LIBERDADE de acção dos católicos e da Igreja na sociedade começou por ser uma questão reflectida e debatida como uma questão interna à dinâmica eclesial, ela tornou-se progressivamente, desde os anos 60, numa questão central na definição das relações da Igreja Católica com o Estado, à medida que se acentuava o processo de laicização da sociedade. Por outro lado, as mudanças trazidas pelo II Concílio do Vaticano contribuíram não apenas para uma reforma das estruturas eclesiais, permitindo maior participação e debate intra-eclesiais, como proporcionaram também uma nova visão teológica a partir da valorização da ideia de liberdade religiosa. Tal facto ajuda a compreender a evolução do posicionamento doutrinal do episcopado português relativamente a esta problemática, nomeadamente na aceitação do processo de revisão constitucional de 1971 — que, formalmente, consagrara tal princípio, embora continuando a reconhecer que «a religião católica apostólica romana é considerada como religião oficial da Nação Portuguesa» — e da Lei n.º 4/71 sobre a mesma questão da liberdade religiosa[809]. Em contrapartida, era rejeitada a ideia de revisão da Concordata com o fim de introduzir o divórcio para os casamentos católicos, o que só aconteceria em 1975[810]. Em síntese, o debate e as mudanças legislativas de 1971 marcam, afinal, a entrada num novo período da história religiosa contemporânea do país, nomeadamente no modo de se entender a presença da Igreja Católica na sociedade.

No âmbito do debate em curso, o franciscano e professor universitário António Montes Moreira, futuro bispo de Bragança-Miranda (2001-), publica nesse mesmo ano de 1971 um estudo sobre a liberdade religiosa[811], no qual analisa a questão sob vários ângulos, manifestando uma nova atitude eclesial



Interior da igreja de Marco de Canavezes, projecto de Siza Vieira.

FOTO: NUNO CALVET/ARQUIVO CÍRCULO DE LEITORES.

presente nos meios católicos portugueses: «A maneira de o Estado servir a religião, e designadamente a católica, não é impor determinada religião, mesmo que seja a verdadeira (*cura religionis* ou *cura veritatis religiosae*), mas garantir constitucionalmente um regime de liberdade religiosa para todos (*cura libertatis religiosae*), no qual a liberdade própria da Igreja Católica se possa desenvolver sem entraves.» E acrescenta algo de essencial, atendendo ao contexto sociocultural e político português: «A unidade religiosa de um país nunca pode ser mantida pela força das leis civis a pretexto de favorecer a unidade nacional.»[812] Relativamente a várias áreas concretas, o autor chega a propôr ou sugerir soluções que viriam a ser adoptadas anos depois, como no caso do alargamento às diversas confissões religiosas da possibilidade de ensino da religião e moral nas escolas públicas (1989-). A sua reflexão assenta na ideia de que o papel do Estado deve ser o de uma «neutralidade positiva», em contraposição a uma «neutralidade negativa», distinguindo consequentemente entre «laicidade» e «laicismo», a partir da reflexão de autores estrangeiros, e antecipando de algum modo o debate sociopolítico a que se assistiu em Portugal no final do século. Explicita o texto: «De alguns anos a esta parte, denomina-se *laicidade* a posição que o Estado deve assumir em matéria religiosa. Isto nada tem a ver com o laicismo, que procura banir a religião da vida pública. Laicidade significa "que o Estado se dessacralizou" e que, portanto, "não lhe incumbe promover directamente o bem religioso dos cidadãos" [cit. de Jean Roche]. Mas não é tudo: este sistema reconhece e promove a liberdade religiosa positiva dos indivíduos e das comunidades e favorece o seu pleno exercício e desenvolvimento em privado e em público.»[813] E citando o teólogo René Coste, o autor prossegue: «Laicidade significa "que, para ser considerado cidadão de pleno direito da comunidade política e membro tão activo como os demais e gozando das mesmas vantagens não se pede a ninguém que siga determinda fé religiosa nem mesmo que professe uma crença". Além disso, a opção reli-

giosa individual "realiza-se por decisão inteiramente livre, sem qualquer pressão, directa ou indirecta, do poder político". Enfim, laicidade significa também que os dois poderes, o religioso e o político, "assumem, cada um deles, as suas responsabilidades na sua esfera própria".»[814]

Nesta perspectiva, as décadas de 80 e 90 caracterizam-se pelo acentuar de um processo de mutação cultural, onde as questões do exercício da liberdade e da vivência da pluralidade surgiam como novos desafios à acção da Igreja na sociedade. A participação do país nos processos de integração e construção europeia, o crescimento de novos fluxos migratórios (em particular, a imigração de origem africana e, depois, do Leste europeu), o desenvolvimento económico e a modernização do país, associado a novas e acentuadas mudanças nos padrões e modos de vida, foi, de par com a progressiva diversificação cultural e religiosa do tecido social do país, relativizando a afirmação da tradição e da identificação religiosa da maioria da população portuguesa com o catolicismo. Esta evolução não foi exterior à Igreja Católica, mas atravessou o movimento católico de diversos modos: pelo esforço de reflexão acerca das transformações em curso na sociedade; pela capacidade de atenção e resposta a novas realidades culturais e sociais, sustentada no trabalho dos diversos movimentos eclesiais; pela valorização do próprio processo de diversificação interno ao catolicismo, que sucessivas tomadas de posição pública do episcopado português confirmam. Um bom exemplo dos esforços feitos pela Igreja Católica no sentido de captar e procurar responder às mudanças em curso na sociedade encontra-se no processo de aproximação e integração de Portugal à Europa, no último quartel do século XX: seja em termos institucionais, com a participação da Conferência Episcopal Portuguesa em diversos *fora* europeus, nomeadamente o Conselho das Conferências Episcopais da Europa (CCEE), de que é membro desde 1977, e a Comissão dos Episcopados da Comunidade Europeia (COMECE), em que está representada desde 1984; seja em termos da reflexão desenvolvida sobre a questão europeia, expressa nos pronunciamentos da Conferência Episcopal e através de iniciativas desencadeadas pelos movimentos católicos[815].

O Congresso Nacional dos Leigos realizado de 2 a 5 de Junho em 1988 foi ocasião privilegiada para uma tomada de consciência eclesial do referido processo de mutação cultural e religiosa, constituindo também uma forma de congregação de esforços na dinâmica interna da Igreja Católica em Portugal.



Condecoração de Irene do Carmo pelo cardeal-patriarca de Lisboa, presidente da Conferência Episcopal Portuguesa, no encerramento do Congresso Nacional de Leigos (1988).



Aspecto da assembleia plenária do Congresso Nacional de Leigos realizado em Fátima de 2 a 5 de Junho de 1988.

FOTOS: SECRETARIADO NACIONAL DO APOSTOLADO DOS LEIGOS.

Reunindo em Fátima cerca de 2000 delegados, o congresso teve ampla participação das dioceses, dos institutos religiosos e dos movimentos e obras de apostolado, tendo 48 destes tido representação própria à escala nacional. Convocado no espírito da *Carta pastoral sobre a renovação da Igreja em Portugal na fidelidade às orientações do Concílio e às exigências do nosso tempo* de 1984, que centrara as prioridades de renovação da Igreja Católica em Portugal na «pastoral da fé»[816], e no contexto da realização do sínodo dos bispos de 1987, sobre «a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo», o congresso sublinhou a necessidade de «uma imagem renovada da Igreja perante o mundo» — nas palavras proferidas na sessão inaugural pelo seu presidente, D. José da Cruz Policarpo[817]. Segundo o balanço então feito pelo próprio episcopado, «o Congresso proporcionou uma forte *vivência de comunhão eclesial*. Leigos, religiosos, padres e bispos sentiram-se irmanados na consciência da missão comum, no diálogo franco sobre os mesmos problemas e na procura corajosa da solução para eles». E acrescentam os bispos: «Alguns desses problemas dizem respeito à *vida interna* da Igreja (...). Outros problemas referem-se à *presença da Igreja no mundo*. Foi chamada a atenção, entre outras coisas, para o facto de estarem a surgir novas realidades culturais que têm dado lugar a processos de mudança, os quais, a par de muitos aspectos positivos, geram tensões, risco de agravamento de desigualdades e injustiças e grande insegurança nos valores e modelos de vida.»[818] Reconhece-se assim a profundidade das mudanças na sociedade e, simultaneamente, o papel insubstituível dos leigos na missão evangelizadora: «Neste campo, compete aos leigos uma missão em que não podem ser substituídos por ninguém. É de modo particular perante os leigos que a Igreja pode estar presente no mundo [...]: impregnar com o fermento evangélico, entre outros, os meios da família, do trabalho, da escola e da cultura, da vida civil e política, dos lazeres e do desporto.»[819] Mas, como o próprio congresso sublinhara nas suas conclusões: «de uma forma geral, os cristãos têm ainda muita dificuldade em comprometer-se efectivamente na construção da sociedade, havendo áreas da vida social portuguesa que estão por reflectir suficientemente à luz do Evangelho e nas quais os leigos ainda não encontraram a sua forma própria de presença»[820]. Em suma: a percepção simultânea da natureza e profundidade das mudanças que atravessavam a sociedade portuguesa e das dificuldades encontradas pela Igreja Católica em lhes responder positivamente, de par com a afirmação de uma missão comum a todos os seus membros e do reconhecimento da necessidade de uma responsabilidade eclesial partilhada, fazem deste congresso um marco na evolução do catolicismo português em face do processo de mutação cultural e religiosa que a sociedade portuguesa conheceu nas duas últimas décadas do século XX.

Em continuidade com esta linha de reflexão situa-se ainda a carta pastoral *Os cristãos leigos na comunhão e missão da Igreja em Portugal*, com data de 8 de Setembro de 1989, na qual o episcopado reconhece dimensões positivas no processo de «secularização»: «Ele gera uma cultura em que germinam valores que são de matriz cristã, tais como o cultivo da justiça e a busca da paz, o respeito pela pessoa humana, o sentido da solidariedade e da participação, a dignificação do trabalho. O acesso de todos os cidadãos a um grau mais elevado de escolaridade permite-lhes o acesso a meios culturais de compreensão e discernimento da vida pessoal e comunitária. A própria experiência da vida em democracia exige valores como os da convivência, da participação, da tolerância e do discernimento histórico.» E sublinham os bispos: «A Igreja deve respeitar a autonomia da cidade secular, sem abdicar de intervir na ordem dos valores, na construção da cidade terrestre. Este é o maior desafio da nova cultura contemporânea: a formação da consciência crítica em ordem ao discernimento do sentido da vida e da história.» Donde a urgência com a formação e intervenção de todos os cristãos, pois «Só essa presença viva dos cristãos no meio do mundo permitirá à Igreja identificar e valorizar os sinais positivos que se detectam no meio de uma visão secular e que são uma primeira reacção às perspectivas redutoras do secularismo.»[821] Este esforço de leitura dos «sinais dos tempos» prosseguiu ao ritmo da vida eclesial, procurando acompa-



Árvore de Jessé por João Charters de Almeida, 1970 (Odemira, Igreja Paroquial do Salvador).

Fonte: Arquivo do Departamento do Património Histórico e Artístico da Diocese de Beja.

nhar as mudanças na sociedade, num esforço de reflexão e acção que o próprio episcopado visa balizar através dos seus pronunciamentos públicos, de que se destacam na década de 90: a *Mensagem ao povo de Deus no ano da Doutrina Social da Igreja sobre alguns aspectos da sociedade portuguesa*, que acompanha o relançamento das Semanas Sociais, em 1991; e *Linhas de força de uma acção pastoral conjunta na Igreja em Portugal*, em 1993.

Paulatinamente, os desafios colocados pela liberdade e pluralidade religiosas, a par da concorrência de novas formas de confessionalidade e movimentos religiosos, levaram a Igreja Católica a um questionamento e procura de respostas pastorais concretas — nomeadamente em termos do que define como a «formação cristã de base dos adultos», a valorização do «domingo, numa sociedade em mudança», e a «proliferação das seitas», questões que foram objecto de sucessivas instruções pastorais[822] —, assim como à valorização do paradigma da laicidade como referência para sua presença evangelizadora na sociedade. É a Conferência Episcopal Portuguesa que, numa nota pastoral de 1995, apela ao sentido cívico e ao empenho político dos católicos como formas de testemunho cristão: «Os membros da Igreja são cidadãos de pleno direito. Encontram-se nas estruturas políticas, autárquicas e sindicais; são empresários, quadros de empresa e operários; são proprietários rurais e trabalhadores agrícolas; beneficiam da estabilidade de um emprego ou vivem, como outros, a precaridade do trabalho; são professores, educadores, funcionários públicos, agentes de segurança e profissionais de comunicação; são dirigentes ou membros de colectividades; são voluntários em instituições de solidariedade ou noutros campos da vida social. Sem rótulo específico, estão espalhados por todo o lado. Pedimos-lhe que dêem testemunho do seu peculiar espírito de serviço à comunidade e vivam os seus compromissos profissionais, cívicos e políticos na coerência da fé que professam e das suas exigências concretas.»[823] Esse um dos maiores desafios e apostas da Igreja Católica na sociedade democrática, conforme a visão que a mesma Conferência Episcopal desenvolve em nova carta pastoral, a 15 de Maio de 2000: «Reconhecemos que, apesar de a maioria dos portugueses se declararem católicos, não há total identificação entre a Igreja e a sociedade, nem em número, nem na maneira de encarar a vida. A Igreja vive e cumpre a sua missão no seio de uma sociedade cada vez mais plural, sendo ela própria enriquecida com uma significativa variedade de dons e expressões. O seu modo de contribuir para a evolução e para o progresso não é a busca do poder, mas o testemunho do serviço, a coerência e convicção na proclamação da verdade, a humildade para reconhecer as suas fraquezas, a abertura de espírito para aceitar dar as mãos a quantos lutam pela edificação de um mundo mais digno da pessoa humana. É por isso que o principal direito que a Igreja reivindica é a liberdade para realizar a sua missão. Essa liberdade, que deve ser reconhecida e protegida pelo Estado, emerge da própria natureza da sociedade democrática.»[824] Em síntese: partindo da redefinição da sua missão evangelizadora, aceite o pluralismo cultural e religioso da sociedade, valorizada a diversidade interna que a constitui como comunidade de homens e mulheres crentes, potenciado o valor da democracia social e política moderna[825], a Igreja Católica reconhece a «laicidade do Estado»; afirmando, em contrapartida, a necessidade de aceitação do fenómeno religioso, na sua especificidade, e de reconhecimento do papel das Igrejas na sociedade, onde legitimamente intervêm, para propôr a sua visão sobre as grandes questões que a atravessam e com que os católicos também se confrontam, simultaneamente enquanto crentes e cidadãos. Laicidade do Estado que, segundo o mesmo texto do episcopado, «apareceu como exigência da pluralidade religiosa da sociedade» e «não pode significar que o Estado seja anti-religião, fazendo da laicidade uma espécie de credo, tornando-o num Estado confessional de sinal contrário»[826].

NOTAS

[1] Cf. CATROGA – *O republicanismo*, vol. 2, p. 323-376.

[2] São expressões conhecidas da adesão dos católicos à ideia de separação as posições de Manuel Abúndio da Silva (*Cartas a um abade*), destacado militante católico do Norte, do padre Santos Farinha, prior de Santa Isabel (Lisboa), ou do padre João Baptista Ribeiro Coelho, prior de Santos-o-Velho (Lisboa), que em 1913 louvava o regime instituído pela Lei da Separação e condenava a situação anterior a 1911, afirmando: «Aquilo não era regime concordatário, senão *in nomine;* no fundo, na realidade, era uma escravização, atenuada, dourada, disfarçada, colorida de protecção [...] O Constitucionalismo, simulando proteger a Igreja, espoliou-a e escravizou-a; a República, pretendendo aniquilá-la, libertou-a, tornou possível o seu engrandecimento, embora a despojasse de muitos haveres e condições de vida [...]. A República obriga-nos a trabalhar afincadamente no campo católico; querendo, talvez, infligir-nos um castigo, ou mesmo aniquilar-nos, foi o instrumento da nossa reabilitação» [in *A Fé Cristã*, 4 (Agosto 1913) 230-236. *Apud* MARQUES – Portugal da monarquia, p. 498].

[3] Fortunato de Almeida anota e Jesus Ramos relembra «a acção do gabinete presidido por Teixeira de Sousa que dissolveu a Congregação dos Padres Marianos de Aldeia da Ponte (12 de Setembro de 1910), e chegou a apresentar ao rei um decreto, que este não assinou, em que se mandavam encerrar todas as casas dos Jesuítas em Portugal. No *Diário do Governo* de 4 de Outubro ainda foi publicada uma portaria que dissolvia a comunidade dos padres da Companhia da Rua do Quelhas» (RAMOS – A Igreja e a I República, p. 255).

[4] MARQUES – *A Primeira República*, p. 56.

[5] Para um levantamento e apresentação resumida da principal legislação em causa, v. MARQUES – Portugal da monarquia, p. 493-495.

[6] Cf. VALENTE – *O poder e o povo*, p. 171.

[7] Cf.: OLIVEIRA – *História eclesiástica*, p. 357; VALENTE – *O poder e o povo*, p. 171; RAMOS – A Igreja e a I República, p. 255; e ainda CATROGA – *O Republicanismo*, p. 357-360, que fundamentadamente retoma mais amplamente esta questão, contrariando a posição de MARQUES – Portugal da monarquia, p. 510, que considera caluniosa e mentirosa a imputação de tal afirmação a Afonso Costa.

[8] Cf. FERREIRA – Catolicismo, p. 259-261.

[9] É ainda de Vasco Pulido Valente a seguinte descrição: «Em muitos sítios (mas sobretudo a norte do Mondego), se acontecia prenderem o padre local, os sinos tocavam e homens e mulheres acorriam dos campos. Em várias ocasiões, os carbonários foram espancados ou escorraçados e, noutras, centenas de pessoas acompanharam o padre à sede do concelho para exigir a sua libertação. Duas ou três vezes, forças do Exército tiveram mesmo de intervir para limitar expressões demasiado vivas da fé dos povos: e também aqui e ali se fizeram "esperas" a militantes republicanos ou se incendiaram e apedrejaram as respectivas casas» (*O poder e o povo*, p. 177).

[10] Cf. FONTES – Catolicismo social.

[11] Cf. CRUZ – *As origens da democracia cristã*, p. 215-219.

[12] RAMOS – A Igreja e a I República, p. 259.

[13] Nos termos das instruções da própria Santa Sé com data de 1911 (cf. *Ibidem*, p. 286)

[14] Sobre a sua figura e acção, cf. RAMOS – *O bispo de Coimbra*.

[15] *Apud* RAMOS – A Igreja e a I República, p. 260.

[16] Cf. *Ibidem*, p. 271.

[17] IGREJA – *Pastoral collectiva*, p. 4.

[18] Sobre o seu pensamento, cf. ABREU – A doutrina social.

[19] IGREJA – *Pastoral collectiva*, p. 14.

[20] *Ibidem*, p. 15.

[21] *Ibidem*, p. 15.

[22] *Ibidem*, p. 16. Ainda segundo a mesma pastoral, o censo contava «apenas 4.491 protestantes, 521 sectários de outras religiões (ortodoxos, israelitas e maometanos) e 1916 sem religião ou de religião ignorada».

[23] Cf. *Ibidem*, p. 17-25.

[24] Cf. *Ibidem*, p. 26-33.

[25] Cf. *Ibidem*, p. 35-39.

[26] Cf. *Ibidem*, p. 40-41.

[27] RAMOS – A Igreja e a I República, p. 265.

[28] Sobre a figura e percurso de D. António Barroso, bispo de Moçambique, Meliapor e Porto, cf.: AZEVEDO – Escritos pastorais; BRÁSIO – *D. António Barroso* CUNHA – *Jornadas e outros trabalhos*; PINTO – *D. António de Sousa*, 1919 e 1941; PINTO – *In Memoriam*; PINTO – *Gratidão e justiça*.

[29] VALENTE – *O poder e o povo*, p. 176.

[30] Cf. RAMOS – A Igreja e a I República, p. 267-268. Sobre a acção de Manuel Luís Coelho da Silva, depois bispo de Coimbra, cf. o seu texto *Dez meses*.

[31] *Apud* RAMOS – A Igreja e a I República, p. 266.

[32] Cf. *Ibidem*, p. 269-271.

[33] O texto completo vem publicado na íntegra em LOURENÇO – *Situação jurídica*, p. 171-177.

[34] Cf. RAMOS – A Igreja e a I República, p. 275-276.

[35] Sobre esta questão, v. NETO – A questão religiosa.

[36] A. H. de Oliveira Marques calcula um valor de menos de 20 % (cf. *A Primeira República*, p. 57), enquanto A. Jesus Ramos apresenta dados que apontam, em 1912, para valores mais baixos, inferiores a 10 % (cf. RAMOS – A Igreja e a I República, p. 280-281 e 284).

[37] Cf. *Ibidem*, p. 281.

[38] Cf. RAMOS – A Igreja e a I República, p. 284 e nota 123.
[39] *Ibidem*, p. 284.
[40] Cf. NETO – A questão religiosa, p. 698.
[41] Cf. PACHECO – *A expulsão do Senhor Patriarcha*.
[42] Cf. SERRÃO – *História de Portugal*, vol. II, p. 125.
[43] V. IGREJA – *Officio do episcopado portuguez*.
[44] *Ibidem*, p. 10.
[45] *Ibidem*, p. 19.
[46] IGREJA – *Appêlo do episcopado*, p. 6. Actualizámos a ortografia.
[47] *Ibidem*, p. 12. Actualizámos a ortografia.
[48] *Ibidem*, p. 13. Actualizámos a ortografia.
[49] *Ibidem*, p. 8-9. Actualizámos a ortografia.
[50] *Ibidem*, p. 9. Actualizámos a ortografia.
[51] *Ibidem*, p. 20. Actualizámos a ortografia.
[52] FERREIRA – Catolicismo, p. 259.
[53] CRUZ – *As origens da democracia cristã*, p. 262-263.
[54] IGREJA – *Instrucção pastoral*, p. 24-30.
[55] Cf. FONTES – Imprensa católica.
[56] No seu estudo sobre *A imprensa da Guarda*, Pinharanda Gomes dá-nos exemplo desses títulos, como *Voz do Parocho*, cf. p. 27. Ver também GOMES – *História da diocese*, p. 351-381.
[57] Para o seu estudo, cf. AZEVEDO; RODRIGUES – *A Igreja portucalense*.
[58] Da bibliografia existente, seguiremos de perto o perfil traçado por FERREIRA – Francisco Rodrigues da Cruz, complementado por outras informações colhidas in LEAL – *O «Santo» Padre Cruz*.
[59] FERREIRA – Francisco Rodrigues da Cruz, p. 474. Ver também HEMLE – *O padre Cruz*.
[60] Para muitas destas organizações, ver as respectivas entradas no *DICIONÁRIO de História Religiosa* ou a entrada geral «Movimentos eclesiais contemporâneos» e respectiva bibliografia.
[61] Cf. FONTES – As organizações de juventude.
[62] Cf. CRUZ – Centro Académico de Democracia Cristã; SEABRA; AMARO; NUNES – *O CADC de Coimbra*.
[63] Cf. FONTES – Escutismo.
[64] Cf. UNAMUNO – *Por terras de Portugal*.
[65] *Ibidem*, p. 31.
[66] *Ibidem*, p. 31.
[67] *Ibidem*, p. 32.
[68] Cf. GOMES – *Piedade eclesial*, p. 18.
[69] Cf. RAMOS – A segunda fundação, p. 535. Em contraposição ao que considera o mito das origens célticas da identidade portuguesa, vejam-se as obras de Moisés ESPÍRITO SANTO.
[70] *V. g.*: COLÓQUIO «GUERRA JUNQUEIRO»; COLÓQUIO «LEONARDO COIMBRA; COUTINHO – *O pensamento de Teixeira*; PINHO – *Leonardo Coimbra*; SILVA – *Naturalismo e religiosidade*. Para uma visão geral destas questões e bibliografia complementar, cf. FERREIRA – Heterodoxia.
[71] Esta preocupação encontra-se já presente em FERREIRA – Portugal: C: Le catholicisme.
[72] Cf. RAMOS – A segunda fundação, p. 557-558. V. também com estudos e bibliografia mais desenvolvida: CALAFATE – *História do pensamento filosófico*, vol. 5; SANTOS – *A Renascença Portuguesa*.
[73] Apud *MONS. Pereira dos Reis*, p. 157.
[74] Sobre a educação na I República e a problemática da laicização da escola primária, v. PINTASSILGO – *República e formação de cidadãos*.
[75] Cf. CRISTÓVÃO, Francisco da Silva – Catequese e catecismos, p. 310.
[76] Cf. ASPA – *Cartazes da festa*.
[77] Cf. LEAL – *As festas do Espírito Santo*.
[78] A percepção destas questões como desafios ao catolicismo é patente nas pastorais deste período: *v. g.* pastoral sobre a família, de Janeiro de 1921, e provisão de 2 de Agosto de 1922, in MEDEIROS – *A Igreja nos Açores: primeiro quartel*, p. 107-109, 114.
[79] Cf. CRUZ – *As origens da democracia cristã*, p. 33.
[80] Cf. TRINDADE; SOUSA – *Figuras notáveis*, p. 11-101.
[81] Cf. GOMES – *As duas cidades*, p. 133-147.
[82] A obra conheceu edições posteriores, como a da União Gráfica de 1926.
[83] Cf. PENTEADO – Santuários, p. 173-174.
[84] Cf. COSTA – Festas religiosas, p. 13-16.
[85] Cf. GOMES – *Piedade eclesial*, p. 22.
[86] Cf. PENTEADO – Santuários, p. 174; *TRABALHO (O) e as tradições*, p. 324.
[87] Cf. PENTEADO – Confrarias, p. 468-469.
[88] Cf.: BRAGANÇA – A devoção dos portugueses; CARVALHEIRA – *Nossa Senhora*; REIS – *Invocações de Nossa Senhora*.
[89] BROCHADO – *Fátima à luz*, p. 131.
[90] Cf. ESPÍRITO SANTO – *A religião popular*.
[91] Cf. NADAL – Maria na iconografia.
[92] Cf. CLEMENTE – Maria na devoção.
[93] Cf. FERNANDES – *O confronto de ideologias*.
[94] Cf. FERREIRA – 1917: guerra e sofrimento. In *Público* (12.05.90), p. 5.
[95] Cf. SARDICA – Panorama cultural português no ano de 1917: o anseio de mudança. In CONGRESSO INTERNACIONAL DE FÁTIMA «FENOMENOLOGIA», p. 101-121.

[96] Cf. REIS – Fátima: aparições. Importante sobretudo para a análise do debate de posições por parte das elites católicas.

[97] Cf. FONTES – *Fátima e o movimento católico*.

[98] «Não foi a Igreja que impôs Fátima, foi Fátima que se impôs à Igreja», frase proferida pelo cardeal Cerejeira aos microfones da Emissora Nacional, no dia 30 de Outubro de 1942, por ocasião do 25.º aniversário das aparições, em mensagem transcrita in BROCHADO – *Fátima à luz*, p. 8.

[99] COSTA – *Do Rev.º tomarense*.

[100] Cf. *DOCUMENTAÇÃO Crítica de Fátima*.

[101] *Ibidem*, vol. 2, p. 275.

[102] FÉLIX – *Fátima e a redenção*, p. 121.

[103] Esta aproximação é feita indirectamente, por exemplo, por BROCHADO – *Fátima à luz*, p. 101 e segs.

[104] *Apud* MARTINS – *Fátima: documentos*, p. 522. Aliás, já nestes mesmos anos 30 o bispo de Beja, D. José do Patrocínio Dias, afirmava também que «Fátima quer geográfica quer espiritualmente é o coração de Portugal» (*apud* FÉLIX – *Fátima e a redenção*, p. 16).

[105] VIEIRA, A. – *Nossa Senhora de Fátima: história resumida do culto nacional a Nossa Senhora e das aparições da Cova da Iria*. Porto: Liv. Simões Lopes, 1938, p. 38.

[106] *V.g.*: LISBÔA – *Causas da decadencia do catholicismo*.

[107] Um exemplo, de um conhecido e reputado académico: «Há que estudar nelas [gentes peregrinas] a raíz cristã de uma raça, a consciência católica de uma nação inteira em seu culto a Maria – nos senhores e nos rústicos, nos lidos e nos incultos, nos pobres e nos ricos» (FIGUEIREDO – *Fátima: graças*).

[108] Cf. BOUFLET; BOUTRY – *Un signe dans le ciel*, p. 209-224.

[109] Cf. CRISTINO – Fátima, p. 247.

[110] Cf. NADAL – Maria na iconografia, p. 139-140.

[111] Cf. FÉLIX – *Fátima e a redenção*, p. 18.

[112] *Ibidem*, p. 77.

[113] Cf. REIS – Fátima: aparições, p. 296.

[114] Designação adoptada in PENTEADO – Santuários, p. 175.

[115] Luís Gonzaga da Fonseca, 1934, *apud* PENTEADO – Santuários, p. 175.

[116] Cf. GOMES – *História da diocese*, p. 479.

[117] Cf. SILVA – O Bom Jesus.

[118] Cf. *TRABALHO (O) e as tradições*, p. 425.

[119] Cf. CONCILIUM PLENARIUM, § 370 e 371.

[120] Cf. GOMES – *História da diocese*, p. 483.

[121] Cf. MOREIRA – Franciscanos, p. 279.

[122] AZEVEDO – *Roteiro do culto*, p. 21.

[123] Cf. *EXPOSIÇÃO antoniana realizada de 1 a 15 de Junho de 1935 nos Paços do Concelho de Lisboa por ocasião das grandes festas da cidade*. Lisboa: SICML, 1935.

[124] Cf. AZEVEDO – *Roteiro do culto*, p. 24.

[125] *V.g.*: *EXPOSIÇÃO iconográfica e bibliográfica de Santo António de Lisboa*. Lisboa: Comemorações do VII Centenário da Tomada de Lisboa, 1947.

[126] *V.g.*: Francisco da Gama Caeiro.

[127] *V.g.*: COLÓQUIO ANTONIANO, 1982; CONGRESSO INTERNACIONAL «PENSAMENTO E TESTEMUNHO», 1995.

[128] É Francisco Leite de Faria, franciscano capuchinho e membro da Academia Portuguesa de História, quem escreve: «Santo António é o mais antigo Franciscano português, de quem se sabe o nome, e em Portugal entrou para essa Ordem Religiosa» (in COLÓQUIO ANTONIANO, 1982, p. 51).

[129] A este propósito, a obra de Oliveira Martins é exemplar. Veja-se, concretamente: *A vida de Nun'Álvares*, cuja 1.ª edição é de 1894.

[130] Cf. SOLEDADE – *Nun'Álvares*, p. 210-211.

[131] Cf. LEAL – *Nação e nacionalismos*.

[132] Cf. GOMES – *As duas cidades*, p. 117-127.

[133] ROSA – Hagiografia, p. 342.

[134] Cf. SOLEDADE – *Nun'Álvares*, p. 221.

[135] Cf. *BOLETIM da Diocese do Porto*. 12 (1926) 214-215.

[136] Cf. *ANUÁRIO Católico*, edições de 1931 a 1933.

[137] GOMES – *Santa Teresinha*, p. 27.

[138] *Ibidem*, p. 37-38.

[139] *Ibidem*, p. 99-100.

[140] Cf. GOMES – *Correspondência entre o Carmelo*.

[141] *Apud* NEVES – *Cardeal Cerejeira*, p. 71.

[142] GOMES – *Santa Teresinha*, p. 12.

[143] *Ibidem*, p. 90.

[144] *Ibidem*, p. 41.

[145] *Ibidem*, p. 80.

[146] *Ibidem*, p. 101-104.

[147] *Ibidem*, p. 114.

[148] *Ibidem*, p. 12.

[149] ROSA – Hagiografia, p. 348.

[150] GOMES – *Santa Teresinha*, p. 108.

[151] Cf. NEVES – *Sílvia Cardoso*.

[152] Cf. MENDONÇA; VALE – Literatura religiosa.
[153] Cf. LEITE – Concílio Plenário Português, p. 418-419.
[154] Cf. PASTORAL colectiva do episcopado português para a publicação oficial do Concílio. In CONCILIUM – *Acta et decreta*, p. XI-XLIII.
[155] *Ibidem*, § 503.
[156] *Ibidem*, p. XIX. Actualizámos a ortografia.
[157] *Ibidem*, p. XVIII-XIX.
[158] *Ibidem*, p. XVII.
[159] *Ibidem*, p. XVI.
[160] Cf. encíclica *Vehementer Nos*, de 11 de Fevereiro de 1906.
[161] CONCILIUM – *Acta et decreta*, p. XIX.
[162] *Ibidem*, p. XIV-XVI.
[163] *Ibidem*, p. XXIV-XXV.
[164] *Ibidem*, p. XXXVII.
[165] *Ibidem*, p. XXXVIII.
[166] *Ibidem*, p. XXVI.
[167] *Ibidem*, p. XXI-XXXIII.
[168] *V. g.* § 53.
[169] Cf. FERREIRA – Dioceses.
[170] *Ibidem*, p. 530
[171] Cf. RAMOS – *Os catecismos*, p. 76.
[172] CONCILIUM – *Acta et decreta*, p. 124.
[173] *Ibidem*, p. [175].
[174] Cf. RAMOS – *Catecismos*, p. 88-89.
[175] Cf. PEREIRA – *Opus Dei*.
[176] Cf. *MONS. Pereira dos Reis*, p. 247-272.
[177] CLEMENTE – Seminários, p. 224.
[178] Cf. *ANUÁRIO Católico*, 1931, p. 378-379.
[179] Cf. FONTES – Ordens religiosas; FRANCO – Congregações religiosas masculinas; VIEIRA – Congregações religiosas femininas. Veja-se a bibliografia aí indicada.
[180] Cf. VIEIRA – Congregações religiosas, p. 481.
[181] Cf. VIEIRA – Servas de Nossa Senhora de Fátima (Congregação das). In *DICIONÁRIO de História Religiosa*, vol. 4, p. 226-227. Ver também outra bibliografia aí referida.
[182] Cf. TRINDADE – *Maria Carolina*.
[183] Cf. VIEIRA – Criaditas dos Pobres (Congregação das). In *DICIONÁRIO de História Religiosa*, vol. 2, p. 27. Ver também outra bibliografia aí referida.
[184] Cf. VIEIRA – Reparadoras de Fátima. In *DICIONÁRIO de História Religiosa*, vol. 4, p. 130-131. Ver também outra bibliografia aí referida.
[185] Cf. FERREIRA – A Acção Católica: questões, p. 282.
[186] CONCILIUM – *Acta et decreta*, p. XXVI.
[187] Cf. GOMES – A renovação escolástica.
[188] CONCILIUM – *Acta et decreta*, p. XXVIII.
[189] Cf. MOREIRA – O cardeal Cerejeira, p. 177-184.
[190] Cf. GOMES – Neotomismo. Veja-se a bibliografia aí indicada.
[191] Para o caso português, v. a síntese de CLEMENTE – Modernismo.
[192] Cf. FONTES – Imprensa; Meios de comunicação social.
[193] Cf. ALMEIDA – *Subsídios para a história*.
[194] Para um melhor conhecimento desta figura, cf. AZEVEDO – *Mons. Miguel de Oliveira*.
[195] Cf. GUERREIRO – A imprensa católica.
[196] Zuzarte de Mendonça, *apud* MIGUEL – *Rádio Renascença*, p. 57
[197] Cf. NEVES – *Para a história*, p. 85 e 102.
[198] Cf. FONTES – Meios de comunicação social, p. 187-189.
[199] *Apud* NEVES – *Para a história*, p. 55.
[200] Cf. Secretariado do Cinema e da Rádio: 15 anos de fecundo trabalho. In *BOLETIM da A.C.P.*, 240-241, p. 36.
[201] Como síntese global, com desenvolvida bibliografia, v. FERREIRA; FONTES – Acção Católica Portuguesa.
[202] CRUZ – *O Estado Novo*, p. 19-20.
[203] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa, p. 74.
[204] Cf. a encíclica *Quas Primas* de 11 de Dezembro de 1925, no final do Ano Santo de celebração do 16.º centenário do Concílio de Niceia, e que levou em peregrinação a Roma muitos milhares de católicos, entre eles portugueses.
[205] Cf. FONTES – A Doutrina Social da Igreja.
[206] Cf. FONTES – A Acção Católica, p. 64-66.
[207] Cf. GOMES – *Jacques Maritain*, p. 8.
[208] Cf. FERREIRA – A Acção Católica: questões.
[209] Cf. PINHO – *Carta*, p. 125.
[210] *Apud* FERREIRA – Acção Católica Portuguesa, p. 26.
[211] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 4, p. 391.
[212] Cf. FERREIRA – Acção Católica Portuguesa, p. 26.
[213] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 69-78.
[214] Cf. FONTES – A Acção Católica, 1994, p. 73 e ss.
[215] CEREJEIRA – *Obras pastorais*, vol. 2, 1943, p. 183.

[216] Cf. GONÇALVES – *Dez anos*, p. 43.
[217] *Ibidem*, p. 7. Actualizou-se a ortografia.
[218] *Ibidem*, p. 8.
[219] *Ibidem*, p. 9.
[220] *Ibidem*, p. 9-10.
[221] *Ibidem*, p. 23.
[222] *Ibidem*, p. 35-36.
[223] *Ibidem*, p. 36.
[224] *Ibidem*, p. 37.
[225] Cf. *Ibidem*, p. 37-38.
[226] *Ibidem*, p. 38.
[227] *Ibidem*, p. 39.
[228] PRIMEIRA DECENAL – *Cristão integral*.
[229] *Ibidem*, p. 9.
[230] PRIMEIRA DECENAL – *Os problemas sociais*.
[231] PRIMEIRA DECENAL – *Cristão integral*, p. 11.
[232] PRIMEIRA DECENAL – *Os problemas sociais*, p. 11.
[233] Esta é a terminologia que adoptamos para caracterizar o Estado Novo, segundo a conceptualização proposta por CRUZ – *O partido e o Estado*.
[234] Cf. POULAT – *Église contre bourgeoisie*, p. 173-205.
[235] Cf. FONTES – Catolicismo social.
[236] NUNES – *Princípios de doutrina*, p. 15.
[237] Cf. CRUZ – Para a história.
[238] Cf. CARVALHO; MOURO – *Serviço social*, p. 69; e MARTINS – *Génese, emergência e institucionalização*, p. 231-251.
[239] CRUZ – Para a história, p. 48-49.
[240] CARVALHO; MOURO – *Serviço social*, p. 124.
[241] FERREIRA – Catolicismo, p. 261.
[242] Cf. RODRIGUES – *Abel Varzim*.
[243] Cf. Cruz – As elites católicas, p. 560-565; REZOLA – *O sindicalismo católico*.
[244] Cf. FERREIRA – Catolicismo, p. 263.
[245] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 101.
[246] Frei Bento Domingues, in CORREIA – *Cristianismo*, p. 14
[247] Cf. LOPES – *Pe. Joaquim Alves Correia*.
[248] FERREIRA – Catolicismo, p. 263.
[249] CRUZ – As elites católicas, p. 564; CRUZ – *O Estado Novo e a Igreja*, p. 210-211.
[250] Cf. FREIRE – *Resistência católica*, p. 206-213.
[251] CORPO – *Guia do Corpo Nacional*, p. 157-159.
[252] CORPO – *A Igreja e o escutismo*, p. 197.
[253] Cf. RODRIGUES – A JOC na década de 50.
[254] Cf. FONTES – As organizações estudantis.
[255] Cf. LOUREIRO – *L'Obra da Rua;* PEREIRA – Obra da Rua; TRINDADE; SOUSA – *Figuras notáveis*, p. 135-172.
[256] Cf. *GUIA para o estudo*.
[257] Cf. CARDOSO – *Mons. Joaquim Alves*.
[258] Cf. SEMANAS – *Aspectos fundamentais*, p. 9.
[259] *Ibidem*, p. 13.
[260] Cf. *Ibidem*, p. 11.
[261] *Ibidem*, p. 14.
[262] *Ibidem*, p. 29.
[263] *Ibidem*, p. 213.
[264] *Ibidem*, p. 246.
[265] *Ibidem*, p. 283.
[266] *Ibidem*, p. 300.
[267] *Ibidem*, p. 229-237.
[268] *Ibidem*, p. 418.
[269] *Ibidem*, p. 397.
[270] Cf. SEMANAS – *Bases cristãs*, p. 16.
[271] *Ibidem*, p. 23.
[272] *Ibidem*, p. 25.
[273] SEMANAS – *O problema*, p. 9.
[274] Cf. REZOLA – *O sindicalismo católico*, p. 263-276.
[275] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 98.
[276] Cf. SEMANAS – *O problema*, p. 5-6.
[277] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 107.
[278] SEMANAS – *O problema*, p. 5.
[279] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa (1933-1974), p. 88-89.
[280] Cf. AZENHA – Subsídios para uma bibliografia.
[281] Cf. FERREIRA – Pastoral; FERREIRA – Sociologia religiosa; FONTES – Religião.
[282] Cf. FERNANDES – *Paróquia*, p. 130-134.
[283] *Ibidem*, p. 143-157, sobre «Paróquia e Acção Católica».
[284] *Ibidem*, p. 130.
[285] Cf. *Ibidem*, p. 131.

[286] *Ibidem*, p. 131-133.

[287] Cf. GASPAR, João Gonçalves – Aveiro. In *DICIONÁRIO de História Religiosa*, vol. I, p. 169; GOMES – *Os congressos católicos*, p. 111-114; ROCHA – *Acção pastoral*, vol. I, p. 43-45.

[288] *Apud* FERNANDES – *Paróquia*, p. 136.

[289] *Ibidem*, p. 137.

[290] Sobre estas inciativas e com bibliografia complementar, cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 118, 121, 126 e 150.

[291] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária.

[292] *BOLETIM Oficial da ACP*. 234 (1953) 132.

[293] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 162.

[294] Entre as várias edições existentes, citamos a que foi publicada pela Acção Social Cristã no livro *A Igreja e a educação da juventude: encíclica «Divini illius magistri» e outros documentos pontifícios*. Lisboa: União Gráfica, 1955.

[295] *Ibidem*, p. 5-6.

[296] *V. g.* PINTO, José Augusto Vaz – O cristão na família. In PRIMEIRA DECENAL – *Cristão integral*, 1946, p. 49.

[297] GODIN, Henri – *Cartas aos noivos*. Pref. Miguel de Trigueiros. Lisboa: Edições JOC, imprimatur 1954.

[298] Cf. CARDOSO – *Mons. Joaquim Alves*, p. 209-211.

[299] Esta questão foi objecto de denúncia especial nas encíclicas *Non abbiamo bisogno* (1931) e *Mit brennender sorge* (1937).

[300] Cf. FRANCO, José Eduardo – Ensino: IV: Época Contemporânea, p. 126-128; CANASTRA, Fernando – As origens das aulas de Religião e Moral.

[301] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 107.

[302] Cf. *GUILHERME Braga da Cruz: um homem para a eternidade, 1916-1977*. 2 vol. Braga: Livraria Cruz, 1981; 1985.

[303] In *Problemas da educação: direitos da Família, da Igreja e do Estado*. *Apud* CRUZ – *O Estado Novo*, p. 108.

[304] Cf. FERNANDES, António Mendes, padre – *A educação na Concordata portuguesa*. Lisboa, 1956. Separata de *Lumen*.

[305] Cf. REZOLA – Breve panorama, p. 232.

[306] Cf. BAPTISTA – *A pesca à linha*, p. 60-61.

[307] *Ibidem*, p. 61.

[308] Editado no Porto: Casa da Boa Imprensa, 1955.

[309] *Ibidem*, p. 60

[310] *Ibidem*, p. 86.

[311] *Ibidem*, p. 90.

[312] Cf. *Ibidem*, p. 82.

[313] PINA, Luís de – O cinema e a cultura católica em Portugal. In *UM SÉCULO*, p. 198.

[314] Cf. FONTES – Meios de comunicação social, p. 185-187; PERESTRELLO, Francisco – A Igreja e a cultura cinematográfica no último meio século. In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 273-330.

[315] OLIVEIRA, Zacarias de – *Namoro e adolescência*. 2.ª ed. Lisboa: Logos, [1967].

[316] Cf. CLEMENTE – Seminários, p. 224.

[317] Cf. FONTES – Ordens religiosas.

[318] Cf. REZOLA – Breve panorama, p. 230-231.

[319] Cf. *Ibidem*, p. 222.

[320] Cf. *Ibidem*, p. 225.

[321] Apud *BOLETIM de Informação Pastoral*. 2 (1959) 28.

[322] *V. g.*: A evolução demográfica das dioceses de Portugal e os problemas pastorais por ela suscitados. In *Boletim de Informação Pastoral*. 2 (1959) 18-25; A estrutura económico-social das dioceses portuguesas e alguns problemas pastorais inerentes. In *Boletim de Informação Pastoral*. 4 (1959) 18-25.

[323] *Boletim de Informação Pastoral*. 2 (1959) 28.

[324] Cf. REZOLA – Breve panorama, p. 228.

[325] Cf. APARÍCIO – *Os seminários*; PORTUGUÊS – *Seminário de Nossa Senhora*.

[326] Testemunho de Euclides Pinto Rios de Castro, aluno do Seminário de Nossa Senhora da Conceição de 1945 a 1949, prefeito e professor da mesma instituição de 1957 a 1968, citado in PORTUGUÊS – *Seminário de Nossa Senhora*, p. 463.

[327] Sobre a visão educativa do Estado Novo, cf. MÓNICA – *Educação e sociedade*.

[328] Neste campo, são múltiplos os testemunhos, como o do padre João Marques, professor da Universidade do Porto, num texto recentemente publicado no livro que celebra o jubileu sacerdotal do padre Alberto Azevedo, ambos da diocese de Braga (cf. Quase uma página de memórias. In AZEVEDO – *Jubileu sacerdotal*, p. 87-90).

[329] *V. g.* O primeiro relato de «Férias Missionárias»: o primeiro acampamento missionário dos seminaristas de Portalegre. In *Boletim de Informação Pastoral*. 3 (1959) 20-21.

[330] Para o conhecimento desse movimento de estudantes, cf. lista de alunos do colégio publicada por CARDOSO – *O Pontifício Colégio*, p. 153-166.

[331] Cf. PORTUGUÊS – *Seminário de Nossa Senhora*, p. 135. A ressalva metodológica que aqui fazemos é feita pelo próprio autor do gráfico, pelo que não deve ser entendida como crítica ao estudo elaborado, mas tão-só como advertência ao leitor desta *História*.

[332] Cf. FERREIRA – Jesuítas, p. 305.

[333] Cf. ANJOS – *Centenário da obra*, p. 57-85.

[334] Cf. VIEIRA – Congregações religiosas femininas. Sobre a mentalidade da época, consulte-se PIMENTEL – *História das organizações femininas*.

[335] Cf. SANCHES – *As missões populares*.

[336] *Ibidem*, p. 126.

[337] Cf. *Ibidem*, p. 54.

[338] Cf. *Ibidem*, p. 58-59.

[339] *V. g.* entrevista com o reputado professor de Catequética de então, cónego António Gregório Neves, e de exaustivo *dossier* sobre os problemas fundamentais do ensino catequístico em Portugal, in *Boletim de Informação Pastoral*. 3 (1959) 6-16, 21; 4 (1959) 8-12.

[340] *CATECISMO Católico*. Lisboa: Liv. Sampedro, 1959.

[341] Cf. RAMOS – *Catecismos portugueses*, p. 95-122; PILAR – Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus. In *DICIONÁRIO de história religiosa*, vol. 4, p. 203-204.

[342] Cf. RAMOS – *Catecismos portugueses*, p. 134-136.

[343] Cf. *Ibidem*, p. 136.

[344] AMARAL, Amílcar – Panorama da ignorância religiosa. *Boletim de Informação Pastoral*. 3 (1961) p. 19.

[345] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 138.

[346] Cf. FONTES – As organizações de juventude; IDEM – JEC; JOC; JUC. In *Dicionário de História*.

[347] Decreto de criação, in *Boletim de Informação Pastoral*. 1 (1959) 3-4.

[348] Cf. FONTES – Religião; e FERREIRA – Sociologia religiosa.

[349] FERREIRA – Sociologia religiosa, p. 256-257.

[350] A este propósito, veja-se a obra de CALVO, J. – *Pastoral de conjunto*, editada em Portugal pelo Secretariado Paroquial da Igreja de Santa Isabel, em Lisboa, c. 1966. O *Boletim de Informação Pastoral* contém variada informação sobre esta temática, retomando e traduzindo textos de outras publicações católicas como *Documentation Catholique* ou *Informations Catholiques Internationales*.

[351] Cf. GOMES – *Congressos católicos*, p. 140-143, com desenvolvida bibliografia específica.

[352] Cf. *Ibidem*, p. 145-149. Também inclui bibliografia específica.

[353] *Ibidem*, p. 145.

[354] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária.

[355] *Boletim de Informação Pastoral*. 16 (1959) 1.

[356] Cf. GOMES, Adelino – Rádio Renascença. In *DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. António Barreto; Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 2000, vol. 9, p. 203.

[357] Como ponto de partida, v. REGO, António – A Igreja e a comunicação social em Portugal. In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 363-376.

[358] PERESTRELLO, Francisco – A Igreja e a cultura cinematográfica no último meio século. In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 273-330. Ver também: PINA, Luís de – O cinema e a cultura católica em Portugal. In UM SÉCULO, p. 197-205.

[359] *Ibidem*, p. 200.

[360] PERESTRELLO – A Igreja e a cultura, p. 313.

[361] Para uma lista das construções em causa, cf. FERNANDES, José Manuel – Arquitectura religiosa. In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 11-41.

[362] Cf. PEREIRA – O Movimento de Renovação, p. 112.

[363] In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 17-18.

[364] PEREIRA – O Movimento de Renovação, p. 112.

[365] In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 19.

[366] Cf. PEREIRA, José Carlos Francisco – O Movimento de Renovação da Arte Religiosa e o papel artístico e cultural do seu Boletim. *Lusitania Sacra*. 12 (2000), no prelo.

[367] MENERES, Clara – Artes plásticas de temática religiosa. In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 49.

[368] FERNANDES – Arquitectura religiosa. Sobre a actividade do Secretariado das Novas Igrejas do Patriarcado de Lisboa, v. COLÓQUIO SOBRE ARQUITECTURA.

[369] FERREIRA, José António – A Igreja e a música (1950-2000). In CRUZ; GUEDES – *A Igreja e a cultura*, p. 155.

[370] *Ibidem*, p. 146.

[371] *Ibidem*, p. 148.

[372] CÂMARA – Júlia d'Almendra, p. 538.

[373] Do texto intitulado «Em Portugal: introdução do vernáculo na liturgia», publicado pelo *Boletim de Informação Pastoral*. 28-29 (1964) 44.

[374] Cf. FONTES – Movimentos eclesiais contemporâneos.

[375] Cf. PEREIRA – *A identidade laical*, p. 23-70.

[376] Foi o que aconteceu, por exemplo, no caso do escutismo católico, acusado de ser «um movimento mundial, congregando a juventude em redor de actividades não de todo isentas de carácter subversivo e negador do idealismo patriótico»; acusação que o assistente eclesiástico do CNE rebate, invocando os princípios do escutismo que definem o movimento simultaneamente como nacional, internacional e universal (cf. SILVA, Manuel Ferreira da, padre – *Escutismo: presença de futuro*, Beira: [s.n.], 1960, p. 15).

[377] Cf. FERREIRA – O Tempo e o Modo, p. 129.

[378] Cf. POLICARPO – *Sinais dos tempos*.

[379] Retoma-se aqui a análise de FERREIRA – Acção Católica, p. 28.

[380] Cf. CONGRESSO DOS PROFESSORES PRIMÁRIOS CATÓLICOS, 1, Fátima, 31 de Julho a 3 de Agosto de 1948 – *Memórias*. Lisboa: Oficinas Gráficas da Rádio Renascença, 1950.

[381] Cf. CONGRESSO NACIONAL DA JUVENTUDE INDEPENDENTE CATÓLICA FEMININA, 1, Lisboa, 4 a 6 de Maio de 1950 – *Um mundo novo*. Lisboa: JICF, 1950.

[382] Cf. CONGRESSO NACIONAL DOS HOMENS CATÓLICOS, 1, Lisboa, 7 a 10 de Dezembro de 1950 – *Actas*. Lisboa: Oficinas Gráficas Casa Portuguesa, 1950.

[383] Cf. CONGRESSO NACIONAL DA JUVENTUDE UNIVERSITÁRIA CATÓLICA, 1, Lisboa, 1953 – *O pensamento católico e a universidade*. Lisboa: Direcções-Gerais da JUC e da JUCF, 1953, 1954, 2 vol.; SEMAINE D'ÉTUDE DE FATIMA, 30 Mars-5 Avril 1951 – *L'apostolat intellectuel*. Fribourg: Pax Romana-MIEC, s.d.

[384] Cf. CONGRESSO NACIONAL JOCISTA, 1, Lisboa, 1955 – *Manual do congressista*. Lisboa: JOC e JOCF, 1955; IDEM – *Peregrinação nacional da juventude trabalhadora a Fátima*. Lisboa: JOC-JOCF, 1955.

[385] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 98, que cita o testemunho de RODRIGUES – *Abel Varzim*, p. 208.

[386] Cf. RODRIGUES – A JOC na década de 50, p. 54-60.

[387] *Apud* SANTOS – Retrospectiva da Acção Católica, p. 18-19.

[388] Cf. RODRIGUES – A JOC na década de 50; e FONTES – As organizações estudantis.

[389] FERREIRA; FONTES – Acção Católica Portuguesa, p. 14.

[390] FONTES – D. António Ferreira Gomes e a evolução, p. 107.

[391] Cf. SANTOS – Retrospectiva da Acção Católica, p. 20.

[392] FONTES – A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária.

[393] Cf. CURSO DE SOCIOLOGIA RURAL, 1, Instituto Superior de Agronomia, 6, 8, 13, 16 de Março de 1956. – [*Curso*]. Lisboa: JUC, 1956; *Encontro*. 23 (Nov. 1959).

[394] Cf. SEMANA DE ESTUDOS RURAIS – *Alguns problemas do meio rural*. Gouveia: Gráfica de Gouveia, s.d.

[395] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 122 e 144.

[396] Foi o que aconteceu, por exemplo, no dia diocesano dos organismos agrários da Acção Católica do Porto, no dia 22 de Junho de 1958.

[397] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa (1933-1974), p. 89-91.

[398] RODRIGUES – A JOC na década de 50, p. 61.

[399] Cf. SANTOS – *Itinerário de um padre*, vol. 5, p. 218.

[400] CRUZ – *O Estado Novo*, p. 103.

[401] Para um estudo detalhado deste processo, v.: FONTES – As organizações estudantis católicas; IDEM – Universidade e Estado Novo.

[402] Cf. FONTES – As organizações estudantis, p. 477-478. Sobre a relação entre a história da universidade e a evolução das diferentes concepções sobre esta instituição no plano político-ideológico em geral, v. TORGAL – *A universidade e o Estado Novo*.

[403] CRUZ – *O Estado Novo*, p. 103-104.

[404] Cf. CEREJEIRA – *Obras pastorais*, vol. 5, 1960, p. 159-178.

[405] *Ibidem*, p. 178.

[406] *Ibidem*, p. 167.

[407] *Ibidem*, p. 161-163.

[408] *Ibidem*, p. 168.

[409] *Ibidem*, p. 172.

[410] *Ibidem*, p. 173.

[411] *Ibidem*, p. 174.

[412] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 104.

[413] Cf. FERREIRA – Acção Católica, p. 28; análise retomada em FERREIRA; FONTES – Acção Católica Portuguesa, p. 14-15.

[414] CRUZ – *O Estado Novo*, p. 112.

[415] Publicação do texto integral in ALVES – *Católicos e política*, p. 65-88.

[416] Cf. REZOLA – Breve panorama, p. 238.

[417] Texto publicado in ALVES – *Católicos e política*, p. 31-64.

[418] Um bom exemplo é a existência de um projecto de pastoral colectiva sobre a condição dos trabalhadores, datado de 1955, cuja redacção fora inicialmente entregue pelo episcopado português ao bispo do Porto e cujo texto apresentado veio a ser recusado pelo episcopado, sendo a ideia de pastoral colectiva abandonada (cf. PINHO, Arnaldo Pinho – Nos antecedentes da carta: um projecto de pastoral colectiva que se pôs de parte?. In *D. ANTÓNIO Ferreira Gomes*, p. 35-44).

[419] A este nível, as investigações de José Barreto têm dado um contributo importante, nomeadamente no que se refere aos arquivos do Estado. Veja-se a publicação da carta de D. António Ferreira Gomes ao cardeal Cerejeira, de 16 de Julho de 1968, com introdução e notas suas; e BARRETO – O caso do bispo do Porto em arquivos do Estado: notas de uma investigação em curso. In SIMPÓSIO «PROFECIA E LIBERDADE, p. 119-145. Também a Fundação Spes iniciou uma colecção, onde tem reunido e publicado textos do bispo do Porto, alguns inéditos, como *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?*

[420] A este título, a obra recentemente publicada por António Teixeira Fernandes constitui também uma expressão desse reducionismo, que o autor afirma pretender combater. Na verdade, o seu livro *Relações entre a Igreja e o Estado* constitui mais um libelo acusatório contra D. António Ferreira Gomes do que propriamente uma análise rigorosa do acontecido. Simplificando conceitos, utilizando afirmações fora de contexto e sem nunca referir o critério de selecção dos documentos que cita, nem indicar a proveniência das fontes que utiliza – mesmo daquelas que há muito se encontram publicadas –, o autor desenvolve frequentemente processos de intenção, que soam a «ajuste de contas» por parte de alguém que foi também um dos protagonistas da época, facto nunca referido na obra. Ao tempo, o autor era secretário do administrador apostólico da diocese, D. Florentino de Andrade e Silva, cuja acção eclesial terá sido, até agora, objecto de

interpretações igualmente simplistas. O principal valor da obra encontra-se na publicação de alguma documentação inédita, nomeadamente correspondência episcopal, a que, de outro modo, não é actualmente possível ter acesso.

[421] História política que analisa todo o processo como se se tratasse apenas de um «caso» individual ditado pelo posicionamento político oposicionista de um «católico progressista», categoria em que o bispo do Porto nunca se reconheceu.

[422] Esta foi a perspectiva de análise adoptada em estudo anterior, e para a qual se remete o leitor: FONTES – D. António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra. Mais do que informativo ou factual, o seu interesse é analítico, pela interpretação que, a este nível, propõe. Relativamente a este texto, corrigimos, na p. 114, a expressão «e na perspectiva galicana do Estado Novo», substituindo-a por «e na perspectiva neo-regalista que perdura em certos sectores do Estado Novo».

Na mesma obra, outras análises aí publicadas corroboram a importância de D. António Ferreira Gomes, enquanto pensador e teólogo católico, nomeadamente: GANHO, Maria de Lourdes Sirgado – O pensamento filosófico de D. António Ferreira Gomes (p. 61-77); HENRIQUES, Mendo Castro; AMARAL, António Campelo – D. António Ferreira Gomes e o pensamento social cristão (p. 209-234); e FERREIRA, Manuel Pinho – A Igreja na obra de D. António Ferreira Gomes: uma eclesiologia precursora do Concílio Vaticano II? (p. 235-261).

[423] ALVES – *Católicos e política*, p. 56.

[424] *Ibidem*, p. 62.

[425] FONTES – D. António Ferreira Gomes, p. 117

[426] Cf. BARRETO – O caso do bispo do Porto em arquivos do Estado: notas de uma investigação em curso. In SIMPÓSIO «PROFECIA E LIBERDADE – *Actas*, p. 133.

[427] Cf. MATOS – A campanha de imprensa.

[428] Expressão tomada de PAES, Sidónio de Freitas Branco – O Bispo do Porto e a Acção Católica que conheci. In SIMPÓSIO «PROFECIA E LIBERDADE – *Actas*, p. 281-344.

[429] MURTEIRA, Mário – A Doutrina Social da Igreja e os seus intérpretes nos tempos difíceis. In SIMPÓSIO «PROFECIA E LIBERDADE – *Actas*, p. 201-208.

[430] Cf. BIDARRA, Manuel – D. António Ferreira Gomes, bispo e profeta. In *D. ANTÓNIO Ferreira Gomes*, p. 93-109.

[431] Conceito que D. António Ferreira Gomes desenvolve na carta-prefácio à obra de FREIRE – *Resistência católica*, p. 9-15.

[432] A expressão é de OLIVEIRA, César – A aparente quietude dos anos 50. In REIS – *Portugal contemporâneo*, vol. 4, p. 75-80.

[433] Cf. CRUZ – *O Estado Novo*, p. 157 e seg.

[434] Concílio em que D. António participou, tendo sido uma qualificada presença a nível do episcopado português, nomeadamente enquanto membro da Comissão dos Seminários e Estudos.

[435] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 143, 151, 167.

[436] ENCONTRO NACIONAL DOS DIPLOMADOS CATÓLICOS, 2 – *Perspectivas cristãs do desenvolvimento económico*. [Lisboa]: Direcções Gerais da LUC e da LUCF, [1963].

[437] PAES, Sidónio de Freitas Branco – Recordações de uma carta indiscreta. In *D. ANTÓNIO Ferreira Gomes*, p. 139.

[438] BIDARRA, Manuel – D. António Ferreira Gomes, bispo e profeta. In *D. ANTÓNIO Ferreira Gomes*, p. 105.

[439] FERREIRA – Catolicismo, p. 266.

[440] Recorde-se que a maior parte dos membros do episcopado se encontrava em Roma, para participar na 3.ª sessão do concílio. Sobre todas estas movimentações a nível da Acção Católica, o testemunho do padre Luís Mafra é extremamente elucidativo e rico de informações (cf. MAFRA – *Lisboa no tempo*, p. 35-51).

[441] Sobre estas movimentações, cf. FREIRE – *Resistência católica*, p. 135-139.

[442] Cf. GUEDES – *Fátima, mundo de esperança*.

[443] Cf. *I.ª PEREGRINAÇÃO Internacional a Fátima: 3, 4 e 5 de Maio 1947*. Lisboa: Ed. do Secretariado nacional da JCF, [1947]. O sentido da convocação é claro: «A Juventude Católica Feminina Portuguesa, no cumprimento de um Voto, e em Acção de graças pelo Dom da Paz, convoca para a Cova da Iria as suas Irmãs de Ideal de todas as Nações. Num só coração e numa só alma, as raparigas portuguesas de todos os meio sociais, são peregrinas de Fátima, em espírito de fé, de penitência, de gratidão, de prece. Na Montanha sagrada pela Presença de Nossa Senhora, estrangeiras e portuguesas, num só coro unanime e suplicante, rogam ao Altíssimo a Paz justa e duradoura» (p. 3).

[444] *PORTUGAL operário a Fátima*. Lisboa: JOCF, 1942, p. 3.

[445] Cf. LIGA UNIVERSITÁRIA CATÓLICA FEMININA – *Em diálogo com Deus: Peregrinação a Fátima, 17 e 18 de Maio de 1958*. Lisboa: Gomes e Rodrigues Ld.ª, 1958.

[446] *MENSAGEM...*, p. 6.

[447] Pelo menos desde 1928 que temos notícia de pagelas publicadas com a devida autorização das autoridades eclesiásticas, no caso o bispo de Lisboa, diocese a que então Fátima ainda pertencia: *NOSSA Senhora do Rosário da Fátima rogai por nós*. Pagela publicada com autorização do cardeal-patriarca de Lisboa, a 27 de Agosto de 1928; *ORAÇÃO a Nossa Senhora de Fátima*. Pagela impresa em 1942, com autorização do cardeal-patriarca de Lisboa, a 27 de Agosto de 1928. Ainda hoje são impressas e circulam pagelas com mensagens semelhantes às primitivas, nomeadamente a nível iconográfico: *O IMACULADO Coração de Maria e os primeiros sábados*. Edição do Movimento da Mensagem de Fátima, 1997.

[448] O texto que diversas pagelas ainda hoje ensinam é o seguinte: «Meu Deus, eu creio, adoro, espero e amo-Vos. Peço-Vos perdão para os que não crêem, não adoram, não esperam e não Vos amam.»

[449] Cf. *MANUAL do peregrino: Portugal operário a Fátima, 3 e 4 de Outubro 1943*. Lisboa: Ed. ACP, 1943. Nesta mesma ocasião um outro opúsculo esclarece sobre a finalidade de vida a que a doutrina social da Igreja convida cada um: «conquistar a felicidade temporal» e «conquistar a felicidade eterna», de acordo com os valores da «paz, justiça e amor» (in *A CAMINHO do mundo novo... 3 e 4 de Outubro*. Lisboa: Tip. Renascença, 1943).

[450] Cf. *PEREGRINAÇÃO nacional das estudantes a Fátima: 14 e 15 de Abril 1945*. Braga: Of. Gráficas Augusto Costa, 1945.

[451] Cf. CUNHA, Maria Teresa Pereirada – *N.ª Senhora de Fátima peregrina do mundo através dos continentes a caminho de Roma, dos ares e dos mares. Primeira jornada: início da peregrinação na Europa*. Lisboa: Tip. Neogravura, 1949. Neste mesmo livro se reafirma a convicção de que durante a guerra, «Portugal, por privilégio especialíssimo do céu, era um oásis de paz» (p. 9).

[452] De novo, a liturgia e os seus cânticos surgem como óptimo testemunho para a caracterização de uma época e mentalidade: *v.g.* NEVES, Moreira da, padre – *Cântico para a coroação de N.ª Senhora de Fátima Rainha de Portugal*. Braga: Tip.º da Missões Franciscanas, 1946.

[453] Para bibliografia, v. FONTES – *Fátima e o movimento católico*.

[454] Sem entrarmos na análise detalhada acerca desse universalismo e da sua relação com a construção de uma imagem de um Portugal pluricontinental e plurirracial, registemos, no entanto, um dos trechos possíveis que apontam nesse sentido, relativo à quarta jornada internacional da imagem peregrina, em 1949: «Nossa Senhora de Fátima, peregrina do mundo, em terras cristãs de Portugal (Goa e Timor), em terras hindus, em terras budistas, em terras maometanas, em terras protestantes, em terras pagãs. [...] Para Ela, não há fronteiras... Não há alfândegas... Não há regimes políticos diferentes, não há colonizadores e colonizados! Há apenas, e únicamente, os Seus filhos!...» (COMITIVA DA PEREGRINAÇÃO DE NOSSA SENHORA DE FÁTIMA – *Nossa Senhora de Fátima Peregrina do Mundo. Quarta jornada: Estado Português da Índia e Timor, União Indiana, Ceilão, Paquistão, Birmânia, Singapura, Malásia, Sião, Austrália, Ilhas do Pacífico*. Lisboa: Gráficas Jobal, s.d., p. 7).

[455] *V. g. FÁTIMA, altar do mundo: prospecto de propaganda*. Porto: Ocidental Ed., [1952]; ou a afirmação generalizada e repetida de que Fátima «tornou-se o maior centro de piedade mariana, o altar do mundo» (cf. VIEIRA, Manuel, padre – *Mensagem de Fátima*. Lisboa: União Gráfica, 1956, p. 7).

[456] Uma lista dessas primeiras visitas encontra-se em GUERRA, Luciano – *A mensagem de Fátima*. Lisboa: Dir.-Geral da LUCF, [1960?]: Mazzella, em 1946; Tedeschini, em 1951; Ottaviani, em 1955; Roncalli (antes de ser cardeal), em 1956; Tisserant, em 1956; Cicognani, em 1957; e Piazza, também em 1957. Muitos outros se lhes seguiram, como Larraona, prefeito da Sagrada Congregação dos Ritos, em 1963.

[457] Cf. LISBOA, Patriarcado de – *Visitas pastorais com a imagem peregrina de N.ª Senhora de Fátima: normas práticas: 1956*. Torres Vedras: Gráfica Torreana, s.d.

[458] Cf. GOMES – *História da diocese*, p. 471-472.

[459] Cf. *A RAPARIGA católica perante a mensagem de Fátima e de Lurdes*. Évora: Ed. da JCF da Arquidiocese de Évora, 1958.

[460] O modo como a *mensagem* foi apresentada e difundida foi tendo algumas adaptações, conforme os seus destinatários. É assim, por exemplo, que a Liga Católica Feminina propõe: «oração, penitência, modéstia – três palavras que resumem uma vida cristã integral» (in *Oratio, Paenitentia, Modestia: Mensagem de Fátima*. Lisboa: Sec. de Publicações da LCF, 1951). Em 1956, a Juventude Escolar Católica Feminina de Coimbra propõe a ida a Fátima em espírito de peregrinação, isto é «penitência, oração e caridade» (cf. *MENSAGEM de paz e de amor: raparigas do meio escolar em Fátima: diocese de Coimbra*. Coimbra: s.n., 1956).

[461] IGREJA CATÓLICA. Papa (Pio XII) – *Portugal. Fátima: mensagem radiofónica dirigida por Sua Santidade o Papa aos fiéis portugueses no dia 31 de Outubro de 1942, por ocasião das solenidades em honra de Nossa Senhora de Fátima*. Lisboa: Of. Gráficas. Casa Portuguesa, s.d., p. 10.

[462] *Ibidem*, p. 9.

[463] Cf. FONTES – A Acção Católica Portuguesa e a problemática missionária.

[464] Cf. CONGRESSO INTERNACIONAL DA MENSAGEM DE FÁTIMA E A PAZ – *Programa, teses e comunicações*. Lisboa: Tip. Renascença, 1951. Como explicava uma destacada militante católica e então directora dos Serviços de Publicidade e Propaganda da Mocidade Portuguesa Feminina: «Sua Santidade Pio XII determinou que o encerramento do Ano Santo tenha lugar em Fátima, no dia 13 de Outubro, data da última aparição de Nossa Senhora aos três pastorinhos da Cova da Iria. É o reconhecimento oficial, pelo Chefe Supremo da Igreja, da verdade das aparições e da proclamação mundial da "mensagem de Fátima"» (LEAL, Joana Maria Mendes – *A mensagem de Fátima*. Lisboa: MPF, 1951).

[465] CONGRESSO – *Programa*, p. 17.

[466] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 110.

[467] Para o enquadramento internacional da questão neste período, leia-se RICCARDI – *As políticas da Igreja*. Sobre a visão geoestratégia da diplomacia vaticana: «Ao pacifismo soviético e comunista, considerado ambíguo, corresponde o europeísmo católico. [...] Nos anos cinquenta, dá-se uma convergência entre a Santa Sé, os políticos católicos europeus e os vários movimentos cristãos, no sentido da construção de um quadro europeu» (p. 72-73) – tema que, em relação a Portugal, se encontra por estudar. No que se refere ao papel da Igreja de Roma no novo quadro internacional nascente: «A mensagem de Pio XII é clara: embora a Igreja seja estranha às discussões dos Estados ou esteja fora das decisões que regulam o novo xadrez político mundial, o catolicismo não se alheia da vida dos povos. A vida dos povos já é uma internacional de povos reunidos à volta de uma mensagem de fé, de um património histórico e, sobretudo, de um magistério, apesar dos governos não valorizarem esta realidade. Com o fim da guerra, o papa ce-

lebra este fundamental da sua Igreja em dois acontecimentos importantes: o consistório de 1946 e o Ano Santo de 1950» (p. 76).

[468] Para uma compreensão geral do tema, leia-se CAMACHO, Ildefonso – *Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1991. Uma resumida introdução ao tema foi por nós tentada em FONTES – A doutrina social da Igreja.

[469] Cf. GOMES – *D. Manuel Mendes*.

[470] ÉVORA. Arcebispo de, 1920-1955 (M. da Conceição Santos) – *Preparação para o grande dia de Fátima: Instrução pastoral*. Évora: Gráfica Eborense, 1951, p. 4.

[471] *Ibidem*, p. 5-6.

[472] *Ibidem*, p. 9. Na mesma linha de pensamento, encontramos diversos livros de doutrinação com apelos semelhantes, como na já citada obra de Joana Mendes Leal: «A religião verdadeira é um modo de ser, um espírito que tudo informa, fazendo de todas as partes da nossa vida um único e mesmo todo. A oração é a alma da religião; mas a virtude é que torna a religião sincera. A verdadeira piedade é mais do que formalismo cultural ou sentimentalismo religioso: é regra de conduta para a vida. [...] Interpretamos as palavras de N.ª Senhora talvez noutro sentido: na recitação dos terços! Mas a mensagem de Fátima é outra! É diferente. É a oração como meio de chegar à vida divina, que tem o seu princípio na graça e a sua perfeição no amor de Deus. [...] A penitência que a mãe de Deus pediu em Fátima não é só o incómodo duma peregrinação desconfortável» (p. 4-11).

[473] *Ibidem*, p. 11-13.

[474] A aproximação entre as duas expressões do marianismo fora já anteriormente tentada, *v. g.* TAVARES, Joaquim da Silva, padre – *Fátima e Lurdes*. Lisboa: 1931.

[475] CEREJEIRA – *Lurdes e Fátima*, p. 12.

[476] *Ibidem*, p. 16.

[477] CEREJEIRA – *A mensagem de Fátima*, p. 39.

[478] CEREJEIRA – *Lurdes e Fátima*, p. 17.

[479] *Ibidem*, p. 14.

[480] CEREJEIRA – *A mensagem de Fátima*, p. 35-38.

[481] Da carta pastoral de Janeiro de 1959. Para o texto completo da consagração de Portugal aos Corações de Jesus e Maria, v.: *Boletim de Informação Pastoral*. 1 (Junho-Julho, 1959), p. 37.

[482] Cf. *BOLETIM de Informação Pastoral*. 12 (Março-Maio 1961), p. 6.

[483] Expressão tomada de Frei Bento Domingues num sugestivo ensaio sobre «a religião dos portugueses», quando invoca a «Procissão do Adeus» como expressão inconfundível da religiosidade dos portugueses: «Mas quando na Cova da Iria irrompe o canto nostálgico: *De Vós me aparto oh Virgem... oh Fátima Adeus, Virgem Mãe, Adeus...* Fátima transforma-se num *imenso cais*, o cais de todas as lágrimas que os portugueses verteram nos quatro cantos do mundo onde andaram sempre a despedir-se sem nunca saberem bem onde era a sua terra. Vasto mundo, mundo nunca nosso e do qual sempre fomos» (in DOMINGUES – *A religião dos portugueses*, p. 61-62).

[484] Deixamos aqui de lado as críticas feitas a partir do «exterior» do catolicismo, em nome de concepções científicas ou distintas interpretações globais acerca da natureza dos acontecimentos, como aconteceria posteriormente com a perspectiva ovniológica.

[485] CRUZ – A Igreja na transição democrática, p. 519.

[486] Cf. DUROSELLE, Jean-Baptiste; MAYEUR, Jean-Marie – *Histoire du catholicisme*. 5.ª ed. Paris: PUF, 1985, p. 120-121.

[487] Toda a documentação pastoral oficial produzida pela Conferência Episcopal Portuguesa encontra-se reunida e publicada in CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*.

[488] Cf. TRINDADE – *Memórias de um bispo*, p. 303; e SANTOS; SAAVEDRA – *António Ribeiro*, p. 26. Esta mesma informação foi recentemente confirmada pelo testemunho de monsenhor José Maria Reis Ribeiro, na IV Semana Social (Novembro de 2001), que acrescentou novo dado: o projecto de texto inicial, doutrinalmente mais avançado relativamente às questões apresentadas, não foi integralmente aceite pela assembleia da Conferência Episcopal, conduzindo a vários cortes do texto inicial redigido pelo cardeal Ribeiro.

[489] No texto completo do parágrafo afirma-se: «Em primeiro lugar, não há dúvida de que o movimento de 25 de Abril se fez sob o signo da libertação. Operou uma revolução sem derramamento de sangue, proclamou o acesso às liberdades cívicas, reintegrou na comunidade presos e exilados políticos, despertou novas esperanças em largos sectores deprimidos da população, desarmou o ostracismo a que grande parte do mundo nos votava; e, para além destes factos, fez promessa de um Portugal novo, a ser construído sobre alicerces democráticos por todos os portugueses. Ora, há em tudo isto valores evangélicos, com os quais ninguém deixará de se congratular» (In CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 137).

[490] *Ibidem*, p. 150.

[491] Data de 12 de Fevereiro de 1975 a *Carta pastoral sobre a família e natalidade*; que antecede a publicação de uma *Nota pastoral sobre a modificação do artigo XXIV da Concordata*, a 18 de Novembro de 1977; e uma *Nota pastoral sobre o aborto*, com data de 18 de Novembro de 1977. A continuidade na atenção à questão da família e ao problema do aborto está patente nas sucessivas tomadas de posição pública por parte do episcopado português: *Nota pastoral sobre as últimas modificações do direito da família*, a 6 de Abril de 1978; *Instrução sobre a pastoral familiar à luz do Sínodo*, com data de 28 de Dezembro de 1980; *Nota do Conselho Permanente sobre o aborto*, a 6 de Fevereiro de 1982; *Nota pastoral sobre o aborto*, com data de 28 de Outubro de 1982; *Nota pastoral a propósito de novas tentativas de legislação do aborto*, com data de 5 de Janeiro de 1984; *Nota do Conselho Permanente sobre a despenalização do aborto*, a 31 de Janeiro de 1984; *Nota pastoral do episcopado português ainda sobre a lei da despenalização do aborto*, com data de 3 de Maio de 1984; *Nota pastoral do Conselho Permanente sobre alguns aspectos da recente legislação acerca do planeamento familiar*, com data de 26 de

Março de 1985; *Nota sobre o Ano Internacional da Família*, com data de 11 de Novembro de 1993; *Nota do Conselho Permanente sobre uma proposta de lei acerca do divórcio*, a 21 de Março de 1995.

[492] Cf. CONGRESSO – *Leigos em congresso*.

[493] Estiveram presentes 28 bispos da metrópole e 21 do ultramar. Sobre a participação portuguesa no Concílio, v.: TRINDADE – *A participação da Igreja portuguesa*; IDEM – O Vaticano II no seu tempo; e GOMES – *Pareceu ao Espírito Santo*.

[494] TRINDADE – *Memórias de um bispo*, p. 173-174.

[495] MATOS – Cardeal Cerejeira, p. 823.

[496] MARTO, António dos Santos – O II Concílio do Vaticano: *Magna Carta* para o futuro da Igreja. In GOMES – *Pareceu ao Espírito Santo*, p. 17.

[497] POLICARPO – *«Sinais dos tempos»*.

[498] Sobre o seu percurso, v. «In *HONOREM D. José*».

[499] Cf. CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 5.

[500] Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 250-251.

[501] D. Manuel de Almeida Trindade, nas suas *Memórias*, descreve assim a sala onde decorriam os trabalhos do episcopado: «A sala de reuniões, num dos ângulos do espaçoso edifício [do palácio da quinta onde fora construído o Seminário dos Olivais], era o retrato da mentalidade hierárquica da época: as cadeiras que eram fixas e com espaldares, dispostas em forma de U; na parte central, dois degraus acima da dos outros bispos, estava a cadeira do Cardeal Patriarca; logo abaixo, sentavam-se os dois bispos metropolitas (o Arcebispo Primaz de Braga, de um lado, e o Arcebispo de Évora, do outro); a seguir, num degrau abaixo, vinham os outros bispos, de acordo com a precedência da sua ordenação episcopal. Ao todo 18 bispos, incluindo o Secretário da Conferência, que era auxiliar de Lisboa» (TRINDADE – *Memórias de um bispo*, p. 294).

[502] *Ibidem*, p. 298.

[503] Cf. FONTES – Conferência Episcopal Portuguesa.

[504] Para o caso da diocese do Porto, v. FERNANDES, António Teixeira – Mudança social e identidade do clero. In FERNANDES – *Formas de vida religiosa*, p. 241-325.

[505] Cf. FERREIRA – *Da secularização à laicidade*.

[506] Cf. FONSECA – *História e actualidade*, p. 285-298.

[507] Cf. FONTES – Catolicismo social.

[508] Levantamento de iniciativas feito a partir de GOMES – *Os congressos católicos*.

[509] Faltam estudos pormenorizados para o conjunto das dioceses portuguesas e as entradas relativas às dioceses constantes do *Dicionário de História Religiosa de Portugal* nem sempre se referem às instituições contemporâneas. Para uma visão jurídica, ver, no mesmo *Dicionário*, as entradas Conselho presbiteral e Conselhos pastorais, da autoria de Manuel Saturino Gomes.

[510] Para o caso da diocese de Lisboa, o testemunho do padre Luís de Azevedo Mafra, assistente da Junta Diocesana da Acção Católica do Patriarcado de Lisboa, entre 1964 e 1972, é bem elucidativo (cf. MAFRA – *Lisboa no tempo*, p. 81-118).

[511] AZEVEDO, Carlos – Porto. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, p. 32.

[512] Cf. ROCHA – *A acção pastoral*, vol. 3, p. 40-41.

[513] *Ibidem*, p. 32.

[514] No caso da diocese de Aveiro, esses planos são trienais, tendo o primeiro por tema «Acção profética» (cf. *Ibidem*, p. 36).

[515] Cf. MAFRA – Breve apanhado.

[516] Cf. GOMES, Pinharanda – Sínodos diocesanos. Época contemporânea.

[517] Cf. AZEVEDO – *Igreja portucalense*.

[518] Cf. FERREIRA – Acção Católica, p. 29.

[519] Cf. NUNES – História, uma história.

[520] Cf. CODES – *Situação e opinião dos universitários*.

[521] Cf. CANASTRA – *As origens das aulas*.

[522] De entre a variada bibliografia escrita ou traduzida sobre o tema neste período, v.: *ACÇÃO jecista e revisão de vida para o 2.º escalão da JEC*. Lisboa: Direcção-Geral da JEC, [196?]. Suplemento n.º 5 de *Acção Jecista*; GOMES, Alberto Figueira Gomes – *Revisão de vida*. Lisboa: s.n., 1967. A mesma obra surge também noutra edição com a autoria de Narciso Rodrigues e como separata do *Boletim de Militantes* da JOC, n.º 10, 11, 12 (Setembro de 1967-Fevereiro de 1968); MARÉCHAL, Albert – *A revisão de vida: toda a nossa vida no Evangelho*. Trad. do padre Reinaldo de Vasconcelos Gonçalves, SJ. Lisboa: Logos, 1965.

[523] FERREIRA – Acção Católica, p. 29.

[524] SOUSA, Elisário de – *Presença e missão*, p. 332.

[525] *Ibidem*, p. 332.

[526] *Ibidem*, p. 327-329.

[527] Cf. ENCONTRO NACIONAL DE ENGENHEIROS E ECONOMISTAS CATÓLICOS, 2, Porto, Maio de 1964 – *Técnica e sociedade humana*. Lisboa: Editorial Logos, 1965.

[528] Cf. GOMES – *Os congressos católicos*, p. 140-148.

[529] Cf. *Boletim de Informação Pastoral*. 3: 12 (1961) 27-28. Aí se argumenta: «Sirva este caso de lição: o que importa é pôr de lado devoções infundadas e alimentar a piedade dos fiéis com as sólidas devoções que estão na base da vida litúrgica da Igreja...»

[530] Cf. COSTA – Festas religiosas.

[531] *RELIGIOSIDADE popular e educação da fé*. Coordenção de Arnaldo Pinto Cardoso. Lisboa: Secretariado-Geral do Episcopado, 1987. Cadernos de Pastoral; 2.

[532] LIMA – Religiosidade popular, p. 112.

[533] PAES, Sidónio de Freitas Branco – *A Acção Católica em Portugal: um testemunho*. Texto mimeografado, 1996, p. 12.

[534] Do desdobrável *Fátima*, editado pelo Santuário em 1991.

[535] PAES – *A Acção Católica*, anexo I, p. 2.

[536] BOLÉO, José de Paiva – *A atitude do intelectual cristão perante Fátima*. Lisboa. Separata de *Acção Médica*. 36: 2 (Junho de 1972) 7.

[537] Cf. *Boletim de Informação Pastoral*. 53-54 (1968) 14.

[538] Vitorino Nemésio in *Diário Popular*, 12/05/1967. Apud DOMINGUES – *A religião dos portugueses*, p. 47.

[539] Sobre o autor, cf. TRINDADE – *Urbano Duarte*. Especificamente sobre esta questão, v. vol. I, p. 103-107.

[540] De que o livro *Fátima nunca mais*, do padre Mário de Oliveira, será o exemplo mais recente.

[541] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. I, p. 308.

[542] Cf.: CONGRESSO INTERNACIONAL, 1992 – *Actas*; CONGRESSO INTERNACIONAL, 1997 – *Actas*.

[543] Cf. SANTUÁRIO DE FÁTIMA. Serviço de Ambiente e Construções (SEAC) – *Grande espaço coberto para as assembleias (GECA) e outros espaços: projecto de programa*. Fátima, 1996, p. 31.

[544] Cf. ANTUNES, Manuel Luís – Turismo religioso, p. 307-309.

[545] V. g.: ESPÍRITO SANTO – *A religião popular portuguesa*; LIMA – *«Deus, não tenho nada contra...»*.

[546] O grupo, animado por António Matos Ferreira, publicou as principais conclusões e comunicações num caderno intitulado *Perspectivas sobre a história da Igreja*, no qual se incluem ainda duas outras comunicações, uma de António Montes Moreira sobre «Fronteiras da história da Igreja: perspectivas teológicas» e outra de José Mattoso sobre «Condicionantes materiais da história da Igreja».

[547] PINTO, Manuel – A dimensão festiva da cultura popular. In MOREIRA; MATTOSO; PINTO – *Perspectivas*, p. 41-42. O autor publicou ainda, na mesma ocasião, um estudo sobre a festa de São João do Sobrado (Valongo): PINTO, Manuel – *Bugios e mourisqueiros*. Valongo: Associação para a Defesa do Património Natural e Cultural de Valongo, 1983.

[548] Do comunicado da Assembleia plenária de Novembro de 1986, in CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 299.

[549] ROCHA – *Acção pastoral*, vol. I, p. 128.

[550] LAVAJO, Joaquim Chorão – Évora. In *DICIONÁRIO de História Religiosa de Portugal*. Dir. de Carlos Moreira Azevedo, vol. 2: C-I, p. 219.

[551] Cf. *ROMARIAS e romeiros*.

[552] *ROMARIAS e romeiros*, p. 159.

[553] Cf. LEAL – *As festas do Espírito Santo*, p. 145-147 e 267.

[554] ANTUNES – Turismo religioso, p. 309.

[555] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. I, p. 28.

[556] *Ibidem*, vol. I, p. 48.

[557] *Ibidem*, vol. I, p. 62.

[558] *PASTORAL da fé*, p. 7.

[559] Basta lembrar o que se passou com a publicação da encíclica *Pacem in Terris*. Relata Bento Domingues: «A *Pacem in Terris* veio encontrar Portugal mergulhado em três frentes de guerra colonial. Para a encíclica, um dos grandes sinais dos tempos era este: "As pessoas de qualquer parte do mundo são hoje cidadãos de um estado autónomo e independente ou estão para ser." A tradução tida por oficial – publicada pela União Gráfica, editora da Igreja – achou por bem suprimir a palavra "independente"» (in *A Igreja e a liberdade*, p. 27). E continua o mesmo relato: «Em Abril, a Juventude da Igreja do Convento de Cristo Rei do Porto, da qual eu era assistente, resolveu aplicar a metodologia e a temática da Encíclica na montagem de uma grande exposição: "O mundo interroga o Concílio". Teve um êxito estrondoso. Foi encerrada em 1 de Maio de 1963, com muitos jovens levados em carrinhas para interrogatórios na PIDE. Eu fui expulso do país. Mas depois, até ao 25 de Abril, nenhum documento da Igreja teve em Portugal uma posteridade tão fecunda como a *Pacem in Terris*. Nunca deixou em paz as três frentes de guerra. Mas também exigia o que nunca soubemos pensar, a construção da própria paz. Cada vez mais longe, cada vez mais urgente» (*Ibidem*, p. 27).

[560] «Estima-se que entre 1960 e 1974 tenham emigrado, legal ou clandestinamente, quase um milhão e meio de portugueses, isto é, uma média de cerca de 100 000 indivíduos por ano (com um pico de 173 000 em 1970, segundo dados oficiais), o que aponta para fluxos de saída três a quatro vezes mais intensos, no seu conjunto, do que os verificados durante o período de emigração intercontinental [de finais do séc. XIX-inícios do séc. XX]» (FERRÃO, João – *Demografia portuguesa*. Lisboa: Público, 1996, p. 36-37. Cadernos do Público; 6).

[561] *Carta pastoral sobre o problema da emigração* (15 de Dezembro de 1967). In CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. I, p. 33-50. Nela pode ler-se o seguinte diagnóstico da situação: «Hoje, no entanto, a nossa emigração atingiu dimensões até ao presente jamais verificadas, situando-se em níveis inquietantes. Basta observar que daquele milhão e meio de portugueses saídos para o estrangeiro [de 1917 a 1966] mais de meio milhão, ou seja, a terça parte, saiu no curto período dos últimos 10 anos (1956-1966) e que o ano de 1966 assinalou, em termos absolutos, o ponto mais alto desde sempre na curva da emigração portuguesa, com o número de 120 239, contados apenas os emigrantes legalizados» (p. 43). Relativamente ao trabalho de acompanhamento pastoral e espiritual dos emigrantes, e em face dos dados existentes (ver quadro publicado), os bispos constatam a necessidade urgente de conseguirem aumentar o número de padres missionários para esse trabalho, apesar de considerarem a situação da Igreja Católica em Portugal ser «pobríssima de clero» (p. 45).

[562] Inquérito realizado pelas direcções-gerais da JUC e da JUCF à situação e opinião do universitário, em 1964, revela, por exemplo, que para a grande maioria dos jovens universitários, as «questões do Ultramar» eram dos «problemas mais importantes do país», com 69,5 % de respostas

positivas, à frente de todos os outros itens apresentados (cf. CODES – *Situação e opinião*, p. 330). E o testemunho do último assistente eclesiástico do CADC de Coimbra, padre José de Oliveira Branco, nomeado em 1966, relembra-o assim: «Além disso, tinham começado as guerras coloniais. Não havia estudante (normal) que não se debatesse com a angústia de ter de ir fazer a guerra. A hipótese de «chumbar» implicava ter de sujeitar-se aos riscos dela, e retardar em 4 anos o casamento e o ingresso na profissão. Quem o viveu, sabe o que isto representava» (in CONGRESSO «O CADC» – *Actas*, p. 214).

[563] Estudos recentes sublinham exactamente o papel do catolicismo social e militante na formação e percurso político da maior parte dos membros da «ala liberal» [cf. FERNANDES, Tiago – A *ala liberal* da Assembleia Nacional (1969-1973): um perfil sociológico. *Penélope*. 24 (2001) 35-64].

[564] Sobre o percurso de algumas destas mulheres, cf. BARREIRA – *Confidências*.

[565] O texto completo encontra-se em ALVES – *Católicos e política*, p. 175-208.

[566] *Ibidem*, p. 180, 206.

[567] Cf. *Ibidem*, p. 209-220.

[568] Cf. SANTOS, Luís Aguiar – Um teste aos conceitos de «nomocracia» e «teleocracia»: o jornal *Política* perante a «primavera marcelista» (1969-1970). *Análise Social*. 149 (1998) 1093-1115.

[569] ALVES – *Católicos e política*, p. 178.

[570] *Ibidem*, p. 189.

[571] *Ibidem*, p. 186.

[572] *Ibidem*, p. 197.

[573] *Ibidem*, p. 203.

[574] *Ibidem*, p. 204.

[575] Alguns autores consideram mesmo que esta iniciativa serviu como uma espécie de laboratório para testar a possibilidade de um movimento democrata-cristão em Portugal, estando depois na origem do Movimento de Resistência Cristã, que durou entre 1965 e 1967 (cf. FERNANDES – A *ala liberal*, p. 60, nota 85).

[576] Para uma tradução completa do texto da encíclica, ver *CAMINHOS da justiça*.

[577] Para consulta do conjunto das mensagens pontifícias anualmente publicadas, v.: COMISSÃO NACIONAL – *Caminhos da paz*; *MENSAGENS para a paz*.

[578] Cf. ALVES – *Católicos e política*, p. 265-286.

[579] *Ibidem*, p. 243-263.

[580] Cf. Dez anos de actividade. *Cadernos Justiça e Paz*. Coimbra. 2 (1981).

[581] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 277.

[582] *Ibidem*, vol. 2, p. 244 e p. 268.

[583] Cf. art. 18.º da Concordata.

[584] Para o historial desta questão, v. FALCÃO, Miguel – A Concordata de 1940 e a assistência religiosa às Forças Armadas. In LEITE [et al.] – *A Concordata de 1940*, p. 195-231.

[585] FALCÃO – Ordinariato Castrense de Portugal, p. 355.

[586] Fora anteriormente assistente eclesiástico da JUC, capelão e professor da Academia Militar, vindo em 1975 a ser nomeado bispo auxiliar do patriarca de Lisboa. Exerceria ainda os cargos de secretário da Conferência Episcopal Portuguesa (1985-1991) e de seu vice-presidente (1981-1984). É autor de diversas publicações, nomeadamente: *O tempo e a graça* (1967), *Doutrina social da Igreja: pessoa, sociedade e estado* (1991), *Nun'Álvares, condestável e santo* (1961, 1985 e 1999), *Onde o espírito floresce: meditações sobre o Espírito Santo* (2000) e *Os leigos: condição, compromisso e espiritualidade* (2001).

[587] Em 1988 dar-se-ia nova estruturação pastoral, com a transformação do Vicariato em Ordinariato Castrense de Portugal, significando esta mudança de nome que a jurisdição deixou de ser vicária do romano pontífice, passando a ser exercida em nome próprio do ordinário, que durante os primeiros anos continuou a ser o patriarca de Lisboa. Só em 2000 se dissociaria este serviço com a nomeação de um bispo próprio para ordinário, vindo para o efeito a ser nomeado D. Januário Torgal Ferreira (1938-), que desde 1989 fora ordenado bispo para desempenhar a função de vigário.

[588] Pode ler-se a principal documentação deste *dossier* em ANTUNES – *A guerra de África*, vol. 2, p. 761-768. Sobre a doutrinação do bispo do Porto sobre o tema da paz, ver: GOMES, António Ferreira, bispo – *Homilias da paz (1970-1982)*. Porto: Fundação Spes, 1999. Na introdução a esta obra Manuel Linda resume: «D. António compreendeu bem toda a mudança de enfoque do Concílio relativamente ao tema da paz, assumiu-o e tornou-se um dos mais lídimos paladinos. Por isso, jamais o vemos centrar o seu discurso na guerra, por exemplo, na das então colónias portuguesas de África, tema quente da altura. Se o fizesse, certamente teria recolhido o aplauso de uns tantos (e, por certo, maior inimizade por parte de muitos outros). Mas teria também reduzido o discurso ao nível da pura negatividade. Centra-se na paz e propõe-na. E como a realidade pode ter dupla face, então sim, aparece a referência à guerra, não para se "deleitar" morbidamente na enumeração dos seus males, mas simplesmente para a apresentar como o monstro horrível que é pecado, soma de pecados e causa de pecados (cf. homilia de 1972). Metodologicamente, apenas serve para ilustrar o bem que se despreza com a falta de paz. Mas o campo de visão continua a focar-se na paz» (*Ibidem*, p.12). Assim sendo, e valorizado o facto na perspectiva teológica, tal não impede historicamente o reconhecimento de que D. António se posicionou de modo concreto e reflectiu de modo situado relativamente à questão da guerra colonial que então dividia a sociedade e a Igreja Católica em Portugal.

[589] Cf. FONTES – D. António Ferreira Gomes.

[590] Entre os diversos testemunhos publicados, refiram-se os de João Bénard da Costa ou de João Lobo Antunes, por exemplo. Afirma este último: «Para a minha geração da JUC [anos 60], D. António dos Reis Rodrigues, a quem nós chamávamos simplesmente, o Dr. Rodrigues, foi

uma influência decisiva. Não duvido que para ele a salvação das almas era a preocupação dominante, embora ele bem soubesse que aquela seria sempre um combate singular com o anjo. Mas, para além disso, como assinalei um dia, ele não esquecia a missão paralela de preparar uma geração de elites dirigentes, armando-os de uma estrutura em que valores intelectuais e morais fundidos num aço que ele desejava bem temperado, embora mantendo nítida a distinção do que pertencia a César e o que era de Deus» (in CONGRESSO «O CADC», p. 188).

[591] Cf. OLIVEIRA, Mário Pais de, padre – *Cartas da prisão*. Lisboa: Iniciativas Editoriais, 1975; PINHO, Eloy [et al.] – *O segundo julgamento do padre Mário*. Porto: Afrontamento, 1974. Col. Bezerro d'Ouro; 7. A análise do conteúdo e pressupostos teológicos destes e de outros textos da pregação contemporânea encontra-se ainda por fazer.

[592] V.: OLIVEIRA, Mário, padre – *Evangelizar os pobres*. Porto: Figueirinhas, 1970; IDEM – *Encontro*. Porto: Afrontamento, 1971; IDEM – *Maria de Nazaré*. Porto: Afrontamento, 1972; IDEM – *Chicote no templo: pedaços de Evangelho proclamados, hoje e aqui*. Porto: Afrontamento, 1973; IDEM – *Cristãos por uma Igreja popular*. Porto: Centelha, imp. 1983.

[593] Estes cadernos foram posteriormente objecto de publicação conjunta depois do *25 de Abril: cf. COLONIALISMO e lutas de libertação*.

[594] Reunidos e publicados também em livro depois do 25 de Abril: cf. *BOLETIM Anti-Colonial*.

[595] PEREIRA – *Tempos, lugares*, p. 124-125.

[596] V. entrevista dada à revista *Flama*, «A intervenção política é também um modo de ser Igreja» e depois reproduzida in *25 de Abril: textos*, p. 303-322.

[597] Na perspectiva da constituição de uma oposição católica ao Estado Novo, cf. ALMEIDA – *A oposição católica*.

[598] Da circular de 25 de Janeiro de 1967 que anuncia o lançamento da publicação, citado in MACARA, Maria Teresa de Carvalho Gonçalves Samora; COSTA, Maria Augusta Sampaio da Nóvoa dos Santos – *GEDOC: «o que ouves em segredo proclama-o sobre os telhados»*. Trabalho mimeografado apresentado na cadeira de História de Portugal Contemporâneo na FLL, Junho de 2000.

[599] *Apud ibidem*, p. 10.

[600] É o caso de uma carta do cardeal Cerejeira dirigida ao clero, com data de 24 de Fevereiro de 1969.

[601] Citado in MACARA; COSTA – *GEDOC*, p. 18.

[602] Cf. MATOS – Cardeal Cerejeira, p. 825.

[603] Cf. MARUJO, António – O cachimbo da paz. *Público* (30 de Maio de 1998), p. 21.

[604] O original do documento é um texto policopiado de 34 páginas. Sobre o processo e a sua figura, cf. *TESTEMUNHO aberto*.

[605] Posteriormente publicou um livro em que retoma algumas das matérias teológicas que, como confessa, nunca deixaram de o interessar: ALVES, José da Felicidade – *Jesus de Nazaré: segundo os testemunhos da primeira geração cristã*. Lisboa: Livros Horizonte, 1994.

[606] *TESTEMUNHO aberto*, p. 18.

[607] ALVES – *Não te admires*.

[608] Cf. MARUJO, António – O 25 de Abril dos padres. *Público* (18 de Abril de 1999), p. 24-25.

[609] Cf. ALVES – *Também nós*, p. 165-222.

[610] Cf. STILWELL – *Padre Alberto*.

[611] *Ibidem*, p. 3-4.

[612] SILVA, Manuela – A Capela do Rato e o 25 de Abril. *Agência Ecclesia*. 14 de Abril de 1994, p. 14. *Apud* FERREIRA, Januário – A Igreja Católica no advento, p. 244.

[613] De entre os vários testemunhos e relatos jornalísticos sobre o «caso da Capela do Rato», veja-se GOMES, Adelino – A prova de fogo do patriarca António Ribeiro. *Vida Mundial*. 1 (1998) 24-37. E sobre o impacte político na ala liberal, v.g. CORREIA, Ana Paula –O último almoço com Marcelo. *Vida Mundial*. 1 (1998) 38-47. Para um estudo no quadro da constituição de uma «oposição católica», v. ALMEIDA, João – *A oposição católica*, cap. IV, ponto 5.

[614] Cf. FONTES – Catolicismo social.

[615] Para uma visão histórica geral, v. ROSAS, Fernando – O marcelismo ou a falência da política de transição no Estado Novo. In BRITO, J. M. Brandão de Brito, coord. – *Do marcelismo ao fim do império*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999, p. 15-59.

[616] Cf. BARRETO – Comunistas, católicos e os sindicatos.

[617] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 262.

[618] Cf. FONTES – Escutismo, p. 171-172.

[619] A partir de 1965, ao mesmo tempo procurava conseguir a cobertura de todo o território continental em rede de FM, a Renascença «conseguiu fazer coexistir no "ar" produtos de fácil aceitação e experiências radiofonicamente ousadas e politicamente algo incómodas» (GOMES, Adelino – Rádio Renascença. In *DICIONÁRIO de História de Portugal: Suplemento*. Coord. de António Barreto e Maria Filomena Mónica. Porto: Figueirinhas, 2000, vol. 9, p. 203). Foi, aliás, num destes programas («Limite») que o Movimento dos Capitães fez emitir a senha «Grândola, vila morena» (da canção do mesmo nome, de José Afonso), confirmando a irreversibilidade do golpe de Estado que pôs fim ao Estado Novo.

[620] A título de exemplo, citem-se as histórias que Alçada Baptista narra, a propósito da Livraria Moraes, no seu livro *Pesca à linha*, p. 69 e 71.

[621] A expressão é de António Matos Ferreira, que a utilizou numa conferência feita na Biblioteca-Museu República e Resistência em 1995, num ciclo sobre «Católicos no Estado Novo», em Janeiro de 1995, e que retoma no texto «Catolicismo», publicado no *Dicionário de História de Portugal*, p. 267.

[622] Cf. FERREIRA, António Matos – (Des)artes da fragilidade: em torno do catolicismo portu-

guês contemporâneo. *Reflexão Cristã*. 46/47 (1985) 49. O conjunto de textos deste número da revista («Artes de ser católico português: um texto e cinco leituras»), feitos a partir de uma recensão crítica de Bento Domingues ao livro *Um século de cultura católica*, editado pelo Secretariado Nacional do Apostolado dos Leigos, são extremamente sugestivos.

[623] Cf. BAPTISTA – *Pesca à linha*, p. 71.

[624] Em 1965, realizou-se o 1.º e o 2.º Colóquio para assinantes da revista *Concilium*, respectivamente sobre os temas «A constituição dogmática sobre a Igreja» e «A moral da Igreja em renovação»; em 1966, realizaram-se outros dois colóquios (cf. FERREIRA – O Tempo e o Modo, p. 276-278).

[625] Articulação que se encontra por estudar, mas de que António Alçada Baptista narra alguns episódios no mesmo livro *Pesca à linha*, por exemplo, p. 64-65.

[626] *Ibidem*, p. 73-74.

[627] FERREIRA – O Tempo e o Modo, p. 219.

[628] *Ibidem*, p. 221.

[629] *Ibidem*, p. 221.

[630] Cf. ROSA – *A dignidade humana*.

[631] Cf. bibliografia publicada por ANDRADE – Da filosofia da cultura, p. 295. Destaque para ANTUNES, Manuel – *Repensar Portugal*. Lisboa: Multinova, [1979].

[632] De que é exemplo a tese do padre José da Cruz Policarpo, *Sinais dos tempos*, já referida.

[633] BELO, Fernando – *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc: récit, pratique, idéologie*. Paris: Cerf, 1974.

[634] BELO, Fernando – *Uma leitura política do Evangelho*. Lisboa: Multinova, [1974]. A este propósito, pode ler-se a entrevista concedida pelo autor ao jornal *Expresso*, conduzida por Helena Vaz da Silva, a 14 de Dezembro de 1974 (in *25 de Abril: Textos cristãos*, p. 253-267). Sobre o mesmo autor, v. OLIVEIRA, César; BELO, Fernando – *Portugal, cristianismo e revolução socialista*. Amadora: Livraria Bertrand, 1975.

[635] É também nesta perspectiva que deverão ser lidos os conflitos verificados entre duas figuras do episcopado português, D. António Ferreira Gomes e D. Manuel Gonçalves Cerejeira. Mesmo em questões que assumiam inegável alcance político, na raiz encontravam-se diferentes concepções eclesiológicas, como resulta evidente de uma leitura atenta da carta que o primeiro endereça ao segundo a 16 de Julho de 1968 (cf. GOMES – *Carta ao cardeal*).

[636] Desconhecemos qualquer estudo sobre o tema. Para além de referências mais ou menos pontuais de que nos socorreremos, agradecemos o testemunho do padre Peter Stilwell, à data dos acontecimentos seminarista dos Olivais.

[637] Cf. AZEVEDO, Carlos – Seminários, p. 414.

[638] Afirma então o padre Urbano Duarte, atento observador da realidade eclesial portuguesa: «A urgência destes cursos salta à vista. Em Portugal as ciências pedagógicas sofrem de anemia geral: no plano universitário nem sequer existe uma Faculdade; no que diz respeito aos Seminários, tem-se enviado gente em busca de licenciaturas em Direito Canónico, em Teologia, em História, em Filosofia ou em Sagrada Escritura, mas sacerdotes especializados na teoria e na prática educativas poucos ou nenhuns se vêem à frente dos Seminários» (TRINDADE – *Urbano Duarte*, p. 322).

[639] MAFRA – *Lisboa no tempo*, p. 99.

[640] *Ibidem*, p. 100.

[641] Testemunho do padre Luís Moita, da equipa formadora, citado por ALMEIDA – *A oposição católica*, cap. IV, 2.2.: Contestação e condicionantes no ensino e investigação teológica.

[642] MAFRA – *Lisboa no tempo*, p. 100.

[643] Dados de MARTINS – *Portugal, a Igreja e o poder*. *Apud* ALMEIDA – *A oposição católica*, cap. IV, 2.2.: Contestação e condicionantes no ensino e investigação teológica.

[644] MAFRA – *Lisboa no tempo*, p. 101.

[645] ALMEIDA – *A oposição católica*, cap. IV, 2.2.: Contestação e condicionantes no ensino e investigação teológica.

[646] *Ibidem*, sendo a documentação aí citada proveniente do ANTT. PIDE/DGS.

[647] De entre as muitas críticas, consta a «despersonalização nos seminários», feita por um ex-pároco da diocese de Aveiro: VIDAL, António Dias da Silva – *O testemunho de um ex-pároco de aldeia*. Porto: ed. do autor, 1971.

[648] AZEVEDO – Seminários, p. 414.

[649] Cf. CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 4, p. 58-142.

[650] Alunos do ISET em R.G.A.; Professores contestam encerramento do ISET (15 de Abril 1975). IN *25 de Abril*, p. 301-302; p. 342-350.

[651] *Ibidem*, p. 344 e 345.

[652] *Ibidem*, p. 345.

[653] Do comunicado de encerramento do ISET. In *25 DE ABRIL*, p. 297.

[654] *Ibidem*, p. 302.

[655] *Ibidem*, p. 347.

[656] Cf. MOREIRA – Curso de Ciências Religiosas, p. 212, nota 3.

[657] Veio depois a ser professor da Universidade de Coimbra, onde recentemente se jubilou. Cf. volume de homenagem a José Antunes, sobre o tema «O Estado e a Igreja». *Revista de História das Ideias*. 22 (2001).

[658] Cf. TAIPA, António M. Bessa – José António Godinho de Lima Ribeiro de Bastos. *Humanística e Teologia*. 15 (1994) 11-18.

[659] V. g.: PARDINHAS [et al.] – *Consciência cristã*, n.º 12-13 da colecção Cadernos Telos.

[660] Expressão retomada de CLEMENTE – Universidade Católica.

[661] Por todos, ver MOREIRA – O cardeal Cerejeira.

662 *Ibidem*, p. 210.

663 *Ibidem*, p. 213-217.

664 MOREIRA – O primeiro triénio, p. 421.

665 PERES, frei Mateus Cardoso, OP – Apresentação. *Cadernos ISTA*. 1 (1996) 3.

666 Cf. *NOVA Bíblia dos Capuchinhos*. Lisboa; Fátima: Difusora Bíblica, 1998, p. 5.

667 A faculdade existia como faculdade pontifícia desde 1947, vindo a ser reconhecida pelo Ministério da Educação em 1966 como Instituto Superior de Filosofia. No entanto, o seu curso era reconhecido como Curso Superior de Ciências Filosóficas desde 1942, ministrado pelo então designado Instituto de Filosofia Beato Miguel de Carvalho, fundado em 1934.

668 Vg. o número especial de *Reflexão Cristã* (1988) sobre o tema «Mulheres na Igreja: que lugar? que missão?», que integra o testemunho e intervenções de várias religiosas.

669 Para um ponto de situação, v. FONTES – Imprensa católica.

670 Sobre este período, v. os testemunhos de José Manuel M. Cardozo da Costa, de Augusto Mariz Rozeira e de José de Oliveira Branco, publicados in CONGRESSO «O CADC» – *Actas*, p. 197-220.

671 FRANCO – *Brotar educação*, p. 80. No entanto, e como sublinha o mesmo autor noutra parte do seu texto, em nota: «É manifesta a existência de duas correntes no seio da Brotéria, a partir de meados da década de 60: os críticos do vigente sistema político, social, educativo..., e os concordacionistas, especialmente os jesuítas mais velhos ainda agradecidos ao regime ditatorial pela permissão da sua livre entrada e reconsolidação em Portugal. Daí que comecem a surgir artigos na Brotéria com pontos de vista diferentes e até, nalguns casos, antagónicos» (*Ibidem*, p. 82, nota 37).

672 Cf. STILWELL – *A condição humana*.

673 Cf. MENDONÇA; VALE – Literatura religiosa: III. Época Contemporânea, p. 136-137.

674 Cf. GOMES, A. F. – Editores e livreiros católicos. In *UM SÉCULO de cultura*, p. 42-57; AZEVEDO, Carlos A. Moreira – Livro religioso: época contemporânea, p. 441-444; TORGAL, Elvira da Conceição Manso dos Reis – *O movimento editorial em Portugal entre 1958 e 1974*. Trabalho mimeografado, apresentado no seminário Secularização e Laicidade, orientado pelo Dr. António Matos Ferreira, na Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 1995.

675 V. FERREIRA – O Tempo e o Modo.

676 MARQUES – Apologética. In *DICIONÁRIO de História Religiosa*, vol. 1: A-C, p. 99.

677 Cf. TAIPA, Orlando – Introdução à leitura de «Confissão dum homem religioso». In RÉGIO, José – *Confissão dum homem religioso*. 2.ª edição. Porto: Brasília Editora, 1983, p. 11.

678 *Apud* FERREIRA – O Tempo e o Modo, p. 241. Ver também: COSTA – Meus tempos, meus modos; IDEM – Nós, os vencidos do catolicismo.

679 V. g. o *dossier* «L'Église au Portugal après Salazar» da autoria de A. Martins, publicado no número 386, a 15 de Junho de 1971, no qual se pode ler nomeadamente: «Tout un courant "centriste" essaie de mettre en marche, avec une réussite certaine, la réforme liturgique, pour laquelle d'ailleurs existait une préparation de longue date. On peut tout de même regretter que les autres textes conciliaires n'aient pas trouvé le même retentissement. Certains dénoncent une sorte de sous-devéloppement théologique que les facultés de la nouvelle Université catholique, inaugurée en novembre 1969, ne semblent pas du tout en mesure de combler. Et si la pratique réligieuse est encore assez forte, surtout à la campagne, certains observateurs insistent plutôt sur le caractère sacramentaliste d'une vie chrétienne qui ne trouve pas, dans la vie réelle, des prolongements adaptés et efficaces. Les forces de rénovation risquent, elles aussi, de tourner en rond, en circuit fermé. Et les évêques et le gouvernement ont tout intérêt à les couper de la base, en les dénonçant (pour "activités subversives ou communistes") ou en les frappant de représailles. Ces chrétiens-là n'ont aucune possibilité de défense. Ils risquent donc de tomber dans une radicalisation à outrance, une sorte de ghetto, aggravé par le mariage récent de certains prêtes en vue» (p. 29).

680 *Reflexão Cristã*. 1 (1976) 3.

681 *Ibidem*, p. 7-8.

682 O boletim *Reflexão Cristã* foi publicado ininterruptamente, e de modo quase sempre regular, de Abril/Maio de 1976 a Dezembro de 1993, com 77 números; em Outubro/Dezembro de 1995 foi iniciada nova série, que se continua a publicar, ainda que de modo irregular, e de que se publicaram 13 números até ao ano 2000.

683 Intitulada «Colecção Documentos/CRC», de que foram publicados os seguintes números: 1 – *Igreja e problemas da terra*; 2 – *A Constituição de 1976 à luz de uma reflexão cristã* (1980); 3 – *D. Romero não morreu* (1980); 4 – *Perspectivas sobre história da Igreja* (1982); 5 – *A Igreja nasce povo: as origens das comunidades eclesiais de base no Brasil* (1982); 6 – *A propósito da Laborem Exercens do papa João Paulo II* (1982); 7 – *Mulheres na Igreja: que perspectivas?* (1988).

684 De que foram editados sete números, alguns em conjunto.

685 A reforma de democratização do acesso ao ensino por parte do ministro Veiga Simão, em 1972, é a sua expressão mais visível.

686 CRUZ – A Igreja na transição democrática, p. 519.

687 MONTEIRO – A Igreja Católica, p. 369.

688 CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 1, p. 110.

689 Refere-se o «primeiro pronunciamento da Conferência Episcopal sobre o 25 de Abril», embora no comunicado da reunião da Assembleia Plenária de 30 de Abril a 4 de Maio se verificasse uma referência genérica e cautelosa aos «acontecimentos de carácter nacional que são do conhecimento público», formulando «o voto de que tais acontecimentos contribuam para o bem da sociedade portuguesa, na justiça, na reconciliação e no respeito por todas as pessoas», apelando ainda «às virtudes cívicas dos católicos e de mais portugueses de boa vontade» (*Ibidem*, p. 293).

690 *Ibidem*, p. 130.

[691] *Ibidem*, p. 131.
[692] Cf. *25 DE ABRIL*, p. 22-34.
[693] FERREIRA; REZOLA – Igreja, política, p. 261.
[694] *25 DE ABRIL*, p. 29.
[695] *Ibidem*, p. 50.
[696] *Ibidem*, p. 57-61.
[697] Intervenção que se traduzia no exercício de uma espécie de direito de veto por «objecções de carácter político geral» relativamente à lista de três nomes apresentados pela Santa Sé, aquando da nomeação de qualquer novo bispo residencial.
[698] V. MATOS – A Igreja na revolução, p. 70.
[699] Veja-se a propósito o comunicado do Conselho Presbiterial do Porto de 29 de Outubro de 1974 (in *25 DE ABRIL*, p. 205-208).
[700] O cardeal-patriarca reuniu-se com os padres da diocese, a 20 de Maio, na Igreja do Sagrado Coração de Jesus; em Évora, o arcebispo presidiu à assembleia geral do clero a 3 de Junho de 1974; no Porto, o bispo presidiu à assembleia magna de párocos reunida nomeadamente a 14 de Maio e 19 de Junho de 1974 (Cf. CERP – *Perguntas à nossa Igreja*; MATOS – A Igreja na revolução, p. 72).
[701] Os textos encontram-se integralmente reproduzidos in *25 DE ABRIL*, p. 83-93 e p. 115-118. Para a citação, p.117.
[702] *Ibidem*, p. 71-75, p. 107-114, p. 132-137.
[703] Do núcleo das paróquias iniciais constam: Ajuda, Anjos, Arroios, Mercês, Moscavide, Santa Isabel, Santo Condestável, Santos-o-Velho. Na paróquia de Santa Isabel, sob a responsabilidade do padre Armindo Duarte enquanto seu prior, foi desenvolvido um conjunto de significativas iniciativas, que se encontram por estudar, concretamente: as sucessivas transformações arquitectónicas e arranjo dos espaços litúrgicos, a produção de novos manuais catequéticos, a organização de celebrações litúrgicas específicas para crianças e adolescentes, a criação de um centro paroquial polivalente, a organização de um serviço de visitadores paroquiais para o conjunto da freguesia, a organização de ensino nocturno para adultos, a renovação do canto litúrgico, sendo de relembrar o início das transmissões televisivas da missa paroquial com o recurso ao chamado «conjunto musical», etc.
[704] Cf. *25 DE ABRIL*, p. 138-145. Nesta data o *Boletim* distribuía-se na cidade de Lisboa, nas igrejas de Anjos, Ajuda, Arroios, Campolide, Charneca, Calhariz de Benfica, Carnide, Pontinha, São Domingos de Benfica, São Francisco de Paula, Mercês, Moscavide, Marvila, Santa Isabel, Santos-o-Velho, Penha de França, São João Evangelista, Vitória, São Tomás de Aquino, Olivais Sul, São Vicente de Paula, Sé Patriarcal, Santa Maria Madalena, São Paulo e Nossa Senhora dos Prazeres; em Santarém, nas igrejas de São Salvador, São Nicolau, Marvila; e ainda, nas igrejas de Bombarral, Torres Vedras, Dois Portos, Moura, Santa Maria de Beja, Azambuja, Odivelas, Santa Maria de Azóia, Baixa da Banheira, Alverca, Póvoa de Santo Adrião, Camarate, Moita do Ribatejo e Ervidel (Baixo Alentejo).
[705] *Ibidem*, p. 142.
[706] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, p. 133.
[707] *Ibidem*, p. 134.
[708] *Ibidem*, p. 135.
[709] *Ibidem*, p. 136.
[710] *Ibidem*, p. 136-137.
[711] CRUZ – A Igreja na transição, p. 526.
[712] É nesta perspectiva que se situam os contactos desenvolvidos neste período entre Mário Soares e o cardeal Ribeiro, por exemplo (cf. AVILLEZ, Maria João – *Soares: ditadura e revolução*. Lisboa: Público, 1996, p. 449-451).
[713] Veja-se, por exemplo, o relato feito relativamente à fundação do CDS como novo partido político de inspiração democrata-cristã (cf. AMARAL, Diogo Freitas do – *O antigo regime e a revolução: memórias políticas (1941-1975)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995, p. 185).
[714] Para a análise da evolução do caso da Rádio Renascença, v.: CALDAS – *Para a história*; MATOS – A Igreja na revolução, p. 81-86, p. 103-114 e p. 121-125; RIBEIRO – A Renascença na transição; e SANTOS – O caso da Rádio.
[715] Cf. ROSÁRIO – *Discernimento dos sinais dos tempos*.
[716] Essa participação existiu num espectro alargado de partidos, da direita à extrema-esquerda. No caso do Partido Popular Democrático (PPD), obra recente confirma-o, referindo na sua formação a existência de «uma linhagem católica-social, nascida entre 1955 e 1965, como reacção contra o Corporativismo de Estado, e encorpada no final dos anos 60 e no início dos anos 70» (SOUSA, Marcelo Rebelo de – *A revolução e o nascimento do PPD*. S.l.: Bertrand, 2000, vol. 1, p. 14). No caso do PS, Mário Soares refere também que os militantes do PS provinham de três matrizes ideológicas distintas, entre elas, «católicos, formados nas Juventudes Católicas e imbuídos de preocupações sociais» (AVILLEZ, Maria João – *Soares: ditadura e revolução*. Lisboa: Público, 1996, p. 321).
[717] Processo alargado, em que se inclui a adesão de Portugal ao tratado que instituiu a EFTA, Associação Económica do Comércio Livre, em 1959.
[718] POLICARPO – *Evangelização, anúncio*, p. 231.
[719] Nessa perspectiva, v. MATOS – A Igreja na revolução.
[720] Inscreve-se aqui o conjunto de manifestações realizadas em Aveiro, Viseu, Bragança, Coimbra, Lamego, Braga, Leiria e Vila Real entre 13 de Julho e 24 de Agosto, provocadas pela situação geral do país e, em particular, como resposta à situação vivida pela Rádio Renascença e às campanhas de dinamização cultural empreendidas no Norte e Centro do país pela 5.ª Divisão

do Estado-Maior-General das Forças Armadas. Na manifestação de 10 de Agosto, convocada por si em Braga, o arcebispo D. Francisco Maria da Silva, fazia sua a leitura de que a liberdade religiosa estava em perigo no país: «Qual o problema, o verdadeiro problema, que hoje a nossa Pátria enfrenta? O problema português é este, e só este: de um lado, uma minoria, contra a vontade do povo, está a impor à Nação o comunismo, onde não tem lugar a Pátria independente, nem a religião. De outro lado, uma esmagadora maioria a dizer *não* a tal comunismo. [...] Não está em jogo o programa do 25 de Abril, mas sim os desvios posteriores. Não está em jogo o maior ou mais justo bem-estar de quem trabalha. Está em jogo, sim, repito, única e simplesmente, a liberdade da nossa Pátria, a prática livre da religião, os direitos fundamentais da pessoa humana. E é muito. É tudo.» [In *Primeiro de Janeiro*. (11 de Agosto de 1975) 6, cit. por AMARAL, Diogo Freitas do – *O antigo regime e a revolução: memórias políticas (1941-1975)*, p. 415].

[721] A documentação pública conhecida encontra-se reunida em *25 DE ABRIL: Textos*.

[722] CERP – *Perguntas à nossa Igreja*, p. 5.

[723] Para uma leitura geral do período revolucionário, veja-se texto mencionado na nota anterior. Para a maior parte dos documentos publicados por este grupo, v.: *25 DE ABRIL: Textos*; e CERP – *Aborto, uma questão social: depoimento para uma reflexão alargada*. Lisboa, [c. 1976].

[724] MATOS – A Igreja na revolução, p. 69.

[725] Cf. *Protocolo adicional à Concordata*, assinado na Cidade do Vaticano a 15 de Fevereiro de 1975.

[726] FERREIRA; REZOLA – Igreja, política e religião, p. 266.

[727] *Ibidem*, p. 267. Aí se analisam, com mais pormenor, esses temas e questões.

[728] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 12.

[729] São diversos os pronunciamentos da Conferência Episcopal Portuguesa, nomeadamente: a *Declaração sobre a Europa*, em conjunto com outros episcopados europeus, a 29 de Junho de 1977; a *Declaração sobre as responsabilidades dos cristãos perante a Europa de hoje e de amanhã*, publicada também em conjunto por todas as conferências episcopais da Europa, a 28 de Setembro de 1980; a *Nota pastoral do Conselho Permanente sobre a integração de Portugal na Comunidade Económica Europeia*, a 21 de Maio de 1985; a *Nota sobre as eleições para o Parlamento Europeu*, com data de 14 de Abril de 1994; para além de crescentes referências à Europa nos outros pronunciamentos do episcopado português, sobretudo depois de 1985. Da responsabilidade do cardeal-patriarca de Lisboa, veja-se ainda: *Nota pastoral sobre a adesão de Portugal às Comunidades Europeias*, com data de 24 de Junho de 1985.

[730] Compilação dos principais textos e entrevistas dadas durante o período em que esteve à frente do governo: PINTASILGO – *Sulcos do nosso querer*. De entre a bibliografia disponível, v. o livro de homenagem *MULHER das cidades futuras*. Lisboa: Livros Horizonte, 2000; v. também: PINTASILGO – *Imaginar a Igreja*.

[731] ENCONTRO NACIONAL – *Por uma sociedade*, p. 4.

[732] Cf. § 20 de *Apostolicam Actuositatem*.

[733] *Apud RENOVAÇÃO (A) da Acção Católica*, p. 3-4.

[734] Ambos os textos publicados in *APOSTOLADO dos leigos e Acção Católica*. Lisboa: Logos, 1965.

[735] *Ibidem*, p. 94.

[736] FERREIRA – Acção Católica, p. 29.

[737] O estudo deste período continua por fazer, mas basta consultar-se o *Boletim Oficial* da ACP para se ficar informado sobre algumas das iniciativas mais emblemáticas. Cf. também: PAES, Sidónio de Freitas Branco – *A Acção Católica Portuguesa: um testemunho*. Lisboa, 24 de Junho de 1996. Texto mimeografado; IDEM – Recordações de uma carta indiscreta. In *D. ANTÓNIO Ferreira*, p. 133-171.

[738] *Ibidem*, p. 170.

[739] *RENOVAÇÃO (A) da Acção Católica*, p. 5.

[740] Cf. FERREIRA, António; FONTES, Paulo – Acção Católica Portuguesa, p. 17.

[741] PAES, Sidónio – Impressões gerais do Congresso. *Boletim Oficial da ACP*. 388 (1967/1968) 3.

[742] Cf. *Ibidem*, p. 8-10.

[743] *Ibidem*, p. 3. Significativamente, no texto original, as expresssões «dinamismo» e «espírito democrático» vêm sublinhadas.

[744] PAES – *A Acção Católica Portuguesa*, p. 14.

[745] Publicado in *Boletim Oficial da ACP*. 389 (1968) 48-63.

[746] Cf. PAES – *A Acção Católica*, p. 15.

[747] Reproduzido in *Ibidem*, anexo 6.

[748] Reproduzido in *Ibidem*, anexo 8.

[749] De que as próprias publicações da Acção Católica dão conta, v.g. *JOVENS na agricultura*.

[750] ANTUNES, Manuel Luís – Movimentos no pós-Concílio, p. 7.

[751] Cf. FONTES – Conferências Vicentinas, p. 444.

[752] Cf. *Nota pastoral do Conselho Permanente a propósito dos 150 anos das Conferências Vicentinas* (in CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 337-339).

[753] Cf. *Exortação pastoral sobre o escutismo, escola de educação humana humana e cristã*, com data de 29 de Dezembro de 1995 (in CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 4, p. 323-336).

[754] GOMES, Pinharanda – *As duas cidades*, p. 73.

[755] Cf. ANTUNES, Manuel Luís – Um contributo; IDEM – Algumas notas.

[756] Cf. *ACÇÃO (A) Católica*, Lisboa; e JORNADAS Diocesananas, Porto.

[757] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 283 e 313.

[758] *Ibidem*, vol. 3, p. 34-36.

[759] *Ibidem*, vol. 3, p. 301.

[760] *Ibidem*, vol. 3, p. 136.
[761] Cf. *VINDE e Vede*.
[762] Cf. POULAT – *L'Église c'est un monde*.
[763] Para um maior desenvolvimento, cf. FONTES, Paulo – Movimentos eclesiais, p. 459-470.
[764] Sobre a importância da dimensão internacional do catolicismo e a sua aplicação ao caso português contemporâneo, veja-se o ensaio: FERREIRA – Religião e relações internacionais.
[765] Retomamos aqui os elementos que apresentámos num texto redigido sobre a «prática religiosa», embora tenha sido publicado pelo editor com um título mais geral: FONTES – Religião. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*.
[766] O estudo foi inicialmente apresentado no Encontro de Pastoral Litúrgica realizado em Fátima, em 1965, e só depois publicado: LAGES, Mário – Elementos para uma tipologia.
[767] *Ibidem*, p. 219.
[768] *Ibidem*, p. 220.
[769] Cf. *Ibidem*, p. 229-230.
[770] Num estudo de 1974, por exemplo, Manuel Luís Abrunhosa e Sousa retoma a tipologia proposta por Mário Lages (cf. SOUSA – Análise sociológica, p. 482).
[771] FALCÃO, M. F. – Aspectos da situação moral e religiosa em Portugal. In SEMANA DE ESTUDOS RURAIS, Fátima, 1957 – *Actas*. Lisboa: Organismos Agrários da Acção Católica, s.d., p. 17-34.
[772] FALCÃO – Aspectos da situação. *Apud* LAGES – Elementos para uma tipologia, p. 222-223.
[773] Cf. MATTOSO, José – Evangelização da Península e espírito de cruzada. *Reflexão Cristã*. 53 (1987) 27-39.
[774] IPOPE – *Estudos sobre a liberdade religiosa*, p. 28.
[775] Cf. SOUSA – Análise sociológica. Ver também os estudos realizados a partir do recenseamento de 1977: FRANÇA – *Comportamento religioso*; SILVA – Prática religiosa; SILVA; PATO – Análise da sociedade.
[776] SILVA; PATO – Análise da sociedade, p. 79.
[777] *Ibidem*, p. 82.
[778] *Ibidem*, p. 82.
[779] *Ibidem*, p. 84.
[780] *Ibidem*, p. 85.
[781] *Ibidem*, p. 84-85.
[782] *Ibidem*, p. 101, nota 4.
[783] *Ibidem*, p. 96.
[784] *Ibidem*, p. 97-101. Referindo-se às teses da sociologia portuguesa, constatam: «Na sociedade portuguesa, os factores de modernização, apesar de todas as limitações, penetraram mesmo no mundo rural. Portugal começou desde então a ser cada vez menos uma "sociedade dualista em evolução" para se afirmar cada vez mais como uma sociedade pluralista» (p. 99).
[785] Cf. FRANÇA – *Comportamento religioso*.
[786] *Ibidem*, p. 18-20.
[787] *Ibidem*, p. 20-22.
[788] *Ibidem*, p. 24.
[789] *Ibidem*, p. 22-24.
[790] *Ibidem*, p. 49-67.
[791] *Ibidem*, p. 66.
[792] ANTUNES – Resultados preliminares, p. 163.
[793] Na sequência do recenseamento à prática dominical de 1977, a Conferência Episcopal Portuguesa criara uma comissão especial para motivar e estimular a acção diocesana da prática dominical, a qual promoveu o I e o II Encontro Nacional sobre a Pastoral de Domingo, realizados em 1978 e 1979, respectivamente em Fátima e em Coimbra, nele se tendo estudado os temas da pedagogia litúrgica e da catequese dominical. De entre a literatura portuguesa disponível sobre a ideia da pastoral de domingo, veja-se o número 2 de 1994 da revista *Communio*, dedicado ao tema «O Dia do Senhor».
[794] Embora já fora do âmbito cronológico deste estudo, os elementos disponíveis relativos a novo recenseamento da prática dominical em 2001 confirmam o quadro resultante dos recenseamentos anteriores, acentuando-se a tendência para uma quebra geral da presença nas assembleias dominicais e para um menor distanciamento entre as diversas regiões e dioceses do país.
[795] Inquéritos há que estabelecem, aliás, uma tipologia mais diversificada, considerando a existência de «não praticantes», «praticantes semanais» e «praticantes ocasionais», e apontando também para valores um pouco superiores aos detectados pelo recenseamento da prática dominical (cf. FRANÇA – *Portugal: valores europeus*, p. 116-117).
[796] ANTUNES – Resultados preliminares, p. 164.
[797] Veja-se, por exemplo, o inquérito feito à escala europeia em 1990, no qual se conclui para o caso português: «Nos católicos a pertença é maior nas mulheres e aumenta com a idade. Domina o rural e o status baixo. A distribuição espacial é fácil analisar e confirma os estudos conhecidos de sociologia religiosa em Portugal. A pertença religiosa é maciça na Madeira, Açores, e no Norte, quer Litoral quer Interior e quase no Grande Porto. Os valores mínimos são atingidos no Algarve, no Interior Sul e na Grande Lisboa. O Litoral Centro e o Vale do Tejo são zonas intermédias» (FRANÇA – *Portugal: valores europeus*, p. 115-116).
[798] V. g.: FRANÇA – *Portugal: valores europeus*; *JOVENS (Os) portugueses e a religião*; PIRES; ANTUNES – Vida religiosa.
[799] FRANÇA – *Portugal: valores europeus*, p. 115.
[800] PIRES; ANTUNES – Vida religiosa, p. 471.
[801] FERREIRA – Uma perigosa lembrança, p. 17-41. Citação da p. 30.

[802] *Ibidem*, p. 38.
[803] *Ibidem*, p. 40. A esse propósito, v. *MULHERES na Igreja*.
[804] SOUSA – Análise sociológica, p. 489-491.
[805] CONGRESSO NACIONAL DE RELIGIOSOS, 3 – *Trabalhos apresentados*, p. 6.
[806] Cf. FONTES – Ordens religiosas. In *DICIONÁRIO de História de Portugal*.
[807] NEVES, Ricardo Alexandre de Oliveira – *Pastoral juvenil e consciência eclesial nos anos 70: o Centro de Animação da Pastoral Juvenil (CAPJ)*. Dissertação de mestrado em Teologia, orientada pelo doutor Manuel Macário Clemente e apresentada à Universidade Católica Portuguesa. Lisboa, 2000.
[808] FERREIRA – Religião e relações internacionais, p. 179.
[809] Cf. Declaração sobre o problema da liberdade religiosa, de 13 de Novembro de 1970. *In* CONFERÊNCIA – *Documentos*, p. 73-85.
[810] Cf.: LEITE, António – A Concordata e o casamento. In LEITE [et al.] – *A Concordata de 1940*, p. 271-305; e ZENHA – Uma nova concordata.
[811] Cf. MOREIRA – *A liberdade religiosa*.
[812] *Ibidem*, p. 66.
[813] *Ibidem*, p. 66.
[814] *Ibidem*, p. 67.
[815] Especificamente sobre a problemática da integração europeia, refira-se, por exemplo: conjunto de pronunciamentos reunidos e publicados pelos movimentos rurais em *A IGREJA interpela a CEE?*. Lourinhã: Movimentos rurais de Acção Católica de Lisboa, 1981; e ENCONTRO NACIONAL DA ACI: EUROPA, CULTURA E EVANGELIZAÇÃO, Fátima, 15-16 de Abril de 1989 – *Actas*. Lisboa: ACI.
[816] *Ibidem*, p. 45-75.
[817] Cf. CONGRESSO – *Leigos*, p. 31-48.
[818] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 199-200.
[819] *Ibidem*, p. 200.
[820] CONGRESSO – *Leigos*, p. 318.
[821] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 3, p. 218-219.
[822] Por ordem cronológica: *Nota pastoral sobre o domingo numa sociedade em mudança*, com data de 11 de Novembro de 1993, que retoma a *Instrução pastoral sobre o domingo e sua celebração*, de 1978; *Instrução pastoral sobre o catecismo da Igreja Católica e a sua utilização pastoral*, com data de 18 de Janeiro de 1994; *Instrução pastoral sobre a formação cristão de base dos adultos*, com data de 19 de Julho de 1994; e *Instrução pastoral sobre as seitas: um desafio à actividade pastoral*, com data de 27 de Abril de 1995.
[823] CONFERÊNCIA – *Documentos pastorais*, vol. 4, p. 307.
[824] § 5 da carta pastoral *A Igreja na sociedade democrática*, com data de 15 de Maio de 2000 (http://www.ecclesia.pt/destaque/igrejasociedade.htm, 25/05/00).
[825] Veja-se a este propósito o livro de entrevistas ao patriarca de Lisboa: POLICARPO – *Igreja e democracia*.
[826] § 11 da carta pastoral *A Igreja na sociedade democrática*.

