

diante das coisas, dos outros e de Deus. Descreveu de muitos modos a pessoa no seu mistério de solidão última, de inabarcabilidade por nenhuma definição, irredutibilidade a nenhum outro fim ou a nenhuma outra realidade. A partir desde núcleo de ser, o grande Bispo não teve outra preocupação, enquanto autor e divulgador da ética social cristã, que não fosse mostrar e urgir o conjunto das implicações cívicas e políticas desse respeito pelo ser humano, o qual, segundo a mundividência cristã, é razão de ser da própria criação. Nas várias formas de seu ensinamento e da acção pastoral, como se numa obra musical se tratasse, fez inumeráveis variações sobre este tema.

Do respeito pelo carácter “pessoal” do ser humano decorre a exigência de organizar a comunidade política como Estado de Direito, quer dizer, segundo o ideal ético da justiça. A este compete ordenar o bem comum, no respeito pelas pessoas físicas e morais, ou seja, pela chamada sociedade civil, com a vitalidade das suas iniciativas que dão forma à cultura e comunicação entre os seres humanos. Assim se compreende o sentido da sua biografia, tanto de resistência como de doutrinação. Nas condições, quais foram as do Portugal do Estado Novo e dos primeiros tempos da Revolução de Abril de 1974, em que houve o risco real de um fechamento à sublimidade da vocação do ser humano à Transcendência, por um desprezo dos direitos fundamentais, ele resistiu ao intolerável e, como pastor, fez luz sobre os caminhos da vida pública, política e eclesial.

Nos limites da antropologia e da ética, há ainda outra dimensão. No mais profundo das palavras e dos gestos dos seres humanos há uma Palavra que se manifesta ao espírito de muitas formas e modos, mas que os cristãos reconhecem ter-se feito humana em Jesus de Nazaré. Essa palavra lembra, nomeia e restitui a origem última do ser humano e a sua escuta oferece-se como fonte de sentido inesgotável para pensar a justiça, a bondade e para recriar sempre de novo a beleza. Cremos que foi esta dimensão, para lá da sua craveira intelectual e moral, o que conduziu o pensamento infatigável do Bispo e o segredo da sua resistência e da sua doutrinação.

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA

Adérito Sedas Nunes e o Bispo do Porto em 1958

Pode ser que surpreenda alguém ver evocado o relacionamento de D. António Ferreira Gomes com o sociólogo Adérito Sedas Nunes – fundador do Gabinete de Investigações Sociais (GIS), depois Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa, e da revista *Análise Social*, que se publicou sob a sua efectiva direcção durante os primeiros 27 anos de existência, dos 43 que em 2006 já conta. Falecido em 1991, dois anos depois de D. António Ferreira Gomes, Sedas Nunes foi um destacado militante católico, particularmente activo na década de 50, tendo sido presidente da Juventude Universitária Católica (1951-1953) e organizado, com Maria de Lourdes Pintasilgo, o primeiro congresso da JUC, em 1953. Um quarto de século depois, em 1979, Sedas Nunes faria parte do governo presidido por Maria de Lourdes Pintasilgo, em que foi ministro da Cultura e Ciência – a sua única experiência governativa.

Será certamente mais do domínio público o relacionamento de muitos anos de Sedas Nunes com D. António dos Reis Rodrigues. Como assistente eclesial nacional da JUC, o cónego Rodrigues exerceu grande influência moral e intelectual sobre a geração de activistas universitários católicos a que Adérito Sedas Nunes pertenceu e que representavam uma aposta da Igreja na futura elite governante do Portugal pós-Salazar¹. O Dr. Rodrigues foi depois ordenado Bispo castrense com o título de Madarsuma (1966) – funções que desempenhou durante os

¹ Veja-se, a este respeito, os trabalhos de cunho memorialístico de Adérito Sedas Nunes e João Bénard da Costa citados mais adiante.

últimos oito anos de guerra colonial – e, por fim, Bispo auxiliar de Lisboa (1975), onde se manteve até à sua resignação, em 1998, tendo desempenhado durante um quarto de século importantes funções na conferência episcopal e no patriarcado, discretamente na retaguarda do cardeal D. António Ribeiro.

Menos conhecido e, naturalmente, de menor proximidade foi o relacionamento que Adérito Sedas Nunes manteve com D. António Ferreira Gomes desde os anos 50, retomado após o exílio do Bispo (1959-1969). De um lado, o jovem intelectual lisboeta, sociólogo (economista de formação) e militante católico, que nos anos 50 vamos encontrar, primeiro, a exercer funções diversas no subsecretaria de Estado da Assistência Social ² e, depois, na docência de várias cadeiras em Económicas (ISCEF, actual ISEG). Do outro lado, um bispo ainda jovem, com aura de filósofo, muito atento às questões sociais desde a sua passagem pela diocese de Portalegre e a quem em 1958 José Guilherme de Melo e Castro ³ se referia como “sociólogo reputado”. Como destacado dirigente nacional da Acção Católica, Sedas Nunes conheceu D. António Ferreira Gomes pessoalmente na primeira metade da década de 50. O seu relacionamento ulterior é testemunhado por correspondência trocada entre os dois, hoje depositada no arquivo do ICS.

Quando, em Julho de 1958, o Bispo do Porto redigiu a célebre carta-memorando a Salazar, incluiu nela uma referência a alguns dos “dirigentes mais responsáveis” da Acção Católica, que teriam manifestado publicamente “a sua inconformidade e desespero”. Era uma alusão aos signatários de um documento crítico em relação à actuação parcial da imprensa católica durante o período que antecedeu as eleições presidenciais de 1958. Foi essa carta à direcção do jornal *Novidades*, diário do episcopado, que inaugurou em Portugal, sob o Estado Novo, as tomadas de posição colectivas sobre questões políticas por parte de católicos sem o aval da

² No início da sua carreira, Sedas Nunes também foi sub-inspector da Assistência Social e membro de Comissão de Saúde e Assistência Rural, dois cargos no âmbito da subsecretaria de Estado da Assistência Social, de que José Guilherme de Melo e Castro foi titular. Sedas Nunes e Melo e Castro foram ambos, nos anos 50, colaboradores da *Revista do Gabinete de Estudos Corporativos*, de que adiante se falará.

³ Católico, rotulado de social cristão, falecido prematuramente em 1972, J.G. Mello e Castro foi sob Marcelo Caetano presidente da comissão executiva da UN e deputado ligado à “ala liberal”. Como subsecretário de Estado da Assistência Social (cargo de que se demitiu em 1957), foram de bom entendimento as relações que manteve com o Bispo do Porto. Em 1958, o subsecretário que lhe sucedeu entrou em conflito com o Bispo na questão dos “centros paroquiais de assistência e formação social”, a que recusou autonomia perante o Estado.

hierarquia (e, por vezes, contra ela). Entre os 28 signatários, quase todos dirigentes ou ex-dirigentes da JUC e JOC, figurava o nome de Adérito Sedas Nunes, um dos tidos por mais “moderados” do grupo, por sinal ⁴. Esse documento, que muito desgostou a hierarquia, segundo foi transmitido aos signatários pelo cônego Rodrigues, despertou também, nas vésperas da eclosão do caso do Bispo do Porto, a ira de Salazar, que mais tarde exigiu, sob ameaças de medidas contra a Igreja, que a hierarquia restaurasse a “ordem” na Acção Católica.

Atestam, em particular, o relacionamento de Sedas Nunes com o Bispo do Porto três factos ocorridos no ano de 1958 que interessa aqui referir.

Primeiro, o facto público de D. António ter escrito o “Antelóquio” para o livro da autoria de Sedas Nunes intitulado *Princípios de Doutrina Social. Os Problemas da Organização Social no Pensamento da Igreja*, publicado pela editorial católica Logos no Verão de 1958, ou seja, imediatamente antes da eclosão do célebre conflito entre o Bispo do Porto e Salazar. Adiante nos ocuparemos dessa obra, do seu significado no panorama nacional da época e da importância que o Bispo lhe atribuiu.

Segundo facto, o envio particular a Sedas Nunes, pelo Bispo, de uma cópia da célebre carta a Salazar, com um cartão em que D. António lhe pedia “a devida discrição” e referia o desejo de “poder depois conversar”. A este envio, o destinatário respondeu com uma breve mas interessante carta, ainda inédita, que aqui reproduzimos em anexo. Ambos os documentos se encontram no arquivo pessoal de Adérito Sedas Nunes, no ICS.

Terceiro facto, igualmente público, a ida ao Porto, em 26 de Outubro de 1958, de Adérito Sedas Nunes, a convite do Bispo da diocese, para aí discursar numa cerimónia da festa do Cristo Rei, que marcava o início as actividades anuais da Acção Católica. Esta solenidade, presidida pelo Bispo, realizou-se num momento em que ainda estava bem vivo o efeito causado no país pela divulgação maciça (não autorizada) da sua carta a Salazar, de que continuavam a disseminar-se milhares de cópias clandestinas. O chefe do governo, que promovera já *démarches* diplomáticas secretas com vista ao afastamento do Bispo da sua diocese e do próprio país ⁵, acompanhou

⁴ Ver João Bénard da Costa, *Nós os Vencidos do Catolicismo*, Edições Tenacitas, Coimbra, s.d., p. 50.

⁵ José Barreto, “O caso do Bispo do Porto em Arquivos do Estado”, em *Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes. Actas do Simpósio* (realizado em 30 de Setembro, 1 e 2 de Outubro de 1998), edição Ajuda à Igreja que Sofre, s.l., 2000, pp. 119-145.

com atenção o acontecimento católico portuense. Num recorte do *Jornal de Notícias* conservado no processo do Bispo do Porto no arquivo da PIDE, a polícia política sublinhou a lápis os factos ocorridos na cerimónia do Porto que, visivelmente, mais preocupavam o governo⁶. Eram os trechos em que o jornal relatava as manifestações de simpatia de que o Bispo fora alvo, à sua chegada, por parte de elevado número de pessoas que se haviam concentrado na escadaria e salão nobre da Associação Católica, “literalmente cheia”. As manifestações de simpatia além do usual, cujo significado não escapava ao ditador, tinham sido repetidas no final e para novo sublinhado do lápis da PIDE. O “conferente da noite”, informava o *Jornal de Notícias*, fora o Dr. Sedas Nunes, que, segundo o repórter, começara por saudar “em termos altamente entusiásticos a alta figura do prelado da diocese”. O tema da conferência fora “A Acção Católica na história e na vida da Igreja”, no ano em que se comemorava o 25.º aniversário da Acção Católica Portuguesa. Na realidade, o texto lido por Sedas Nunes tinha menos a ver com a história do que com o futuro, constituindo uma reflexão sobre o grande desafio que, segundo o autor, se colocava ao apostolado dos leigos, num tempo simultaneamente de “avanço da descristianização”, crise do clero, crise de vocações e “impenetrabilidade das estruturas sociais e mentais modernas à acção evangelizadora dos padres”⁷. Uma das razões avançadas era a dos velhos preconceitos que continuavam a pesar sobre os sacerdotes: “Que em padres se tenha visto agentes ou beneficiados duma classe dominante ou de um país opressor, eis um dos grandes dramas da Igreja no nosso século e uma das principais causas do seu sofrimento e martírio neste mundo convulso em que vivemos”⁸. Após a conferência de Sedas Nunes, o Bispo do Porto fez o elogio do conferente, que considerou “um valor da mentalidade católica portuguesa, cujos trabalhos são motivo de uma grande esperança”⁹. Note-se, num parêntese, que no texto lido por Sedas Nunes nada deixa pressentir a crise que então realmente se avizinhava, não já do clero, mas da própria Acção Católica Portuguesa, conduzindo a um esvaziamento e declínio dos seus organismos no decorrer dos anos 60. Sabe-se, contudo, pela carta por ele endereçada ao Bispo do Porto meses antes (aqui reproduzida em anexo), do

⁶ Torre do Tombo, Arquivo da PIDE/DGS, processo 2078/58 S.R., 2.º vol., fl. 148.

⁷ Adérito Sedas Nunes, “A Acção Católica na história e na vida da Igreja”, conferência lida no Porto e publicada na revista *Estudos*, fasc. II-III, ano XXXVII, 1959.

⁸ Idem.

⁹ *Jornal de Notícias*, 27 de Outubro de 1958.

desânimo que já então se ia apossando dos “católicos conscientes”, em face de atitudes da Igreja descritas como de “acomodação ou mesmo de identificação prática e de, algum modo, oficial do catolicismo português a posições ou situações contrárias, nos próprios princípios, às que eles defendem”.

* * *

Os Princípios de Doutrina Social, de Adérito Sedas Nunes, inauguravam uma optimista “coleção sociológica”, na qual não voltaria, contudo, a publicar-se qualquer estudo¹⁰. O livro foi um relativo êxito editorial, invulgar numa obra deste género, mais de reflexão e exegese do que de divulgação. O interesse suscitado pelo livro ocasionaria a sua reedição, em 1961, por iniciativa já da Livraria Morais de António Alçada Baptista. De conteúdo inteiramente refundido, a segunda edição dispensava o subtítulo original e, com ele, a menção do *pensamento da Igreja* – incómoda, provavelmente, para muitos, dada a marginalização do Bispo entretanto imposta por Salazar e, também, o relativo isolamento de D. António no seio do episcopado da metrópole. O livro mantinha, todavia, o prefácio original do Bispo do Porto, que continuava, assim, como que a caucionar – agora dum local pouco usual para o fazer, o exílio no estrangeiro – a conformidade da obra de Sedas Nunes com a doutrina social da Igreja. A registar esta circunstância insólita e a ilustrar uma relação pessoal de confiança mútua, uma nota de Sedas Nunes esclarecia que o prefaciador não tinha podido compulsar o original da segunda edição.

Pode dizer-se que os *Princípios de Doutrina Social* foram obra única no seu género em Portugal, no aliás desoladíssimo panorama português dos estudos sociais e da reflexão sociológica, cristã ou não, daquela época. Com a habitual marca de qualidade e rigor dos trabalhos de Sedas Nunes¹¹, o livro era uma súpula do ensino social dos papas (especialmente do “papa vivo”, como diria D. António), com particular incidência sobre as estruturas e formas de organização social. Exaustivamente documentada,

¹⁰ A coleção em causa publicou ainda um volume de documentos episcopais de “doutrina social agrária” (1963) e as actas de um encontro de economistas e engenheiros católicos (1966).

¹¹ Sedas Nunes publicara anteriormente *Situação e Problemas do Corporativismo. Princípios Corporativos e Realidades sociais*, ed. Gabinete de Estudos Corporativos, Lisboa, 1954. Nesta obra o autor disse, mais tarde, ter procurado demonstrar a “total descoincidência entre os princípios corporativos e as realidades sociais”.

fundando-se não só no texto das grandes encíclicas sociais, mas em muitas outras fontes, incluindo cartas, radiomensagens e alocações papais posteriores à segunda guerra, a obra de Sedas Nunes situava-se no oposto de uma simples colectânea de documentos pontifícios. Interligando-os, confrontando-os, projectando a luz de uns sobre os outros, sistematizando o seu ensino de modo a fazer ressaltar os seus conceitos e princípios fundamentais, o livro aspirava a dar ao público português uma noção exacta do significado e alcance da doutrina social da Igreja, numa versão devidamente actualizada.

Expondo esses princípios doutrinários numa linguagem sóbria e depurada de sociólogo, o autor buscava também apresentar as suas principais implicações práticas, tentando esclarecer aspectos nucleares do ensino da Igreja, “sobre os quais correm com frequência ideias falsas, se não voluntariamente deturpadas”¹². Por exemplo, mostrava como o ensinamento dos papas assentava numa concepção pluralista da ordem social e como a função do Estado, dentro dessa concepção, devia obedecer ao princípio da supletividade ou subsidiariedade em relação à acção dos indivíduos, das famílias e das formações sociais. Apontava como “um princípio estrutural do pensamento social da Igreja” que o Estado “não deve sobrepor-se, sem grave razão de bem público, às iniciativas particulares e à espontaneidade da vida social”¹³. Mostrava o autor ainda como, segundo a doutrina pontifícia, a relação entre o povo e o Estado devia ser mediada por instituições garantindo a comunicação e a confiança mútuas, o que implicava a consideração de problemas como a unidade ou pluralidade (hoje diríamos *pluralismo*) dos organismos corporativos (hoje diríamos *representativos*), as condições psicológicas da unidade corporativa (hoje diríamos as *condições subjectivas do consenso social*), a “força” e “independência” (hoje diríamos *representatividade*) das organizações sindicais e patronais, etc. Também se compreendia aqui a delicada questão das condições e modalidades de participação dos católicos na “organização corporativa”. Esta expressão era ambígua porque, designando abstractamente qualquer sistema de representação de interesses socio-económicos, ela era também a designação oficial da realidade institucional do corporativismo estadonovista, que configurava um *corporativismo de Estado*. Ora a doutrina social católica era teoricamente adversa a tal corporativismo, ainda

¹² A. Sedas Nunes, *Princípios de Doutrina Social. Os Problemas da Organização Social no Pensamento da Igreja*, Logos, Lisboa, 1958, p. 18.

¹³ Idem, p. 151.

que na prática, em Portugal, a Igreja não mostrasse ser-lhe contrária. Algo de semelhante se passava na Espanha nacional-sindicalista de Franco, onde essa realidade institucional corporativa de inspiração falangista se denominava muito oficialmente *Organización Sindical*, englobando patrões e assalariados sob a batuta do Estado, com a diferença de que ali a Igreja tinha levado um pouco mais longe a sua complacência ideológica, assumindo oficialmente uma assistência (*asesoría*) eclesiástica junto da organização corporativa estatal¹⁴.

É já aqui evidente que Sedas Nunes incluía no que designava por “ensino social” da Igreja uma nítida componente de ensinamento político, a que tanto ele como o Bispo do Porto preferiam chamar mais genericamente *cívico-político*, dado que, por princípio de que muitas vezes a Igreja se reclama, os papas não reconhecem como sua competência a elaboração dum pensamento directamente utilizável para a acção política ou governativa.

Sedas Nunes propunha-se também obviar a que continuassem a ter livre curso (em Portugal, presumia-se) falsas interpretações do “corporativismo”, tal como este fora preconizado pelos papas desde o século XIX, conceito inconfundível, na visão do autor, com outras doutrinas e sistemas homónimos, que não eram nomeados, mas apenas subentendidos. O corporativismo do Estado Novo e a situação socio-política portuguesa estavam aqui, obviamente, na sua mente. Como dirá D. António muito incisivamente na carta a Salazar, o compromisso da Igreja não era (não devia ser) com o Estado corporativo, mas com a “ordem corporativa da sociedade” segundo o ensinamento dos papas. Ora o Estado Novo era um dos exemplos de “Estado corporativo” no século XX, na má companhia do Estado fascista italiano e do “Nuevo Estado” franquista.

O problema da ambiguidade e má conotação ideológica dos termos “corporativo” e “corporativismo” ficaria grandemente resolvido na década seguinte, em consequência do ensino social de João XXIII e Paulo VI. Nas novas formulações doutrinárias das encíclicas dos anos 60, com efeito, desapareceram discretamente aqueles velhos e mal conotados termos, que nenhum papa até hoje retomou. Deve porém assinalar-se que já Pio XII abandonara, nos grandes textos produzidos durante o seu pontificado, qualquer referência ao termo “corporativo” æ embora em alguns discursos

¹⁴ Em Portugal, a Junta Central da Acção Católica também chegou a ter um “secretariado económico-social” com a função de “trabalhar para que os católicos penetrem o corporativismo português com um verdadeiro espírito social e cristão”. Dirigido pelo Padre Abel Varzim, o órgão foi extinto, por alegada pressão governamental, em 1948.

destinados a públicos nacionais tivesse continuado a insistir expressamente, na senda de Pio XI, no princípio “corporativo” de unidade e cooperação do capital com o trabalho. Como Sedas Nunes sublinhou no seu livro de 1958, nas mensagens e encíclicas de Pio XII, todas destinadas a um público internacional, o Papa tinha adoptado a expressão “organização profissional” em lugar de “organização corporativa”¹⁵.

Sentia-se ao longo de todo o livro de Sedas Nunes o pano de fundo da realidade portuguesa, ainda que nem uma palavra fosse dita sobre ela. Com efeito, todas as matérias de que *Princípios de Doutrina Social* tratava se podiam reportar directa ou indirectamente àquela realidade, que, por motivo dos constrangimentos políticos, político-religiosos e eclesiásticos, nunca era invocada. Só num plano abstracto, sem coordenadas temporais ou geográficas, e ainda sob o manto protector da “doutrina da Igreja”, era possível colocar então, em Portugal, a questão da legitimidade ou não do recurso à greve, dos conflitos laborais em geral ou da liberdade sindical, sobretudo se fosse para lhe dar uma resposta diferente da do regime.

O mesmo se deverá dizer de questões ainda mais “políticas”, como as respeitantes aos latifúndios e à reforma agrária (temática cara ao Bispo), aos monopólios e oligopólios, à intervenção do Estado na economia, à legitimidade das nacionalizações, à segurança social ou à repartição do rendimento, também abordadas no livro de Sedas Nunes. Sobre todos estes tópicos recolheu o autor laboriosamente as posições dos papas e, em especial, as expressas por Pio XII desde o fim da II Guerra Mundial em numerosas alocuções dirigidas a audiências sindicais e patronais italianas, mas também em documentos endereçados a públicos católicos alemães, belgas, franceses, etc. A *démarche* e o objectivo de *Princípios de Doutrina Social* eram transparentes: apontar as diferenças consideráveis existentes entre as realidades do corporativismo português – alegadamente inspirado doutrinariamente e avalizado pela Igreja – e a doutrina social e cívico-política erigida em modelo pelos papas, na versão actualizada por Pio XII à intenção, nomeadamente, das democracias europeias, no quadro das maiorias políticas democratas-cristãs então dominantes.

A tese da inspiração ou fundamentação católica do regime corporativo português, reclamada por ideólogos do corporativismo luso como João Pinto da Costa Leite e Marcelo Caetano, era usualmente encarada, do

¹⁵ Adérito Sedas Nunes, *Princípios de Doutrina Social...*, op. cit., p. 290 e segs.

lado da Igreja, com alguma prudência, dado que a sua aceitação seria fatalmente interpretada como uma colagem à ideologia e à prática do regime. Um sector católico minoritário já nos anos 30 não se revia no sistema corporativo do Estado Novo e, no pós-II Guerra, um número crescente de católicos viria gradualmente a rejeitá-lo e a considerá-lo, além disso, lesivo dos interesses da Igreja. Ainda assim, desde o início do regime de Salazar que certos autores avalizados pela hierarquia da Igreja sustentavam a ideia da inspiração católica do corporativismo português.

Nos anos 50, no seguimento do caso do Bispo do Porto, manifestar-se-iam sonoramente algumas dessas vozes católicas em frontal oposição ao diagnóstico muito negativo sobre o corporativismo português contido na carta de D. António Ferreira Gomes ao ditador. Assim, em 1960, o jesuíta Agostinho Veloso, acerbo crítico do Bispo do Porto, considerava o corporativismo português como “interessante exemplificação do ensino social dos papas, desde Leão XIII a Pio XII”. Por seu turno, em Setembro de 1958 (coincidindo com o momento de maior impacto público da carta do Bispo do Porto a Salazar), o Bispo auxiliar de Coimbra, D. Manuel de Jesus Pereira, declarava ser uma grande honra para a “única nação corporativa do mundo” – a saber, Portugal – “marchar na vanguarda do movimento corporativo”. Segundo D. Manuel, futuro Bispo de Bragança, a ordem corporativa do Estado Novo era fielmente moldada pelos ensinamentos de Pio XI e Pio XII.¹⁶

No seu “Antelóquio”, D. António Ferreira Gomes chamou ao livro de Sedas Nunes “*Summa* de sociologia cristã” (em que a palavra “sociologia” aparece como sinónimo de “doutrina social”, complacência semântica que o cientista social Sedas Nunes sempre evitou). Havia em vários países europeus outras obras de índole semelhante, compostas por autores locais e adaptadas às suas temáticas prioritárias. Em Itália, por exemplo, a mais conhecida intitulava-se *Summula sociale: secondo l'insegnamento pontificio*, sendo seu autor o democrata-cristão e líder do respectivo partido político Amintore Fanfani¹⁷, que foi nomeado primeiro ministro naquele ano de 1958. Sem constituírem, longe disso, programas políticos de governo ou partido, estas obras traçavam as linhas gerais do *corpus* doutrinário onde o associativismo católico, mas também os programas das

¹⁶ Citados em Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Fundação Spes, Porto, 2004, pp. 305-307.

¹⁷ Amintore Fanfani, *Summula sociale: secondo l'insegnamento pontificio*, Editrice Studium, Roma, 1945 (reedições actualizadas em 1954 e 1956).

democracias cristãs buscavam orientação ou, mais livremente, inspiração. Um rápido exame da edição de 1956 da *Summula sociale* de Amintore Fanfani permite facilmente concluir pela impublicabilidade dessa obra no Portugal de Salazar, bastando considerar os pontos sobre o regime democrático e a legitimidade da existência de partidos, por exemplo.

A este respeito, deve salientar-se que o livro de Sedas Nunes ia ao encontro – até onde o permitiam os condicionalismos políticos do tempo, a começar pela censura – do voto expresso pelo Bispo do Porto na carta a Salazar, no sentido de em Portugal ser dada liberdade aos católicos (por eles falava D. António) para fazerem a sua “formação cívico-política” e para definirem e propagarem os seus programas “politicamente situados”, com vista a estarem aptos a participarem na vida política próxima futura, isto é, no pós-salazarismo (Salazar ia completar 70 anos em 1959). É altamente discutível que deste voto se pudesse inferir, como Salazar quis se inferisse, que o Bispo do Porto apoiava a formação, ainda por cima no quadro da Acção Católica, de um partido confessional – ideia esta que, de facto, a Nunciatura de Lisboa parecera sustentar, nesse ano de 1958, como boa para o futuro do país¹⁸. As posições de D. António Ferreira Gomes – sempre genéricas e com salvaguarda clara da separação da acção política dos católicos em relação à Igreja – nunca autorizaram tal interpretação. Pode mesmo arriscar-se que tal posição seria bastante minoritária entre os católicos em oposição ao regime de Salazar, como os anos subsequentes viriam aparentemente a demonstrar. Logo em 1959, um documento de algumas dezenas de católicos críticos do regime, subscrito à cabeça por Abel Varzim e outros padres, reclamava o direito e o dever de, enquanto católicos, os signatários se interessarem pela política e intervirem colectivamente na vida pública, com salvaguarda das diferenças políticas existentes entre eles e sem que essa intervenção colectiva tivesse que constituir ou ser entendida como “o embrião dum partido confessional”¹⁹.

Em matéria de doutrina “cívico-política” católica, Sedas Nunes não podia deixar de se referir no seu livro à posição de Pio XII por uma “sã democracia”, tomada em 1944, na última radiomensagem de Natal antes do fim da guerra²⁰. Fora essa a primeira aceitação expressa da democracia

¹⁸ José Barreto, *Religião e Sociedade. Dois Ensaios*, ICS, Lisboa, 2003, p. 165 e segs.

¹⁹ “As relações entre a Igreja e o Estado e a liberdade dos católicos”, Fevereiro de 1959, reproduzido em *Católicos e Política*, edição e apresentação do padre José da Felicidade Alves, Lisboa, 1969.

²⁰ O texto só foi divulgado em Portugal duas semanas depois, nas *Novidades* de 9 de Janeiro de 1945.

política por um papa, uma aceitação muito cautelosa e condicional, ponderada, de resto, por um discurso muito pessimista do pontífice sobre aquilo a que chamou “democracia de massas”, bem como sobre os tempos modernos e, em particular, os tempos que se avizinhavam com o fim da guerra²¹. No passado, os doutrinadores da Igreja sempre tinham deixado claro que a chamada *democracia cristã* nada tinha a ver com a democracia política baseada no voto maioritário. A divulgação da nova posição de Pio XII em Portugal fez-se com as habituais condicionantes da censura à imprensa e, por parte da Igreja, com especiais cuidados. No dia seguinte à divulgação pelo diário *Novidades* da tradução integral da mensagem do Papa, o Dr. Serras e Silva veio a público, em editorial do mesmo jornal, precisar que nem todos os povos tinham a mesma capacidade governativa, razão pela qual “a extensão do governo democrático terá de variar consoante a capacidade do povo”.²² O editorialista do diário católico – veneranda figura intelectual que tinha sido em Coimbra um dos principais mentores de Salazar e Cerejeira – parecia deixar ao critério da ditadura vigente a averiguação da “capacidade governativa” do povo e da consequente aplicabilidade da democracia em Portugal.

Década e meia depois deste subtil atestado de incapacidade democrática, o tema da “sã democracia” de Pio XII, embora formulado pelo Papa, como vimos, da forma mais ponderada e cautelosa, ainda não era pacífico em Portugal. A radiomensagem natalícia de 1944 não tinha logrado obter em Portugal, durante esses 14 anos, uma divulgação comparável à de outros textos pontifícios do tempo da guerra ou até do pós-guerra²³. De certo modo, o livro *Princípios de Doutrina Social* de Sedas Nunes encarregou-se de romper este relativo silenciamento, ainda que para citar correctamente o texto da mensagem de Pio XII tivesse de recorrer a edições de língua italiana ou francesa...

²¹ Reservas expressas não só na dita mensagem natalícia de 1944, como também no discurso ao Sacro Colégio proferido no mesmo dia, no qual Pio XII formulou os seus grandes receios sobre as consequências do fim da guerra nas mentes, na sociedade e na política, devido à alegada má interpretação dominante da liberdade e da democracia (discurso reproduzido integralmente nas *Novidades* de 31 de Dezembro de 1944).

²² João Serras e Silva, “A mensagem do Papa”, *Novidades*, 10 de Janeiro de 1945, p. 1.

²³ A mensagem natalícia de 1944 teve uma edição notoriamente mais restrita do que as dos anos anteriores, que tinham sido incluídas na colectânea de Pio XII *Problemas da Guerra e da Paz*, Bertrand, Lisboa, 1944, com prefácio do Cardeal Cerejeira. Só muitos anos depois é que a Livraria Moraes incluiu a mensagem de 1944 na colectânea *Pensamento da Igreja* (vol. 1, 1960).

* * *

Os anos 50 foram para Sedas Nunes, do mesmo modo que para D. António Ferreira Gomes, de crescente e definitivo desencanto com o corporativismo português, sentimento que em ambos havia começado a radicar-se no princípio dessa década. Com o desencanto, viera a descrença na própria possibilidade de a Igreja e os católicos influenciarem o rumo da sociedade num sentido diferente (“cristão”), através do magistério pastoral dos Bispos ou da presença de leigos da confiança da Igreja nas instituições do Estado Novo e na “organização corporativa” – de acordo com a orientação católica claramente assumida e desejada nos anos 30.

Professor de Económicas, como vimos, e investigador bolsheiro do Instituto de Alta Cultura, Sedas Nunes encontrava-se em 1958, provisoriamente, a dirigir o Centro de Estudos Sociais e Corporativos (CESC) do Ministério das Corporações – cargo para que fora convidado em fins de 1956, mas que abandonaria, por divergências, em 1959²⁴.

Como consequência deste mesmo processo gradual de desencanto e ruptura incluir-se-ia, nos anos seguintes, a própria criação do Gabinete de Investigações Sociais (GIS, o antecessor do actual ICS), nascido em 1962 por iniciativa de Sedas Nunes e de um grupo de universitários de matriz católica, na sua maioria antigos dirigentes da JUC, mas predominantemente desiludidos com o corporativismo português e, até certo ponto, com a própria hierarquia da Igreja. Não retiravam (ainda) a sua confiança na Igreja – escreveu Sedas Nunes, em 1958, numa sua carta ao Bispo do Porto – mas sentiam-se desamparados por ela, começando a desanimar e a desistir²⁵. O Gabinete de Investigações Sociais e a revista *Análise Social*, esta iniciada em 1963, sucediam, através de significativa mudança de nomes, ao então extinto Gabinete de Estudos Corporativos (criado em 1950, sob a direcção de José Pires Cardoso, no âmbito do ISCEF – Universidade Técnica) e à respectiva *Revista do Gabinete de Estudos*

²⁴ No seu artigo “Histórias de uma história : sobre as origens das modernas ciências sociais em Portugal” (*Análise Social*, nº 100, 1988, p.14), Sedas Nunes contou ter proposto ao Ministério das Corporações que o CESC tivesse uma revista própria, sob a sua direcção, mas que o ministro Veiga de Macedo recusara a proposta, apresentando então ele a sua demissão (1959). Sem pôr em dúvida estes factos, lembremos que isto se passou meses depois de Sedas Nunes ter ido discursar ao Porto a convite do Bispo já caído em desgraça e que o facto fora seguido com toda a atenção pela polícia política de Salazar. Além disso, a correspondência trocada com o Bispo esteve então sob rigorosa vigilância da PIDE.

²⁵ Vd. a carta aqui transcrita em anexo.

*Corporativos*²⁶, a que até então Sedas Nunes e o mesmo grupo de universitários e investigadores tinham dado a sua colaboração. O próprio Sedas Nunes o relata no longo artigo memorialístico que escreveu para o n.º 100 da revista *Análise Social*, o seu último trabalho conhecido²⁷.

As razões do desencanto paralelo ou simultâneo do Bispo do Porto e de Sedas Nunes parece-nos que eram muito idênticas: tanto o universitário como o homem da Igreja, embora pudessem diferir sensivelmente em outras motivações pessoais e características humanas, eram destacados intelectuais católicos, dotados de sensibilidade social, espírito crítico e integridade moral. Por isso sentiram ambos o imperativo de, no interesse da Igreja e do país, o catolicismo português se descomprometer do Estado Novo, deixando de caucionar, por acções e omissões, a realidade socio-política do salazarismo e não mais autorizando a legitimação que o corporativismo de Estado autoritário buscava numa versão a seu ver truncada e deturpada, politicamente utilitária, da doutrina social da Igreja. Ambos sentiram que, para atingir plenamente este fim, teriam forçosamente que mostrar na praça pública em que é que a doutrina social e cívico-política da Igreja diferia do corporativismo e da chamada “democracia orgânica” estadonovista. Na sua carta a Salazar, D. António Ferreira Gomes pôde naturalmente ir mais longe, pois além de se reportar explicitamente à realidade lusa e de traçar do corporativismo português um quadro em tons bastante negros (falência do sistema, espoliação dos direitos dos trabalhadores, situações de miséria, etc.), atacou-se também às estruturas políticas autoritárias, à abusiva ligação Estado-Igreja, à instrumentalização política dos católicos e a outros aspectos geralmente silenciados da realidade nacional.

Em 1958, o Bispo do Porto e Sedas Nunes ensaiaram, até certo ponto, em Portugal as posições críticas anteriormente tomadas em Espanha por um crescente sector do clero e do laicado católicos sobre o

²⁶ Publicaram-se 48 números (1950-1961) desta pouco conhecida antecessora da *Análise Social*. Dirigida por Pires Cardoso – jurista e teórico do corporativismo –, a *Revista do Gabinete de Estudos Corporativos* contou entre os seus colaboradores, além de Sedas Nunes, os católicos Francisco Pereira de Moura, Xavier Pintado, Mário Murteira, J. Guilherme de Melo e Castro, J. Almeida Policarpo, Manuela Silva, João Moura, Alfredo de Sousa, António da Silva Leal, Mário Pinto, João M. Cortez Pinto e outros, numa curiosa mescla de reformadores da futura “ala liberal” marcelista e responsáveis governativos do pós-25 de Abril. Em *Princípios de Doutrina Social*, Sedas Nunes incluía esta revista entre as publicações portuguesas “de interesse para o estudo do pensamento social católico”, de par com a *Brotéria*, a *Estudos* e a *Lumen*.

²⁷ Adérito Sedas Nunes, “Histórias de uma história...”, art. cit.. Note-se que, nominalmente, foi durante anos J. Pires Cardoso o director do GIS e da *Análise Social*, num papel que podemos designar de “patrono”.

funcionamento da *Organización Sindical* e as condições de vida das classes trabalhadoras naquele país. Os bispos espanhóis, embora teoricamente mais comprometidos com o poder por via da união da Igreja com o Estado (abertamente confessional) franquista, revelaram porém maior sensibilidade social que os seus colegas portugueses. Isso foi particularmente visível no decorrer dos anos 50. O então Bispo e futuro Cardeal Tarancón publicou em 1950 a pastoral *El pan nuestro de cada día*, apontando o dedo às carências da população trabalhadora e às desigualdades sociais. Em 1951, na sequência da primeira vaga grevista verificada sob o regime franquista, os bispos espanhóis publicaram um “Instrução” pedindo austeridade e salários justos, evitando então ainda, cuidadosamente, dar azo a que isso fosse entendido como uma crítica ao governo. Em 1954, todavia, numa carta pastoral que deu brado, D. Antonio Pildain, Bispo das Canárias e conhecido pelo seu fervor tradicionalista, declarava taxativamente que o sistema corporativo vigente em Espanha não era conforme ao ensino da Igreja. Aceitar a alegada inspiração católica do sistema, escreveu Pildain, seria fazer recair sobre a Igreja o odioso que ele suscitava, tornando-a corresponsável por “actuações e inibições que ela não só não partilha, como expressamente reprovava”. Pregar aos operários sem trabalho e sem subsídio, ou a operários com salários baixíssimos e sem liberdade sindical, “que o regime em que vivem é a tradução prática da doutrina social católica e a realização cabal das encíclicas dos Papas, equivale a cravar-lhes o punhal do desengano definitivo relativamente ao que podem esperar da Igreja e dos seus ensinamentos, empurrando-os para os abismos do desespero, do comunismo ou da anarquia.”²⁸ (Note-se as semelhanças com a argumentação da carta do Bispo do Porto a Salazar, em 1958, em particular no tocante à ideia nela expressa do “terrível comprometimento” da Igreja em Portugal com o corporativismo e da conseqüente ameaça anarco-comunista, a que a própria Igreja estaria exposta. O Bispo do Porto referir-se-á mais tarde, privadamente, ao documento de Pildain, comparando-o com as críticas formuladas na sua carta a Salazar, que achava mais brandas²⁹.) Em Agosto de 1956, na sequência de nova onda de greves, a declaração colectiva dos bispos espanhóis *Sobre la situación social de*

²⁸ D. Antonio de Pildain y Zapiain, *El sistema sindical vigente en España está o no concorde con la doctrina social de la iglesia?* (4 de Novembro de 1954), Imprenta del Obispado de Canarias. O Bispo Pildain teria sido chamado à ordem pelo Núncio, na sequência dos protestos do governo contra a sua carta pastoral, embora tudo isto se tivesse processado nos bastidores, sem publicidade.

²⁹ Carta a Guilherme Braga da Cruz, de Valencia, em 27.XI.1961, Arq. Fund. Spes.

España denunciava a insuficiência dos salários, os lucros excessivos das empresas e a ineficácia do funcionamento dos sindicatos oficiais espanhóis, ao mesmo tempo que pedia clemência para os grevistas detidos. Uma delegação do episcopado deslocara-se, então, junto de Franco, para de viva voz lhe fazer chegar estas suas preocupações³⁰. Enfim, em Novembro de 1960, o Cardeal primaz Pla y Deniel escreveu uma dura carta ao ministro José Solís, responsável pela organização corporativa espanhola, em apoio das organizações operárias da Acção Católica, que tinham protestado contra os regulamentos eleitorais sindicais. Na carta, depois divulgada pelos canais não oficiais, o Cardeal interrogava-se sobre se os sindicatos espanhóis seriam de “carácter totalitário, como os hitlerianos ou os soviéticos”, dado que o ministro não reconhecia o direito de petição às organizações operárias católicas.³¹

Em Portugal, em contrapartida, desde fins de 1954 que o Bispo do Porto tentara, em vão, persuadir os seus colegas da conferência episcopal a publicar uma carta pastoral sobre a “condição dos trabalhadores”. O historial da “pastoral colectiva fracassada” de 1955 está instrutivamente feito³², evidenciando o receio da maioria dos bispos de então de “melindrarem” o chefe do governo, alegadamente por entrarem em matéria que lhes estaria vedada, a saber, “pormenores técnicos que podem ser considerados de carácter político”, na curiosa redacção da acta da conferência episcopal de 25 de Janeiro de 1955. O historial revela, também, que o esquema então apresentado à conferência episcopal pelo Bispo do Porto foi alvo de um outro tipo de argumentos contrários, mais essenciais, por parte dos seus pares. Assim, um Arcebispo não nomeado sustentou que “a Igreja não tinha uma doutrina social”³³.

Como sublinhou Arnaldo Pinho, o projecto de pastoral apresentado por D. António Ferreira Gomes em Janeiro de 1955, apesar de não ter sido aprovado pelos restantes bispos, marca o início da importante doutrinação

³⁰ Enrique Berzal de la Rosa, *Del Nacionalcatolicismo a la lucha antifranquista*. Tesis de doctorado. Universidad de Valladolid, 1999, p. 77. A delegação do episcopado era liderada pelo cardeal primaz Pla y Deniel, conhecido pela sua adesão entusiástica ao franquismo.

³¹ A este episódio se refere também o bispo do Porto na atrás citada carta a Guilherme Braga da Cruz.

³² Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo...*, op. cit., pp. 275-284, e Arnaldo Pinho, “Nos antecedentes da carta: um projecto de pastoral colectiva que se pôs de parte?”, em *D. António Ferreira Gomes. Nos 40 Anos da Carta do Bispo do Porto a Salazar*, Multinova, Lisboa, 1998, pp. 35-44.

³³ Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo...*, op. cit., p. 283.

social do prelado³⁴, que teria assumido para si, a partir de então, uma função de que o colectivo dos bispos abdicara. Convicto da impossibilidade de o episcopado português aceitar enfrentar uma possível reacção de desagrado do governo ou, sequer, de se chegar a um consenso dos bispos em matéria considerada tão “melindrosa”, o Bispo do Porto enveredou então pela doutrinação social a título individual, através de homilias, alocações e conferências, processo que culminaria na carta a Salazar.

Comum preocupação de D. António Ferreira Gomes e de Adérito Sedas Nunes em 1958 era o pós-salazarismo. Um futuro que supunham próximo colocava angustiosas interrogações aos católicos e à hierarquia da Igreja. “O que aconteceria quando Salazar morresse?” – para Sedas Nunes, era esta a maior, ou, até, “a única grande preocupação política” da elite militante católica da sua geração³⁵. A Nunciatura visivelmente também se ocupava desse mesmo problema, tendo-se embrenhado no início de 1958 num exercício de futurologia política que causou perplexidade e desagrado no círculo mais próximo de Salazar³⁶. Para o Bispo do Porto – impressionado, decerto, pelo clima de invulgar agitação que se viveu no Porto e no país antes e depois das eleições presidenciais de 1958 – existia a ameaça de ocorrência duma “tremenda erupção anarco-social-comunista”, possível num futuro imediato, conforme escreveu na carta a Salazar. Visão talvez parcialmente profética, em todo o caso, se considerarmos a fase mais aguda do processo revolucionário de 1974-75, que D. António também viveria.

Para o Bispo e para Sedas Nunes, era a consciência clara do carácter histórico, isto é, finito do regime de Salazar e, simultaneamente, a consciência da necessária continuidade da Igreja que determinava o fundo e o sentido da sua atitude crítica em relação ao regime. No artigo memorialístico que temos vindo a citar, Sedas Nunes escreveu que os militantes católicos da sua geração não tinham chegado à crítica do regime a partir da Democracia, mas sim à Democracia a partir da crítica (interna) do regime³⁷. Pode acrescentar-se que chegaram à crítica do regime em parte pelo conhecimento da sociedade que a Universidade lhes proporcionara e, em outra parte, pela aguda constatação do imobilismo político do regime, que contrastava com as suas preocupações de católicos sobre a sociedade e o futuro do país, isto é, sobre o pós-salazarismo.

³⁴ Arnaldo Pinho, “Nos antecedentes da carta...”, op. cit., p. 36.

³⁵ Adérito Sedas Nunes, “Histórias de uma história...”, art. cit., p. 17.

³⁶ José Barreto, *Religião e Sociedade*, op. cit., pp. 163-167.

³⁷ Adérito Sedas Nunes, “Histórias de uma história...”, art. cit., p. 17.

Convergiam ainda as posições de D. António Ferreira Gomes e Adérito Sedas Nunes num ponto suplementar e nada despiciendo, a saber, em matéria de impermeabilidade doutrinária ao marxismo. A atestá-la, tanto D. António Ferreira Gomes como Adérito Sedas Nunes têm no seu *curriculum* dessa década um série de conferências e escritos doutrinários em clara oposição ao comunismo e, num plano teórico, ao marxismo³⁸. Note-se que isso não constituía, como se veria, uma garantia definitiva contra possíveis acusações de “progressismo católico”, de “mão estendida aos comunistas” ou até a acusação feita a D. António de “Bispo vermelho” – insinuações de que eram facilmente alvo os católicos em desacordo ou em processo de ruptura com o salazarismo, mesmo numa linha de divergência moderada, tipicamente social-cristã, como fora também o caso do padre Abel Varzim e do jornal *O Trabalhador*.

* * *

Foi significativo o gesto de D. António Ferreira Gomes de prefaciar o livro de Sedas Nunes em 1958 porque, com ele, emprestou a sua autoridade de Bispo e de intelectual católico a algumas teses expostas na obra, como aquelas em que o autor sublinhava a legitimidade do direito de greve e da liberdade de organização e acção sindical à luz do ensino dos papas, especialmente Pio XI e Pio XII. Na verdade, D. António estava plenamente sintonizado com essas e outras posições. Não eram propriamente “teses” pessoais do autor ou do Bispo o que o livro continha, mas antes uma exposição documentada e uma interpretação que se pretendia fiel dos ensinamentos da Igreja em matéria social, devidamente actualizados. Ora, em Portugal, esse ensino social nem sempre era objecto de uma divulgação pronta e idêntica à que tinha nos outros países europeus, parecendo até que alguns ensinamentos dos papas se perdiam no caminho de Roma para Lisboa. Tudo se passava como se a validade e aplicabilidade da doutrina social da Igreja à sociedade portuguesa necessitassem de prova suplementar ou como se o dever católico de a promover pudesse beneficiar de alguma isenção.

³⁸ No caso de D. António, ver, por exemplo, vários dos textos reunidos em *Endireitai as Veredas do Senhor!*, Figueirinhas, Porto, s.d. [1970] ou a sua resposta ao Prof. Ruy Luís Gomes em 30 de Janeiro de 1959, sobre o caso da “Marcha do Silêncio” (Arquivo da Fundação Spes). Quanto a Sedas Nunes, registam-se as seguintes conferências por ele realizadas nesse período: “Místicas na história: o marxismo”, ISCEF, 1950; “O materialismo contemporâneo”, F. Letras de Lisboa, 1951; “O problema do comunismo”, I. S. Agronomia, 1954; “O comunismo: doutrina e movimento”, Curso de Férias dos alunos da Escola do Exército, 1955 (fonte: “Curriculum Vitae”, 1956).

Com efeito, os ensinamentos pontifícios passavam em Portugal, desde a sua primeira divulgação, pelo filtro de várias instâncias eclesásticas e estatais. As primeiras exerciam, por vezes, uma acção subtil, ao nível da selecção, da tradução, da notícia, da difusão, da edição e da interpretação. Acontecia, assim, que a colectânea de textos de doutrina social da Igreja – uma compilação sucessivamente reeditada pela editora do episcopado – além de estar, segundo Sedas Nunes, mal traduzida, ainda não incluía em 1961, três anos após a morte de Pio XII, alguns dos mais importantes documentos do seu pontificado (como a radiomensagem natalícia de 1944 e todas as suas alocações dos 13 anos de pós-guerra), nem sequer sob a forma de excertos. A colectânea dava assim muito maior destaque ao ensino social oitocentista de Leão XIII do que ao do Papa vivo em 1958.³⁹

A utilização de métodos subtis de edição não era o único filtro eclesiástico por que passava em Portugal a recepção e difusão da doutrina dos papas. A atitude fria do episcopado nacional perante a produção doutrinária de João XXIII e Paulo VI dos anos 60 ilustra bem o que queremos dizer. O Cardeal Cerejeira, em particular, prestou um acolhimento lacónico, quase diríamos protocolar, às famosas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII ou à *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI, tidas como “progressistas” nos meios políticos e eclesiásticos mais conservadores. Diga-se que esse acolhimento pouco caloroso só foi parcial e indirectamente corrigido, no caso da *Pacem in Terris*, por uma carta pastoral colectiva do episcopado português publicada por ocasião do seu décimo aniversário, em 1973 – repetindo, aliás, o que fora feito alguns meses antes pelo episcopado espanhol. Ainda assim, o texto aprovado pelos bispos, elaborado sobre um projecto apresentado pelo novo patriarca de Lisboa, D. António Ribeiro, parece ter sido afectado pelo caso ainda fresco do protesto contra a guerra na capela do Rato, pois os temas da paz e da guerra – assuntos nucleares na encíclica papal de 1963, consagrada à “Paz na Terra” – estão estranhamente ausentes na pastoral colectiva de 1973 sobre aquela encíclica, quando a guerra nas colónias portuguesas ia no seu décimo segundo ano e a obtenção da paz na África portuguesa, aconselhada e promovida pessoalmente pelo Papa Paulo VI, ia em breve constituir um dos objectivos declarados duma revolução em Portugal.

³⁹ *A Igreja e a Questão Social*, Lisboa, União Gráfica, 1931. Até à quinta edição (1961), já sob João XXIII, a compilação só incluiria duas alocações de Pio XII do tempo da guerra (1941 e 1943). De fora ficou sempre a mensagem natalícia de 1944 (“sã democracia”) e todo o ensino social de Pio XII do pós-guerra.

Em virtude destas condicionantes, seria frequentemente não o episcopado, mas certos sectores da Acção Católica e do clero, bem como o movimento própria ou impropriamente denominado dos “católicos progressistas”, quem melhor se encarregaria de propagar em Portugal o conteúdo das encíclicas da década de 60. Diga-se que a marcada orientação de João XXIII e Paulo VI em prol da paz e diálogo internacionais teve forte eco quer em D. António Ferreira Gomes quer em Adérito Sedas Nunes, que dedicaram importantes reflexões ao tema. Vejam-se as homilias de D. António Ferreira Gomes pelo “Dia Mundial da Paz” (dia instituído por Paulo VI), reunidas em recente volume⁴⁰ e, quanto a Sedas Nunes, veja-se, por exemplo, o seu artigo “*Pacem in Terris* no diálogo das ideologias”, prontamente publicado em 1963, no primeiro ano da *Análise Social*⁴¹.

Não se deve aqui omitir o papel da acção censória governamental, inclusive à revelia das disposições concordatárias. Nos grandes meios de comunicação e em certos contextos, a censura estatal não se coibia de cortar notícias e declarações dos mais altos responsáveis da Igreja ou de dar instruções no sentido de não conceder relevo a certos passos dos discursos e documentos, inclusive dos papas. A censura estatal obviamente não proibia a publicação dos grandes documentos pontifícios, enquanto tais, nem isso seria aceitável para nenhuma das partes à luz das relações acordadas pelo regime com a Santa Sé. Mas podia cortar declarações e notícias, proibir citações ou comentários na rádio e na televisão, recusar certos títulos e destaques na imprensa, exilar certos assuntos nas páginas interiores dos jornais, condicionar o modo de apresentação de certos assuntos, etc. A censura estatal não se limitava a cortar ou proibir textos, pois era igualmente seu objectivo neutralizar o livre impacto do fluxo de notícias, limitando a sua difusão e oportunidade, impedindo o debate em seu torno, impondo uma interpretação única, por regra deturpadora, de declarações e de factos. Caso paradigmático foi o modo como o governo impôs que fosse interpretada pela imprensa a importante pastoral colectiva dos bispos portugueses de 16 de Janeiro de 1959 (na sequência do caso do Bispo do Porto)⁴². Nos anos 60 podia ainda impor-se em Portugal

⁴⁰ *Homilias da Paz (1970-1982)*, Fundação Spes, Porto, 1999.

⁴¹ *Análise Social*, v.1 (1963), nº 4, p. 559-580.

⁴² “Carta pastoral acerca das relações da Igreja e do estado, e da natureza e actividades da Acção Católica”, de 16 de Janeiro de 1959. A imprensa portuguesa entendeu-a como uma prova de que a Igreja estava com o regime, enquanto que a imprensa estrangeira a interpretou como uma posição de unidade do episcopado, em resposta às críticas e ameaças que Salazar fizera à Igreja no seu discurso de 6 de Dezembro de 1958.

o silêncio sobre um grande acontecimento mediático internacional, de que foi exemplo o *black out* informativo decretado pela censura estatal quando da visita de Paulo VI a Bombaim em 1964 – operação de silenciamento de que os bispos se fizeram co-executores, transmitindo as disposições do poder político a todo o clero, para que nas homilias dominicais de 6 de Dezembro se não tocasse no assunto da visita papal ao “detestado território” da União Indiana⁴³.

Por vezes era difícil apurar de onde é que procedia exactamente a iniciativa concreta de condicionar a opinião: se do poder político, se da hierarquia eclesiástica em geral ou se de alguns responsáveis avulsos. Refira-se o caso da encíclica *Mater et Magistra*, prontamente editada em Portugal em 1961, mas que a partir da sua 2.^a edição passou a inserir um prefácio do tradutor (monsenhor Avelino Gonçalves, director do diário do episcopado *Novidades*), em que subtilmente se prevenia o leitor incauto contra certas interpretações do documento pontifício. Assim, enumerando os assuntos da encíclica, monsenhor Avelino Gonçalves citava, entre outros, os “limites da socialização”, quando na realidade o texto do Papa se referia a vários tópicos relacionados com a socialização, e não apenas, nem especialmente, aos *limites* desta. Depois, em pleno texto da encíclica o tradutor inseriu uma insólita nota de rodapé, de 13 linhas, a fim de “esclarecer” o significado do termo *socialização*, que aparecia várias vezes no texto pontifício e era, até, título de um subcapítulo⁴⁴. O esclarecimento era necessário, dizia o anotador da encíclica, porque “alguns”, cuja condição hierárquica e competência teológica ou intelectual não especificava, tinham achado que o termo *socialização* – consabidamente, idêntico em todas as línguas – era “erro de tradução”. De facto, aquela expressão talvez desse que pensar a alguns leitores habituados a ler nas encíclicas papais do século anterior – por exemplo, nas de Leão XIII – que o socialismo, termo que revelava afinidades com “socialização”, era uma “peste mortífera”.

O livro *Princípios de Doutrina Social*, do Dr. Sedas Nunes, não continha naturalmente, pela sua própria natureza, coisas que no contexto europeu além-Pirenéus do pós-guerra pudessem ser tidas por ousadas, avançadas ou sequer susceptíveis de gerar controvérsia teológica ou política entre

⁴³ Baseamo-nos aqui em testemunho oral recolhido pessoalmente em 1996 junto do Padre José da Felicidade Alves, que secretariou, em Dezembro de 1964, a reunião convocada para o efeito pelo patriarca de Lisboa. Agentes da PIDE foram incumbidos de controlar *in locu* a aplicação da proibição em certas igrejas do patriarcado.

⁴⁴ Ver *Mater et Magistra*, União Gráfica, Lisboa, 1961 (1.^a edição), p. 22-25, e compare-se com as reedições.

cristãos. Não havia ali, nem podia haver, quaisquer vestígios de “modernismo” ou “neo-modernismo”, nem concepções embrionárias do chamado progressismo cristão, mas tão-somente uma síntese do ensino social dos papas, de Leão XIII a Pio XII, inclusive – ensino que, por sua natureza, nada tinha de revolucionário no vulgar sentido do termo. Como o filósofo espanhol José Luís Aranguren sustentou, a doutrina social dos papas constituía uma sucessão de aceitações parciais do mundo moderno – aceitações que Aranguren considerava mais pragmáticas do que propriamente doutrinárias – feitas por parte de uma Igreja que já fora em bloco anti-moderna e que, mesmo nos anos 60 do século XX, ainda parcialmente o continuava a ser⁴⁵. Circunstância de que provinha, aliás, uma certa dificuldade em fazer uma síntese coerente da doutrina dos vários papas. Daí também a dificuldade que Sedas Nunes experimentou ao tentar demonstrar que, tal como Pio XII, já o Papa Leão XIII não teria condenado as greves em si próprias, mas apenas aquelas que tinham objectivos extra-laborais ou que se faziam acompanhar por violências.

Em Portugal, todavia, com a década de 50 quase a terminar, certos ensinamentos sociais da Igreja, alguns com naturais e inevitáveis implicações no domínio político, tinham uma ressonância potencialmente subversiva, mesmo sendo formulados com a placidez e extrema prudência que habitualmente caracteriza as encíclicas e alocações papais. Isso devia-se ao facto de em Portugal ter longamente sobrevivido ao fim da guerra mundial e à queda dos regimes fascistas e autoritários da Europa Ocidental uma situação não democrática, permanecendo em vigor em Portugal o grosso da legislação laboral, dita “corporativa”, dos anos 30. Esta fora promulgada, diga-se em aparte, com o aplauso ou sem o protesto da Igreja portuguesa da época, se exceptuarmos as importantes reservas formuladas por uma ou outra figura sem peso hierárquico, como os padres que tinham tido formação em ciências sociais e políticas na Universidade de Lovaina (Abel Varzim, Francisco Inácio Pereira dos Santos e Manuel Rocha). Ora essa legislação corporativa, com algumas marcas insofismáveis de inspiração totalitária, continuava em 1958 – e continuaria, depois, até ao 25 de Abril – a criminalizar qualquer tipo de greve e a sancioná-la nos termos mais severos, a permitir o afastamento pelo governo das direcções sindicais incómodas e a impedir a livre constituição de sindicatos não integrados na lógica doutrinária do regime, mesmo que se reclamassem do sindicalismo cristão. Perante a alegada benignidade global e “inspiração

⁴⁵ José Luís Aranguren, *A Crise do Catolicismo*, Almedina, Coimbra, 1971.

cristã” do regime corporativo instaurado em 1933, a Igreja em Portugal até do seu velho projecto de criação de sindicatos cristãos se tinha forçado a desistir. Ora o livro *Princípios de Doutrina Social* expunha à luz do dia uma parte daquilo de que a Igreja em Portugal, intimidada pelo poder ou de acordo com ele, parecia ter simplesmente abdicado.

* * *

A já referida coincidência de pontos de vista entre Adérito Sedas Nunes e o Bispo do Porto acerca das questões “sensíveis” abordadas no livro do primeiro pode ser plenamente confirmada, do lado de D. António, através da leitura de uma conferência que fez no CADC em Coimbra, em 5 de Março de 1958, numa antecipação, aliás, de alguns dos principais temas que viria a tratar com toda a frontalidade, dali a meses, na carta-memorando que enviou a Salazar (13 de Julho). Nessa conferência, D. António defendia precisamente a legitimidade do recurso à greve (embora com condições, como a não violência) e a liberdade sindical, com base nas posições claramente expressas por Pio XII em 1948 e 1955, entre outras⁴⁶. Não queremos aqui arriscar a hipótese de nesta coincidência de pontos de vista e, sobretudo, nesta convergência de intervenções públicas de D. António e do ainda jovem Dr. Sedas Nunes se poder eventualmente detectar uma influência do prelado sobre o jovem assistente universitário – ou, mesmo, a hipótese de ter existido entre os dois uma influência recíproca, que nos parece bastante plausível.

Em todo o caso, pouco depois de o livro de Sedas Nunes, *Princípios de Doutrina Social*, ter sido publicado, o que aconteceu no princípio do Verão desse ano de 1958, o Bispo do Porto adoptou-o como texto base para o estudo da “doutrina social e filosofia cívico-política da Igreja” (citamos as próprias palavras de D. António, em documento de que existe cópia no arquivo de Adérito Sedas Nunes, conservado no ICS⁴⁷). Esse estudo, segundo decisão do Bispo, deveria ser efectuado por todo o clero diocesano do Porto no final de 1958 e no decurso de 1959, no quadro das “conferências” e debates que todos os anos, com temáticas diversas, se realizavam,

⁴⁶ “Economismo ou Humanismo”, em António Ferreira Gomes, *Endireitai as Veredas do Senhor!*, op. cit., p. 307-341.

⁴⁷ “A Clero do Porto”, carta assinada por António, Bispo do Porto, em 2 de Agosto de 1958. Trata-se da cópia duma circular que foi enviada aos vigários da Vara, juntamente com cópias stenciladas duma carta de D. António ao governador civil do Porto, em 8 de Julho, e da famosa carta (“prémémória”) a Salazar, de 13 de Julho de 1958.

com programa e metodologia detalhadamente delineados por D. António, que parecia assim regressar à pele do antigo professor. Além do livro de Sedas Nunes, note-se, os outros textos a estudar e debater pelo clero da diocese do Porto eram as radiomensagens natalícias de Pio XII de 1944 e 1954, que falavam de “sã democracia” e de “amor da liberdade” e condenavam o “absolutismo de Estado” e o nacionalismo, devendo o ensino de Pio XII ser ainda “conferido” com determinados trechos de S. Tomás de Aquino.

Este programa de estudos e debates – que, se tinha algo de ingénio, tinha outro tanto de explosivo nas circunstâncias políticas do momento – parece-nos sustentar a hipótese de que, mesmo que não se tivesse verificado o envio da carta do Bispo do Porto a Salazar e a sua publicação clandestina, o choque frontal do prelado com o regime já estava no horizonte, e para breve. Não prosseguimos a pesquisa por esta via, mas é provável que as conferências sobre temas sociais e cívico-políticos programadas por D. António para o ano de 1959 já não se tenham realizado. Em Julho desse ano, de qualquer maneira, o Bispo seria conduzido para fora do País e, meses depois, impedido na fronteira, pela polícia política de regressar.

É necessário referir aqui que Salazar pensava que certas ideias e posições propagadas em alocuções e intervenções pontificias reflectiam a imediata proximidade da Santa Sé e dos próprios papas em relação à sociedade e à política da Itália, proximidade que se traduzia nomeadamente num empenhamento mais ou menos transparente do pontífice na luta política ao lado da Democracia Cristã local. Acreditando nisso, Salazar pensava que em Portugal se deveria dar um desconto ao que, em Roma, os papas por vezes declaravam em matéria social ou política, sob a pressão dos factores e condicionantes locais. D. António Ferreira Gomes julgava mesmo saber que o ditador português se teria referido a Pio XII, enquanto vivo, como “esse homem que anda a revolucionar a Europa” e cujos escritos e opiniões, por essa razão, deviam ser “proibidos pela nossa censura”⁴⁸. O que mereceu ao Bispo, mais tarde, um comentário certo: uma vez morto e substituído por João XXIII, Pio XII “começou a ter os maiores devotos naqueles que em vida o não aceitavam”⁴⁹.

No contexto da guerra fria e ciente do receio que a perspectiva do avanço do comunismo nos países latinos incutia à Igreja, Salazar calculava que a diplomacia da Santa Sé não lhe levaria muito a mal por ele continuar a ser nacionalista, anti-democrático, inimigo das liberdades e

⁴⁸ Manuel Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo...*, op. cit., pp. 628-629.

⁴⁹ *Endireitai as Veredas do Senhor*, op. cit., p. 8.

colonialista. Nem certamente o episcopado luso haveria de fazer finca-pé em orientações textuais do pontífice, produzidas lá tão longe da terra portuguesa. Em Portugal haveria, pois, que adaptar o ensino social e cívico-político da Igreja romana às realidades nacionais, imutáveis e indiscutíveis, de modo a que o país seguisse com determinação as suas linhas de rumo próprias, traçadas por Salazar. Segundo o chefe do governo afirmou no discurso de posse da comissão executiva da UN em 6 de Dezembro de 1958, ele próprio conhecia muito bem a doutrina cristã, o que lhe conferiria uma especial aptidão para discernir entre as verdadeiras e as falsas doutrinas da Igreja. Claro que com isto ficava prejudicada a velha argumentação dos salazaristas e do próprio Salazar, que consistia em refutar o carácter totalitário do regime português, com base na alegação, única e definitiva, de que em Portugal o Estado era limitado pelo direito e pela moral cristã.

Ora o fulcro do debate e do conflito de D. António Ferreira Gomes com Salazar era precisamente em torno destas questões que se iria situar. Para o Bispo do Porto, com efeito, não havia uma doutrina social da Igreja específica para Portugal – muito menos se tendo que ser homologada pelo chefe do governo. Havia, sim, e apenas, uma doutrina social ensinada pelos papas, que D. António Ferreira Gomes caracterizava no prefácio ao livro de Sedas Nunes como “doutrina cristã imparcial, não classista e supranacional”. Além disso, não era uma doutrina facultativa ou uma penitência de que certos cristãos pudessem estar dispensados, como prémio por, alegadamente, serem os mais seguros bastiões da “civilização cristã” perante o comunismo. Era, enfim, uma doutrina que a Igreja, na sua missão de formar as consciências, tinha que propagar, não podendo calá-la fazendo-se cega às realidades, fingindo não ver as “condições sociais que contrariam os preceitos cristãos” (a expressão é de Pio XII).

O conflito de D. António Ferreira Gomes com Salazar iria dever-se, pois, ao facto de o Bispo – saindo visivelmente do alinhamento com a maioria do episcopado, motivado por uma perspectiva “sociológica” que tinha das realidades nacionais e por uma antevisão alarmante do pós-salazarismo – ter decidido fazer finca-pé e repetir em voz alta, com uma insistência e uma firmeza inéditas sob o Estado Novo, aquilo que de Roma os papas ensinavam à cristandade e que, em princípio, ordenavam aos bispos que estes ensinassem.

Por tudo isto, ler hoje o livro *Princípios de Doutrina Social* de Adérito Sedas Nunes é compreender com muita aproximação o quadro mental e doutrinário em que se processou a intervenção pública do Bispo do Porto em 1958. É entender como uma concepção da vida social e política

reconstituída a partir dos ensinamentos do “Papa vivo” podia, já naquela época, anos antes do Concílio do Vaticano II, achar-se subitamente em tão franca contradição com a realidade social e política do regime de Salazar, que dizia viver em boa paz com a sua consciência cristã e em declarada harmonia com a Igreja institucional.

JOSÉ BARRETO

ANEXO

Nos primeiros dias de Agosto de 1958, Adérito Sedas Nunes foi um dos poucos leigos a receber, directamente de D. António Ferreira Gomes, uma cópia tirada em *stencil* da famosa carta ou memorando do Bispo do Porto a Salazar. Acompanhava-a, além de outras cópias de documentos igualmente assinados pelo Bispo (como uma carta ao governador civil do Porto, datada de 8 de Julho, protestando contra a recusa pelo governo de reconhecer a autonomia dos “centros paroquiais de assistência e formação social” que o Bispo se propunha promover e uma circular do Bispo “Ao Clero do Porto”, datada de 2 de Agosto), um cartão manuscrito, datado de 1 de Agosto, a pedir a “devida discricção” e afirmando “desejar poder depois conversar” com o destinatário sobre os documentos. Encontrámos no Arquivo Sedas Nunes, no ICS, o rascunho manuscrito da resposta ao Bispo, a agradecer os documentos recebidos e a tecer um primeiro comentário sobre eles. Sobre esta carta, que tudo indica tenha sido enviada, não podemos ter a certeza de que tenha chegado às mãos de D. António, passando a malha de vigilância com que a PIDE cercava então o Bispo⁵⁰. É, ainda assim, uma carta muito significativa, reveladora do estado de espírito, num momento crucial, dum destacado militante católico, que não fala apenas em seu nome, mas no plural, em nome dos “católicos conscientes”, nas vésperas da tomada de posse do almirante Américo Tomás, no seu primeiro mandato como Presidente da República.

Diz o documento:

“Com os mais respeitosos cumprimentos, acuso a recepção dos documentos que V. Ex.^a Revm.^a me enviou. Cumpre-me, antes do mais, agradecer a prova de confiança que me é dada, em matéria de tanto melindre. A carta de V. Ex.^a Revm.^a ao Senhor Presidente do Conselho aborda, com impressionante desassombro, os fundamentais problemas da comunidade portuguesa, acerca dos quais tem vindo a crescer a inquietação de muitos. Para os católicos conscientes, que sentem

⁵⁰ No arquivo da Fundação Spes, onde se encontra apenas uma parte da correspondência recebida pelo Bispo, não foi encontrada a carta.

vivamente esses problemas e julgam o futuro da Pátria e da Igreja comprometido neles, a carta de V. Ex.^a Revm.^a é verdadeiro motivo de alegria e de esperança. Esses católicos têm, na verdade, experimentado muitas vezes a amargura do desamparo. Querem, como católicos, actuar no mundo, afirmando as posições que a sua consciência cristã lhes exige; mas, perante o facto da acomodação ou mesmo da identificação prática e de algum modo oficial, do catolicismo português a posições ou situações contrárias, nos próprios princípios, às que eles defendem, são com frequência levados a sentir-se abandonados e talvez no erro. Não retiram a sua confiança à Igreja, não; mas perdem esperança, ganham dúvidas, retraem-se, abdicam, desistem não raro. Porque é difícil, muito difícil em tais circunstâncias, resistir e persistir. A carta de V. Ex.^a Revm.^a, porém, muda muito a estrutura da circunstância. Só por isso se torna imensa a gratidão que por ela é devida.”

O Reino de Deus no pensamento de D. António Ferreira Gomes

Ainda que perpassa o pensamento de D. António, a temática do Reino de Deus não se encontra tratada de forma sistemática nos seus escritos. A locução «Reino de Deus» afluí, de modo explícito, mas quase sempre solto, em vários dos seus escritos. O caso mais conhecido parece ser a Carta 5 das suas conhecidas Cartas ao Papa ¹.

Nessa Carta 5, D. António aponta Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro Homem, Homem livre e libertador ², «profeta desarmado» e sem créditos ³, desestabilizador de todos os «estabelecimentos» ⁴, como modelar pregador do Reino de Deus, em parábolas ⁵. E refere que a missão da Igreja consiste, hoje, em pregar este pregador do Reino e aquilo que Ele pregava, isto é, o Reino ⁶, ressaltando embora que tenha sido sempre difícil, como o é ainda hoje, compreender em todas as suas dimensões o que se deva assumir como conteúdo da pregação do Reino de Deus ⁷.

¹ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa sobre alguns Problemas do nosso Tempo Eclesial pelo Bispo Resignatário do Porto*, Porto, Figueirinhas, 2.^a ed., 1987, p. 89-115.

² D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 94.

³ Nenhum crédito reconhecido o precede. Não faz parte de nenhum grupo conhecido. Provém de uma aldeia escondida. Os seus dados anagráficos são irrelevantes. «Ensinava-os como tendo autoridade, e não como os escribas» (Mc 1,22). É É no próprio acto de se apresentar e de falar que nasce a sua autoridade. D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 94. Ver também J. DELORME, *Prises de parole et parler vrai dans un récit de Marc (1,21-28)*, in P. BOVATI, R. MEYNET (eds), *Ouvrir les Écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion de ses soixante-dix ans*, Paris, Cerf, 1995, p. 183-185.

⁴ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 94.

⁵ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 98.

⁶ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 89.92.99.101.104-105.

⁷ D. ANTÓNIO FERREIRA GOMES, *Cartas ao Papa*, p. 93.