

Capítulo 5

Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX

A problemática da relação das Igrejas com as ditaduras relativamente ao caso português conheceu grandes desenvolvimentos na historiografia posterior à revolução de 25 de Abril, confinada embora ao estudo do período do Estado Novo (1933-1974) e à observação da Igreja Católica, desenvolvida sobretudo na perspectiva da história política, *strictu sensu*.¹ E tal é fácil de entender: por um lado, quando se refere a «ditadura» como forma de governo político na época contemporânea é comum esta circunscrição do conceito ao período dos regimes políticos que grassaram no mundo após o período da I Guerra Mundial, em que a noção de ditadura

¹ Entre os historiadores que mais se detiveram nessa relação, embora com perspectivas diversas e frequentemente opostas, encontram-se as obras de Fernando Rosas e de Manuel Braga da Cruz. De modo necessariamente reductor, porque assente no discutido princípio epistemológico da neutralidade do cientista social, Duncan Simpson resume: «[...] o estudo das relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo tem sido influenciado com frequência por motivações de cariz ideológico, que se refletem inclusivamente nas obras de dois dos mais consagrados académicos contemporâneos [...] Se Braga da Cruz resume a perspectiva católica, Fernando Rosas enferma de anticlericalismo marxista [...] Onde Braga da Cruz vê uma relação colaborante enraizada em interesses convergentes e um nível genuíno de autonomia institucional, Fernando Rosas vê a subserviência da Igreja ao regime» [Duncan Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista* (Lisboa: Edições 70, 2014), 17-21].

deixa de ser pensada como uma forma específica e, eventualmente, episódica ou transitória de governo ligada ao exercício do poder político, para se tornar numa forma de categorização negativa dos regimes políticos por oposição à democracia liberal;² por outro lado, a perdurabilidade do regime político autoritário português ao longo de quase cinco décadas facilitou essa identificação na linguagem comum entre o regime do Estado Novo e o exercício político da ditadura em Portugal, a ponto de a historiografia política estabelecer um *continuum* histórico entre o período da Ditadura Militar, iniciada com a autoproclamada «revolução nacional» de 28 de maio de 1926, e o período de vigência do Estado Novo propriamente dito, a partir da sua constitucionalização em 1933.³

Na historiografia sobre Portugal também é ainda frequente a redução do sujeito histórico de «Igrejas» ao singular e à sua identificação com a Igreja Católica. Tal perspetiva, mais difícil de sustentar analiticamente,⁴ também se compreende, dada a posição

² «O que distingue sobretudo, de modo claro, a Ditadura moderna da Ditadura romana, por um lado, e da ‘Ditadura revolucionária’, por outro, é a sua diferente conotação de valor [...] A Ditadura moderna tem [...] uma conotação indubitavelmente negativa. Designa a classe dos regimes modernos antidemocráticos ou não-democráticos modernos» [Mario Stoppino, «Ditadura», in *Dicionário de Política*, dirs. Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino, 12.^a ed. (Brasília: Editora UnB, 2004), 370]. Neste sentido, a democracia apresenta-se como forma de desenvolvimento da concepção liberal do Estado-nação, assente no exercício político da cidadania individual, democracia que se afirma no mundo ocidental como modelo político por excelência, na nova ordem nascida da Grande Guerra e que pôs fim aos Impérios continentais europeus. Para maior desenvolvimento das questões suscitadas pela questão da democracia, ver Norberto Bobbio, «Democracia», in *Dicionário de Política*, dirs. Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino, 12.^a ed. (Brasília: Editora UnB, 2004).

³ Essa continuidade histórica foi inicialmente afirmada pelo próprio Estado Novo na perspetiva do resgate e regeneração do país pela proclamada «Revolução nacional», sendo que, em sentido inverso, foi depois retomada na linha do combate político antifascista contra a «ditadura do Estado Novo». Dois exemplos distintos de afirmação deste *continuum* na historiografia portuguesa mais recente: Irene Flunser Pimentel, *História da Oposição à Ditadura, 1926-1974* (Porto: Figueirinhas, 2013), em que a periodização global explicita esse *continuum* da «Ditadura»; e Rui Ramos, coord. *História de Portugal*, 4.^a ed. (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014), onde articula «Salazar e a ‘Revolução Nacional’ (1926-1945)» como expressão de uma primeira fase ou expressão política do salazarismo (627-665).

⁴ Tal redução constitui atualmente uma expressão de ignorância persistente que continua, no entanto, ainda a observar-se em muitas das abordagens historiográficas feitas sobre a realidade portuguesa. Sublinhe-se, no entanto, desde logo, o importante contributo dado pela *História Religiosa de Portugal*, editada sob o

hegemónica do catolicismo no país, atendendo quer ao passado histórico de Portugal – onde, aliás, a presença de um Estado confessional católico subsistiu até à separação do Estado das Igrejas (Lei de 11 de abril de 1911) – quer atendendo à própria política religiosa do Estado Novo que, no quadro de uma separação concordatada a partir de 1940, permitiu uma relativa confessionalidade prática em setores específicos da vida social, segundo a ideia da defesa da unidade moral da nação.⁵

Para efeitos deste estudo, e prevenidos para as limitações metodológicas decorrentes do risco de uma identificação simplista entre catolicismo e regime autoritário, centrar-nos-emos na relação da Igreja Católica com o Estado Novo enquanto regime político que utilizou a ditadura política como arma central, mas não exclusiva, no seu processo de desenvolvimento, desde as fases de afirmação e de consolidação até aos períodos de crise e, por último, na fase de desintegração do regime durante o período marcelista (1968-1974). Por outro lado, procuraremos observar a realidade a partir da convergência da dinâmica institucional da Igreja Católica e das dinâmicas sociais por ela geradas ou sustentadas, mas que só se explicam, em última análise, na realidade da própria sociedade portuguesa, trabalhada por uma multiplicidade de agentes, forças e correntes que a atravessam e a pretendem moldar.

Neste ensaio privilegiar-se-á, pois, como ponto de observação da realidade a sociedade portuguesa enquanto ponto de convergência e de interação do Estado com as Igrejas e vice-versa; ou

patrocínio científico do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), em particular o seu volume 3, no qual se dedica especial atenção à problemática da diversificação religiosa do país, na época contemporânea [cf. Luís Aguiar Santos, Pluralidade religiosa. «Correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português», in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos A. Moreira Azevedo, vol. 3, *Religião e Secularização* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2002), 399-501].

⁵ Cf. Santos, *A Segunda Separação: a Política Religiosa do Estado Novo* (Coimbra: Almedina, 2016), 149-212. Fernando Rosas vai mais longe e considera até, sem mais, que «A Constituição de 1933, a revisão constitucional de 1935, a Concordata de 1940 e, ainda, a revisão constitucional de 1951, serão a expressão institucional desse duplo processo de confessionalização do Estado e de instrumentalização funcional da Igreja, na legitimação religiosa do regime e na criação da unicidade ideológica de massa em torno do Estado Novo» [Fernando Rosas, *Salazar e o Poder: a Arte de Saber Durar* (Lisboa: Tinta-da-China, 2013), 259]. Esta afirmação não atende, no entanto, à diversidade de posições existente no seio dos dois campos em questão, nem reconhece a importância da continuada conflituosidade verificada, como sublinha, em contrapartida, a tese de Paula Borges Santos.

seja, é só em função da sociedade que os diversos processos e tipos de relacionamento podem ser corretamente observados e avaliados, caso contrário ficamos reduzidos a uma dimensão exclusivamente ideológica. Ora, muitos dos estudos realizados acerca das relações Igrejas-Estados ignoram efetivamente a necessidade desta triangulação: os estados só existem como forma específica de organização política e institucional das sociedades, e as Igrejas, quaisquer que sejam, também só se compreendem na sua dinâmica institucional, em função das sociedades concretas nas quais se inscreve a sua presença e ação, as quais necessitam de assegurar condições institucionais que garantam a sua própria existência e espaço de intervenção autónomos. Sem este referente concreto que é a sociedade, com as suas dinâmicas e múltiplas interações, corre-se o risco de uma abordagem meramente instrumental ou ideológica no estudo feito ao nível das diversas instituições. Por último, convém ter presente que as dinâmicas que atravessam e trabalham as sociedades não são compreensíveis numa periodização estritamente política e de curta duração.

Assim, e seguindo embora a perspetiva cronológica da evolução dos acontecimentos, ensaiaremos uma abordagem histórica alargada, de acordo com uma periodização definida em função de algumas questões que consideramos nucleares ou nevrálgicas e para as quais a abordagem do tema geral aponta. À cabeça, optamos por situar um tema que nos ajuda a compreender melhor a relação da Igreja Católica com as várias dinâmicas da sociedade ao longo do século xx, a saber: a sua relação com a modernidade. Relativamente a cada um dos períodos históricos em análise, seleccionámos uma problemática específica que elegemos como ponto de observação desse período e que dá título a cada um dos subcapítulos, que esquematizámos do seguinte modo:

- 1) A Igreja Católica e a modernidade ocidental;
- 2) A «questão religiosa» e a memória política da Primeira República;
- 3) As elites católicas e a afirmação do Estado Novo nos anos 30;
- 4) A crítica católica ao corporativismo de Estado no pós-II Guerra Mundial;
- 5) A modernização da sociedade, a guerra colonial e a oposição católica;
- 6) A Igreja e os católicos na revolução ou a transição democrática.

A Igreja Católica e a modernidade ocidental

A ação e o papel das Igrejas e das instituições religiosas em geral, na sua diversidade, só se compreendem a partir da sua inscrição no seio das dinâmicas sociais e da história dos países, num quadro analítico que valorize os processos de mudança e de permanência em termos de longa duração.⁶ No caso vertente, há que começar por reconhecer que as Igrejas de tradição cristã integraram a história da modernização das sociedades de que são parte, num jogo aberto entre modernidade e tradição, atravessado por um processo histórico fundamental: a secularização das sociedades.⁷ Secularização entendida aqui sobretudo como resultante do processo de afirmação dos seres humanos e das sociedades relativamente ao cosmos e à natureza e de autonomização na sua própria autocompreensão e visão da realidade relativamente a qualquer ordem sacral ou religiosa, no quadro de um processo de diferenciação das diversas esferas da vida e da sociedade, conduzindo à noção de história da humanidade enquanto tal. Humanidade que o iluminismo cultural erigiu em sujeito histórico singular e história que passou a ser interpretada como um alargado processo de emancipação relativamente ao papel instituinte e regulatório das instituições religiosas tradicionais.⁸ Em síntese, entende-se aqui a secularização como um processo histórico que resulta matricialmente da transformação das conceções grega e judaico-cristã acerca do ser humano e do mundo, em rutura com o modelo totalizante da cristandade medieval, que os processos de reforma religiosa cristã contribuíram ativamente para estilhaçar, e donde emergiram novos paradigmas de poder e de sociedade,

⁶ A duração constitui, aliás, um dos vetores principais para se analisar qualquer religião ou instituição religiosa, conforme sublinhado pela sociologia atual (v. g. Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2008)).

⁷ Para uma síntese geral da problemática, tendo em conta a contribuição dos principais autores que a partir da história e da sociologia se interessaram pelo debate, ver Fernando Catroga, *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: uma Perspectivas Histórica* (Coimbra: Almedina, 2006).

⁸ Sem entrarmos aqui no debate sociológico desenvolvido desde a década de 1960 até ao presente, tome-se como referência a síntese proposta por José Casanova, «Rethinking secularization: a global comparative perspective», in *Religion, Globalization and Culture*, ed., Lori Beaman e Peter Beyer (Leiden; Boston: Brill, 2007), 101-120.

potenciados pelas políticas de confessionalização das nações europeias em confronto, numa diversidade crescente de modelos (catolicismo, luteranismo, calvinismo, anglicanismo, metodismo, entre muitas outras, a par da continuidade do modelo ortodoxo no quadro civilizacional da Europa oriental). Tal processo culminou historicamente na modernidade ocidental, e no quadro das sociedades políticas liberais, à afirmação de valores como a tolerância e, sobretudo, a liberdade religiosas.⁹ Nesta perspetiva, e enquanto processo histórico de longa duração, a secularização não significou necessariamente perda de importância da religião, mas a recomposição dos diversos universos religiosos, a par, isso sim, de uma limitação e reconfiguração do papel das instituições religiosas e da emergência da diversidade de Igrejas cristãs no seio das sociedades.¹⁰ Essa diversidade nascida no seio do cristianismo, combinada com o valor da liberdade religiosa acabaria por conduzir, nas sociedades contemporâneas atuais, à valorização da pluralidade cultural e religiosa, enquanto paradigma civilizacional.

Na prática, a secularização articulou-se não só com o tão conhecido «desencantamento do mundo», mas sobretudo com o processo de diferenciação das diversas esferas da vida na sociedade, onde a religião deixou de ocupar a sua tradicional centralidade, para ter que combinar com as demais esferas da sociedade: da economia ao direito, da ciência à moral, passando pela organização política das sociedades nascidas das revoluções modernas – desde a Revolução Inglesa no século XVII, passando pela Revolução Americana, até à Revolução Francesa no século XVIII¹¹ –, contribuindo assim para a emergência de um imaginário social moderno.¹² Este processo consolidou-se politicamente com a instauração dos regimes liberais, tanto na Europa ocidental, como nas Américas –

⁹ Para uma visão geral e para o caso português, cf. António Matos Ferreira, «Secularização», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 4, P-V, *Apêndices* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 195-202.

¹⁰ Para um ponto de situação do debate sociológico sobre esta matéria, pode ler-se com proveito: José de Jesús Legorreta Zepeda. «Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização», *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 73 (2010): 129-141.

¹¹ Para os casos do Reino Unido e da França, ver Jean Baubérot e Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914* (Paris: Éditions du Seuil, 2002).

¹² Cf. Charles Taylor, *Imaginários Sociais Modernos* (Lisboa: Texto & Grafia, 2010).

seja na América do Norte, seja na chamada América Latina –, embora com matizes diferentes¹³ e conduziu ao que o filósofo Charles Taylor já designou por «era secular».¹⁴

É este o quadro geral do qual há que partir ao procurar compreender historicamente a relação das Igrejas cristãs com a história política das sociedades contemporâneas. E é nesta perspetiva que se compreenderá, do ponto de vista analítico, a adversatividade e a reação institucional da Igreja Católica contra o que se refere à centralidade do indivíduo na organização da sociedade civil e a correlativa visão antropológica assente no que a partir de então se define como «individualismo»; mas também contra a suposta absolutização da liberdade relativamente aos diversos domínios da vida e da sociedade, incluindo a liberdade de pensamento e de religião que conduziriam ao suposto «subjetivismo» e «relativismo», em detrimento da aceitação da verdade como absoluto metafísico; e bem ainda contra o papel mediador desempenhado pelas autoridades religiosas na vida das sociedades; em suma, a afirmação de uma posição de intransigência contra a sociedade liberal a que se contrapunha o modelo orgânico, ainda frequentemente vinculado ao modelo das sociedades de *ancien régime*. Tal visão geral institucional não deve fazer esquecer, no entanto, a existência de correntes de um «catolicismo liberal», a par de um «liberalismo católico», que trabalhou as sociedades de Oitocentos e contribuiria para o processo de metamorfose e recomposição da Igreja Católica.¹⁵ É também neste quadro que, por contraponto às visões revolucionárias trazidas pelo socialismo e pelo anarquismo, a Igreja Católica procurou uma resposta mobilizadora contra o que considerava os males e conflitos resultantes das novas lógicas da sociedade industrial moderna, para promover o que ficou conhecido como «catolicismo social».¹⁶ Completa-se assim o quadro do que o sociólogo Émile Poulat, na sua já clássica obra, designou

¹³ Sobre a Europa, ver René Rémond, *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes* (Paris: Éditions du Seuil, 1998).

¹⁴ Charles Taylor, *A Era Secular* (Lisboa: Instituto Piaget, 2012).

¹⁵ Sobre a conceptualização aqui utilizada, v. g. António Matos Ferreira, «Liberalismo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 4, *P-V, Apêndices* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 428-441.

¹⁶ Cf. Paulo Fontes, «Catolicismo social», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 1, *A-C, Apêndices* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 310-324.

por «conflito triangular» – catolicismo, liberalismo e socialismo – donde emergiu o novo modelo católico, dito integral.¹⁷

O «catolicismo integral» não se confunde, no entanto, com qualquer forma de integrismo político, pois é-lhe anterior e situa-se aquém da própria instância política. É no terreno do combate contra a propalada «descristianização» da sociedade que as Igrejas em geral, e a católica, de modo particular, encabeçaram o combate pela «restauração cristã da sociedade», numa atitude militante de quem desejava participar na proclamada «regeneração» da sociedade, percecionada como estando «em decadência».¹⁸ Esta visão mobilizadora acentua-se na transição do século XIX para o século XX, a partir de um conjunto diversificado de novos protagonismos, novas motivações e novos terrenos de ação,¹⁹ marcados pelo selo da sua utilidade social – tópico central da moderna mundividência liberal – e consolidou-se com o pontificado do papa Pio XI, marco no que foi já designado como a transição para um «catolicismo de movimento», em contraponto ao período anterior e, de modo particular, ao papado de Pio X, marcado por uma perspetiva mais defensiva e por uma atitude intransigente na condenação na questão do «modernismo».²⁰ Doravante, é no âmbito da propagação do «Reinado social de Cristo» que o movimento católico se situa, deslocando para os campos do religioso e do social a sua ação, em função de uma visão crescentemente espiritualizada da referência a Cristo-Rei, cuja festa seria instituída em 1925.²¹

¹⁷ Cf. Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel* (Tournai: Casterman, 1977).

¹⁸ Decadência que, paradoxalmente, a elite cultural portuguesa de Oitocentos atribuía exatamente ao peso histórico do catolicismo na configuração da sociedade portuguesa.

¹⁹ Para o contexto da Península Ibérica, ver António Matos Ferreira e João Miguel Almeida, *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico* (Lisboa: CEHR-UCP, 2011).

²⁰ De modo simplificado pode dizer-se que o modernismo constituiu uma espécie de enquistamento doutrinal na relação da Igreja com várias dinâmicas da modernidade, seja no campo da dogmática, nomeadamente em torno da problemática da historicidade dos textos bíblicos, seja na relação com a sociedade política. Para uma síntese em português e sobre a realidade nacional, ver Manuel Clemente, «Modernismo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3, J-P. (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 249-252.

²¹ Para uma visão geral do período, cf. Jean-Marie Mayeur et al. *Histoire du Christianisme*, vol. 12, *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)* (Paris: Desclée/Fayard, 1990).

A este propósito, sublinhe-se ainda um aspeto teórico-metodológico fundamental na apreciação do catolicismo, mas também frequentemente negligenciado pela historiografia política: a Igreja Católica, enquanto instituição, tem uma dimensão supranacional que não pode ser descurada, mesmo quando se observam lógicas de ação à escala local ou nacional; habitualmente, essas lógicas resultam de – ou, pelo menos, articulam-se com – uma estratégia mais global que carece ser considerada. Por outro lado, as dinâmicas de sociabilidade que o catolicismo suscita ou sustenta adquirem uma evidente dimensão transnacional. Tal observação resulta bem patente no modo como a Igreja Católica se situou diante dos diversos regimes políticos, nascidos da afirmação dos Estados-nação no mundo ocidental, mesmo ou sobretudo quando essas nações se entendem como nação-império, caso de Portugal. Perante os processos de desenvolvimento dos Estados nacionais modernos, e na impossibilidade de contrariar as políticas de laicização das principais instituições sociais, nomeadamente nos campos do ensino, da saúde e da assistência social em geral,²² a Igreja Católica procurou salvaguardar o seu espaço de independência e autonomia institucional e estratégica, combatendo as práticas regalistas e as formas de separação do Estado das Igrejas que considerava lesivas dessa mesma autonomia e dos seus interesses e das suas prerrogativas históricas. Donde, a diferenciação que remonta ao século XIX entre a «causa católica» de qualquer «causa política»,²³ a qual esteve bem patente na primeira geração que poderíamos designar como «democrata-cristã», por isso mesmo bastante diversa nas suas sensibilidades ideológicas, nomeadamente no que se refere à preferência acerca da natureza de regime político (monarquia *versus* república) que a referência ao nacionalismo em Portugal procurou, de certo modo, superar.²⁴

²² Acerca dos conceitos de laicização e de laicidade, ver António Matos Ferreira, «Laicidade», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3, *J-P*. (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 58-65.

²³ Para uma visão de conjunto, cf. Manuel Clemente, *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República* (Lisboa: Grifo, 2002); Manuel Clemente, «A vitalidade religiosa do catolicismo português. Do liberalismo à república», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3, *Religião e Secularização* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 65-127; em especial, conclusões na p. 125.

²⁴ O trabalho de António Matos Ferreira relativo à transição da Monarquia Constitucional para a República oferece, a este título, um contributo historio-

A partir do século XIX assistiu-se assim, no seio do catolicismo, à emergência de um novo modelo de relação com a sociedade, assente no desenvolvimento do movimento católico²⁵ e sustentado institucionalmente no que historicamente se designa por «romanização» da Igreja Católica. O papado emerge como instância central de autoridade e de referência nos campos doutrinal, espiritual e devocional, como forma de afrontar os desafios colocados pelo mundo moderno e de garantir a independência política de cada uma das Igrejas locais existentes no plano local, em confronto crescente com as lógicas dos novos Estados-nação e as políticas de laicização das diversas instituições públicas. Foi isso mesmo que aconteceu em Portugal na segunda metade do século XIX, em particular a partir do último quartel de Oitocentos. As posições e reflexões papais tornaram-se num elemento estruturante do catolicismo em Portugal.²⁶ O seu impacto foi evidente, tanto do ponto de vista doutrinal, nomeadamente com o acatamento da «política leonina de *ralliement*»,²⁷ visível desde o final da Monarquia constitucional até à implantação da República em 1910, seja do ponto de vista da organização e iniciativa conjunta dos bispos portugueses, intervindo como um episcopado à escala nacional, seja ainda do que podemos designar como novas «dinâmicas pastorais», ou seja, a valorização de formas de presença institucional da Igreja e de

gráfico significativo: António Matos Ferreira, *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)* (Lisboa: CEHR-UCP, 2007).

²⁵ O conceito teve origem na historiografia italiana, mas aplica-se aos países de tradição católica. Para a reflexão acerca do seu uso historiográfico, ver E. de Jonghe e L. Preneel, eds., *Théorie et langage du mouvement catholique: Problèmes d'historiographie* (Leuven: Universitaire Pers, 1982).

²⁶ Cf. António Matos Ferreira, «A constitucionalização da religião», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3, *Religião e Secularização* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 37-60.

²⁷ Política definida pelo papa Leão XIII, em 1892, relativamente à III República em França e que serviu de orientação teórica na relação da Igreja Católica com a evolução política seguida nos diversos países, contribuindo para a subalternização da questão de saber qual o melhor regime político, para se centrar na apreciação da legislação produzida e a sua avaliação em função do bem comum da sociedade. Em Portugal, posição semelhante verificou-se no período final da Monarquia Constitucional, logo com a encíclica *Pergrata Nobis*, de 1896, dirigida aos bispos portugueses, na qual o papa denunciava a instrumentalização política da Igreja, visando fomentar a união dos católicos [cf. Manuel Braga da Cruz, «Os católicos e a política nos finais do século XIX», *Análise Social*, n.ºs 61-62 (1980): 259-270].

ação organizada dos católicos na estratégia de «reconquista cristã» da sociedade.

Neste campo um conjunto de iniciativas merece particular realce, como o aparecimento da chamada «boa imprensa», a valorização do protagonismo dos fiéis leigos e o desenvolvimento do associativismo religioso nos mais variados setores sociais, em particular o operariado, a juventude, a mulher e as elites urbanas, a par de novas formas de institucionalização de formas de vida religiosa.²⁸ Também neste capítulo, estamos diante de formas de modernidade a que a Igreja Católica acabaria por aderir e potenciar, no seu projeto recristianizador da sociedade; modernidade patente nos discursos produzidos, nos modelos de organização adotados, nos setores de intervenção privilegiados e até nas formas simbólicas promovidas.²⁹

A «questão religiosa» e a memória política da Primeira República

A relação da Igreja Católica com a instauração da República em Portugal, em outubro de 1910, ficou marcada por uma relativa ambivalência: por um lado, posição de acatamento formal do novo regime político; por outro, oposição e resistência à Lei de Separação do Estado das Igrejas (11 de abril de 1911) e aos mecanismos da sua aplicação prática,³⁰ a qual contribuiu não apenas para acicatar tensões e cristalizar a chamada «questão religiosa» no âmbito da

²⁸ Para uma síntese geral, veja-se o longo capítulo sobre a história do catolicismo português no século XX, na *História Religiosa de Portugal*. Logo a abrir: «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 projetos de laicização da sociedade e desenvolvimento de iniciativas e propostas que visam a sua recristianização ou evangelização» [Paulo Fontes, «O catolicismo português no século XX: da separação à democracia», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 3, *Religião e Secularização* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 129-351; citação da p. 129].

²⁹ A este propósito, e a título de exemplo, ver Paulo Fontes, «Movimentos eclesiais contemporâneos», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, vol. 4, *P-V, Apêndices* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2001), 459-470.

³⁰ Ver Fontes, *O Catolicismo Português...*, 138-147.

esfera pública, mas sobretudo para o desenvolvimento do que já foi considerado como uma «guerra religiosa»;³¹ guerra resultante sobretudo na reação popular às iniciativas decorrentes das políticas de laicização da I República que, em larga medida, colidiam com as tradições religiosas e culturais do país.

Os posicionamentos episcopais então havidos e o processo de conflitualidade crescente ao nível das relações institucionais entre a Igreja Católica³² e o Estado português, assim como os processos políticos de negociação e consequente acalmação nacional do ponto de vista da questão religiosa na Primeira República, conheceram motivações e processos que não surgiram apenas ou imediatamente com a instalação do novo regime político. Ao contrário, a oposição católica às políticas laicizadoras do Estado é anterior a 5 de outubro de 1910, patente em diversos domínios da ação governativa na Monarquia Constitucional e de que são exemplo a legislação anticongreganista de 1834, a polémica sobre o registo civil, a possibilidade de instauração do casamento civil, as disputas sobre os mecanismos de nomeação e sustentação do clero, ou ainda os debates e controvérsias suscitados pela iniciativa católica nos campos da assistência ou da educação dos jovens e do ensino em geral.

As medidas políticas de cariz laicizador proclamadas pelo regime republicano foram exatamente, e em grande medida, o retomar e ampliar de orientações políticas suscitadas pelo liberalismo político trazido pelo constitucionalismo monárquico,³³ tingidas ideologicamente pelo pensamento livre-pensador e por uma aspiração política redentora que marcou o discurso e a prática política de setores mais radicalizados conforme a um projeto laicista de substituição da religião católica na sociedade portuguesa

³¹ Cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *A «guerra religiosa» na I República*, 2.^a ed. revista e aumentada (Lisboa: CEHR-UCP, 2010). Ver também David Luna de Carvalho, «Os alevantes populares: continente, Açores e Madeira, 1910-1917», *Lusitania Sacra*, 24 (1911), 43-53.

³² Embora fora do âmbito deste artigo, seria interessante desenvolver uma análise comparativa com o que se passou também quanto ao protestantismo, nomeadamente o desencontro verificado entre as expectativas desencadeadas pelo novo regime republicano e o desencanto prático verificado [ver Rita Mendonça Leite, *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: da Exclusão à Liberdade de Culto (1852-1911)* (Lisboa: CEHR-UCP, 2009)].

³³ Cf. João Seabra, *O Estado e a Igreja Católica em Portugal no Início do Século XX: A Lei da Separação de 1911* (Cascais: Príncípiã, 2009), 21-53.

de então.³⁴ Mesmo o projeto político de separação do Estado das Igrejas remonta ao último governo da Monarquia Constitucional, o que assinala precisamente o modo como certas dinâmicas sociais e processos institucionais ultrapassavam a questão política da natureza dos diversos regimes. Dito de outro modo, a proposta de separação do Estado das Igrejas constituía então um desiderato que atravessava diversos setores da sociedade portuguesa e, sobretudo, das suas elites culturais, políticas mas também religiosas que nela vislumbravam um ideal de modernidade.³⁵

De igual modo, os motivos que conduziram os sucessivos governos do país, para além da sua matriz monárquica ou republicana, a ponderar e reavaliar ou moderar até os seus ímpetus políticos reformistas relativamente à presença da Igreja no país, verificaram-se igualmente em torno de três aspetos marcantes da vida nacional: a importância das estruturas missionárias no desenvolvimento de uma política nacionalizadora no Império português, em particular nas colónias de África;³⁶ o trabalho resultante de iniciativas e instituições religiosas católicas no apoio, enquadramento e formação de crianças e jovens, muitas em situação de abandono, nos novos ambientes urbanos;³⁷ a necessidade de mecanismos de apoio e sustentação moral das populações em situação de vulnerabilidade ou de crise social e política, questão particularmente agudizada aquando do Ultimato inglês de 1890 e o desencadear da Grande Guerra, com a consequente necessidade de organização de serviços de capelania católica no apoio às tropas mobilizadas para o teatro das operações militares.³⁸ Não sendo este o lugar para se proceder a uma análise de cada um destes processos, a sua enunciação sumária permite, no entanto, fazer comparações

³⁴ Sobre as correntes republicanas do laicismo e o que aí se designa por «vanguardismo iluminista do Estado republicano», ver Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal: da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. 2 (Coimbra: Faculdade de Letras, 1991), 354-376.

³⁵ Cf. Sérgio Ribeiro Pinto, *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e Modelos Alternativos* (Lisboa: CEHR-UCP, 2011).

³⁶ Cf. Hugo Gonçalves Dores, *A Missão da República: Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)* (Lisboa: Edições 70, 2015).

³⁷ Cf. Paulo Fontes, «As organizações de juventude e o movimento católico no século XX em Portugal», *História*, 31 (1997), 16-29.

³⁸ Cf. Maria Lúcia de Brito Moura, *Nas Trincheiras da Flandres: com Deus ou sem Deus, eis a Questão* (Lisboa: Colibri, 2010); Maria Lúcia de Brito Moura, «A assistência aos combatentes na I Guerra Mundial: um conflito ideológico», *Revista Portuguesa de História*, 38 (2006): 41-75.

e estabelecer paralelismos com a evolução verificada noutros países de tradição católica; isto é, países em que a presença institucional desta Igreja foi continuada e duradoura, e em que o húmus cultural desses países encontrou no próprio catolicismo vivido pelas populações um referente estruturante da identidade nacional, em função do qual se apoiou e legitimou a emergência e construção do Estado moderno.³⁹ E terá sido a variabilidade desse papel e a maior ou menor diversificação religiosa e cultural interna existente em cada país, que historicamente ajudará a explicar o grau de tensão e de conflitualidade experimentado nas relações Estado-Igreja na época contemporânea,⁴⁰ marcada pela afirmação do ideal de laicidade.⁴¹

Relativamente ao período da Primeira República, é verdade que a memória coletiva guardou sobretudo a vivência de grande conflitualidade social, de forte instabilidade governativa e de crise económica e social agravada pelos impactos da guerra, em especial nos novos territórios urbanos, a par de uma inconsequente política no plano da crise financeira do Estado e de reconhecimento do lugar do país no concerto das nações europeias, de que «a República» seria a grande e exclusiva responsável. Esta perceção foi tanto mais marcante quanto as expectativas geradas pela instauração do novo regime foram em parte ou totalmente goradas, em contraste marcante com o ideal messiânico que a própria ideia republicana corporizara.⁴² Se relativamente à República, e à semelhança do que acontecera com a Monarquia Constitucional, os períodos

³⁹ Para uma visão geral da evolução nos diversos países europeus, ainda que a partir de diferenciadas perspetivas analíticas, ver Tom Buchanan e Martin Conway, *Political Catholicism in Europe, 1918-1965* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

⁴⁰ Para uma análise comparada das dinâmicas verificadas em Portugal e no Brasil, ver Amadeu Carvalho Homem, Armando Malheiro da Silva e Artur César Isaías, coords., *A República no Brasil e em Portugal (1889-1910)* (Coimbra: Imprensa da Universidade, 2007).

⁴¹ Sobre a noção de laicidade, que resulta do próprio processo de laicização, ver Jean Baubérot, *Les Laïcités dans le monde*, 4.^a ed. (Paris: PUF, 2010). Distinguímos laicidade de laicismo, entendido como conceção ideológica que visa a redução do lugar institucional das Igrejas e, no limite, a abolição da religião enquanto instância de referência na vida das sociedades, com a consequente supressão de qualquer expressão de natureza religiosa no espaço público, ver António Matos Ferreira, «Laicismo ideológico e laicidade: entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária», *Theologica*, 39, 2 (2004): 313-330.

⁴² Para uma visão geral acerca do período da República, ver Fernando Rosas, Fernanda Rollo, *História da Primeira República Portuguesa* (Lisboa: Tinta-da-China, 2009); Luciano Amaral, org. *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)* (Lisboa: Edições 70, 2011).

formais de governo «em ditadura», isto é, prescindindo da instituição parlamentar e concentrando o poder ou no governo ou no presidente, acabaram por ter uma duração relativamente curta e reuniram apoios diversificados,⁴³ já a perceção de uma instabilidade política continuada, com a sucessão em 16 anos de 45 governos, encontra aí um dos argumentos políticos mais fortes no combate contra o próprio projeto político republicano.⁴⁴

Outra das situações que enfraqueceu o novo regime e serviu de argumento contra a própria ideia de República foi efetivamente a «questão religiosa», fortemente radicalizada no período de 1910 a 1917.⁴⁵ E, apesar das mudanças políticas entretanto verificadas após o interregno sidonista (1917-1918) – que trouxe mudanças significativas no que à Lei da Separação diz respeito⁴⁶ – e a transformação política verificada, no contexto do imediato pós-guerra, pela chamada «Nova República» (1919-1926), o certo é que esta questão se tornaria num dos divisores da política da sociedade

⁴³ Para o caso do chamado Sidonismo ou a autoproclamada «República Nova», que vigorou entre o golpe de dezembro de 1917 e o assassinato político de Sidónio Pais em dezembro de 1918, veja-se Armando Malheiro da Silva, *Sidonismo e Sidonismo* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006).

⁴⁴ Esta visão encontra-se presente nas mais diversas obras de memória histórica. Em ensaio proposto aquando do centenário da I República, António Reis revisitou os principais argumentos utilizados para explicar a queda da República, em torno de algumas grandes «questões» (questão religiosa, questão de regime, questão operária e questão da guerra e da nova conjuntura internacional daí resultante), preferindo, ao invés, sublinhar precisamente a existência de fatores político-culturais internos como os mais adequados para explicar o desencadear da crise final do regime [cf. António Reis, «Epílogo: o fim da Primeira República», in *História da Primeira República Portuguesa*, Fernando Rosas, Fernanda Rollo (Lisboa: Tinta-da-China, 2009), 569-582].

⁴⁵ Para uma melhor compreensão das razões que o explicam, leia-se: «Três fatores foram decisivos na radicalidade da solução republicana, sobretudo de 1910-1917, no tocante à ‘questão religiosa’. Por um lado, a importância da tradição regalista em Portugal, ou seja da tendência para o Estado procurar controlar e subordinar a Igreja; por outro, a instrumentalização do fator religioso para procurar cimentar a unidade política do republicanismo no processo de definição do sistema partidário republicano; por fim, a larga influência do positivismo no movimento republicano e nas suas figuras de proa – embora a sua influência fosse transversal às elites letradas do país – que via o fenómeno religioso como um atavismo supersticioso e grande obstáculo ao progresso» [Bruno Cardoso Reis, Sérgio Ribeiro Pinto, «República e religião, ou a procura de uma Separação», in *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, Luciano Amaral, org. (Lisboa: Edições 70, 2011), 146].

⁴⁶ Referimo-nos à revisão provocada pelo decreto n.º 3056, da autoria do ministro Moura Pinto, que a depurou de alguns dos seus aspetos mais gravosos para a Igreja Católica.

portuguesa contemporânea e, simultaneamente, num dos tópicos marcantes do debate historiográfico. Neste sentido, a «questão religiosa» tornou-se até muito recentemente e, de modo generalizado, num fator explicativo para o apressado fim da República e, sobretudo, num elemento estruturante da memória política portuguesa, convertendo-se assim num tópico de identificação e diferenciação das diversas correntes políticas até à instauração e consolidação do novo regime democrático, pelo menos até à aprovação da Constituição de 1976.⁴⁷

Num ensaio global em que procura reavaliar os diversos fatores históricos que explicariam o fim da I República, o historiador António Reis matiza expressamente esta questão e relativiza a influência direta das tensões trazidas pela «questão religiosa» no fim da I República, nomeadamente no plano do catolicismo político militante, corporizado nomeadamente na criação do Centro Católico Português, em 1915, concluindo: «[...] Será já depois do 28 de Maio [de 1926] que a corrente católica desempenhará um importante papel de apoio à estratégia salazarista de tomada do poder, no interior da tensão entre a facção republicano-conservadora e a facção integralista antiliberal da Ditadura Militar.»⁴⁸ O certo é que, sem a experiência traumática experimentada por muitos setores católicos durante a República, resultante do seu processo de radicalização política, verificada também neste capítulo, dificilmente se compreende a convergência generalizada verificada no posicionamento das lideranças políticas desse catolicismo militante no período de instauração do Estado Novo. E neste particular, descobre-se como a memória coletiva das sociedades pode funcionar como poderoso instrumento político de mobilização de vastos setores da população e de estruturação de novos projetos políticos.⁴⁹

⁴⁷ Como anota António Reis, no ensaio já citado, «A questão religiosa tem sido frequentemente invocada como tendo ferido de morte desde o início o regime republicano. Será mesmo porventura esta a tese à qual sucessivas gerações de políticos, de Marcelo Caetano a Mário Soares, mais sensíveis se têm mostrado, provocando anda hoje reflexos de extrema e porventura exagerada prudência no modo como o atual regime democrático lida com a Igreja?» (António Reis, *Epílogo...*, 574).

⁴⁸ António Reis, *Epílogo...*, 575.

⁴⁹ Esta questão tem sido refletida, do ponto de vista historiográfico, a partir da observação de diversos universos culturais e políticos, da Europa ocidental e do Leste europeu à América Latina (v. g. Ádám Takács, ed. *Mémoire, contre-mémoire*,

As elites católicas e a afirmação do Estado Novo nos anos 30

Desde meados dos anos 20, e sobretudo, ao longo dos anos 30, sob o pontificado do papa Pio XI, a Igreja Católica e o catolicismo em geral viveram um período de forte mobilização social e religiosa no seu combate contra uma certa visão da modernidade e, sobretudo, pelo que designavam por «reconquista cristã da sociedade». Sob o signo religioso de Cristo-Rei, afirma-se e desenvolve-se o projeto de construção de uma «nova cristandade»,⁵⁰ assente não já no poder temporal mas na afirmação do poder espiritual da Igreja, segundo a teorização proposta por Jacques Maritain.⁵¹ Neste projeto, a ideia de lançamento e institucionalização da Ação Católica surge como a proposta oficial, visando integrar, formar e orientar o catolicismo militante que então se consolida em países do Sul da Europa, como Portugal, França, Itália e Espanha, a par da Bélgica e de outros países de tradição católica como a Polónia.

Entendida originalmente como «milícia de Cristo-Rei», integrando o comum dos fiéis como «soldados de Cristo», no combate contra o que historicamente se definiria não apenas como laicismo ideológico mas também como projeto político laicizador de instituições e da sociedade em geral, é esta a primeira configuração histórica da Ação Católica Portuguesa.⁵² E é desta dinâmica social e religiosa que nasce o «militante católico», que tenderá a substituir o «homem das obras religiosas» do século XIX, conforme

pratique historique (Budapest: Equinter, 2009); Enzo Traverso, *O Passado, Modos de Usar: História, Memória e Política* (Lisboa: Edições Unipop, 2012).

⁵⁰ Para uma revisão crítica deste modelo histórico, cf. Pietro Scopolla, *La «Nuova Cristianità» perduta* (Roma: Edizioni Studium, 1985).

⁵¹ Jacques Maritain (1882-1973), filho do laicismo republicano francês da *belle époque*, converteu-se ao catolicismo em 1906, conjuntamente com sua futura mulher (Raïssa), por influência de Léon Bioy e do P.^e Humbert Clerissac. Filósofo, exerceu a maior parte do seu magistério como professor universitário nos Estados Unidos. Pensador de grande influência no catolicismo contemporâneo, nomeadamente através da sua obra *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (Paris: Éd. Montaigne, 1936). O facto de o papa Paulo VI o ter escolhido para, na sessão solene de encerramento do II Concílio Vaticano, lhe entregar pessoalmente a mensagem dirigida aos homens da cultura, ilustra bem o lugar que ocupou entre a *intelligentsia* católica.

⁵² Acerca do projeto inicial desta organização de apostolado, ver Paulo Fontes, «A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade», *Lusitania Sacra*, 6 (1994), 61-100.

a um catolicismo mais combativo, simultaneamente nos planos religioso e social, aberto aos mais diversos setores da sociedade e pugnando por novas dinâmicas de sociabilidade (nos chamados «meios sociais» do operariado ou das universidades, por exemplo); e onde jovens, mulheres, homens e crianças são considerados parte integrante das fileiras do exército de Cristo-Rei, seja enquanto «simpatizantes» ou «filiados», «aspirantes», «militantes» e «dirigentes» desse novo movimento católico. Surgia assim o chamado «apostolado moderno», apostolado organizado de leigos sob direta orientação da hierarquia religiosa, destinado a combater pela recristianização da sociedade moderna, de forma «esclarecida», frequentemente apresentado em contraposição discursiva relativamente ao devocionismo popular.⁵³

A articulação entre um catolicismo mais tradicional, de base familiar e raiz rural, fortemente marcado por esse devocionismo popular, e um catolicismo mais próximo da modernidade cultural, de feição urbana e até cosmopolita, assente em novas ideias e dinâmicas, onde se enquadram as conversões religiosas e a adesão entusiasmada de jovens escolarizados e de novas figuras de intelectuais e de políticos, vai-se realizando paulatinamente. O seu desenvolvimento foi-se verificando ao ritmo das iniciativas locais, frequentemente sob a influência de leituras e propostas trazidas do estrangeiro, no contacto com o pensamento filosófico e teológico dos novos centros do catolicismo romano, sobretudo de origem francesa, belga ou italiana, que então marcam o panorama cultural português e de que a criação do Centro Académico de Democracia Cristã (CADC) em Coimbra foi seguramente uma das suas expressões mais emblemáticas, logo no início do século xx.⁵⁴ Desta articulação resulta o trânsito de um catolicismo de matriz conservadora, assente no ritmo e nas práticas devocionais enraizadas no mundo tradicional, para um catolicismo mais aberto, capaz de mobilizar e de enquadrar novos setores sociais e urbanos, valorizando outros protagonismos e formas de liderança, através de uma atitude combativa, reagindo ou promovendo formas de articulação com a dinamização de massas do mundo

⁵³ Cf. Paulo Fontes, *Elites Católicas em Portugal: o Papel da Acção Católica (1940-1961)* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011).

⁵⁴ Cf. «O CADC na vida da Igreja e da Sociedade Portuguesa» (*Actas*, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 17-18 de março de 2001).

moderno. É, aliás, neste trânsito que há que situar e reinterpretar muitas das novas manifestações religiosas e o seu impacto, como as verificadas em torno de Fátima.⁵⁵ E é também no seio deste processo civilizacional de afirmação de um ideal de modernidade, marcado por grandes transformações políticas, mudanças económicas, metamorfoses culturais e religiosas, que vale a pena reavaliar a relação dos católicos com a política e a da Igreja Católica com os diversos regimes surgidos na primeira metade do século XX. A noção de «catolicismo político» é útil, mas a sua operacionalidade pode revelar-se limitada ao estudo de determinados períodos históricos.⁵⁶

Do ponto de vista genérico, após a experiência traumática da Grande Guerra, mas também após o falhanço dos apelos à paz e à negociação por parte do papa Bento XV, a questão principal para a Igreja Católica nos anos 20 era a da sua capacidade para influenciar a definição de uma nova ordem civilizacional, marcada por duas dinâmicas políticas antagónicas: o peso crescente dos nacionalismos; e a afirmação ideológica dos vários internacionalismos ideológicos. Ambas estas dinâmicas, embora por caminhos diversos, acabavam por colocar diretamente em xeque o papel da Igreja Católica como ator social e político no novo xadrez mundial. É também neste contexto global que deve ser recolocada a questão da relativa benevolência com que o Estado Novo terá sido observado a partir de Roma, a par da direta participação de boa parte das elites católicas na construção do novo regime político saído da Ditadura Militar, após o golpe ou «revolução nacional» de 1926 que pôs fim à Primeira República.⁵⁷ No contexto político português, o papel de Salazar enquanto destacado quadro do movimento católico é amplamente reconhecido, sublinhando-se o seu papel

⁵⁵ A propósito da ideia de «um novo catolicismo» aí surgido, veja-se o ensaio de Rui Ramos, «Fátima: 100 anos de uma história mal contada», *Observador*, 12 de outubro 2017.

⁵⁶ Para o seu uso no caso português, ver António Costa Pinto, Maria Inácia Rezola, «Political catholicism, crisis of democracy and Salazar's New State in Portugal», *Totalitarian Movements and Political Religions*, vol. 8, n.º 2 (2008): 353-368.

⁵⁷ «O salazarismo surgiu como tentativa de superar o liberalismo e a fraqueza do Estado provocada pela agitada vida política da I República, numa época em que se esboçavam pela Europa reações totalitárias. Ao pretender reforçar o Estado, enfeitando o individualismo liberal, o salazarismo recusou também a sua onipotência totalitária» [Manuel Braga da Cruz, *O Partido e o Estado no Salazarismo* (Lisboa: Editorial Presença, 1988), 48].

na construção do Estado Novo.⁵⁸ A sua capacidade de realização, nomeadamente no plano financeiro, mas também o seu compromisso político e a destreza tática colocaram-no paulatinamente no centro da vida nacional, com evidente habilidade para negociar, combinar e estabelecer equilíbrios com os mais diversos setores da sociedade portuguesa, contribuindo para definir um projeto dito de «restauração nacional», lentamente desenvolvido em função de um complexo jogo de forças e de interesses em contenda. A sua ação não pode, no entanto, ser entendida ou explicada exclusivamente em função da rede de relações pessoais, sociais ou de amizade que cultivou, nomeadamente com o novo cardeal Cerejeira (1888-1977).⁵⁹ De modo genérico, pode considerar-se que, no início dos anos 30, Salazar veio a afirmar-se com uma capacidade de liderança política própria, pese embora o reconhecimento da sua pessoa e da sua ação por parte do episcopado e do próprio movimento católico português; liderança que manifestou uma evidente autonomia estratégica relativamente ao Centro Católico Português, que, criado sob a direta orientação do episcopado nacional e com a liderança de António Lino Neto (1873-1961), logo em 1934 seria desativado, após a constitucionalização do novo regime político e a criação da Acção Católica Portuguesa.⁶⁰

O projeto político plasmado na Constituição de 1933 e cuja ideologia política passaria a ser conhecida pelo nome do seu líder, isto é, o «salazarismo», caracterizou-se precisamente pela recusa simultânea do liberalismo e do totalitarismo, procurando o hibridismo de um Estado forte, recorrendo aos mecanismos da ditadura e da censura, em função de um projeto nacionalista, de matriz

⁵⁸ V. g. Simpson, *A Igreja...*, 50-53.

⁵⁹ Esta visão tem sido explorada por diversos autores. No entanto, a insuficiência dessa explicação surge evidente, quando se analisa a evolução política do Estado Novo e da própria Igreja Católica, em especial quando se avalia a evolução do movimento católico na sua relação com o regime político, conforme já sublinhado noutros estudos, como Paulo Fontes, «D. António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra: da questão social à questão política» (Simpósio «Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes», Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, 30 de setembro a 2 de outubro de 1998, *Actas*. Lisboa: Ajuda à Igreja que Sofre, 2000), 79-117. Para o estudo do perfil e ação de D. Manuel Gonçalves Cerejeira, enquanto cardeal-patriarca de Lisboa, por todos ver Luís Salgado Matos, *Cardeal Cerejeira* (Lisboa: Gradiva, 2018).

⁶⁰ Sobre o Centro Católico Português e o seu presidente, ver João Miguel Almeida, Rita Mendonça Leite, coord., *António Lino Neto: Perfil de uma Intervenção Pública. Antologia de Textos (1894-1940)* (Lisboa: CEHR-UCP, 2011).

social conservadora, de tipo corporativo, e orientado para a defesa e o desenvolvimento de um império colonial. Projeto político que se traduziria afinal na criação de um novo regime autoritário.⁶¹ Do ponto de vista da dinâmica internacional, a demarcação do projeto salazarista das novas ideologias nazi-fascistas que então grassavam na Europa, assim como dos movimentos de tipo revolucionário, foi um dos aspetos que terá conferido ao Estado Novo uma imagem de relativo equilíbrio, contribuindo dessa forma para gerar uma expectativa benevolente por parte de setores políticos conservadores mas também de alguns setores sociais reformistas, unidos na ideia da necessidade e urgência do combate ao comunismo.

No quadro dos diversos modelos sociais preconizados, o corporativismo surgia então como a referência programática dominante do novo projeto político, numa ambivalência ideológica que permitia identificar o Estado Novo com a visão social desenvolvida pela doutrina social católica,⁶² em particular na encíclica papal *Quadragesimo Anno* de 1931.⁶³ Essa identificação serviu de motivação e razão para uma efetiva adesão inicial de muitos dos protagonistas do chamado catolicismo social⁶⁴ ao Estado Novo. Como sublinha Braga da Cruz, «As elites católicas, tanto a hierárquica como a laical, acolheram, de um modo geral, o advento do Estado Novo com benevolente e confiante expectativa, quando não mesmo com entusiasmo declarado. As elites católicas haviam-se batido, ao longo da I República, em condições particularmente adversas, pela satisfação das reivindicações não só respeitantes à questão religiosa, como também à questão social. Os «centristas», se bem que mais «políticos», eram também «católicos sociais», que lutavam não apenas pela instauração da liberdade da Igreja contra

⁶¹ Sobre a caracterização ideológica e política do salazarismo e a análise das suas diversas fases, veja-se o já clássico estudo de Cruz (*O Partido...*) que, do ponto de vista da sociologia e da ciência política, contribuiu para uma caracterização matizada do Estado Novo enquanto regime político autoritário, distinguindo-o dos regimes totalitários.

⁶² Cf. Maria Inácia Rezola, «A Igreja Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo», in *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, António Costa Pinto, Francisco Carlos Palomanes Martinho (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008), 245-277.

⁶³ Acerca do desenvolvimento histórico da doutrina social da Igreja, ver Ildefonso Camacho, *Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica* (Madrid: Paulinas, 1991).

⁶⁴ Acerca do conceito e da sua aplicabilidade à realidade social portuguesa, veja-se o já citado trabalho de Fontes, «Catolicismo social».

o laicismo republicano, mas também pela resolução, em termos católicos, da questão social.»⁶⁵

Paradoxalmente será também em razão de uma insatisfação de fundo e em nome da visão católica acerca do corporativismo que muitos desses católicos se irão paulatinamente afastar, distanciar, criticar e até manifestar oposição política ao regime do Estado Novo. Exemplo paradigmático desse processo foi o do padre Abel Varzim (1902-1964), um dos expoentes do catolicismo social, doutrinador e assistente eclesiástico da Acção Católica Portuguesa, que fez parte do grupo dos padres formados na Universidade de Lovaina, tendo integrado, como deputado eleito pela União Nacional, a II Legislatura da Assembleia Nacional (1938-1942), da qual veio a ser politicamente afastado, após a sua pública defesa do «direito à greve» por parte dos trabalhadores.⁶⁶ A sua ação social e cívica continuou intensa, num percurso eclesial diversificado,⁶⁷ passando a sua atividade a ser objeto continuado de atenção por parte das autoridades políticas, integrando um setor de personalidades que o cardeal Cerejeira considerava puderem vir a constituir, no período posterior à II Guerra Mundial, uma espécie de «reserva» moral e política de católicos não situacionistas, em ordem a preparar e assegurar o futuro do país. Tal projeto não se concretizou, no entanto, no imediato, dada a capacidade do regime do Estado Novo para durar.⁶⁸

⁶⁵ Cf. Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica* (Lisboa: Bizâncio, 1998), 18.

⁶⁶ Sobre o afastamento de Abel Varzim da Assembleia Nacional, ver Maria Inácia Rezola, *O Sindicalismo Católico (1931-1949)* (Lisboa: Ed. Estampa, 1999), 222-223.

⁶⁷ Essa atividade passou pela dinamização de variados setores, desde assistente dos organismos operários da Acção Católica Portuguesa a prior da paróquia da Encarnação, na Baixa de Lisboa, passando pela criação de uma obra de reinserção social de mulheres vítimas das redes de prostituição, até ao desenvolvimento de iniciativas na área do cooperativismo agrícola na região Norte do país (Cristelo), onde viveu os últimos anos da sua vida. Para uma análise do seu percurso, ver António Cerejo, *Abel Varzim: entre o Ideal e o Possível. Antologia de Textos, 1928-1964* (Lisboa: Multinova, 2004).

⁶⁸ «A longevidade do salazarismo enquanto regime político, mesmo assim ligeiramente inferior à do Estado Novo propriamente dito, ou, se quisermos, à vigência da Constituição de 1933, coloca evidentemente aos historiadores, e não só a eles, o problema de procurar entender os fatores da sua durabilidade» (Fernando Rosas, *Salazar e o Poder: a Arte de Saber Durar* (Lisboa: Tinta-da-China, 2013), 185).

A crítica católica ao corporativismo de Estado no pós-II Guerra Mundial

No período posterior à II Guerra Mundial, e pese embora o afloramento de iniciativas e propostas oposicionistas vindas de setores sociais e intelectuais oriundos de setores militantes, resultado de um processo de progressiva desagregação do apoio católico ao Estado Novo,⁶⁹ a maioria da população, sociologicamente católica, e os interesses da própria Igreja Católica romana, convergiam no reconhecimento, no apoio e na defesa do projeto social corporativo do Estado Novo. Em 1940, no quadro da celebração nacional do chamado Duplo Centenário, Salazar conseguiu assinar com o Vaticano uma Concordata que lhe era bastante favorável, nomeadamente no que se refere ao quadro institucional de nomeação dos bispos e à aceitação da presença das associações religiosas na sociedade, confinadas embora à esfera sociorreligiosa e missionária.⁷⁰ Apesar de todas as limitações conhecidas, a Concordata foi ao encontro de algumas das reivindicações históricas da Igreja Católica em Portugal, nomeadamente o reconhecimento da sua personalidade jurídica, que terá sido a mais significativa alteração institucional. Pese embora a manutenção do princípio de separação do Estado das Igrejas, ainda assim, com o novo instrumento jurídico, a Igreja Católica viu reunidas novas condições para a sua presença na sociedade, permitindo-lhe uma atividade em prol do desenvolvimento de uma relativa confessionalização prática de determinados setores da vida social, nomeadamente no campo da moral social e da família, conforme ao seu projeto de «recristianização da sociedade». Por outro lado, no equilíbrio institucional resultante do Acordo Missionário, também então assinado, assegurava-se um quadro institucional e financeiro de apoio ao desenvolvimento da presença e missionação católica nos territórios coloniais portugueses, sobretudo em África, desde que assegurado o respeito de algumas condições políticas, como a aceitação da soberania nacional sobre os territórios africanos e a promoção do

⁶⁹ Ver Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica* (Lisboa: Bizâncio, 1998), 93-112.

⁷⁰ Sobre o tema da Concordata, ver Bruno Cardoso Reis, *Salazar e o Vaticano* (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006); Rita Almeida de Carvalho, *A Concordata de Salazar* (Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2013).

ensino da língua portuguesa.⁷¹ Seria necessário esperar pelo final da década de 1950 para que os equilíbrios institucionais então alcançados pudessem começar, na prática, a evidenciar os seus próprios limites, suscitando novas perspectivas, visando superar a ideia de confessionalidade do Estado a partir de uma nova visão política, alicerçada na afirmação do valor da liberdade e no exercício da cidadania política.⁷²

Para além da dimensão institucional, a não participação de Portugal na II Guerra Mundial, que a política de Salazar seguira e propagara, foi então interpretada, por muitos setores católicos, numa perspectiva providencialista, contribuindo para reforçar a visão quase messiânica da liderança política de Salazar.⁷³ Isto, no momento de afirmação e construção de uma nova ordem internacional, num mundo dividido ideológica, política e militarmente em dois blocos e em que se exigia uma definição por parte das lideranças políticas imperiais no que à conservação ou mudança do estatuto das suas colónias se referia, num quadro de crescentes disputas internacionais, de que o conflito de Portugal com a Índia, depois da sua independência, bem ilustra.⁷⁴ Após o sobressalto provocado pelo fim da II Guerra, o qual permitiu a emergência de novas atitudes e de algumas veleidades políticas de democratização interna surgidas em certos setores do catolicismo,⁷⁵ Salazar conseguiu, depois de 1949, novo período de relativa estabilização

⁷¹ Para uma reflexão mais alargada sobre o tema da relação entre missionação e política neste período, v. g. Caroline Sappia e Olivier Servais, *Mission et engagement politique après 1945: Afrique, Amérique latine, Europe* (Paris: Kharthala, 2010).

⁷² Cf. Fontes, *Elites...*, 833-852.

⁷³ A este propósito, veja-se o ensaio de António Barreto, «Aparições», in *Religião e Sociedade*, António Barreto (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002), 13-117.

⁷⁴ Cf. Yves Léonard, «O ultramar português», in *História da Expansão Portuguesa*, Francisco Bethencourt e Kurti Chaudhuri, vol. 5 (Lisboa: Círculo de Leitores, 1999), 31-50.

⁷⁵ É nesse contexto que surge a ideia de criação de um partido católico, a União dos Democrata Cristãos (UDC), à semelhança do que acontecia em França. Ideia acalentada por elementos dos círculos do Pe. Joaquim Alves Correia e do P.^c Abel Varzim. Entre os leigos, destaque para António de Sousa Gomes, autor do texto de Princípios Políticos e Sociais da UDC (cf. Manuel Braga da Cruz, «Um projecto de partido católico em 1945. A União dos Democratas Cristãos», in *Habent sua fata libelli: Colectânea de Estudos em Homenagem do Académico de Número Doutor Fernando Guedes no Seu 75.º Aniversário*, Academia Portuguesa de História (Lisboa, 2004), 155-170.

interna do regime, obtida, como noutros momentos de crise do salazarismo, também à custa do reforço da repressão exercida pelo aparelho de Estado.⁷⁶

A unidade política da «Nação portuguesa» – o grande referencial ideológico do Estado Novo – dependia do encontro de expectativas entre os diversos setores da sociedade e a orientação política estatal, num equilíbrio nem sempre fácil mas que o salazarismo se esforçou por promover ou salvaguardar (monárquicos *versus* republicanos; militaristas *versus* civilistas; maçonaria *versus* igrejas; conservadores *versus* modernizadores; nacionalismo e colonialismo *versus* participação no sistema político internacional; etc.). No caso da Igreja Católica esse encontro parecia realizar-se numa visão moral assente na valorização da família e da religião nos campos da educação e dos valores tradicionais, como a indissolubilidade do casamento, a subalternização social da mulher, acantonada ao papel de mãe e esposa, entre outros. No entanto, esta convergência era, de facto, mais aparente que real, quando consideramos a dinâmica social do catolicismo militante, com a formação de novas elites dirigentes e a emergência de novas questões e perspetivas sociais, culturais e religiosas, em confronto com a própria dinâmica de efetiva modernização da sociedade portuguesa, paulatinamente desenvolvida ao longo da década de 1950.⁷⁷

Essa modernização veio contribuir para evidenciar as limitações, insuficiências e contradições do próprio modelo político corporativo, tal qual fora definido na constituição de 1933. E foi precisamente também em torno do corporativismo que se verificou a desafetação e até o progressivo distanciamento e a crítica de muitos setores do catolicismo militante tanto no terreno político-ideológico, como no terreno económico e social. A distinção entre um «corporativismo de associação», assente nas dinâmicas da sociedade, segundo o princípio da subsidiariedade e na valorização dos chamados corpos intermédios da sociedade, por

⁷⁶ O historiador Fernando Rosas, referindo-se ao exercício do que designa por «violência punitiva», e referindo-se à ação da polícia política PVDE, que, no período de 1933 a 1974 terá efetuado «não menos de 30 mil prisões por motivos políticos», afirma: «Os períodos de maior incidência repressiva foram o da Guerra Civil de Espanha (8293 presos políticos, entre 1936 e 1939) e, previsivelmente, os das duas grandes crises do salazarismo: 4267 prisões, entre 1945 e 1949, e 4984 prisões, entre 1958 e 1962)» [Rosas, *Salazar e o Poder...*, 204].

⁷⁷ Cf. Fontes, *Elites...*, 693-809.

contraponto a um «corporativismo de Estado», que não reconhecia a iniciativa e liberdade civil dos indivíduos e grupos e proibia, por exemplo, o direito à greve, funcionou como um dos indicadores de demarcação do catolicismo social relativamente à situação política vigente. Tal processo, iniciado ainda na década de 1940 foi visível em iniciativas como a realização das quatro Semanas Sociais Portuguesas (1940-1952), realizadas sob a responsabilidade da Acção Católica Portuguesa (ACP),⁷⁸ e na doutrinação exercida pelo jornal *O Trabalhador*, suspenso por pressão da censura oficial, em 1948. E acentuar-se-ia na década de 1950, com a apresentação de reflexões e posições críticas formuladas por diversos e até contraditórios setores católicos relativamente a políticas setoriais do Estado, nomeadamente nos campos da educação e do trabalho, conforme resultou patente nos congressos realizados pelos organismos especializados da Ação Católica, nomeadamente no congresso das Juventudes Universitárias Católicas, em 1953, e sobretudo no Congresso Nacional das Juventudes Operárias JOC/JOC, realizado em 1955, naquele que seria o último dos «grandes Congressos» promovidos por aquela que era a organização oficial do apostolado dos leigos católicos em Portugal.⁷⁹ Pesem embora as limitações criadas à realização deste tipo de iniciativas, que evidenciavam uma mobilização social abrangente e apresentavam uma capacidade de convocação e de organização de tipo massivo, tal não impediu a prossecução e aprofundamento de uma dinâmica de trabalho por parte dos setores mais ativos e internacionalizados do catolicismo militante português, capaz de suscitar uma reflexão e visão críticas da situação nacional, de que alguns elementos do episcopado português se fariam eco.

O exemplo mais emblemático foi o de D. António Ferreira Gomes (1906-1989), conhecido como «o caso do bispo do Porto», na sequência da publicitação de um texto seu, apelidado «carta a Salazar», um «pro-memória» para uma conversa agendada com o chefe do Governo em 1958 e que acabou por não ter lugar, mas que lhe valeria um exílio de 10 anos.⁸⁰ Como já tivemos ocasião

⁷⁸ Cf. Fontes, *Elites...*, 497-547.

⁷⁹ Fontes, *Elites...*, 684-691.

⁸⁰ Sobre o chamado caso do bispo do Porto, existe abundante bibliografia. De entre ela, destaque para a tese de doutoramento em direito canónico de Manuel de Pinho Ferreira, *A Igreja e o Estado Novo na obra de D. António Ferreira Gomes* (Porto: Fundação Spes, 2004). A relação da posição do prelado com a evolução do movimento católico português, analisada por Fontes, *Elites...*, 852-877.

de analisar noutro lugar, «[...] o texto continha – quer sob a forma afirmativa quer, sobretudo, por via de um questionamento sobre o papel da Igreja Católica na sociedade portuguesa – uma crítica aberta e frontal à orientação seguida pelo Estado Novo, nomeadamente em matéria de organização social e política [...] D. António sublinha que é como bispo da Igreja Católica que se dirige ao Presidente do Conselho, fazendo a análise e observações críticas que faz, em função da doutrina social católica, colocando-lhe no final quatro questões acerca da liberdade da Igreja no quadro do Estado Novo.»⁸¹ O seu posicionamento situa-se claramente já, no entanto, no âmbito mais vasto de uma reflexão e de um posicionamento acerca do valor e sentido da cidadania, na qual se inscreve a ação dos católicos enquanto tal, assim como a iniciativa da própria Igreja. O nacionalismo e o suposto apoliticismo ou apartidarismo da União Nacional são abertamente criticados. A mesma atitude crítica acerca do corporativismo do Estado Novo, quando o bispo afirma que a Igreja se comprometeu, «não com o Estado corporativo, mas com a ordem corporativa da sociedade», para de seguida denunciar: «o corporativismo português foi realmente um meio de espoliar os operários do direito natural de associação».⁸²

De modo global, e retomando o sentido da análise já feita anteriormente, «A reflexão do bispo Ferreira Gomes acabava, afinal, por ir ao encontro de uma nova geração de católicos militantes que, partindo do terreno social, acabava por se confrontar com a questão política do regime, ao reivindicar a necessidade de uma maior participação e liberdade de intervenção política na sociedade portuguesa». Questão a que acrescentava uma preocupação pastoral: «a necessidade de os católicos se prepararem para as mudanças necessárias e nelas participarem, nomeadamente para o tempo político pós-Salazar que, inexoravelmente, se julgava avizinhar».⁸³ Ora, é exatamente aí, no campo do exercício da cidadania por parte dos setores militantes do catolicismo social que se situam boa parte dos impasses do movimento católico português no final da década de 1950, impasses resultantes da nova situação que Salazar traduziu na acusação então feita aos

⁸¹ Cf. Fontes, *Elites...*, 497-547.

⁸² *Apud* Fontes, *Elites...*, 859.

⁸³ Fontes, *Elites...*, 859-860. de católicos ao Estado Novo», in *Religião e Sociedade*, José Barreto (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002), 119-175.

católicos de terem rompido uma pressuposta «frente nacional». A propagandeada acusação de «politização» de certos setores do catolicismo português, feita a partir de então, mas sobretudo ao longo dos anos 60, não pode deixar de ser analisada em função deste enquadramento institucional, em contraponto não apenas com as exigências internas de mudanças na sociedade, mas também com a evolução da estratégia e do discurso da Igreja Católica à escala universal, nomeadamente em torno de questões como a justiça e a paz no mundo; tópicos esses que tiveram especial ressonância em Portugal e impacto direto na evolução da sociedade e do catolicismo português.⁸⁴

A modernização da sociedade, a guerra colonial e a oposição católica

Ao longo da década de 1960, assistiu-se assim ao desenvolvimento de múltiplas e contraditórias tendências no interior do movimento católico português. Do ponto de vista político, se é possível constatar o empenho de algumas das suas lideranças na oposição ao regime do Estado Novo, ou até no seu derrube político, nomeadamente por via militar – como aconteceu com a chamada «revolta da Sé» (1959) e depois com a tentativa de «golpe de Beja» (1961/1962) –, no entanto, entre a maioria dos católicos imperou uma lógica política de acatamento da legalidade e autoridade vigentes, em função de divergentes valores sociopolíticos e de uma dada perceção das necessidades nacionais, como se viu com as dificuldades encontradas pelos oposicionistas católicos na constituição e apresentação de listas de deputados às eleições legislativas de novembro de 1961.⁸⁵

⁸⁴ Sobre a década de 60, faltam estudos aprofundados que integrem numa visão de conjunto a evolução das diversas sensibilidades e posicionamentos dos vários setores sociais, culturais e políticos com que o catolicismo se definiu e articulou, para além do que foi esboçado por Paulo Fontes – «As questões da justiça e da paz na evolução do catolicismo» na síntese da *História Religiosa de Portugal* [cf. Fontes, *O Catolicismo Português...*, 266-277].

⁸⁵ Fontes, *Elites...*, 872.

De facto, a emergência do que já foi designado como um «setor católico-democrático» no seio do catolicismo de oposição ou, se preferirmos, da chamada «oposição católica»,⁸⁶ tendência latente ainda que minoritária desde o final da II Guerra Mundial, emergiria com maior força nos anos 60. Mas, no rescaldo da situação suscitada pelo exílio a que foi forçado o bispo do Porto, depois de 1959, para a maioria dos católicos portugueses, o respeito pela autoridade instituída, a salvaguarda da ordem social estabelecida e um certo entendimento da unidade nacional, ter-se-ão sobreposto a outras considerações. Para essa cristalização de atitudes muito terá contribuído a evolução da problemática colonial e, no seio do catolicismo militante, o choque verificado entre as tentativas de reavivamento do ideal missionário e a evolução política no Ultramar português,⁸⁷ nomeadamente a anexação dos territórios portugueses na Índia, culminando com a invasão de Goa em dezembro de 1961, a eclosão de conflitos armados no Norte de Angola e a resposta militar portuguesa – sintetizada na famosa declaração política «Andar rapidamente e em força» –, desencadeando uma guerra de cariz colonial que se alargaria aos outros territórios portugueses em África e duraria treze anos.

Paralelamente a este conservadorismo dominante no seio das massas católicas, e ainda que por caminhos muito diversos, o movimento católico português incorporaria a necessidade e a urgência de participar na definição social e política de uma via reformista na sociedade portuguesa. A crítica ao atraso económico português, patente no discurso de personalidades como Adérito Sedas Nunes (1928-1991), saído do catolicismo militante dos anos 50 e um dos últimos a empenhar-se no projeto de renovação e de conso-

⁸⁶ Sobre o conceito de linha católico-democrática, ver Manuel Braga da Cruz, *Monárquicos e Republicanos no Estado Novo* (Lisboa: D. Quixote, 1986), 180. Sobre a noção de oposição católica, ver João Miguel Almeida, *A Oposição Católica ao Estado Novo, 1958-1974* (Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008). Para uma crítica ao uso da expressão, ver o ensaio de José Barreto, «Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo», in *Religião e Sociedade*, José Barreto (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002), 119-175.

⁸⁷ Cf. Paulo Fontes, «A Acção Católica portuguesa e a problemática missionária (1940-1974)» (Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas», Lisboa, 1992, *Actas*. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1), 411-451.

lidação do corporativismo português, com que logo se desilude,⁸⁸ manifestou-se de forma diversificada. Surgiram então, ao longo da década de 60, intelectuais católicos de um novo tipo, os quais, alicerçando o seu saber e prestígio em competências profissionais especializadas – como a engenharia, a economia, a medicina, a agronomia, a arquitetura ou a sociologia, por contraponto às formações mais tradicionais de direito, finanças ou humanidades – e combinando-as com uma sólida e mais abrangente formação cultural, passaram a ocupar boa parte do espaço público, nele intervindo criticamente a partir de um conjunto muito diversificado de iniciativas e com uma visão cívica renovada.⁸⁹ Simultaneamente, novas questões sociais e culturais, como a situação da mulher e a valorização da condição feminina, tiveram lugar crescente nas dinâmicas católicas nacionais e internacionais, protagonizadas por figuras como Maria de Lourdes Pintasilgo (1930-2004), formada em engenharia química nos anos 50, antiga presidente da JUCF e da Pax Romana,⁹⁰ membro do movimento católico Graal, e cujo trabalho veio a estar na origem da criação da Comissão da Condição Feminina, institucionalizada em 1977, já depois do 25 de Abril.⁹¹ Também no seio do movimento católico operário se foram

⁸⁸ Veja-se o seu depoimento autobiográfico, publicado no centésimo número da revista *Análise Social*, em cuja fundação participou e de que foi seu diretor durante largos anos: A. Sedas Nunes, «Histórias, uma história e a História: sobre as origens das modernas ciências sociais em Portugal», *Análise Social*, 100 (1988): 11-55. A este mesmo propósito, veja-se o estudo de Nuno Estêvão Ferreira, *A sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade* (Lisboa: ICS, 2006).

⁸⁹ Citem-se, a título de exemplo, os I, II e III Encontros de Diplomados Católicos (1961, 1963 e 1968), o I e II Simpósio da UCIDT – União Católica Internacional dos Industriais e Dirigentes do Trabalho (1962, 1963), além das Semanas de Estudos Missionárias, realizadas anualmente desde 1962 e que se prolongaram depois de 1974.

⁹⁰ Sobre a figura que foi, até hoje, a única mulher que em Portugal exerceu o cargo de Primeiro-ministro, não existe nenhuma monografia disponível. Há alguns artigos, referências avulsas, edições da sua própria autoria e, sobretudo, a Fundação Cuidar o Futuro, que reuniu o seu espólio documental e procura manter viva a sua memória, onde se pode procurar informação relevante. Tendo sido deputada no Parlamento Europeu, pode encontrar-se uma significativa bibliografia ativa e passiva listada na Biblioteca do Centro de Informação Europeia Jacques Delors: http://www.eurocid.pt/pls/wsd/docs/F15008/Bibliografia%20Maria%20de%20Lourdes%20Pintasilgo_Final.pdf.

⁹¹ Cf. Rosa Monteiro, *A Igreja no Mundo Operário: Contributos para a História da Liga Operária Católica e da Liga Operária Católica Feminina (1936-1974)* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002).

dando mudanças significativas,⁹² algumas com impacto na evolução do próprio movimento sindical nacional, como viria a acontecer com a criação da Intersindical Nacional.⁹³

Efetivamente, desde meados dos anos 50 que o ideal de modernidade despontara em diversos campos da vida social, cultural e religiosa portuguesa, em articulação com uma nova visão política. Um exemplo reconhecido e estudado é o da arte e arquitetura religiosa, nomeadamente com o trabalho desenvolvido em torno do Movimento de Renovação da Arte Religiosa (MRAR),⁹⁴ em que se envolveu o arquiteto Nuno Teotónio Pereira (1922-2016), destacado militante católico oposicionista, sobrinho de uma das figuras gradas do Estado Novo. Ainda no campo cultural, uma dinâmica paradigmática de abertura, com largas implicações nos campos cívico e político, permitindo a aproximação de militantes católicos com militantes não católicos, encontra-se no projeto da revista *O Tempo e o Modo* (1963-1967), lançada sob a iniciativa de António Alçada Baptista (1927-2008) e que criou espaço para a afirmação e o reconhecimento de uma nova geração de católicos empenhados na transformação da sociedade portuguesa.⁹⁵

Foi entre os setores modernizadores da sociedade portuguesa, os quais no campo socioeconómico pugnavam pela necessidade de desenvolvimento e por uma maior aproximação à Europa, que a partir de então passou também a encontrar-se boa parte da crítica e da oposição política católicas ao salazarismo, num quadro muito diversificado de protagonistas. Alguns desses protagonistas, na sua maioria homens mas reunindo já algumas mulheres, integrariam no final da década de 60 o projeto marcelista, fosse através de

⁹² Cf. Rosa Monteiro, *A emergência do feminismo de Estado em Portugal: uma história da criação da Comissão da Condição Feminina* (Lisboa: CIG, 2010).

⁹³ Cf. José Barreto, «Os primórdios da Intersindical sob Marcelo Caetano», *Análise Social*, 105-106 (1990): 57-117; José Barreto, «Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar», *Análise Social*, 125-126 (1994): 287-317.

⁹⁴ Cf. João Alves da Cunha, *Movimento de Renovação da Arte Religiosa: os anos de ouro da arquitetura religiosa em Portugal no Século XX* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015); João Luís Marques, «A igreja na cidade, serviço e acolhimento, arquitectura portuguesa, 1950-1975» (tese de doutoramento, Porto, FAUP, 2017).

⁹⁵ Cf. Nuno Estêvão Ferreira, «*O Tempo e o Modo*: Revista de Pensamento e Acção (1963-1967): repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo», *Lusitania Sacra*, 6 (1994): 129-294.

uma via mais tecnocrática,⁹⁶ fosse através de uma via mais política em torno da constituição da chamada «ala liberal».⁹⁷ A criação da SEDES – Associação para o Desenvolvimento Económico e Social, em dezembro de 1970, constituiu um ponto de convergência de diversos setores ditos liberais no período do marcelismo, ainda que com relativa autonomia estratégica,⁹⁸ no interior da qual a presença das elites católicas não pode ser ignorada.

A necessidade de modernização da sociedade vai de par com uma nova atitude cultural e política, nitidamente distanciada dos valores tradicionais do salazarismo («Deus, Pátria, Família») e da prática política assente na censura, na repressão e na violência da guerra, que mobilizava cada vez mais jovens e recursos, na defesa de um projeto imperial inexecutável e historicamente ultrapassado. Neste sentido, o movimento estudantil constitui um bom observatório para se analisar as transformações em curso na sociedade portuguesa aos mais variados níveis⁹⁹ e para se detetar a emergência de novos setores católicos mais radicalizados na oposição ao Estado Novo, alguns dos quais pugnando até pela via da revolução armada.¹⁰⁰ Numa simplificada grelha de classificação dos diversos tipos de protagonismo político, pode dizer-se que aos católicos «situacionistas», «oposicionistas» e «reformistas», acrescem agora os «católicos da revolução», a maioria saídos do mesmo modelo de *católico integral* e de *católico social*, a que nos referimos no início.

De facto, o prolongar da guerra colonial foi a outra grande questão em torno da qual se definiriam os posicionamentos da

⁹⁶ V. g. Albérico Afonso, FPA, a fábrica leccionada: aventuras dos tecnocatólicos no Ministério das Corporações (Porto: Profedições, 2008).

⁹⁷ Cf. Tiago Fernandes, *Nem Ditadura, Nem revolução: a Ala Liberal e o Marcelismo (1968-1974)* (Lisboa: Assembleia da República, 2006). Acerca da relação com o catolicismo militante, aí pode ler-se: «A forte presença do associativismo de tipo religioso, nomeadamente da *Acção Católica*, é talvez, no que se refere a esta variável [associativa], o dado mais significativo na caracterização dos deputados da *Ala Liberal* (44% na *Ala Liberal*; 4,5% nos *Outros Deputados* [...]) Alguns membros deste grupo consideravam a filiação nestas associações como uma experiência essencial à sua formação política» (Fernandes, *Nem Ditadura*, 60).

⁹⁸ Cf. José Manuel Tavares Castilho, *A Ideia de Europa no Marcelismo (1968-1974)* (Lisboa: Assembleia da República, 2000), 148-153.

⁹⁹ Cf. Miguel Cardina, *A Tradição da Contestação: Resistência Estudantil em Coimbra no Marcelismo* (Coimbra: Angelus Novus, 2008).

¹⁰⁰ Cf. Joana Lopes, *Entre as Brumas da Memória. Os Católicos Portugueses e a Ditadura* (Porto: Ambar, 2007).

Igreja Católica e dos seus diversos setores,¹⁰¹ conduzindo, sobretudo a partir de 1965, à emergência de um novo tipo de oposicionismo político, lutando abertamente pelo fim do regime do Estado Novo e, se necessário, pugnando pelo seu derrube armado. De um modo mais global, pode considerar-se que a «lógica da contestação política», em nome da necessidade de um testemunho evangélico, impôs-se em vários setores do catolicismo português, como uma espécie de nova tradição política.¹⁰² Ao analisar a falência do marcelismo enquanto projeto reformista, Fernando Rosas anota: «Igualmente se alarga e extrema a contestação dos católicos progressistas tanto pelo testemunho individual de vários padres que, do púlpito, denunciam a guerra colonial (como Felicidade Alves, pároco de Belém, ou Mário de Oliveira, de Macieira de Lixa), como pelo ativismo de vários núcleos, através da sua propaganda anticolonial clandestina e até do apoio da parte deles às ações armadas. E esse ambiente exprime-se emblematicamente na 'vigília pela paz', na Capela do Rato, em Lisboa, entre 30 de dezembro de 1973 e 1 de janeiro de 1974: uma ocupação do templo acompanhada de greve de fome por parte dos presentes e de várias intervenções contra a guerra colonial. A PSP invadiria a capela para prender os pacifistas católicos, sendo alguns deles (como Francisco Pereira de Moura) posteriormente demitidos da função pública.»¹⁰³

Os apelos à paz, ao respeito pelos direitos humanos, ao direito ao desenvolvimento e à independência dos povos, a par da reafirmação do valor da liberdade política e da participação cívica, afirmaram-se como novos tópicos da doutrina social da Igreja capazes de contribuir para mudar parte da gramática católica na sua relação com a sociedade e a política, o que teve particular incidência em Portugal.¹⁰⁴ Para tal muito contribuiu, obviamente, a

¹⁰¹ Sobre esta questão, veja-se o estudo dito exploratório mas muito bem fundamentado de Nuno Estêvão, «Os meios católicos portugueses perante a guerra colonial: reconfigurações da questão religiosa», *Lusitania Sacra*, 12 (2000): 221-265.

¹⁰² Utilizamos aqui a noção de «invenção da tradição», como sugestão para uma investigação de fundo a explorar e que permitirá compreender melhor as aproximações feitas entre alguns setores do catolicismo europeu com o catolicismo latino-americano, em particular no período das ditaduras.

¹⁰³ Fernando Rosas, «O marcelismo ou a falência da política de transição no Estado Novo», in *Do Marcelismo ao Fim do Império*, J. M. Brandão de Brito (Lisboa: Círculo de Leitores, 1999), 15-100; citação, p. 53.

¹⁰⁴ Cf. «A questão da liberdade e a problemática da pluralidade no seio do catolicismo português» (Fontes, *O Catolicismo Português...*, 245).

dinâmica eclesial de renovação teológica e pastoral, proporcionada e legitimada pela realização do II Concílio do Vaticano (1962-1965) à escala da Igreja universal. O desenvolvimento de novas formas de teologia política na Europa, mas também na América Latina, acabariam também por ter impacte em diversos círculos do catolicismo português, desde o final dos anos 60.¹⁰⁵

A Igreja e os católicos na revolução ou a transição democrática

Este alargado processo de mutação, simultaneamente eclesial, social e político, que genericamente podemos identificar na transição para o último quartel do século xx, no caso português tem de ser historicamente avaliado em função das mudanças políticas suscitadas pela revolução do 25 de Abril de 1974. Revolução na qual a grande maioria dos católicos participou ativa e decisivamente, em diversas frentes e com perspectivas frequentemente contraditórias, quando não antagónicas¹⁰⁶, e que veio inaugurar o que foi designado pelos cientistas políticos como uma «terceira vaga» de democratização no mundo. Esse envolvimento foi, de algum modo, preparado e guiado por uma nova orientação católica no país, sob a liderança do cardeal António Ribeiro (1928-1998), patriarca de Lisboa desde 1971. Expressão de uma nova geração, formada nas fileiras da Acção Católica e devidamente articulada com as orientações pontifícias do papa Paulo VI, o patriarca Ribeiro exerceu o seu episcopado num tempo de grandes expectativas, derivadas não apenas do *aggiornamento* conciliar mas também de profundas mudanças culturais à escala do mundo, sendo que

¹⁰⁵ Acabam de ser reeditados vários textos do teólogo dominicano Bento Domingos; textos que valem simultaneamente pela análise oferecida, assim como pelo testemunho de um percurso pessoal: Frei Bento Domingos, O. P., *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do Tempo Presente*, orgs. António Marujo e Maria Julieta Mendes Dias (Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2018).

¹⁰⁶ A este propósito, há que visitar a bibliografia existente, nomeadamente: Luís Salgado de Matos, «A Igreja na revolução em Portugal (1974-1982)», in José Maria Brandão de Brito, coord. *O País em Revolução* (Lisboa: Ed. Notícias, 2001), 63-131; Maria Inácia Rezola, «Igreja, política e religião», in José Medeiros Ferreira, *Portugal em Transe (1974-1985)*, vol. 8, *História de Portugal*, dir. José Mattoso (Lisboa: Círculo de Leitores, 1993), 260-271.

o seu pensamento e a sua ação contribuíram para balizar definitivamente o campo católico neste período de transição política.¹⁰⁷

De facto, na base de várias das mudanças operadas na sociedade portuguesa de então, de modo informal ou organizado, encontra-se a acção de muitos militantes católicos, de diversas gerações, no exercício da sua própria cidadania, assim como algumas das dinâmicas eclesiais mais abertas e ousadas, antes e depois do 25 de Abril,¹⁰⁸ no espaço histórico de Portugal-império e em articulação com questões cruciais suscitadas pela problemática da missionação,¹⁰⁹ a par da emergência de uma imprensa e de um publicismo combativos. Foi o envolvimento e a participação desses católicos, das suas organizações e de múltiplas comunidades cristãs nos diversos movimentos sociais e políticos emergentes,¹¹⁰ articulados com a evolução doutrinal da Igreja no seu todo, de acordo com uma maior ou menor organicidade, que permite identificar a existência de um decisivo contributo da Igreja e dos católicos nos processos de transformação do país, para o que, na perspectiva da ciência política, se considera um alargado processo de transição democrática,¹¹¹ e no qual o papel do catolicismo se evidenciou como globalmente marcante.¹¹²

¹⁰⁷ A este propósito, ver Paulo Fontes, «D. António Ribeiro e o seu tempo (1928-1998)», in *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*, orgs. António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos (Lisboa: ICS, 2013), 201-239.

¹⁰⁸ Sobre esta articulação, e recolhendo um leque muito alargado de dinâmicas e de personalidades do mundo católico, cf. Ferreira e Almeida, *Religião e Cidadania*.

¹⁰⁹ A título de exemplo, ver estudos publicados com o título «Correntes Cristãs, política e missionação nos séculos XIX e XX». nomeadamente: Duncan Simpson, «The catholic church and the portuguese dictatorial regime: the case of Paul VI' visit to Fatima», *Lusitania Sacra*, 19-20 (2007-2008); Pedro Aires Oliveira, «Adrian Hastings e Portugal: Wiriyamu e outras polémicas», *Lusitania Sacra*, 19-20 (2007-2008).

¹¹⁰ Existe uma vasta produção bibliográfica sobre o tema, a que falta, no entanto, um estudo de síntese. Ainda sob a forma de testemunhos, ver «Os católicos e o 25 de Abril», *Povos e Culturas*, núm. Esp. (2014). Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa.

¹¹¹ Acerca das teorias da transição para a democracia muito tem sido escrito no âmbito da ciência política. A título de exemplo, ver Bernardo Pires de Lima e Tiago Moreira de Sá, «As teorias da transição para a democracia e o caso português», *Relações Internacionais*, 7 (2005), 127-144.

¹¹² «A transição democrática portuguesa, entendida na sua aceção mais vasta, não significou apenas a passagem de um regime autoritário para um regime democrático, mas também, e porventura sobretudo, a transição de uma integração ultramarina para uma integração europeia e, com ela, a passagem de um nacionalismo que se pretendia multirracial e pluricontinental para um europe-

Essa marca resultou, antes de mais, do facto de esse mesmo catolicismo se apresentar como parte integrante da sociedade portuguesa contemporânea, considerado não apenas enquanto o seu ancestral húmus histórico e cultural, mas considerado e observado no âmago de sucessivas dinâmicas de estruturação, desestruturação e reestruturação social e política, em questões tão importantes quanto as guerras em África, a descolonização, o retorno dos expatriados, a emigração, a valorização da democracia pluralista, a adesão do país à Europa, entre outros; ao mesmo tempo que assumia um papel direto nos processos de configuração dos poderes em jogo na sociedade (do poder simbólico ao poder material), em domínios tão distintos quanto a assistência religiosa nas forças armadas, nas prisões ou nos hospitais, a assistência social em velhos e novos territórios urbanos, a educação moral e religiosa ou a formação da juventude,¹¹³ entre muitos outros espaços. Paralelamente, do ponto de vista institucional, a Igreja Católica evidenciou capacidade para renunciar a formas de poder jurídico-legal em áreas tornadas anacrónicas pelo próprio processo de secularização da sociedade, como aconteceu em 1975 relativamente à questão da interdição do divórcio civil aos cidadãos casados canonicamente.¹¹⁴ Noutros campos, as mudanças de valores terão sido mais lentas, mas ainda assim efetivas.¹¹⁵

ísmo regionalizador. Transitou-se, de facto, não só de uma para outra forma de Estado – de um Estado autoritário e centralizado, para um Estado democrático e descentralizado, mas também de um para outro sistema de referências externas – do sistema ultramarino para o europeu. E este foi, certamente, o aspeto mais decisivo da mudança ocorrida em Portugal, porque, enquanto a democracia fora já ensaiada anteriormente, o que nunca fora nem experimentado nem procurado foi a total e definitiva descolonização» (Manuel Braga da Cruz, «A Igreja na transição democrática portuguesa», *Lusitania Sacra*, 8-9 (1996-1997), 519-536, citação, 519).

¹¹³ Cf. Paulo Fontes, «Educação, religião e laicidade em Portugal na época contemporânea: o debate acerca da 'educação religiosa' na escola pública», in Joaquim Pintassilgo, coord. *Religião, Laicidade e Educação em Portugal no Século XX* (Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013), 223-251.

¹¹⁴ Através de um Protocolo assinado entre a Santa Sé e Estado português, dois dos artigos da Concordata de 1940 foram reformulados, permitindo doravante aos casados canonicamente puderem livremente requerer o divórcio junto dos tribunais civis. Sobre as questões jurídicas da Concordata de 1940, ver António Leite *et al.* *A Concordata de 1940: Portugal-Santa Sé* (Lisboa: Edições Didaskalia, 1993).

¹¹⁵ Para uma visão sociológica e antropológica de algumas das grandes mudanças operadas no quadro da diversidade cultural e religiosa da sociedade

Deste modo, o catolicismo manifesta, ainda que por vezes de forma paradoxal, a sua capacidade de contribuir para a definição de novos imaginários sociais, suscitando horizontes de expectativa e formas de realização humana, conformes aos valores da verdade, da liberdade, da justiça, do amor ou caridade e da paz;¹¹⁶ aspiração manifestada de várias formas e socialmente acalentada por novas situações, tais como o fim da guerra, o início da descolonização, as promessas de desenvolvimento e as novas formas de participação cívico-política. Outra questão será avaliar as formas de realização ou concretização desse desiderato, para que a literatura da época aponte.

Assim, e numa perspetiva de longa duração, ao longo de todo o século XX pode afirmar-se que o catolicismo português evidenciou uma enorme plasticidade, expressão afinal da sua própria capacidade de inscrever a sua presença na sociedade em geral e de participar na definição da modernidade no país.¹¹⁷ No entanto, só o desenvolvimento de estudos setoriais permitirá aquilatar o sentido e a profundidade das mudanças operadas.¹¹⁸ De modo idêntico,

portuguesa, ver Teresa Líbano Monteiro, «Fés, credos e religiões», in José Mattoso, dir. *História da vida privada em Portugal*, ver *Os Nossos Dias*, coord. Ana Nunes de Almeida (Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011), 278-307.

¹¹⁶ Estes os grandes valores que, desde o papa João XXIII, a Igreja Católica tornou seus, funcionando como uma espécie de diapasão da doutrina social católica para aferir a sua relação com o mundo moderno (cf. papa João XXIII, *Pacem in Terris* (Lisboa: União Gráfica, 1963). A este propósito, ver também Pontifício Conselho Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (S. João do Estoril: Princípiã, 2005).

¹¹⁷ Caso contrário, incorrer-se-ia no erro epistemológico que Charles Taylor denuncia como sendo a realização de «histórias de subtração»: «Contra esse tipo de história, argumentarei firmemente que a modernidade ocidental, incluindo a sua secularidade, é o fruto de novas invenções, entendimentos próprios e práticas relacionadas recentemente construídas, e não pode ser explicada em termos de características perenes da vida humana» (cf. Taylor, *A Era Secular...*, 33).

¹¹⁸ Neste sentido, os estudos sociológicos podem oferecer-nos um bom contributo. Numa publicação realizada à escala europeia, a investigação sobre Portugal conclui: «De 1974, date de l'instauration de la démocratie, jusqu'à aujourd'hui, les relations entre l'Église et l'État se sont complexifiées et, bien que le Portugal reste un État laïc, il n'existe pas de relation conflictuelle avec l'Église catholique. Bien au contraire, c'est la coexistence pacifique qui règne entre les deux tant dans la sphère de l'éducation que dans la santé où l'Église reste bien présente. En ce qui concerne le système social, l'État est clairement dépendant de l'action de l'Église catholique. En outre, la plupart des portugais s'identifient avec le catholicisme et la présence de l'Église catholique est assez importante dans les médias. Quant à la nouvelle loi sur la liberté religieuse, approuvée par

só uma análise de tipo comparativo permitirá aferir qual o exato papel desempenhado em Portugal pelo catolicismo nos processos de secularização, de diversificação cultural e religiosa, assim como de abertura às dinâmicas da modernidade, nomeadamente no campo político e das relações institucionais do Estado com as Igrejas. Neste particular, a aprovação de uma Lei da liberdade religiosa no país, a 22 de junho 2001, visando um enquadramento político e institucional geral de grande abertura, na linha da afirmação da liberdade religiosa e da separação do Estado das Igrejas, seguida da posterior assinatura de uma nova Concordata entre a República Portuguesa e a Santa Sé, a 16 de maio de 2004¹¹⁹ – processo à semelhança do qual, aliás, outros acordos vieram a ser estabelecidos com outras instituições religiosas¹²⁰ –, constitui uma singularidade no campo dos regimes políticos que se revêm na laicidade do Estado e que vale a pena assinalar.

Bibliografia

- «O CADC na Vida da Igreja e da Sociedade Portuguesa» (Actas, Coimbra: Gráfica de Coimbra, 17-18 de março de 2001).
- Afonso, Albérico. *FPA, a Fábrica Leccionada: Aventuras dos Tecnocatólicos no Ministério das Corporações*. Porto: Profedições, 2008.
- Almeida, João Miguel e Leite, Rita Mendonça, coord. *António Lino Neto: Perfil de uma Intervenção Pública. Antologia de textos (1894-1940)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.
- Almeida, João Miguel. *A Oposição Católica ao Estado Novo, 1958-1974*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008.
- Amaral, Luciano, org. *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Barreto, António. «Aparições», in *Religião e Sociedade*, António Barreto, 13-117. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

le parlement en 2001, et au nouveau Concordat, signé en 2004 entre l'État et le Vatican, ils sont loin d'avoir joué au détriment de l'Église catholique» (Helena Vilaça, Maria João Oliveira, «Portrait du catholicisme au Portugal», in *Portraits du catholicisme: une comparaison européenne*, Alfonso Pérez-Agote, dir. (Rennes: PUR, 2012).

¹¹⁹ Acerca do entendimento jurídico-político da nova Concordata, ver António de Sousa Franco, «Princípios gerais da nova Concordata», in *Concordatas Santa Sé – Portugal: 18 de Maio 2004; 7 de Maio 1940*, António de Sousa Franco (Lisboa: Centro de Estudos de Direito Canónico, 2004), 7-19.

¹²⁰ Em 19 de dezembro de 2005 foi assinado, em Lisboa, um Protocolo de Cooperação entre o Governo da República Portuguesa e o Imamat Ismaili.

- Barreto, José. «Os primórdios da Intersindical sob Marcelo Caetano». *Análise Social*, 105-106 (1990): 57-117.
- Barreto, José. «Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar». *Análise Social*, 125-126 (1994): 287-317.
- Barreto, José. «Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo», in *Religião e Sociedade*, António Barreto, 119-175. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002.
- Baubérot, Jean, e Séverine Mathieu. *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- Baubérot, Jean. *Les Laïcités dans le monde*, 4. éd. Paris: PUF, 2010.
- Bobbio, Norberto. «Democracia», in *Dicionário de Política*, dirs. Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino, 319-329, 12.^a ed., vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2004.
- Buchanan, Tom, e Martin Conway. *Political Catholicism in Europe, 1918-1965*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Camacho, Ildefonso. *Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica*. Madrid: Paulinas, 1991.
- Cardina, Miguel. *A Tradição da Contestação: Resistência Estudantil em Coimbra no Marcelismo*. Coimbra: Angelus Novus, 2008.
- Carvalho, David Luna de. «Os alevantes populares: Continente, Açores e Madeira, 1910-1917». *Lusitania Sacra*, 24 (1911): 43-53.
- Carvalho, Rita Almeida de. *A Concordata de Salazar*. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2013.
- Casanova, José. «Rethinking secularization: a global comparative perspective», in *Religion, Globalization and Culture*, eds., Peter Beyer e Lori Beaman, 101-120. Leiden; Boston: Brill, 2007.
- Castilho, José Manuel Tavares. *A Ideia de Europa no Marcelismo (1968-1974)*. Lisboa: Assembleia da República, 2000.
- Catroga, Fernando. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: uma Perspectivas Histórica*. Coimbra: Almedina, 2006.
- Catroga, Fernando. *O Republicanismo em Portugal: da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, vol. 2. Coimbra: Faculdade de Letras, 1991.
- Cerejo, António. *Abel Varzim: entre o Ideal e o Possível. Antologia de Textos, 1928-1964*. Lisboa: Multinova, 2004.
- Clemente, Manuel. «Modernismo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 49-252, vol. 3, J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Clemente, Manuel. «A vitalidade religiosa do catolicismo português. Do Liberalismo à República», in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos A. Moreira Azevedo, 65-127, vol. 3, *Religião e Secularização*, coord. Manuel Clemente e António Matos Ferreira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- Clemente, Manuel. *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República*. Lisboa: Grifo, 2002.
- Cruz, Manuel Braga da. «Os católicos e a política nos finais do século XIX». *Análise Social*, 61-62 (1980): 259-270.
- Cruz, Manuel Braga da. *Monárquicos e Republicanos no Estado Novo*. Lisboa: D. Quixote, 1986.
- Cruz, Manuel Braga da. *O Partido e o Estado no Salazarismo*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

Igrejas e Ditaduras no Mundo Lusófono

- Cruz, Manuel Braga da. «A Igreja na transição democrática portuguesa». *Lusitania Sacra*, 8-9 (1996-1997): 519-536.
- Cruz, Manuel Braga da. *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998.
- Cruz, Manuel Braga da. «Um projecto de partido católico em 1945. A União dos Democratas Cristãos», in *Academia Portuguesa de História – Habent sua fata libelli: Colectânea de estudos em homenagem do académico de número doutor Fernando Guedes no seu 75.º aniversário*, Manuel Braga da Cruz, 155-170. Lisboa, 2004.
- Cunha, João Alves da. *Movimento de Renovação da Arte Religiosa: os Anos de Ouro da Arquitetura Religiosa em Portugal no Século XX*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2015.
- Domingos, Frei Bento, O. P. *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do Tempo Presente*, orgs. António Marujo e Maria Julieta Mendes Dias. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2018.
- Dores, Hugo Gonçalves. *A Missão da República: Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*. Lisboa: Edições 70, 2015.
- E. de Jonghe, e L. Preneel, eds. *Théorie et langage du mouvement catholique: problèmes d'historiographie*. Leuven: Universitaire Pers, 1982.
- Estêvão, Nuno. «Os meios católicos portugueses perante a guerra colonial: reconfigurações da questão religiosa». *Lusitania Sacra*, 12 (2000): 221-265.
- Fernandes, Tiago. *Nem Ditadura, Nem Revolução: a Ala Liberal e o Marcelismo (1968-1974)*. Lisboa: Assembleia da República, 2006.
- Ferreira, António Matos, e João Miguel Almeida. *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa: CEHR-UCP, Lisboa, 2011.
- Ferreira, António Matos. «Laicidade», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 58-65, vol. 3, J-P. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Ferreira, António Matos. «Liberalismo», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 428-441, vol. 4, P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Ferreira, António Matos. «Secularização», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 195-202 vol. 4, P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Ferreira, António Matos. «A constitucionalização da religião», in *História religiosa de Portugal*, dir. Carlos A. Moreira Azevedo, 37-60, vol. 3, *Religião e Secularização*, coords. Manuel Clemente e António Matos Ferreira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- Ferreira, António Matos. «Laicismo ideológico e laicidade: entre a ideia de tolerância e a tentação totalitária». *Theologica*, 39, 2 (2004): 313-330.
- Ferreira, António Matos. *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2007.
- Ferreira, Manuel de Pinho. *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*. Porto: Fundação Spes, 2004.
- Ferreira, Nuno Estêvão. «O Tempo e o Modo: Revista de Pensamento e Acção (1963-1967): repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo». *Lusitania Sacra*, 6 (1994): 129-294.

- Ferreira, Nuno Estêvão. *A Sociologia em Portugal: da Igreja à Universidade*. Lisboa: ICS, 2006.
- Fontes, Paulo. «A Acção Católica portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade». *Lusitania Sacra*, 6 (1994): 61-100.
- Fontes, Paulo. «A Acção Católica portuguesa e a problemática missionária (1940-1974)». (Congresso Internacional de História «Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas», Lisboa, 1992 – Actas. Braga: Universidade Católica Portuguesa/Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses/Fundação Evangelização e Culturas, 1993, vol. 1), 411-451.
- Fontes, Paulo. «As organizações de juventude e o movimento católico no século XX em Portugal». *História*, 31 (1997): 16-29.
- Fontes, Paulo. «Catolicismo social», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 310-324, vol. 1, A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000.
- Fontes, Paulo. «Movimentos eclesiais contemporâneos», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 459-470, vol. 4, P-V, Apêndices. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- Fontes, Paulo. «O catolicismo português no século XX: da separação à democracia», in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira Azevedo, 129-351, vol. 3, *Religião e Secularização*, coords. Manuel Clemente e António Matos Ferreira. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- Fontes, Paulo. «D. António Ribeiro e o seu tempo (1928-1998)», in *Interações do Estado e das Igrejas: Instituições e Homens*, orgs. António Matos Ferreira e Luís Salgado de Matos, 201-239. Lisboa: ICS, 2013.
- Fontes, Paulo. «Educação, religião e laicidade em Portugal na época contemporânea: o debate acerca da 'educação religiosa' na escola pública», in *Religião, Laicidade e Educação em Portugal no Século XX*, coord. Joaquim Pintassilgo, 223-251. Lisboa: Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013.
- Fontes, Paulo. D. «António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra: da questão social à questão política» (Simpósio «Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes», Fundação Calouste Gulbenkian em Lisboa, 30 de setembro a 2 de outubro de 1998 – Actas. Lisboa: Ajuda à Igreja que Sofre, 2000), 79-117.
- Fontes, Paulo. *Elites Católicas em Portugal: o Papel da Acção Católica (1940-1961)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2011.
- Franco, António de Sousa. «Princípios gerais da nova Concordata», in *Concordatas Santa Sé – Portugal: 18 de Maio 2004; 7 de Maio 1940*, 7-19. Lisboa: Centro de Estudos de Direito Canónico, 2004.
- Hervieu-Léger, Danièle. *La religion pour mémoire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2008.
- Homem, Amadeu Carvalho, Armando Malheiro da Silva, e Artur César Isaía, coords. *A República no Brasil e em Portugal (1889-1910)*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 2007.
- Legorreto Zepeda, José de Jesús. «Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização». *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 73 (2010): 129-141.
- Leite, António et al. *A Concordata de 1940: Portugal-Santa Sé*. Lisboa: Edições Didaskalia, 1993.

Igrejas e Ditaduras no Mundo Lusófono

- Leite, Rita Mendonça. *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: da Exclusão à Liberdade de Culto (1852-1911)*. Lisboa: CEHR-UCP, 2009.
- Léonard, Yves. «O ultramar português», in *História da Expansão Portuguesa* Francisco Bethencourt e Kurti Chaudhuri, 31-50, vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- Lima, Bernardo Pires de, e Tiago Moreira de Sá. «As teorias da transição para a democracia e o caso português». *Relações Internacionais*, 7 (2005): 127-144.
- Lopes, Joana. *Entre as Brumas da Memória. Os Católicos Portugueses e a Ditadura*. Porto: Ambar, 2007.
- Maritain, Jacques. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*. Paris: Éd. Montaigne, 1936.
- Marques, João Luís. «A igreja na cidade, serviço e acolhimento, arquitectura portuguesa, 1950-1975» (tese de doutoramento, Porto, FAUP, 2017).
- Matos, Luís Salgado de. «A Igreja na revolução em Portugal (1974-1982)», in *O País em Revolução*, coord. José Maria Brandão de Brito, 63-131. Lisboa: Ed. Notícias, 2001.
- Matos, Luís Salgado. *Cardeal Cerejeira*. Lisboa: Gradiva, 2018.
- Mayeur, Jean-Marie et al. *Histoire du Christianisme*, vol. 12, Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958). Paris: Desclée/Fayard, 1990.
- Monteiro, Rosa. *A Igreja no Mundo Operário: Contributos para a História da Liga Operária Católica e da Liga Operária Católica Feminina (1936-1974)*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2002.
- Monteiro, Rosa. *A emergência do feminismo de Estado em Portugal: uma História da Criação da Comissão da Condição Feminina*. Lisboa: CIG, 2010.
- Monteiro, Teresa Líbano. «Fés, credos e religiões», in *História da Vida Privada em Portugal*, dir. José Mattoso, 278-307, ver *Os nossos dias*, coord. Ana Nunes de Almeida. Lisboa: Círculo de Leitores; Temas e Debates, 2011.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. «A assistência aos combatentes na I Guerra Mundial: um conflito ideológico». *Revista Portuguesa de História*, 38 (2006): 41-75.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. *A «guerra religiosa» na I República*. 2.^a ed. Lisboa: CEHR-UCP, 2010.
- Moura, Maria Lúcia de Brito. *Nas Trincheiras da Flandres: com Deus ou sem Deus, eis a Questão*. Lisboa: Colibri, 2010.
- Nunes, A. Sedas. «Histórias, uma história e a História: sobre as origens das modernas ciências sociais em Portugal». *Análise Social*, 100 (1988): 11-55.
- Oliveira, Pedro Aires. «Adrian Hastings e Portugal: Wiryamu e outras polémicas». *Lusitania Sacra*, 19-20 (2007-2008).
- Papa João XXIII. *Pacem in Terri*. Lisboa: União Gráfica, 1963.
- Pimentel, Irene Flunser. *História da Oposição à Ditadura, 1926-1974*. Porto: Figueirinhas, 2013.
- Pinto, António Costa, e Maria Inácia Rezola. «Political catholicism, crisis of democracy and Salazar's new state in Portugal». *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8, 2 (2008): 353-368.
- Pinto, Sérgio Ribeiro. *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-Lei de 20 de Abril de 1911 e Modelos Alternativos*. Lisboa: CEHR-UCP, 2011.

- Pontíficio Conselho Justiça e Paz. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. S. João do Estoril: Princípia, 2005.
- Poulat, Émile. *Église contre bourgeoisie: introduction au devenir du catholicisme actuel*. Tournai: Casterman, 1977.
- Ramos, Rui, coord. *História de Portugal*. 4.^a ed. Lisboa: A Esfera dos Livros, 2014.
- Ramos, Rui. «Fátima: 100 anos de uma história mal contada», *Observador*, 12 de outubro de 2017.
- Reis, António. «Epílogo: o fim da Primeira República», in *História da Primeira República Portuguesa*, Fernando Rosas e Fernanda Rollo, 569-582. Lisboa: Tinta-da-China, 2009.
- Reis, Bruno Cardoso, e Sérgio Ribeiro Pinto. «República e religião, ou a procura de uma Separação», in *Outubro: a Revolução Republicana em Portugal (1910-1926)*, org. Luciano Amaral. Lisboa: Edições 70, 2011.
- Reis, Bruno Cardoso. *Salazar e o Vaticano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Rémond, René. *Religion et société en Europe: essai sur la sécularisation des sociétés européennes*. Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- Rezola, Maria Inácia. «Igreja, política e religião», in *Portugal em Transe (1974-1985)*, José Medeiros Ferreira, 260-271, vol. 8 de História de Portugal, dir. José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 1993.
- Rezola, Maria Inácia. *O Sindicalismo Católico (1931-1949)*. Lisboa: Ed. Estampa, 1999.
- Rezola, Maria Inácia. «A Igreja Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo», in *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Vargasismo*, António Costa Pinto e Francisco Carlos Palomanes Martinho, 245-277. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2008.
- Rosas, Fernando, e Fernanda Rollo. *História da Primeira República Portuguesa*. Lisboa: Tinta-da-China, 2009.
- Rosas, Fernando. «O Marcelismo ou a falência da política de transição no Estado Novo», in *Do Marcelismo ao Fim do Império*, J. M. Brandão de Brito, 15-100. Lisboa: Círculo de Leitores, 1999.
- Rosas, Fernando. *Salazar e o Poder: a Arte de Saber Durar*. Lisboa: Tinta-da-China, 2013.
- Santos, Luís Aguiar. «Pluralidade religiosa. Correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português», in *História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos A. Moreira Azevedo, 399-501, vol. 3, *Religião e Secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.
- Santos, Paula Borges. *A Segunda Separação: a Política Religiosa do Estado Novo*. Coimbra: Almedina, 2016.
- Sappia, Caroline, e Olivier Servais. *Mission et engagement politique après 1945: Afrique, Amérique latina, Europe*. Paris: Kharthala, 2010.
- Scopolla, Pietro. *La «Nuova Cristianità» perduta*. Roma: Edizioni Studium, 1985.
- Seabra, João. *O Estado e a Igreja Católica em Portugal no Início do Século XX: a Lei da Separação de 1911*. Cascais: Princípia, 2009.
- Silva, Armando Malheiro da. *Sidónio e Sidonismo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.
- Simpson, Duncan. «The catholic church and the portuguese dictatorial regime: the case of Paul VI' visit to Fatima». *Lusitania Sacra*, 19-20 (2007-2008).

Igrejas e Ditaduras no Mundo Lusófono

- Simpson, Duncan. *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Edições 70, 2014.
- Stoppino, Mario. «Ditadura», in *Dicionário de política*, dirs. Norberto Bobbio, Nicola Matteuci e Gianfranco Pasquino. 12.º ed., vol. 1. Brasília: Editora UnB, 2004.
- Takács, Ádám, ed. *Mémoire, contre-mémoire, pratique historique*. Budapest: Equinter, 2009.
- Taylor, Charles. *Imaginários Sociais Modernos*. Lisboa: Texto&Grafia, 2010.
- Taylor, Charles. *A Era Secular*. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.
- Traverso, Enzo. *O Passado, Modos de Usar: História, Memória e Política*. Lisboa: Edições Unipop, 2012.
- Vilaça, Helena, e Maria João Oliveira. «Portrait du catholicisme au Portugal», in *Portraits du catholicisme: une comparaison européenne*, dir. Alfonso Pérez-Agote. Rennes: PUR, 2012.