

As elites católicas nos primórdios do salazarismo

O interesse desta questão para a história e sociologia das elites advém do facto de a ditadura instaurada pelos militares em 1926 ser uma ditadura de compromisso do ponto de vista ideológico, tendo-se, porém, tornado o regime que dela saiu um regime de orientação ideológica predominantemente católica. Esta progressiva dominância pública do catolicismo deve-se, por certo, ao relevante papel que no regime viria a assumir Salazar, mas não pode entender-se sem atender ao comportamento das elites católicas. É que Salazar, embora católico, nunca se entendeu nem actuou prioritariamente na chefia do governo e do regime como «representante dos católicos». Chegou mesmo a contrariar ou a distanciar-se de algumas reivindicações católicas. Daí o interesse também em saber como actuaram as elites católicas nos primórdios do Estado Novo, no sentido de cunhar e balizar o regime doutrinariamente e em perceber as razões de algumas das suas decepções futuras com a evolução do regime. Decepções essas que se prendem ora com a forma como se resolveu a questão religiosa, ora como se enfrentou o problema social, ora ainda como se tratou a relação política da autoridade com a liberdade.

O estudo das elites católicas nos primórdios do salazarismo coloca, porém, à partida duas questões de método: que se deve entender por «elites católicas?» E até onde vão os primórdios do salazarismo?

Por «elites católicas» queremos significar as elites «organizativas» da Igreja Católica em Portugal, tal como se apresentavam nos começos do regime. Referimo-nos quer à elite hierárquica, integrada pelos bispos e pelo alto clero, quer também ao conjunto de leigos católicos que agiam na vida pública antepondo a outras identificações (profissionais, políticas ou culturais) a sua condição de católicos, e que o faziam em estreita ligação e obediência às directrizes das autoridades eclesásticas. Trata-se do que poderíamos chamar «católicos orgânicos», daqueles que na vida pública de então ficaram conhecidos por «*catholiques avant tout*», por contraposição aos defensores do «*politique d'abord*» de Charles Maurras, ou seja, daqueles que antepunham os interesses da Igreja aos demais interesses. As elites católicas que aqui tomaremos em análise são, assim, elites mistas, integradas pela

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

hierarquia e pelo laicado. Na elite hierárquica incluímos também os elementos do clero devidamente credenciados, investidos em funções de assistência aos organismos da Acção Católica ou de direcção de órgãos oficiosos de informação católica. Na elite laical consideramos não só os integrados nas estruturas da Acção Católica, como também os autorizados colaboradores dos órgãos de informação católica, dentro e fora dela, assumindo-se, acima de tudo, «como católicos» e em ligação com a Igreja.

Por «primórdios do salazarismo» queremos significar aqui não apenas as origens do regime, mas também e sobretudo a sua institucionalização, até à sua primeira crise e viragem, que ocorre com o termo da Segunda Grande Guerra Mundial. Trata-se de um período importante, tanto do ponto de vista da história do regime como do das relações deste com a Igreja, que culmina com a assinatura da Concordata em 1940. A guerra mundial, se constituiu um marco importante na evolução do regime, assinalou também um ponto marcante na evolução das relações dos católicos com o regime, fazendo despontar, se bem que de forma incipiente, uma tensão que não deixará de se ir avolumando, e abrindo uma brecha na larga frente de apoio ao regime e a Salazar, por parte dos católicos, que atingirá expressão mais saliente a partir do final da década de 50.

1. ACOLHIMENTO GERAL DO REGIME, COM ALGUMAS RESERVAS INICIAIS

As elites católicas, tanto a hierárquica como a laical, acolheram, de um modo geral, o advento do Estado Novo com uma benevolente e confiante expectativa, quando não mesmo com entusiasmo declarado. As elites católicas haviam-se batido, ao longo da 1.^a 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 religiosa, contra o laicismo republicano, mas também pela resolução, em termos católicos, da questão social.

O ingresso de Salazar para o governo em 1928, apesar da ambiguidade que revestia, constituía uma importante satisfação das pretensões católicas em geral. Ambiguidade porque, se, por um lado, Salazar é chamado pela sua competência financeira, a esse ingresso não é alheia a sua qualificação de dirigente e ideólogo centrista. A ocupação de uma das mais importantes pastas do governo por um dos mais proeminentes membros do partido católico não podia deixar de ter notórios efeitos na atitude dos católicos. Cremos mesmo poder falar de pacto, pelo menos informal, pelo qual, em troca desse acesso ao poder, o Centro Católico desactivou a preparação do seu 3.^o congresso nacional, onde preparava o relançamento das reivindicações, ainda não satisfeitas, que lhe deram origem e razão de ser.

No entanto, se não foi estranha à subida de Salazar ao poder a sua qualificação católica, contudo, não é essa a que Salazar assume prioritariamente quando lá chega. À chamada de atenção do cardeal Cerejeira, que lhe recor-dava, em carta particular, «estás aí como emissário dos amigos de Deus», ripostava Salazar, num discurso pouco depois, que estava ali «por nomeação legal do Sr. Presidente da República»¹.

Apesar disso, Salazar parecia oferecer garantias à maioria dos católicos de, pela posição e pelo ascendente no governo, vir a resolver as pretensões católicas em matéria de política religiosa e em matéria de política social. Mas nem todos os católicos pareciam avaliar uniformemente essa garantia. Algumas reservas se exprimiram no campo católico, tanto de tipo político como de tipo social.

Surgiram elas da própria dissolução do Centro Católico, determinada, por um lado, pela criação da União Nacional em 1930 e, por outro lado, pelo lançamento em Portugal da Acção Católica em finais de 1933.

O cancelamento do 3.º congresso do Centro desactivara politicamente o partido. O aparecimento da Acção Católica desmobilizara-o religiosa e socialmente. Instalaram-se, por isso, dúvidas internas sobre o seu futuro. De um lado, os que entendiam que, com o aparecimento das duas organizações — política a UN, sócio-religiosa a ACP —, o partido perdia razão de ser e devia por isso desaparecer, passando os seus militantes a enfileirar por uma ou outra, ou até por ambas as organizações. Do outro lado, os que sustentavam que, chamando a si a Acção Católica a intervenção sócio-religiosa, devia o Centro remeter-se à pura intervenção política, ou como «secção política» da Acção Católica, ou até com autonomia, permanecendo como partido.

Apesar de, por um tempo inicial, se ter admitido oficialmente esta última posição, sancionada mesmo pela nota oficiosa do episcopado de Novembro de 1933, para lançamento das bases da ACP², posição que revelava sobretudo reservas de carácter político à dissolução do Centro, no entanto, acabou por prevalecer a primeira, com as directrizes de Roma para Portugal, emanadas por Pio XI em carta ao cardeal-patriarca em Novembro de 1933³ e tornadas públicas em Fevereiro de 1934⁴. Com a demissão de Lino Neto, o Centro ficou praticamente extinto, passando os centristas, a quem foi dada liberdade política, a enfileirar na União Nacional. Muitos dos seus dirigentes vieram mesmo a integrar as listas da União Nacional na primeira legislatura da Assembleia Nacional⁵.

¹ Cf. Franco Nogueira, *Salazar*, Coimbra Atlântida, 1977, vol. II, pp. 9 e 11.

² *Novidades* de 16 de Novembro de 1933.

³ Carta de 10 de Novembro 1933.

⁴ Cf. Manuel Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980, p. 369.

⁵ Entre outros, Diogo Pacheco de Amorim, Pinheiro Torres, José Maria Braga da Cruz, Joaquim Diniz da Fonseca, Juvenal de Araújo, Mário de Figueiredo, António Sousa Gomes e o cônego Correia Pinto.

Essa integração na UN resultara, aliás, de um público convite de Salazar, que havia considerado o Centro como «inconveniente» e «dispensável», a pretexto de ser «intromissão da política na religião» e de permitir uma «confusão indesejável da Igreja com um partido», convidando, por isso, o mesmo Centro a tornar-se um organismo de «acção social», já que o problema político estaria resolvido, restando então «olhar para o social»⁶.

Mas resultava também de uma orientação da hierarquia para a Acção Católica, traçada logo em 1931 pelo cardeal Cerejeira, que a definiu como «organização puramente religiosa», subordinada à hierarquia e independente, isto é, «fora e acima de toda a política dos partidos e dos partidos da política»⁷.

Se bem que não incompatível com o Centro, entendido pelos bispos como «órgão de defesa da Igreja no campo legal, embora distinto e separado da Acção Católica»⁸, esta acabaria por neutralizá-lo, ao mobilizar as atenções e as melhores energias católicas.

À luz desta orientação, que permitia aos católicos retomar a sua liberdade política, alguns centristas preferiram preservar a sua autonomia política e social, recusando diluir-se no frentismo político da UN. Foi o caso dos «democratas-cristãos» do grupo *Era Nova*, reunido em torno do P. Alves Correia, e do Grupo de Estudos Sociais do Porto, aliás relacionados entre si.

O grupo do *Era Nova* reunia um pequeno número de intelectuais⁹ que se diziam cristãos e populistas¹⁰.

Como «bons católicos e bons republicanos», na esteira de Marc Sangnier, pretendiam «dizer aos republicanos que espírito católico não é sinónimo de espírito conservador e que dentro dos católicos existem republicanos convictos», apostados em «semear a doutrina sindical cristã» e em manifestar-se «contra as barreiras da injustiça, da desordem, da desarmonia e da desigualdade»¹¹. Afirmam-se «individualistas», embora reconhecendo e reprovando «os excessos do individualismo», contrários por isso à «idolatria do Estado», teoria que consideravam «pura e simplesmente

⁶ Salazar, no discurso na sala do Conselho de Estado e na entrevista a António Ferro.

⁷ Discurso na Juventude Católica de Lisboa de 8 de Fevereiro (*Novidades* 10 de Fevereiro de 1931).

⁸ Nota oficiosa do episcopado com as bases de lançamento da Acção Católica Portuguesa (*Novidades* de 16 de Novembro de 1933).

⁹ Luís Torrezão, Ernesto de Lima Amaro, Jaime de Magalhães Lima, Rodolfo Knapic, Gomes Teixeira e Manuel Ribeiro. O P.^o Alves Correia recusou o convite do grupo para dirigir o jornal, mas a sua administração tinha sede na Rua de Santo Amaro n.º 51, 2.º, onde ele residia, na Procuradoria das Missões dos Padres do Espírito Santo.

¹⁰ *Era Nova* (semanário de doutrina e defesa social), n.º 1, de 30 de Janeiro de 1932.

Num folheto de apresentação do jornal, como «semanário de doutrina e defesa social», assinado por Luís Torrezão, explicava-se o programa do grupo e do jornal: «acudir, com método e organização, às classes mais desprotegidas», «criando o Sindicato Cristão, isto é, a associação em que cada classe zela pelos seus interesses, dando-lhes o espírito cristão em ordem a tornar conhecidas as suas exigências, de forma a não afectarem as outras classes que também querem e precisam de viver, procurando, assim, um equilíbrio tão justo quanto possível».

¹¹ *Era Nova*, n.º 6, de 5 de Março de 1932.

absurda»¹². Quando o projecto de Constituição foi posto à consideração pública, em 1932, tomaram posição para que «o poder se racionalize», isto é, «que a Autoridade seja razoável» e que «o Nacionalismo português seja um nacionalismo civilizado».

E comparavam-se à *Seara Nova*, que era «entre os arreligiosos o que desejava ser entre os religiosos o *Era Nova*: uma tribuna de tolerância e de acolhimento de toda a ideia generosa».

O Grupo de Estudos Sociais (democrata-cristão) do Porto surgiu de uma cisão ocorrida no Círculo Católico de Operários daquela cidade. Deram-se a conhecer ainda em 1929, editando um número único de *O Grito do Povo* (órgão dos democratas-cristãos portuenses), comemorativo do aniversário da *Rerum Novarum*, para se apresentarem a si e às suas ideias: «somos operários e cristãos — diziam — e «vimos a público expor e defender os princípios da Democracia Cristã, comemorando assim o 15 de Maio de 1891, data da publicação dessa Encíclica». Segundo eles, a democracia cristã dedica-se «ao bem comum e, em especial, ao bem das classes populares», pretende, não a luta de classes, mas «a organização delas profissionalmente e, em especial, a classe operária». Sustentam que «a aceitação ou consentimento do povo é a causa determinante do *sujeito e forma* da autoridade», e por isso defendem a «soberania social» sem cair na «soberania popular». Reconhecem que «o direito de propriedade se funda no *trabalho pessoal*», sendo por isso «limitado e subordinado à ordem moral e limitado pelo bem comum». «Por isso, combatemos sempre o falso direito de propriedade que produz os abusos, a extorsão, a iniquidade», «o uso de viver de rendimentos, subtraindo-se à lei do trabalho», a «agiotagem», o «tráfico de dinheiros». E denunciam «a classe parasitária», «composta por irreligiosos e alguns *muito católicos mas pouco cristãos*», para se dizerem mais preocupados com as «reformas económicas, ou uma nova organização social», do que com as mudanças na ordem política». E numa carta aberta ao bispo-coadjutor do Porto, D. António Augusto de Castro Meirelles, evocam figuras passadas do movimento católico (D. António Barroso, Manuel Frutuoso da Fonseca, visconde de S. João da Pesqueira, Dr. Sousa Gomes e Dr. Abúndio da Silva) e algumas das suas mais importantes realizações (congressos e círculos católicos de operários) para lamentarem terem sido expulsos do Círculo do Porto¹³.

Pelos seus textos, que periodicamente serão republicados no *Era Nova*, depreende-se que centraram a sua atenção nos problemas sociais e pautaram a sua actuação por preocupações dessa ordem.

Mas estas manifestações de autonomia foram minoritárias. A atitude da maioria dos católicos orgânicos foi a de secundar a acção de Salazar na sua tentativa de resolver a questão religiosa e a questão social, tentando impedir que outras directrizes se impusessem de dentro ao regime e procurando

¹² *Era Nova*, n.º 8, de 19 de Março de 1932.

¹³ *O Grito do Povo* de 15 de Maio de 1929.

que nele prevalecesse a orientação católica. E daí o seu empenhamento nas instituições nascentes do Estado Novo.

Este envolvimento dos católicos na institucionalização do regime fez-se, contudo, com a preocupação da necessária independência. Assim o atestam os simultâneos apelos formulados à pacificação da sociedade portuguesa, como a preocupação expressa pelo episcopado, na sua pastoral colectiva de 1930, «pelos homiziados e desterrados», «longe dos seus e em situações críticas. Não curamos dos motivos que determinaram estas situações — diziam os bispos —, basta-nos saber que sofrem, para nos interessarmos por eles¹⁴.» Também assim deve entender-se a intercessão do cardeal Cerejeira, nesse mesmo ano, junto do Presidente Carmona pelos que, «por motivos políticos», se encontram «afastados do continente, da Pátria e do carinho das suas famílias, alguns dos quais se encontram a braços com a miséria», tendo particularmente recordado Moura Pinto e Cunha Leal, que considerou como «beneméritos da Igreja» e «da civilização do nosso Paiz»¹⁵. Ainda assim se deve também compreender o pedido de amnistia formulado pelo bispo de Leiria, em 1935, ao Presidente da República para os exilados da Mari-nha Grande, invocando as circunstâncias angustiosas das respectivas famílias¹⁶.

A preocupação das elites católicas em cunharem o regime nascente com a sua orientação traduziu-se não só em termos político-ideológicos, como também no domínio da organização social e no terreno da educação.

2. O ALINHAMENTO IDEOLÓGICO DAS ELITES CATÓLICAS

Em termos político-ideológicos, tiveram as elites católicas de contrariar tendências laicas que procuravam fazer enveredar o regime para inclinações políticas ou modelos totalitários ou «estatolátricos». Por isso se envolveram no combate ideológico ao nacional-sindicalismo, no plano interno, e ao fascismo e ao nazismo, no plano externo.

A demarcação do fascismo italiano e as críticas ao que nele se repudiava começaram a surgir, embora timidamente ainda, na década de 20, acentuando-se progressivamente pelos anos 30 dentro, sobretudo a partir da deflagração do conflito do fascismo com o Vaticano. E faziam-na os católicos não só na mais autorizada imprensa católica como na mais autorizada imprensa política do regime.

As *Novidades* desde cedo começaram a denunciar as «insolências» e «incoerências» do *duce*. Contestavam o «laicismo e o paganismo» das suas

¹⁴ Pastoral colectiva do episcopado português para a publicação oficial do Concílio de 13 de Julho de 1930, in *Concílio Plenário Português*, p. XII.

¹⁵ Franco Nogueira, *Salazar. Os tempos áureos* (1928-1936), Coimbra, Atlântida, 1977, p. 93.

¹⁶ Cf. José Galdes Freire, *Resistência Católica ao Salazarismo-Marcelismo*, Porto, Telos, pp. 164-167.

intenções e intervenções. Denunciavam o seu culto pagão da supremacia do Estado, o culto excessivo da chefia, a pretensão do enquadramento militar da juventude e da sua educação exclusiva, a excessiva concentração de poderes nas mãos de Mussolini, o seu nacionalismo exarcebado e expansionista, que perturbava o equilíbrio europeu, chegando mesmo a compará-lo ao comunismo pela sua destruição da liberdade individual.

E o próprio *Diário da Manhã*, então dirigido pelo Dr. António de Sousa Gomes¹⁷, figura de proa do laicado católico e da intimidade de Salazar, verbalizava também o fascismo pelo excessivo culto da chefia e pelo arregimentar da juventude. As críticas redobrarão no plano interno, com o conflito com a Acção Católica, e no plano externo, com a guerra da Abissínia.

Essas críticas ao fascismo, que se faziam parcialmente e com alguma moderação, subiram de tom em meados de 1931, no auge do conflito que opôs o papa ao regime italiano por causa da Acção Católica. As *Novidades* condenam então o fascismo de forma contundente:

A filosofia do orgulho como base cívica, e da violência, como único meio de defesa social, não poderão jamais instaurar a ordem moral em qualquer sociedade.

O fascismo é, no fundo, a nova reincarnação do cesarismo pagão. Diante do Deus-Estado, proposto à ideologia dos povos, segundo a mesma ideologia, deve curvar-se e oferecer-se em holocausto: os indivíduos e as famílias; os espíritos e as consciências.

Aqui nasce a aberração social do fascismo.

Atacando a liberdade e violando a consciência — diziam ainda as *Novidades* —, «o fascismo entrou num caminho de perseguição que o deslustra. Enquanto o comunismo ameaça estirpar a religião pelo ferro e pelo fogo, o fascismo pretende convertê-la em escrava do seu poderio, que é afinal outra forma de lhe fazer guerra, porventura mais desleal, porque afivela a máscara da protecção»¹⁸.

¹⁷ Filho do Prof. Francisco José de Sousa Gomes, dirigente democrata-cristão dos finais da monarquia. Foi médico e colaborador íntimo de Salazar na pasta das Finanças, seu primeiro chefe de gabinete na Presidência do Conselho, governador civil de Setúbal e de Coimbra, director do *Diário da Manhã* e deputado católico na primeira legislatura da Assembleia Nacional.

Amigo pessoal de Raissa e Jacques Maritain (com quem travou vasta correspondência), de François Perroux e Emmanuel Mounier (cujo pensamento personalista introduziu em Portugal através dos *Estudos do CADC*), foi um dos grandes articulistas católicos dos anos 30 e 40 (nas *Novidades*, em *O Trabalhador*, etc.) e um dos mais eminentes católicos sociais, tendo colaborado activamente com os padres Abel Varzim e Joaquim Alves Correia.

¹⁸ «Daqui a necessidade de inimigos, como derivativo para o tédio, para a combatividade exaltada das massas, para a insolência dos dominadores. Mas na Itália *rinovatta* não há inimigos, porque a intolerância fascista os suprimiu. Eis porque os católicos tiveram de suportar a necessidade de um derivativo para as massas fascistas em delírio de exaltação, como já nos velhos tempos de Roma suportaram as necessidades artísticas de Nero, cuja imaginação apetecia o espectáculo de uma cidade em chamas, para se inspirar nos seus voos de poeta.» (*Novidades* de 7 de Junho de 1931.)

E explicam a agressividade do fascismo para com a Acção Católica como derivativo para as dificuldades financeiras e económicas que atravessa. Como se explicam as razões da animosidade católica: «O fascismo ‘totalitário’ pretende converter a Igreja em simples *instrumentum regni* e, como ela não aceita a escuridão, mesmo doirada, daqui as fúrias ‘totalitárias’¹⁹.»

Na sequência deste ataque, travam, inclusivamente, as *Novidades* uma polémica com o *Diário de Notícias*. Para o órgão «oficioso» do regime não se trataria, nesse conflito entre o fascismo e a Santa Sé, de uma questão de doutrina, mas tão-só de uma questão política: «zonas de influência política que se chocam, interesses políticos que colidem». Porque, aduzia o *Diário de Notícias*, o artigo 43.º da Concordata italiana alterara a proposta inicial do Vaticano, que era no sentido de o Estado reconhecer a Acção Católica «fora e acima de todos os partidos [...] para a afirmação, difusão, actuação e defesa dos princípios católicos na vida individual, familiar e social», para consagrar apenas o reconhecimento da Acção Católica «enquanto esta exercer a sua actividade fora de qualquer partido político» e para limitar a sua acção à «difusão e actuação dos princípios católicos», *tout court*²⁰.

Para as *Novidades*, pelo contrário:

[...] a questão não é de política, mas de princípios, os princípios da liberdade de consciência e de tolerância espiritual que o fascismo pretende desconhecer e negar. O fascismo pretende dominar no espiritual, tornando-se o padrão das consciências, substituindo-se, na educação, ao direito dos pais e ao da Igreja.

O fascismo pretende negar todo o direito associativo e toda a actividade social que saia fora dos quadros oficialmente estabelecidos: pretende emancipar a actividade económica e social de toda a autoridade moral da Igreja.

Numa palavra, a actividade religiosa, a Acção Católica pode existir, desde que não seja dirigida pela Igreja, mas pelo fascismo²¹.

O *Diário de Notícias* voltaria a insistir na natureza meramente política do conflito, observando que, se é necessário «que César reconheça Deus e respeite Pedro», «não é menos indispensável que Pedro reconheça e respeite César», muito embora constate que «a Igreja diz que o poder vem de Deus e o Estado do fascismo só reconhece um poder — o seu»²².

Este recrudescer da agressividade para com o fascismo por lesar a liberdade da Igreja motivou alguns reparos no mundo laico, designadamente a Raul Proença, glosados pelo *Era Nova*, de que os católicos parece só terem descoberto a maldade do fascismo quando atingiu o papa e a Acção Cató-

¹⁹ *Novidades* de 1 de Junho de 1931.

²⁰ *Diário de Notícias* de 8 de Junho de 1931.

²¹ *Novidades* de 8 de Junho de 1931.

²² *Diário de Notícias* de 11 de Junho de 1931.

lica, «mas não enquanto esmagou a liberdade e a consciência de políticos e sociólogos. Esse critério não é cristão», concordou o *Era Nova*²³.

No plano externo, merecem particulares críticas no fascismo à imprensa católica o «nacionalismo exagerado» e o expansionismo, considerados como «um perigo internacional»: «o nacionalismo que adora a Pátria é uma blasfémia»²⁴. Esse expansionismo é mais duramente atacado quando consta que Mussolini propusera a MacDonald a partilha do ultramar português com a Inglaterra, como «colónias de mandatos»²⁵.

Mas é também duramente verberado com a agressão à Abissínia, aventura que é denunciada como «uma loucura»²⁶ e contundentemente condenada: «Não se coloniza nem civiliza com metralha»²⁷.

Mas é sobretudo a demarcação do nazismo que vai suscitar entre as elites católicas a maior veemência. Os ataques ao nacional-socialismo ganham expressão logo nos começos dos anos 30, ainda em plena fase de ascensão, e redobram depois com a instalação no poder. Feitos ora isoladamente, ora em associação com o fascismo e com o comunismo.

Antes da subida ao poder o perigo de Hitler é repetidamente assinalado na imprensa católica²⁸. Nas *Novidades* alerta-se mesmo para os riscos do seu «nacionalismo deformado, embalado numa falsa religiosidade, pagанизada», que levou os seus sequazes a perder o respeito pela Igreja. «Desenganemo-nos. São uma rajada em marcha. As ruínas imensas não tardarão a mostrar-se»²⁹. E, a propósito da «posição religiosa do hitlerismo», avisa-se que a Igreja nada pode esperar do nazismo³⁰. Perante o alastrar das simpatias que o movimento ia também suscitando em Portugal, a imprensa católica vai pondo em contraste a «nobreza cristã e a prosápia hitlerista»³¹ e denuncia a cultura nazi como cultura pagã³² e os abusos e exageros tanto do sovietismo como das correntes nacionalistas do «cesarismo económico e cesarismo político»³³.

Com a instauração do nazismo no poder, as críticas intensificam-se e alargam-se. Ora se denuncia o sacrifício da pessoa humana, ora o «desvairo do racismo hitleriano»³⁴, ora a perseguição aos católicos, ora o culto da violência na vida moderna³⁵. É a esta luz que ganha sentido a apologia de De

²³ *Era Nova*, n.º 1, de 30 de Janeiro de 1932.

²⁴ *Novidades* de 15 de Agosto de 1931.

²⁵ *Novidades* de 27 de Março de 1933.

²⁶ *Novidades* de 29 de Agosto de 1935.

²⁷ *Novidades* de 26 de Setembro de 1936.

²⁸ Por exemplo, Rudolfo Knapic, «O perigo Hitler», in *Era Nova* de 30 de Janeiro de 1932 e de 23 de Abril de 1932.

²⁹ *Novidades* de 18 de Agosto de 1932.

³⁰ *Novidades* de 18 de Outubro de 1932, artigo de Soares da Fonseca.

³¹ *Novidades* de 13 de Janeiro de 1932.

³² *Novidades* de 7 de Dezembro de 1932.

³³ *Novidades* de 5 de Janeiro de 1932.

³⁴ *Novidades* de 22 de Julho de 1935.

³⁵ *Novidades* 22 de Maio de 1936.

Valera, na Irlanda, e de Dolfuss, na Áustria, cuja figura de mártir se enaltece em 1934. Comparam-se as tradições cristãs dos dois países (Portugal e a Áustria), os dois movimentos de «rejuvenescimento nacional», e traçam-se as semelhanças dos dois líderes — «ambos saíram do povo, foram investidos numa chefia que, pessoalmente, não haviam ambicionado» — e as semelhanças do que os ameaça³⁶.

Alguma imprensa social católica vai mesmo ao ponto de considerar que a situação alemã, onde se exhibe «a Cruz de Hitler contra a Cruz de Cristo», era pior do que a situação russa³⁷ e que, em defesa da ordem social cristã, o trabalhador cristão, «ao lado da supremacia da pessoa humana total e integral», tem de ser não só anticomunista, mas também adversário do hitleirismo e contrário às teorias anticristãs da supremacia da raça e do conceito heróico da vida.

A denúncia do fascismo e do nazismo, por um lado, e do comunismo, por outro, viria, porém, a ser feita também oficialmente pelos bispos, e em particular pelo cardeal Cerejeira.

Na esteira das condenações de Pio XI (a do comunismo pela *Divini Redemptoris*, e a do nazismo pela *Mit brennender Sorge* de 1937), o episcopado tornou pública, nesse mesmo ano, uma pastoral colectiva *Sobre o comunismo e alguns problemas da hora presente*³⁸ em que, a par do comunismo, considerado como «primeiro perigo, o maior, o mais geral», mas não único, se denuncia também a «vaga de paganismo» que idolatra a classe, a raça, a nação, o Estado, a tendência para César «voltar a ocupar o trono, reclamando a adoração dos súbditos, e o domínio absoluto das consciências, e a adopção do princípio de que a sua vontade caprichosa é a regra suprema da razão e do direito».

E no ano seguinte, em nova pastoral colectiva, os bispos portugueses enaltecem a «época nova de pacificação das consciências e de reconstrução cristã» em curso em Portugal, mas denunciam ao mesmo tempo as tendências para «declarar guerra ao comunismo ateu apostatando de Cristo», que acaba por «estabelecer uma opressão igualmente pagã e odiosa da pessoa humana»³⁹.

Para além dessas tomadas de posição colectivas, também os bispos singularmente reforçam essas denúncias do fascismo e do nazismo, particularmente o cardeal Cerejeira, que na mensagem de Natal de 1937 se pronunciou contra o comunismo e contra o «estatismo totalitário» que, «desfraldando a bandeira da guerra santa ao comunismo, oprime as cons-

³⁶ *Novidades* de 8 de Março de 1933, de 23 de Setembro de 1933, de 23 de Janeiro de 1934 e de 27 de Julho de 1934 e *O Trabalhador* de 1 de Abril de 1938.

³⁷ *O Trabalhador* de 15 de Agosto de 1935.

³⁸ *Pastoral Colectiva do Episcopado Português sobre o Comunismo e Alguns Graves Problemas da Hora Presente*, Lisboa, União Gráfica, 1937, também inserta in *Lumen*, 1937 (I), pp. 309-326.

³⁹ «Pastoral colectiva a anunciar o cumprimento do voto colectivo do episcopado em favor de Portugal», in *Lumen*, 1938, (I), pp. 261-266.

ciências no culto exclusivo da raça ou da nação, esmagando as legítimas liberdades da pessoa humana e adorando a força»⁴⁰. E pouco depois o mesmo cardeal, falando ao clero em 1938 sobre «Acção Católica e política», denunciou de novo, na Itália e na Alemanha, os erros do estatismo totalitário, do ateísmo e da «religião da nação», a estatolatria, o culto pagão da força, da ambição, da violência⁴¹. A veemência da denúncia motivaria mesmo um protesto oficial do embaixador da Alemanha, apoiado pelo embaixador da Itália.

Estas posições virão a ser glosadas inúmeras vezes até à guerra e estarão particularmente presentes na 1.^a Semana Social Católica, que constituiu a primeira grande afirmação pública da doutrina social católica⁴².

Estas denúncias do fascismo e do nazismo tinham, porém, não apenas preocupações de demarcação externa, mas também de eliminação interna de veleidades similares ou próximas, como as do nacional-sindicalismo e de um ou outro sector afecto ao Estado Novo, que os católicos orgânicos se empenharam em combater, secundando, aliás, os esforços do próprio Salazar para os marginalizar e neutralizar.

Os ataques aos nacionais-sindicalistas e as polémicas entre estes e os católicos faziam-se já entre o *Era Nova* e o *Revolução*. Será, contudo, o P. Abel Varzim a desencadear a crítica mais articulada nas páginas das *Novidades*, acompanhado pelo Dr. Sousa Gomes nas do *Diário da Manhã*. Em dois artigos sobre o «sindicalismo orgânico», Abel Varzim criticou as concepções organizativas do sindicalismo do movimento de Rolão Preto, provocando as reacções do *Revolução*. Segundo ele, a proposta de organização profissional do nacional-sindicalismo distanciava-se da doutrina social da Igreja, pois favorecia a excessiva concentração de poderes nas mãos do Estado, ao fazer dele árbitro único e forçado no seio de cada corporação, lesava a liberdade sindical, com a imposição do sindicato único, e viciava a contratação colectiva do trabalho, ao destruir a paridade entre trabalhadores e patrões. Tal proposta, muito ao jeito do corporativismo fascista, era incompatível com o corporativismo da doutrina papal, e não tardaria por isso a ser condenada, como o fora a *Action française* e o nazismo⁴³. Por seu turno, António Sousa Gomes será alvo das críticas dos jovens nacionais-sindicalistas⁴⁴, ao sentirem-se visados pela sua autorizada denúncia das tentativas de enquadramento fascista da juventude nas páginas do *Diário da Manhã*. Estas posi-

⁴⁰ *Lumen*, 1938 (I), pp. 65-75.

⁴¹ *Lumen*, 1938 (II), pp. 705-719.

⁴² O seu presidente, Fezas Vital, enumerou solenemente os erros e os desvios sociais e políticos a combater pelos católicos: «[...] o erro liberalista, que, divinizando o Homem e a Liberdade, esqueceu o Bem Comum; o erro nacionalista e totalitarista, que, divinizando a Nação ou a Raça, esquece o Homem e a sua dignidade de Pessoa, espiritual e livre; o erro marxista e comunista, que, divinizando, não o Homem ou a Nação, mas a Classe Proletária, vê, em certos casos, no ódio, não uma paixão condenável, mas uma virtude meritória.» (Fezas Vital, «Discurso na sessão inaugural», in *Semanas Sociais Portuguesas. Primeiro Curso. Aspectos Fundamentais da Doutrina Social Cristã*, Lisboa, União Gráfica, 1940, p. 35.)

⁴³ *Novidades* de 10 e 12 de Outubro de 1932 e de 4 e 7 de Novembro de 1932.

⁴⁴ Dutra Faria, *Carta ao Director do Diário da Manhã*, Lisboa, UP, 1933.

ções encontrarão tradução prática ao mais alto nível com a constitucionalização do regime e a desautorização oficial do nacional-sindicalismo.

Os católicos oficiais apoiavam sim o «nacionalismo moderado» do projecto constitucional e o estabelecimento que nele se fazia dos limites à autoridade do Estado, que Salazar repisará na entrevista a António Ferro. Serras e Silva sairá em apoio dessas teses de Salazar⁴⁵ e o P. Alves Correia sublinhará igualmente que «nem o nosso imperialismo nem o moderado nacionalismo português eram do género materialista e arrogante que ia graçando na Europa como virulenta peste»⁴⁶.

Mas já com a Constituição aprovada, continuavam, contudo, as insinuações e as pressões para a adopção de concepções ou modelos que contrastavam com o pensamento social católico. O próprio ministro da Justiça, Manuel Rodrigues, proferiu em Coimbra, em Maio de 1934, alguns discursos que inquietaram os meios católicos, por neles se fazer a afirmação da primazia incondicional do Estado e da sua soberania, considerando-o mesmo «fonte da regra superior do homem social», negando, por isso, qualquer poder que lhe fosse transcendente⁴⁷.

Tais declarações mereceriam igualmente a denúncia das *Novidades* ao proclamar num editorial «a dignidade da Pessoa Humana em face da tirania do Estatismo»:

A ambiência ideológica do socialismo do Estado é tão forte que podemos descobri-la até nalguns defensores dos regimes corporativos. Não julgamos isenta desta mácula a conferência do Senhor Ministro da Justiça, ontem proferida em Coimbra.

Algumas passagens descaem numa apologia do estatismo, adverso ao conceito cristão de autoridade e do Estado.

[...] Toda a hipertrofia do Estado e das Nações, que esmaga ou desconhece os legítimos direitos da pessoa humana, ou os da sua finalidade transcendente, degenera em tirania, seja qual for o rótulo sob que se acoberta⁴⁸.

⁴⁵ *Novidades* de 3 de Março de 1933.

⁴⁶ J. Alves Correia, «O papa das missões», in *Lumen*, 1939 (I), pp. 201-205.

⁴⁷ «Daqui resulta que ao Estado», concluía, «pertence criar a norma da sua própria existência e dos elementos que o constituem e, por consequência, a natureza dos seus poderes e a natureza dos poderes dos indivíduos.

O Estado é a fonte de toda a regra normativa, toda a posição individual está subordinada ao Estado e, por isso, por ele há-de ser modelada. Nenhum poder estranho, nenhuma regra universal, nenhum princípio que não tenha sido gerado ou assimilado dentro das suas fronteiras.

O cidadão não pode recorrer a um princípio estranho ao seu país nem mesmo invocar regras de humanidade. Só é humano o que é nacional. Mas o direito assim concebido não é tirania nem injustiça. Exactamente porque tudo é nacional, ao Estado incumbe examinar com cuidado o que é bem comum, e provê-lo com solicitude.»

E nesse mesmo dia, ao inaugurar o Palácio de Justiça, considerou o juiz como «órgão do Estado» (Manuel Rodrigues, *Política, Direito e Justiça*, Lisboa, Empresa Jurídica Editora, 1934, pp. 41 e 109).

⁴⁸ *Novidades* de 7 de Maio de 1934.

Poucos dias depois, Salazar clarificava ideias, traçando inequivocamente, no 1.º congresso da União Nacional, as balizas do autoritarismo do Estado Novo, com a recusa peremptória do Estado e do partido totalitários. As *Novidades* elogiaram largamente essa recusa do «totalitarismo pagão» e do «absolutismo tirânico» «que faz do Estado o princípio e fim de si mesmo, a fonte do direito e da moral; longe da filosofia materialista que faz nascer o poder da violência e identifica a autoridade com a força, que não passa do seu elemento material; Estado forte mas sem estatolatria pagã; nacionalismo forte mas sem isolamento agressivo — ideológico ou político; nacionalismo que se não confunde com o dos outros regimes autoritários da Europa, porque tem por característica e como uma das maiores forças componentes do nosso ideal colectivo, e da nossa própria independência peninsular, uma potencialidade colonial, íntima e hereditariamente ligada ao fim humanitário da evangelização». «Somos diferentes», concluíam, «muito diferentes, na concepção do Estado e nos processos de extensão do seu domínio aquém e além fronteiras, aquém e além mar.» Rejeitavam-se por isso as duas tiranias: «a estatolatria» e a «materiolatria», «a tirania do económico e a do material»⁴⁹.

Quando em finais de Julho o governo desautoriza o nacional-sindicalismo e em Setembro aborta a revolta do *Bartolomeu Dias*, com envolvimento de alguns proeminentes membros do movimento, as *Novidades* saíram novamente em defesa do governo e de Salazar⁵⁰.

Denunciados os desvios que pretendiam afastar o regime da orientação católica, também os católicos oficiais se empenharam na crítica ao desvirtuamento prático do que ia sendo consagrado, nomeadamente em matéria constitucional, pelos coarctamentos administrativos, como sucedeu com o recenseamento eleitoral⁵¹.

Esta defesa do alargamento do direito de voto é, aliás, acompanhada pela defesa do parlamento e da sua utilidade fiscalizadora, «descobrimos erros, faltas e abusos ou esquecimento», sendo por isso criticado Mussolini «por o ter eliminado em Itália»⁵². É que, embora «o parlamentarismo, com a onnipotência política e legislativa de que o investiram as formas constitu-

⁴⁹ *Novidades* de 29 de Abril de 1934 e de 30 de Junho de 1934.

⁵⁰ «Abundam por aí os Hitleres e os Mussolinis improvisados, embora a força política de que estes dispõem nos seus países seja mais alguma coisa do que a arrogância teatral a que fica reduzida na cópia dos seus fanáticos admiradores.» (*Novidades* de 23 de Setembro de 1935.)

⁵¹ As *Novidades* entendiam que esse recenseamento «deveria ser considerado função do Estado e dos seus órgãos e comissões; a estas deveriam competir, não as interpretações restritivas, mas a inscrição larga e oficiosa de todos os que têm capacidade legal para votar». Ora fora desse recenseamento haviam ficado «milhares de eleitores que dele deviam constar, porque para tanto tinham capacidade legal e, portanto, se a culpa é da lei, emende-se, se dos seus executores, chamem-se à ordem». Denuncia depois o jornal católico que «uma comissão de freguesia contou os conservadores e deixou os tidos e havidos por homens de esquerda» e que uma repartição de finanças, «em vez de fornecer a relação dos contribuintes, passou a dos recenseados que lhe foi mandada pelo Secretário da Câmara». «Por tudo isso se impunha», concluía, «mudar radicalmente o sistema de recenseamento, tornando-o função fácil do Estado em vez de penosa conquista do triste cidadão.» (*Novidades* de 4 de Janeiro de 1935.)

⁵² *Novidades* de 20 de Janeiro de 1935.

cionais do último século, seja hoje uma ideia morta», rejeitada pelos «autoritarismos de direita» e pelos «partidários duma ditadura comunizante», são defensáveis as «Assembleias Políticas com poderes de decisão, embora limitados, e de cooperação eficiente ou de reclamação fiscalizadora cercada de força e de prestígio»⁵³.

Esta defesa das assembleias políticas coincidia com a que Salazar fazia precisamente em termos teóricos nessa altura e que se tentou corporizar com a experiência da Assembleia Nacional.

O apoio à pessoa de Salazar e à sua orientação é partilhado, também ao mais alto nível, pelo próprio episcopado. E o cardeal Cerejeira, um ano depois, convidava os católicos a colaborar com o governo expressamente: «Só ele tem a competência, os elementos de informação, a responsabilidade e a graça de estado para declarar as obrigações, defender os direitos, zelar os interesses, salvar a honra da Pátria. Todos os portugueses lhe devem acatamento e obediência (em tudo o que não importe ofensa dos direitos imprescindíveis de Deus). Aliviemos-lhe o peso das suas responsabilidades perante Deus e os homens, associando-nos a ele com inteligente cooperação, e oferecendo-lhe benévola confiança»⁵⁴.

3. DO EMPENHAMENTO DOS «CATÓLICOS SOCIAIS» NA INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CORPORATIVISMO À DECEPÇÃO COM OS SEUS ATRASOS E DESVIOS

Este apoio inequívoco à figura de Salazar, acompanhado da clara e contundente crítica ao fascismo e ao nazismo, por um lado, e ao comunismo, por outro, fazia-se não apenas em nome de razões políticas mas também sociais.

O regime acabara por acatar, na sua institucionalização, muitas orientações católicas, não só em matéria política, mas também no domínio social. Rejeitara qualquer veleidade totalitarista, ao definir-se subordinado ao direito e à moral. Optara por um corporativismo associativo, misto e parcial, de acordo com as directrizes da doutrina social da Igreja, e prometera pautar a sua política social pelos objectivos de justiça social. Abrira novas perspectivas à missão ultramarina e acabara por dar à educação uma orientação cristã.

Estas opções, não só políticas mas também sociais, justificavam o empenhamento colaboracionista da grande maioria dos católicos na instauração da nova ordem social corporativa, tanto em termos doutrinários como práticos.

Os intelectuais católicos não se cansavam de enaltecer o valor do corporativismo e de defender o empenhamento tanto da Igreja como do Estado no terreno social. António de Sousa Gomes, nas páginas do *Diário da Manhã*,

⁵³ *Novidades* de 11 de Janeiro de 1936.

⁵⁴ *Lumen*, 1939 (1), pp. 348-359.

de que foi um dos primeiros directores, traçava à União Nacional a importante «missão social» de construir o corporativismo, chegando mesmo a propor fazer deste objectivo a principal razão de ser da própria organização política⁵⁵. O P. Abel Varzim, ora na revista *Lumen*, ora no jornal *O Trabalhador*, apontaria à Acção Católica importantes tarefas e deveres de intervenção social⁵⁶. E o então ainda P. Trindade Salgueiro, futuro arcebispo de Évora, atribuía também à Acção Católica inequívocos objectivos sociais nas páginas dos *Estudos do CADC*⁵⁷.

O objectivo prioritário dos doutrinadores católicos sociais era o da cristianização do corporativismo. Perante perspectivas estadualizadoras da concepção e da organização do corporativismo, procuravam imprimir-lhe uma orientação associativa e livre. O corporativismo era por eles encarado como terceira via, tanto oposto às perspectivas do colectivismo revolucionário da luta de classes como às do individualismo do capitalismo liberal e da concorrência desenfreada, não podendo, pois, degenerar em instrumento de opressão dos trabalhadores.

Daí que o fomento do espírito corporativo, o esforço de doutrinação por eles empreendido, coexistisse com a defesa de um Estado forte, capaz de se impor não só ao trabalho, como também ao capital, com o apelo e o apoio à sindicalização, com a denúncia das perseguições a sindicalistas pela prepotência patronal, com a denúncia da supremacia capitalista e da plutocracia⁵⁸, com a defesa do cooperativismo⁵⁹. A apologia do corporativismo fazia-se também em nome da oposição à tirania (fosse ela de partido ou de classe) e da defesa da democracia cristã. «O regime corporativo português é declaradamente filho da democracia cristã», dizia *O Trabalhador*⁶⁰.

Num importante artigo já escrito em 1941, o P. Abel Varzim defendia que os católicos deviam dar a sua colaboração ao corporativismo, não só porque ele era doutrina da Igreja, mas também em nome da colaboração que os católicos deviam aos poderes legitimamente constituídos. Mas especificava a orientação dessa colaboração: «O nosso primeiro esforço será empregar o corporativismo português do verdadeiro espírito corporativo — que ainda não tem e seria milagre que já tivesse. Um corporativismo em que

⁵⁵ Cf., nomeadamente, *Diário da Manhã* de 20 de Maio de 1932 e de 1 e 2 de Outubro de 1932.

⁵⁶ Cf. Abel Varzim, «Assistentes eclesiásticos da Acção Católica. A miséria imerecida», in *Lumen*, 1938 (II), pp. 687 e segs., e também artigos em *O Trabalhador* de 1 de Julho de 1936 e 1 de Agosto de 1936.

⁵⁷ Cf. *Estudos do CADC*, 1936 (XIII), n.ºs 145-146, pp. 219 e segs.

⁵⁸ Cf. *Novidades* de 15 de Janeiro de 1934.

⁵⁹ *O Trabalhador* de 1 de Junho de 1939 defendia a compatibilidade entre o corporativismo e o cooperativismo em polémica com o *Trabalho Nacional*, órgão dos caixeiros de Lisboa, que sustentava o contrário.

E em 1945 António de Sousa Gomes polemizará nas páginas do *Diário de Lisboa* (7 de Novembro de 1945) com França Vigon nos mesmos termos.

⁶⁰ *O Trabalhador* de 20 de Agosto de 1940.

o capital domina sobre o trabalho não é corporativismo, mas supremacia capitalista. Um corporativismo em que prevalecesse o trabalho não é corporativismo, mas ditadura do proletariado. A primeira condição para que exista verdadeiro espírito corporativo numa Nação é, portanto, a de que o Estado seja suficientemente forte para se impor tanto ao trabalho como ao capital quando algum destes factores de produção não queira submeter-se ao bem comum, ou pretenda dominar o outro. Dar o exemplo deste equilíbrio e incuti-lo nas organizações corporativas, eis a nossa missão.» E concluiu: «Não se deseja fazer política, porque um corporativismo que a fizesse não seria corporativismo, mas partido, e estaria sujeito a todas as suas contingências. Pretende-se tornar cristão o corporativismo português, para que dure e seja justo⁶¹.»

A imprensa social católica, onde *O Trabalhador* assume uma posição destacada⁶², torna-se porta-voz de reivindicações sociais aos poderes públicos, numa perspectiva de colaboração, para com o seu empenho construir uma alternativa corporativa, mas também numa óptica de defesa dos trabalhadores contra as prepotências patronais.

Várias reclamações de trabalhadores, sectoriais umas, regionais outras, são veiculadas publicamente pela imprensa operária católica⁶³, que se empenha também nas exposições de vários problemas sociais (como os do desemprego⁶⁴, do horário de trabalho, dos baixos salários nas empreitadas públicas) ou em campanhas sociais, como a da defesa do descanso semanal⁶⁵ ou a da denúncia da usura⁶⁶.

⁶¹ Abel Varzim, «A missão social da Acção Católica», in *Lumen*, 1941 (1), pp. 553-568.

⁶² Surgido no dia 1 de Maio de 1934 como quinzenário operário de orientação católica, foi dirigido no primeiro ano por A. Matos Soares e a partir de Junho de 1935 por Manuel da Anunciada Soares. Funcionou, na prática, como órgão de acção católica operária (JOC e LOC). Foram seus principais articulistas e editorialistas o P. Abel Varzim, o Dr. António Sousa Gomes e o Dr. Artur Bivar.

A primeira série vai até 20 de Dezembro de 1946. Uma segunda série, já como semanário e com maior dimensão, surgiu em 1948, a 17 de Janeiro. Mas viria a ser encerrado em 3 de Julho desse mesmo ano. Atacado por uma nota oficiosa da Subsecretaria de Estado das Corporações em Fevereiro desse ano de usar «estilo marxista», constantemente visado pela censura, resistiu primeiro a uma tentativa de compra, para sucumbir a uma suspensão oficial no dia 9 de Julho de 1948, sob o pretexto de que «prejudica a alma da Nação».

Cf. Domingos Rodrigues, *Abel Varzim. Apóstolo português de justiça social*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990.

⁶³ As *Novidades* de 5 e 6 de Junho de 1932, por exemplo, expõem as reclamações dos operários católicos da Covilhã entregues a Salazar pelos Sindicatos dos Empregados e dos Operários da Indústria de Lanifícios e da Construção Civil, bem como da União Social Católica de Lisboa. E a 9 de Janeiro de 1933 noticiam a exposição ao ministro das Finanças da Associação Católica dos Operários e Artistas de Loriga, aceitando o horário de trabalho de oito horas, mas pedindo que o seu cumprimento seja uniforme.

⁶⁴ V., nomeadamente, as reclamações sobre a crise do desemprego enunciadas aos poderes constituídos pelo Grupo de Estudos Sociais Democrata-Cristão do Porto, publicadas no *Era* Nova de 28 de Maio de 1932, em 15 pontos.

⁶⁵ Cf. *Novidades* de 5 e 6 de Agosto de 1933.

⁶⁶ Cf. *Novidades* de 7 e 13 de Setembro de 1932 e de 9 de Junho de 1935.

Os abusos são denunciados com veemência, quer se trate do desrespeito do salário mínimo ou da falta de fiscalização do trabalho nas fábricas, quer ainda dos salários em atraso ou do sistema de multas que gravam sobre os operários. Denúncias essas que chegam a ser particularizadas, com a indicação expressa de alguns prevaricadores.

Simultaneamente, a imprensa social católica não se cansa de fazer também apelo directo aos patrões católicos para que colaborem na resolução dos problemas sociais numa perspectiva cristã, como, por exemplo, do desemprego, do respeito pelos sindicalistas, chegando até a solicitar que empreguem os sindicalistas injustamente despedidos de outras fábricas.

O ataque à plutocracia e à usura e a denúncia das prepotências do patronato são feitos em paralelo com o elogio das medidas governativas em prol de maior justiça social, com a defesa do INTP e da sua acção — para o qual se reclamam mais meios e mais eficazes —, com o apoio aos despachos governamentais dos salários mínimos⁶⁷ e com o pedido às autoridades de maior fiscalização. Teotónio Pereira e Rebelo de Andrade, os primeiros subsecretários de Estado das Corporações, são frequentemente apoiados e elogiados, a par de Salazar.

Rapidamente a acção destes católicos sociais, e particularmente a da imprensa católica, começou a merecer a desconfiança, quando não mesmo a hostilidade, das forças sociais dominantes.

Mas, à medida que os anos vão passando, e a instauração do corporativismo se vai desviando ou tardando, as críticas do campo católico vão também crescendo. Dirigem-se umas aos desvios do sistema⁶⁸, outras à falta de consciência social⁶⁹.

A denúncia de maior impacto fê-la o P. Abel Varzim na própria Assembleia Nacional em 1939, com a apresentação de um «aviso prévio» sobre a organização sindical corporativa, que justificou por três razões:

- 1 — Porque existe da parte de muitas entidades patronais uma guerra, muitas vezes vitoriosa, contra a organização ou existência dos sindicatos nacionais.

⁶⁷ Sobre a política social e laboral desses anos, v. o notável e minucioso trabalho de Maria de Fátima Patriarca, *Processo de Implantação e Lógica e Dinâmica de Funcionamento do Corporativismo em Portugal — Os Primeiros Anos do Salazarismo*, Lisboa, 1990 (policopiado).

⁶⁸ «Temos constatado», denuncia *O Trabalhador* num editorial sobre «Corporativismo e catolicismo», «que muitos organismos corporativos se têm deixado dominar pelo egoísmo sórdido que caracteriza o regime liberal. Há, segundo nos dizem, alguns grêmios e até talvez alguns sindicatos nacionais que mais merecem a designação de cartéis ou *trusts* do que o título honroso de organismos corporativos.» (*O Trabalhador* de 15 de Fevereiro de 1936.)

⁶⁹ António Sousa Gomes chegou a denunciar com veemência nas páginas de *O Trabalhador* «o proprietário rico que dá melhor e mais confortável alojamento aos animais do que aos seus trabalhadores, que são evidentemente os seus melhores colaboradores. E é natural que a maioria desses proprietários esteja convencida de que são eles os melhores defensores da civilização cristã! Quantos são justamente os que, como eles, têm pouca consideração pela pessoa humana, quem mais a compromete e estraga.»

2 — Porque o desenvolvimento da organização sindical tem sido impedido por falta de protecção legal e ainda por falta de execução de medidas legais já existentes.

3 — Porque este estado de coisas tem conduzido, muitas vezes, à execução arbitrária dos contratos singulares ou colectivos de trabalho, com grave prejuízo dos direitos já legalmente reconhecidos dos operários⁷⁰.

E no discurso de apresentação do mesmo aviso prévio foi mesmo ao ponto de dizer que «os sindicatos nacionais não têm podido realizar os seus fins, não têm defendido os interesses profissionais dos operários e não têm realizado, consequentemente, o equilíbrio social para que foram criados» por causa das entidades patronais, que «não só não têm consideração por eles como muitas vezes têm feito tudo para os inutilizar. Há patrões e há industriais que têm despedido dirigentes sindicais só pelo simples facto de o serem [...] Há patrões e há industriais que têm lançado no desemprego os que se afirmam propagandistas sindicais. Há patrões e industriais que têm lançado para o desemprego e para a miséria aqueles que se atrevem a queixar-se aos sindicatos. Mas há mais. Há regiões no País onde o ser-se sindicalizado constitui um verdadeiro perigo.» E terminava denunciando também a falta de eficácia de fiscalização do INTP, sem poder de iniciativa e sem meios suficientes⁷¹.

Mas não era só o corporativismo que ia suscitando a crítica e a insatisfação da imprensa oficial católica. Também o desvirtuamento do quadro político provocava a denúncia de irregularidades, como vimos.

A esta crescente tomada de posição crítica não era alheia também uma certa evolução intelectual das elites sociais católicas, onde o tomismo de Maritain e o personalismo de Mounier iam penetrando progressivamente, em substituição da velha influência integralista e maurrassiana.

Disso é testemunha o aparecimento de artigos dessa nova orientação não só na imprensa católica como nalgumas revistas formadoras da elite católica, como os *Estudos do CADC* de Coimbra, onde, pela mão de António de Sousa Gomes⁷² e pela colaboração de François Perroux, iam sendo abertas novas perspectivas à consciência social católica.

E Abel Varzim denuncia igualmente «a grande farsa» dos «miseráveis exploradores de sangue alheio», «que só sabem ter o coração empedernido», «exercer a violência e a usura», que «só pretendem enriquecer à custa do suor alheio», perguntando: «Onde está o seu cristianismo? Onde está a sua fé, onde está o seu amor a Deus?» (*O Trabalhador* de 15 de Fevereiro de 1936.)

⁷⁰ *Diário das Sessões*, II Legislatura, n.º 18, de 17 de Janeiro de 1939.

⁷¹ *Diário das Sessões*, n.º 39, de 17 de Fevereiro de 1939.

⁷² Cf., nomeadamente, os artigos de António Sousa Gomes nos *Estudos* sobre «Emmanuel Mounier e a ideia personalista» (1942, n.ºs 1 e 2, pp. 6-18 e 49-60), «François Perroux, paladino das comunidades de trabalho» (1942, n.ºs 4 e 5, pp. 145-158 e 209-218), «Etienne Borne, o jocismo e a evolução da ideia de trabalho» (1942, n.º 6, pp. 266-277), «Comunidade e natureza humana» (1942, n.º 9, pp. 430-438) — onde polemiza com Pacheco de Amorim, que criticara a formação comunitária por levar ao esquecimento do indivíduo e ao comunismo —, e sobre «Jean Lacroix e os perigos que ameaçam a pessoa humana» (1943, n.º 2, pp. 68-73).

Consciência essa que a 1.^a Semana Social Católica, promovida pela Acção Católica em 1940, contribui largamente para formar, e que a partir daí não deixou de actuar criticamente.

Não é, pois, para admirar que, quando no final da Segunda Guerra Mundial se constituiu o Movimento de Unidade Democrática, algumas figuras proeminentes do mundo católico tenham surgido a apoiá-lo, entre as quais merecem destaque o Dr. Francisco Veloso, antigo dirigente da juventude católica e do CADC de Coimbra, onde foi companheiro muito próximo de Salazar e do cardeal Cerejeira, e o P. Joaquim Alves Correia. O primeiro deu mesmo uma entrevista ao *Diário de Lisboa*, justificando a sua adesão de democrata-cristão ao MUD⁷³. O segundo esteve presente em reuniões públicas de lançamento do movimento, e acabaria por ser afastado do país em 1946, vindo a morrer praticamente exilado nos Estados Unidos em 1951.

4. A REFORMULAÇÃO DAS «REIVINDICAÇÕES CATÓLICAS»

Mas não era apenas no terreno político e social que os católicos pretendiam balizar o novo regime, mas também no domínio da liberdade religiosa e da educação.

Logo em Julho de 1930, os bispos falaram na pastoral colectiva da situação da Igreja e da crise religiosa, referindo-se particularmente aos problemas da liberdade religiosa, da educação, da família e, em particular, do divórcio⁷⁴.

Quanto à liberdade religiosa, reconheciam os bispos a existência de «atenções cativantes» por parte das autoridades civis, cuja presença em solenidades da Igreja era, aliás, registada. No entanto, não deixaram de sublinhar que a Igreja, como tal, continuava sem personalidade jurídica reconhecida, já que em 1926 o decreto de Manuel Rodrigues apenas a atribuíra às «corporações encarregadas do culto»⁷⁵.

Mais grave continuava a ser o que se passava na educação. Deus fora expulso da escola pelo laicismo republicano. e apesar de a ditadura haver já permitido o ensino religioso nas escolas particulares, a partir da publicação desse mesmo decreto de 1926, contudo, continuava de pé a proibição do ensino da religião nas escolas oficiais. Os católicos tinham, por isso, o direito e o dever de lutar pela alteração desse estado de coisas, devendo evitar que os seus filhos frequentassem tais escolas laicas, procurando dar-lhes,

E ainda os livros que publicou sobre *A Igreja e o Problema Social Português*, Braga, Cruz, 1929, sobre *Problemas do Trabalho. Juntas de Freguesia ou Comissões Paritárias?*, Lisboa, Sá da Costa, 1934, e ainda sobre *Henri de Man e o socialismo personalista*, Lisboa, Inquérito, 1940.

⁷³ *Diário de Lisboa* de 17 de Novembro de 1945.

⁷⁴ «Pastoral colectiva do episcopado português para a publicação oficial do Concílio», *op. cit.*

⁷⁵ Decreto n.º 11 887, in *Diário do Governo* de 15 de Julho de 1926.

pelo contrário, «ensino católico» em escolas «onde a fé não lhes seja roubada».

Igualmente grave para os bispos era a continuação da «obrigatoriedade da precedência do acto civil para a recepção dos sacramentos», nomeadamente do baptismo e do casamento, bem como a permanência do divórcio na legislação portuguesa. «Todos os católicos», prescrevia a pastoral, «o devem combater e trabalhar para a revogação da lei que o sanciona.»

Foi no cumprimento desta expressa ordem do episcopado que, em Fevereiro de 1935, logo nos começos da 1.^a sessão legislativa da Assembleia Nacional, o deputado católico José Maria Braga da Cruz apresentou um projecto de lei referente à defesa da instituição familiar, que eliminava a obrigatoriedade da precedência do registo civil do casamento e do nascimento dos filhos, revogava a lei do divórcio e isentava de imposto sobre sucessões e doações os descendentes legítimos. E Alberto Pinheiro Torres, também ele antigo deputado e dirigente do Centro Católico, corroborava essa proposta com a apresentação, no mesmo dia, de um «aviso prévio» para «tratar da lei do divórcio e as suas desastrosas consequências na sociedade portuguesa»⁷⁶.

A proposta do deputado Braga da Cruz não foi secundada pelo parecer da Câmara Corporativa, de que foi relator José Gabriel Pinto Coelho, que insistia na «precedência necessária do casamento civil», admitindo embora como «perfeitamente legítimo» que se atribuem «efeitos civis ao casamento religioso».

E quanto ao divórcio, condenando-o embora em princípio, como elemento de dissolução da família, e defendendo o seu desaparecimento a prazo da legislação, não sustentava, porém, o parecer a abolição pura, simples e imediata por razões de oportunidade. «Em parte, pelo menos, da população a mentalidade afez-se ao casamento dissolúvel — argumentava J. G. Pinto Coelho. Abolir abruptamente o divórcio traria, pois, naturalmente, uma perturbação nos espíritos, que só há conveniência em evitar. A medida seria violenta e os seus resultados duvidosos», pois, «desacompanhada de uma conveniente campanha de preparação moral, poderia até ter apenas como efeito» a proliferação de uniões fugazes ou ilegais. Havia, pois, que criar «o espírito do matrimónio indissolúvel», o que remetia para a educação moral e religiosa, e restringir ou limitar as possibilidades de divórcio, eliminando o divórcio por mútuo consentimento e a possibilidade de converter a separação em divórcio, e limitando as causas admissíveis de divórcio litigioso⁷⁷.

Foi no seguimento deste parecer, e na linha das suas sugestões, que nova proposta foi apresentada à Assembleia Nacional na 2.^a sessão legislativa, em Fevereiro de 1936, pelos deputados Cunha Gonçalves e Ulisses Cortez. Discordando embora do divórcio, no plano religioso, não eram, contudo, adeptos, no plano social e político, da revogação da lei que o permitia, por

⁷⁶ *Diário das Sessões*, n.º 10, de 7 de Fevereiro de 1935, pp. 175-177.

⁷⁷ *Diário das Sessões*, suplemento ao n.º 32, de 22 de Março de 1935.

não ser a nação só composta de católicos, não devendo, por isso, o Estado recusar a essa parte da população o recurso ao divórcio⁷⁸.

Esta proposta, bem como algumas afirmações dos seus proponentes na Assembleia Nacional, mereceriam a crítica de autorizados sectores católicos, designadamente da revista jesuíta *Brotéria*, que, pela pena do P.^e António Durão (que viria a ter papel de relevo na preparação da Concordata), denunciava «o desconhecimento da doutrina da Igreja» e a «ofuscação que os erros do liberalismo ainda exercem em servidores mui sinceros do Estado Novo», ao mesmo tempo que enaltecia como «corajoso e bem intencionado» o projecto de lei de José Maria Braga da Cruz, considerado como «intérprete zeloso da consciência católica»⁷⁹.

De igual modo era criticado o parecer de J. G. Pinto Coelho, como tímido e ilógico e por ser omissivo em relação às duas reclamações da Igreja contra o princípio do «casamento civil para todos» e do «divórcio facultado pela lei do Estado aos católicos».

Insistindo na exclusiva validade do consentimento prestado à face da Igreja, e na nulidade do consentimento prestado perante o funcionário civil, no matrimónio cristão, António Durão insurgia-se contra o absurdo da duplicidade deste consentimento matrimonial imposto aos católicos, já que, «segundo a fé católica, contrato e sacramento são inseparáveis e até idênticos para os fiéis». Em sua opinião, a lei do casamento civil obrigatório não era menos nefasta que a do divórcio: «Este, afinal, é simplesmente uma consequência da primeira.» Por isso, concluía, «é o próprio princípio do casamento civil obrigatório para os católicos que importa eliminar, restaurando na nossa legislação o reconhecimento dos efeitos civis do matrimónio cristão, abolido, há vinte e sete anos, numa hora aziaga».

Por outro lado, e em relação ao divórcio, depois de recordar a posição da Igreja expressa no *Sylabus*, de que «não pode em caso algum ser permitido o divórcio pela autoridade civil», critica o projecto de Cunha Gonçalves e Ulisses Cortez, bem como o parecer da Câmara Corporativa, por «rejeitarem o divórcio por princípio, mas recusarem a sua eliminação por razões de oportunidade, limitando-se a suprimir o divórcio por mútuo consentimento e a restringir os fundamentos do divórcio litigioso». E acaba a sugerir, como contraproposta, a abolição pura e simples do divórcio e, caso tal não se consiga, pelo menos «fosse admitido para todos, católicos ou não, o pacto explícito da renúncia ao divórcio no acto do casamento civil», ou, em último caso, «o pacto de renúncia ao divórcio que está implícito em todos os matrimónios cristãos»⁸⁰.

As posições da revista jesuíta viriam, de facto, a ter o seu impacto. Desde logo no novo parecer da Câmara Corporativa sobre a nova proposta de lei,

⁷⁸ *Diário das Sessões*, n.º 87, de 24 de Fevereiro de 1936, pp. 668-672 e 682-684.

⁷⁹ P.^e António Durão, «A família cristã na Assembleia Nacional», in *Brotéria*, xxiv (1937), pp. 172-190, 241-248 e 361-384.

⁸⁰ António Durão, «Um parecer da Câmara Corporativa: casamento católico e divórcio», in *Brotéria*, xxiv (1937), pp. 680-689.

que, embora repisando ideias já expressas no primeiro, avançava agora, porém, com a proposta de o «casamento religioso [...] a que o Estado reconhece efeitos civis», dever ser por ele também considerado indissolúvel, não havendo mais desse modo nem violência à consciência pública nem desrespeito da vontade dos próprios nubentes que pretendem contrair matrimónio religioso e, nessa qualidade, indissolúvel. Estava, assim, prefigurada a solução que iria prevalecer mais tarde aquando da assinatura da Concordata.

Também no capítulo da educação, os católicos pressionaram no sentido de verem restaurada a liberdade de ensino e, com ela, a do ensino da religião.

O governo da ditadura, pela mão do ministro Cordeiro Ramos, revira em 1931 o Estatuto do Ensino Particular. Por um lado, subordinava o ensino particular ao ensino oficial, considerando os alunos do particular como «alunos externos» do ensino oficial, com a obrigação de validarem no oficial as suas habilitações e de nele se matricularem. Por outro lado, requeria aos professores do particular diplomas passados pela Inspeção-Geral e exigia licenciaturas em Letras ou Ciências para os do ensino liceal. Tais exigências continuavam a lesar especialmente os colégios católicos, onde muitos dos professores, eclesiásticos ou religiosos, não possuíam outros diplomas senão os passados pelas instituições de formação eclesiástica, não oficialmente reconhecidos⁸¹.

Mas a maior insatisfação católica, neste domínio, ocorreu com a apresentação do projecto de Constituição, quando no seu artigo 43.º se dizia que «o ensino ministrado pelo Estado é independente de qualquer culto religioso, não o devendo, porém, hostilizar» (§ 3.º). Se, por um lado, se confirmava que «não depende de autorização o ensino religioso nas escolas particulares» (§ 4.º) e se garantia a liberdade do «estabelecimento de escolas particulares paralelas às do Estado», embora «sujeitas à fiscalização deste e podendo ser por ele subsidiadas, ou oficializadas para o efeito de concederem diplomas quando os seus programas e categorias do respectivo pessoal não forem inferiores aos dos estabelecimentos oficiais similares» (artigo 44.º), por outro lado, nada se dispunha sobre a orientação do ensino público⁸². As *Novidades* criticaram nesse aspecto o projecto, acusando a pedagogia oficial de prescindir do facto religioso e de, assim, passar da «neutralidade hostil» à «neutralidade agnóstica» sem, contudo, deixar de avaliar positivamente o projecto na sua globalidade e de convidar os católicos a aprová-lo no plebiscito⁸³.

Não foi vã essa crítica católica, pois na ratificação constitucional de 1935 o «ensino ministrado pelo Estado» passava a orientar-se «pelos princípios

⁸¹ Decreto n.º 20 613, de 11 de Dezembro de 1931.

⁸² *Projecto de Constituição Política da República Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1933.

⁸³ *Novidades* de 11 de Junho de 1932. Frisava ainda o jornal que «ao desconhecer ou negar praticamente o valor educativo do factor religioso, a Constituição revela uma das maiores falhas de lógica doutrinal e merece portanto uma *reserva* porque não consagra a tese cristã da verdadeira liberdade e respeito pela consciência humana» (*Novidades* de 17 de Março de 1933).

da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País»⁸⁴. Alteração esta que viria a merecer o aplauso público do episcopado, que na pastoral colectiva de 1937 se congratulava «pelas medidas tomadas pelos altos poderes do Estado, no sentido de respeitar os direitos de Deus e informar cristamente a educação nacional»⁸⁵.

Mas onde as tendências estatizantes, no domínio da educação, mais suscitaram a crítica católica foi no decurso da discussão da reforma do ensino primário, proposta pelo ministro Carneiro Pacheco, apresentada à Assembleia Nacional em Novembro de 1937. Nela se reconhecia «a impreparação da família para a obra educativa», pelo que se impunha «o estabelecimento de uma rede suficiente de agentes de ensino competentes para ministrá-lo com regularidade, em escolas oficiais ou particulares, convenientemente instaladas e providas de material didáctico»⁸⁶.

O parecer da Câmara Corporativa, da autoria de Júlio Dantas, voltava a sublinhar o facto de «a família ainda não estar educada para educar» e, «sobretudo nos meios rurais, carecer de capacidade para o exercício dessa função, por causa do baixo nível de vida familiar. Essa incapacidade da família para a acção formativa deveria ser suprida pelo Estado». Daí que se discordasse da proposta governamental de substituir o ensino infantil oficial por estímulos à acção da família e à iniciativa privada para promoverem a acção educativa pré-escolar. Porque se achava que essa educação infantil não podia ser assumida apenas pela família, impreparada para tal, nem de modo suficiente pela iniciativa privada, sugeria o parecer de Júlio Dantas que o Estado não abdicasse de a organizar⁸⁷.

Alguns deputados católicos vieram a terreiro parlamentar criticar essa tendência. Juvenal de Araújo, já deputado centrista na 1.ª República, recusou, na sua intervenção no debate, que da decadência da família pudesse concluir-se a sua incapacidade educativa e que, a ter que suprir tal incapacidade, não deveria ser o Estado, mas instituições particulares, que o Estado devia auxiliar e fiscalizar⁸⁸. E Diniz da Fonseca, também antigo deputado do Centro Católico, corroborou essa posição com a defesa da missão educativa da família, insubstituível pelo Estado. Ao suprir a falta da família, o Estado tem de «recorrer ainda à família, à vocação maternal sublimada, única que assegure substituir a família quando, por qualquer motivo, não existir». E, a propósito do ensino primário, que a Constituição estabelecia que se podia fazer no lar, em escolas particulares ou em escolas oficiais, por esta ordem, que não era indiferente, dizia o antigo ceadecista de Coimbra que «do ensino particular *simplesmente tolerado* passamos, em face da Constituição, para um ensino particular *favorecido*». E a esta outras intervenções se juntaram de deputados católicos, como a de Pacheco de Amorim,

⁸⁴ Lei n.º 1910, de 13 de Maio de 1935.

⁸⁵ *Lumen*, 1937 (II).

⁸⁶ *Diário das Sessões*, n.º 147, de 27 de Novembro de 1937, pp. 13 e segs.

⁸⁷ *Diário das Sessões*, n.º 165, de 5 de Março de 1938, pp. 422-436.

⁸⁸ *Diário das Sessões* n.º 175, de 24 de Março de 1938.

reforçando o papel educativo da família e o carácter supletivo da função do Estado em matéria de educação⁸⁹.

Esta preocupação católica pela excessiva estatização da educação manifestava-se também noutros domínios, como, por exemplo, a propósito da Mocidade Portuguesa.

O governo pressionava a Igreja para dissolver o Corpo Nacional de Escutas (seguindo nisto o modelo italiano, na opinião do cardeal Cerejeira⁹⁰), argumentando que, caso isso se não fizesse, se abriam as portas aos protestantes, «cujas formações entrariam na dissolução». O ministro da Educação pretendia que o cardeal Cerejeira tomasse a iniciativa junto do arcebispo-primaz de Braga de propor a dissolução do escutismo católico. Recusou o patriarca de Lisboa, com uma «atitude intransigente», explicando em carta ao ministro:

[...] que lhe interessavam menos os ‘escuteiros católicos’ do que o princípio da liberdade de associação. Se o Estado Novo não é totalitário neste departamento da Educação Nacional, deve-se, em grande parte, à possibilidade de existência de associações particulares que não contrariam o bem público. A existência dos escuteiros, parece-me a mim que ainda interessa mais ao Estado do que à Igreja. É uma demonstração de que o Estado Português reconhece a justa liberdade individual. E é por isto — por este sentido cristão e humano dos seus limites — que a situação portuguesa merece o interesse do mundo.

Este princípio da liberdade de associação é princípio católico, negado na Itália e mais ainda na Alemanha, mas defendido pela Igreja na encíclica sobre a educação da juventude, por exemplo.

O facto da existência dos escuteiros creio que não seria para a Igreja questão fechada. Julgo ter dito na mesma ocasião a V. Ex.^a que a sua manutenção se torna cada vez mais difícil com a concorrência da Mocidade Portuguesa e o desfavor do Estado.

O que não compreendo é que ele possa estorvar em nada o desenvolvimento e a eficiência da Mocidade Portuguesa, desde que esta tem carácter obrigatório. O seu sacrifício é inútil para esta e comprometedor para os princípios de respeito pela justa liberdade que o Estado Novo diz partilhar (e sem os quais se oporia aos princípios cristãos).

Mas, a terem os escuteiros de espontaneamente se dissolverem, seria preciso que a Mocidade Portuguesa desse aos seus filiados a formação católica que (como acima disse) ainda não deu para de algum modo justificar o sacrifício. Não quero dizer que depois disso devam desaparecer; digo que, sem isso, não deveriam desaparecer.

⁸⁹ *Diário das Sessões* n.º 180, de 1 de Abril de 1938.

⁹⁰ Carta do cardeal Cerejeira ao ministro da Educação Nacional Carneiro Pacheco, transcrita in J. Gerales Freire, *Resistência Católica...*, cit., pp. 205 e 206-213.

Foi precisamente em nome desta ausência de formação católica na Mocidade Portuguesa dos primeiros anos que o cardeal Cerejeira se recusou a aceitar o convite para a festa da Mocidade em Lisboa em finais de Maio de 1938, escusando-se, assim, segundo ainda palavras suas, a dar «testemunho público de absoluta confiança» na organização. Noutra carta a Carneiro Pacheco reconhece tudo o que o ministro pessoalmente «tem feito pela cristianização da Mocidade Portuguesa, mas sublinha também que a obra já feita «está ainda incompleta», e pergunta-lhe: se ele deixar a pasta da Educação Nacional, «qual será o espírito que guiará a Mocidade Portuguesa?»

E volta a apresentar razões do seu cuidado, estranhando o convite a dirigentes da Mocidade Alemã — «perseguidores da Igreja e apóstatas de Cristo, os quais estão bem mais distantes do espírito católico que Baden-Powell, por exemplo, que é cristão — para virem tomar parte nesta festa». Como estranha ainda «afirmações em favor do estreitamento de relações entre as duas Mocidades — portuguesa e alemã —, o que seria não só ofensivo e perigoso para a consciência católica de portugueses, mas também pouco digno da altivez nacional, sabido o inferior conceito que os alemães têm de nós, filhos (segundo eles) duma raça inferior e negroide».

E, por todas estas razões, pouco tempo depois, o mesmo cardeal recusava celebrar missa no acampamento da Mocidade no Verão de 1938, nem tão-pouco visitá-lo, explicando na carta ao ministro não poder, com a sua «presença oficial, dar a parecer que posso aprovar a Mocidade Portuguesa tal qual está». Ora, lamenta Gonçalves Cerejeira, apesar da orientação cristã da Mocidade Portuguesa, que ela deve ter, e que o ministro tem procurado dar-lhe, «não só muitas vezes sucede que filiados são, de facto, impedidos de cumprirem os seus deveres religiosos, sendo chamados a exercícios marcados em horas incompatíveis com eles, mas também falta ainda à Mocidade Portuguesa a assistência eclesiástica indispensável à formação cristã dos seus filiados». E concluía: «O Estado não recebeu missão para substituir a Igreja na obra do ensino religioso e moral. Reservá-lo para si, privando-se da cooperação eclesiástica, é coisa directamente anticatólica, alguma coisa de equivalente a pretender celebrar os mistérios cristãos. E impedir praticamente de cumprir os preceitos dominicais é obra de opressão das consciências. As duas coisas fá-las sistematicamente a Alemanha pagã!»

Estas preocupações pela influência crescente de modelos estatistas na educação não eram exclusivas do cardeal Cerejeira, mas extensivas ao episcopado, que, na Páscoa de 1938, em pastoral colectiva, convidava os católicos a orar para que a juventude portuguesa se não deixasse seduzir pelas propostas do culto do Estado, do culto do chefe, do culto da disciplina sem liberdade, do culto da força física, da violência e da guerra, numa clara alusão ao fascismo italiano⁹¹.

Mas, para além da família e da educação, preocupava os católicos a própria situação da Igreja e o regime de relações com o Estado.

⁹¹ Cf. *Lumen*, 1938, (I), p. 265.

O incidente da portaria dos sinos, em 1929, que levava à demissão dos ministros católicos do governo da ditadura, se, por um lado, demonstrara como estavam vivas as resistências laicas à plena liberdade religiosa, por outro lado, saldara um certo compromisso entre as forças laicas e católicas, compromisso que simultaneamente evitava o agravamento da questão religiosa, mas também as veleidades de confessionalização do futuro regime. O Estado seria laico, mas a sua laicidade não o impediria de reconhecer o especial papel da Igreja Católica e da sua missão ultramarina.

Já na pastoral colectiva de 1930 os bispos haviam chamado a atenção para a «necessária reparação das expoliações à Igreja» e para o «reconhecimento dos seus direitos», que estava por fazer, embora reconhecessem «o largo espírito de justiça com que o Governo da Nação vem procurando dar a Deus o que é de Deus, embora ciosamente guarde (como lhe cumpre) o que é de César»⁹².

A Constituição sancionara o regime de separação, no respeito, porém, da liberdade religiosa, rejeitando tanto as veleidades cesaristas de intromissão do poder político na vida da Igreja como a tentação clericalista de ingerência na vida política. Fora afastado, quer o confessionalismo de Estado, quer o protecçãoismo público à Igreja, sob a forma de subvenções ou subsídios.

No entanto, a personalidade jurídica da Igreja continuava por reconhecer e os bens expropriados em 1910 por devolver. O contencioso entre o Estado e a Igreja, o próprio estatuto público da Igreja, requeria resolução e definição mais clara e ousada.

Por isso, alguns sectores católicos começam a falar abertamente de uma concordata com a Santa Sé. Destacam-se particularmente os artigos que na *Brotéria* começou a escrever em 1936 o jesuíta P.^e António Durão sobre as relações entre o Estado e a Igreja à luz das concordatas de Pio XI e sobre o que deveria ser uma concordata em Portugal. Neles insistia na compatibilidade entre os sistemas separatista e concordatário e apontava para uma concordata de «separação amigável», ou seja, para um regime que, em vez da união administrativa e económica mas de separação moral, apontasse para a união moral mas com separação económica e administrativa. E tranquilizava quanto a qualquer receio de agravamento financeiro para o Estado que pudesse constituir a assinatura de uma concordata com Portugal. «Em Portugal, provavelmente, [a Santa Sé] contentar-se-ia com algum resto do Estado, mais a título de símbolo e desagravo do que propriamente como restituição das inúmeras expoliações que a Igreja tem sofrido da parte dos poderes públicos.» Tratar-se-ia, no fundo, de reconhecer solenemente o que já a Constituição admitira. A Igreja apenas exigia direito à existência, personalidade jurídica, direito de possuir e administrar o seu património, a posse livre dos templos e objectos de culto, isenção fiscal, liberdade de prática religiosa dentro dos estabelecimentos do Estado, reconhecimento do seu direito

sobre a formação cristã da família e educação da juventude, isenção de serviço militar para eclesiásticos⁹³.

Foi, aliás, o próprio P.^e António Durão quem, a pedido da Nunciatura, escreveu o primeiro texto do projecto que viria a ser entregue pelo cardeal Cerejeira a Salazar ainda em 1936. Para o apreciar foi então nomeada uma comissão composta por Mário de Figueiredo, pelo ministro da Justiça, pelo embaixador Teixeira de Sampaio e por Fezas Vital, a quem Salazar entregou também um estudo seu, com questões, dificuldades, orientações⁹⁴. E em Julho desse ano era formalmente proposta à Santa Sé a abertura de conversações e entregue ao núncio em Lisboa um projecto de concordata que resultara de várias reuniões da comissão e de várias versões anteriores⁹⁵. Depois de árduas negociações, o texto chegou a uma versão final, que viria a ser formalmente assinada em Roma a 7 de Maio de 1940.

Satisfazia-se, com a assinatura da Concordata, uma das maiores reivindicações que trazia os católicos empenhados havia um século: a resolução da questão religiosa. Resolução essa que, se não satisfazia por completo as pretensões dos católicos, como futuras exigências o confirmarão, apaziguava as relações da Igreja com o Estado e saldava um longo esforço recíproco para instituir uma mútua colaboração moral, na independência, porém, das respectivas esferas. Colaboração essa que se viria a exprimir emblematicamente nas comemorações centenárias da fundação e restauração, celebrada nesse mesmo ano de 1940. Uma pastoral colectiva do episcopado convidava efectivamente todos os portugueses a associarem-se «em nome do patriotismo e da religião» e pedia especialmente aos párocos que prestassem «colaboração patriótica» «de harmonia com as autoridades»⁹⁶.

5. BREVES CONCLUSÕES

Do que acabámos de expor se podem retirar algumas breves mas importantes conclusões. A primeira das quais a do acolhimento favorável do salazarismo pela maioria das elites católicas não só por razões de política religiosa mas também de política social. As reservas que alguns, embora poucos, católicos formularam ao regime nascente, se bem que significativas, não foram, nem muito expressivas, nem muito vastas.

Mas, para além desse acolhimento, as elites católicas empenharam-se decididamente no esforço de cunhar e balizar o novo regime com as orientações

⁹³ P.^e António Durão, «Relações entre a Igreja e o Estado à luz das concordatas de Pio XI», in *Brotéria*, xxii, de 1936, pp. 197-214; «As concordatas da Santa Sé em direito internacional», in *Brotéria*, xxii, de 1936, pp. 454-470, e «Soberania e independência da Igreja», in *Brotéria*, xxiii, 1936, pp. 277-288.

⁹⁴ Mário de Figueiredo, discurso na Assembleia Nacional na sessão de ratificação da Concordata de 25 de Maio de 1940.

⁹⁵ Cf. Franco Nogueira, *Salazar. III — As Grandes Crises (1936-1945)*, Coimbra, Atlântida, 1978, pp. 116-117.

⁹⁶ *Lumen*, 1940 (i), pp. 348-359.

doutrinárias da Igreja, procurando afastá-lo de inclinações políticas ou modelos sociais totalitários ou estatolátricos que colidiam com o pensamento católico, nomeadamente do nazismo e do fascismo, no plano externo, e do nacional-sindicalismo, no plano interno. O «salazarismo» coexistiu, na maioria das elites católicas, com o «antinazismo» e o «antifascismo». O que, obviamente, oferece elementos importantes para a compreensão da natureza política do regime português, que fez suas as orientações católicas tanto respeitantes à concepção como à organização do poder político e das relações sociais. O autoritarismo e o corporativismo portugueses foram nesses aspectos marcados pela manifesta influência da acção das elites católicas nos primórdios do salazarismo.

Contudo, à medida que se passava da constitucionalização formal do regime para a sua real institucionalização, as decepções e desilusões católicas foram aumentando, sobretudo por causa dos atrasos e desvios na construção do corporativismo, mas também por alguns desrespeitos crescentes perpetrados pela administração de alguns direitos, liberdades e garantias e ainda pela forma como algumas reivindicações católicas em matéria de política religiosa tardavam em ser satisfeitas.

A consciência social e política das elites católicas bem cedo veio a conhecer dilemas e contradições que levaram a uma crescente diversidade de atitudes, a uma rotura progressiva do apoio que inicialmente quase todos os católicos davam a Salazar e ao regime e ao alinhamento de algumas figuras eminentes de católicos com os movimentos unitários da oposição no pós-guerra.