

A OPOSIÇÃO CATÓLICA AO MARCELISMO (1968-1974)

JOÃO MIGUEL ALMEIDA *

1. Marcelismo: o projecto e as expectativas

Em 26 de Setembro de 1968, o Presidente da República, Américo Tomás, dirige uma mensagem ao país na qual afirma que, dado o estado físico de Salazar o impedir de voltar a exercer o cargo de Presidente do Conselho, é necessário substituí-lo e designa para esse efeito Marcello Caetano. É o início de uma nova fase do regime. Segundo Fernando Rosas ¹, a nomeação de Marcello Caetano como Chefe do Governo corresponde à tardia ascensão ao poder de uma corrente reformista formada no período do pós-Segunda Guerra Mundial. Essa corrente já desperdiçara duas oportunidades históricas de chegar ao poder: em 1958, quando falhou a hipótese de recandidatura do General Craveiro Lopes e em 1961, por ocasião do fracasso do *putsch* do General Botelho Moniz. As reformas advogadas pelo marcelismo pretendiam, na célebre expressão de Marcello Caetano, uma «evolução na continuidade» através de uma série de reformas equivocadamente consideradas «liberalizadoras»: no plano das liberdades individuais, um cumprimento mais rigoroso da lei e eventualmente uma substituição da censura prévia à imprensa por um sistema de sanções (ideia abandonada por Marcello no contexto da guerra colonial e retomada em parte por Sá Carneiro); no plano político, um alargamento da expressão de sensibilidades na UN e o diálogo ou aceitação de colaboradores vindos da

* Mestre em História do Século XX pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Doutorando em História Institucional e Política pela mesma universidade.

¹ Fernando Rosas, «O marcelismo ou a falência da política de transição no Estado Novo» in *Do Marcelismo ao fim do Império*, Coordenação de J.M. Brandão de Brito, Lisboa, Editorial Notícias, 1999, pág. 15-59.

oposição moderada e anti-comunista; no plano corporativo, uma desburocratização e desestatização; no plano económico-social, uma aproximação à economia europeia (que se traduzirá na assinatura de um acordo com a CEE em 1972), a melhoria de condições de vida; no plano colonial, uma política descentralizadora, aberta a soluções federalistas e que admitia num horizonte longínquo a criação de novos «Brasis» na África de expressão portuguesa, tomando como exemplo o caso da Rodésia.

À renovação ideológica implicada pela nomeação de Marcello Caetano como Presidente do Conselho corresponde uma renovação da elite política nos campos governativo e parlamentar. Estudos recentes ² vieram confirmar em parte a percepção de uma política de recrutamento renovadora de Marcello Caetano, mas também apontar-lhe limites: a escolha de quadros sem experiência governativa e parlamentar deu-se principalmente a nível das subsecretarias/secretarias de Estado e da X legislatura (1969-1973), verificando-se a conservação de um núcleo duro ministerial, o qual inclusive tinha uma mais forte ligação profissional ao Estado e uma mais elevada filiação na UN/ANP do que se verificava em legislaturas anteriores ³. O facto de 65 por cento dos deputados que tomaram posse em 1969 o terem feito pela primeira vez, merece uma análise mais atenta. Só 33 por cento dos deputados é que não tinham ligações políticas ao regime e muitos destes novos elementos reforçaram as posições conservadoras ⁴.

Outro traço distintivo do perfil dos Ministros, secretários de Estado e deputados marcelistas era uma menor componente militar e, em relação às duas últimas categorias, uma elevada pertença de muitos destes quadros a associações católicas ⁵.

Como é que os sectores da oposição católica encaram o início do marcelismo? A separação das águas faz-se logo no início entre os que vêm na chegada ao Poder de Marcello Caetano uma possibilidade de transição pacífica para a democracia e os que a atacam radicalmente.

² António Costa Pinto; André Freire, *Elites, Sociedade e Mudança Política*, Oeiras, Celta Editora, 2003.

³ Carvalho, Rita Almeida de e Fernandes, Tiago, «A Elite Política do Marcelismo. Ministros, secretários/subsecretários de Estado e deputados (1968-1974)», in *Op. Cit.*, pp. 67-96.

⁴ J. M. Tavares Castilho, «A Elite Parlamentar do Marcelismo (1965-1974)» in Pinto, António Costa; Freire, André, *Elites, Sociedade e Mudança Política*, Oeiras, Celta Editora, 2003, pág. 64.

⁵ Rita Almeida de Carvalho; Tiago Fernandes, «A Elite Política do Marcelismo. Ministros, secretários/subsecretários de Estado e deputados (1968-1974)», in *Op. Cit.*, pp. 92-95.

Numa série de «Depoimentos sobre o momento político» recolhidos e publicados em *O Tempo e o Modo* em 1968, António Alçada Baptista tece várias considerações, depois desenvolvidas durante a campanha eleitoral de 1969, sobre as mudanças que deseja para Portugal. E termina o artigo descrevendo Caetano como um político com qualidades (inteligência, honestidade, confiança em si mesmo, convicções) que fazem dele um adversário «respeitável» e «respeitado». Apesar de assumir a existência de diferenças de pontos de vista, as expectativas em relação a Marcello levam-no a adoptar uma posição de «crítica construtiva». No mesmo número de *O Tempo e o Modo* o então padre Luís Moita, sem defender uma posição concreta face ao marcelismo, dá voz às expectativas de um sector católico quanto à assunção de um novo papel pela Igreja Católica e a uma mudança nas relações desta com o Estado Novo: em primeiro lugar a Igreja «deveria obter para si uma liberdade real» e «Um primeiro passo nesse sentido seria o de urgir a aplicação entre nós da recomendação conciliar, sobre a não-interferência dos poderes políticos na nomeação dos bispos»⁶. Apesar da Igreja não dever ser uma força política entre outras, possui a responsabilidade de testemunhar que «o valor justiça tem prioridade sobre o valor ordem. Quando a “ordem” contradiz a justiça é preciso sacrificar aquela a esta»⁷. O exercício da liberdade da Igreja no sentido de denunciar as injustiças levaria à definição de uma nova relação entre Estado e Igreja, a qual passaria do binómio «distinção-colaboração» para o binómio «cooperação-contestação»: «Cooperação, porque a Igreja tem um contributo a dar a toda a sociedade civil; contestação, porque muitas vezes esse contributo consistirá em denunciar corajosamente os actos e as situações que contradizem os imperativos da nossa consciência»⁸.

Do ponto de vista da oposição católica, que metodologicamente consideramos como tendo uma existência autónoma em relação à Hierarquia, o marcelismo mantém uma colaboração entre o Estado e a Igreja Católica que continua a ser percebida e denunciada como ilegítima. É certo que o título X da Revisão Constitucional, de 26 de Julho de 1971, e o Decreto da Assembleia Nacional sobre liberdade religiosa, de 29 do mesmo mês e ano, constituem um progresso no reconhecimento dos direitos das confissões religiosas minoritárias, mas não põem em causa o estatuto da Igreja Católica garantido pela Concordata de 1940. Na Base II do Artigo I da Lei de Liberdade Religiosa afirma-se no primeiro parágrafo: «O Estado não

⁶ *O Tempo e o Modo*, 1968, pág. 642.

⁷ *Ibid.* pág. 643.

⁸ *Ibid.*

professa qualquer religião e as suas relações com as confissões religiosas assentam no regime de separação». Mas logo se acrescenta no parágrafo seguinte: «As confissões religiosas têm direito a igual tratamento, ressalvadas as diferenças impostas pela sua diversa representatividade»⁹. A representatividade da Igreja Católica, definida na Revisão Constitucional como «religião tradicional da Nação Portuguesa»¹⁰, justifica que o Estado reconheça exclusivamente as suas missões no Ultramar como instrumento de civilização e que se mantenha em vigor as disposições concordatárias. A interpretação do primeiro parágrafo da Base VIII da Lei de Liberdade Religiosa – «A ninguém será lícito invocar a liberdade religiosa para a prática de actos que sejam incompatíveis com a vida, a integridade física ou a dignidade das pessoas, os bons costumes, os princípios fundamentais da ordem constitucional ou os interesses da soberania portuguesa»¹¹ – permite ao regime adoptar uma atitude de não reconhecimento e persecutória em relação a confissões pacifistas como as Testemunhas de Geová.

2. A oposição católica e os «católicos progressistas»

Designámos por sujeito deste artigo a «oposição católica» e não os «católicos progressistas» por considerarmos que o primeiro termo era mais amplo e unívoco, embora ambos os conceitos devam ser esclarecidos. Por «oposição» entendemos a contestação às instituições e política do Estado Novo (e não apenas a abusos de poder), mesmo que a revolta contra a «desordem estabelecida» não se faça em nome de um projecto político e de uma estratégia de tomada do poder bem definidos.

O sentido da expressão «católicos progressistas» variou bastante desde o seu aparecimento no pós-II Guerra Mundial até à década de 70: a conotação pejorativa que lhe atribuem os católicos conservadores vai cedendo lugar a uma conotação positiva e mais genérica (católicos a favor das liberdades cívicas e políticas), à medida que o regime se vai desagregando.

O conceito de «católico progressista» nasceu da experiência da resistência francesa durante a II Guerra Mundial, quando alguns católicos se juntaram a comunistas para lutar contra os ocupantes nazis. Após o final da grande convulsão que Portugal vivera perifericamente, André Mandouze, um dirigente da Resistência cristã, defendeu a institucionalização da aliança.

⁹ *Diário de Sessões*, sup. ao n.º 131, 30 de Julho de 1971, pág. 2646-(2).

¹⁰ *Diário de Sessões*, sup. Ao n.º 128, 27 de Julho de 1971, pág. 2574-(3).

¹¹ *Diário das Sessões*, sup. ao n.º 131, 30 de Julho de 1971, pág. 2646-(2).

Em Novembro de 1948 apareceu o Manifesto da União dos Cristãos Progressistas que apelava a uma colaboração com os comunistas e a União Soviética contra o imperialismo. A reacção do Vaticano não demorou: em Julho de 1949 um decreto do Santo Ofício proibiu toda a colaboração habitual entre católicos e o Partido Comunista. Era esta condenação que os católicos da Situação tinham em mente quando chamavam «progressistas» aos católicos da oposição.

Ao analisarmos concretamente as posições dos denominados «católicos progressistas» portugueses no período em causa verificamos que elas correspondem a diferentes posições teóricas face ao marxismo e tácticas em relação aos partidos comunistas.

Durante os anos cinquenta e até ao final dos anos sessenta predomina uma posição não marxista por parte dos opositores católicos ao Estado Novo. Os católicos contestatários do regime invocam a «consciência cristã» que não pode tolerar os métodos repressivos da PIDE; a Doutrina Social da Igreja; a herança dos «católicos sociais» dos anos 30 e 40 que defendiam um corporativismo de associação contra o corporativismo de Estado. São estas as razões de discordância do Bispo do Porto na célebre carta dirigida ao ditador. A encíclica *Pacem in Terris* vem, em 1963, dar um novo ênfase à luta pela justiça social, pelos direitos cívicos, pela paz, num país que vivia desde há dois anos uma guerra colonial apresentada como indiscutível pelo Poder. Destas posições decorria o dever de dialogar e colaborar com opositores não católicos, incluindo marxistas.

O termo «católico progressista» tem sido usado em estudos recentes¹² em relação a grupos específicos de católicos. É um conceito operativo, que adquire especial pertinência durante o final dos anos 60/anos 70, para designar católicos comprometidos com uma visão crítica do capitalismo e com um projecto político socialista. No entanto, é preciso ressaltar que durante a fase final do regime há uma tendência para acusar de «progressismo» todos os católicos que se opõem ao regime, sejam eles de facto socialistas, católicos sociais ou democratas-cristãos. Um exemplo desta confusão é o de José Pedro Pinto Leite, um democrata-cristão e deputado da ala liberal que, enquanto signatário, em 1965, do «Documento dos 101» é, tal como todos os outros signatários, qualificado de «católico progressista acorrentado a Moscovo» no documento «Desafronta» subscrito por

¹² José Barreto, *Religião e Sociedade. Dois Estudos*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002, Paula Borges Santos, *A Igreja e o 25 de Abril – o “Caso Rádio Renascença” (1974-1975)*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (Policopiado), 2003.

católicos ligados à Situação. Além disso, sublinhe-se que o «catolicismo progressista» nunca foi uma ideologia homogénea abrangendo activistas da área da extrema-esquerda, do PS e do PCP.

A partir de final dos anos sessenta, a oposição católica «progressista» radicaliza-se. A guerra colonial continua sem soluções à vista e as pressões políticas para afastar o incómodo Padre Felicidade Alves da paróquia de Belém vêm confirmar a este sector a incapacidade de renovação do marcelismo. O Maio de 68 em Paris e a Teologia da Libertação na América Latina fornecem exemplos e conceitos para pensar uma ruptura com a situação vigente. Fala-se na necessidade da «Revolução», discute-se o problema da «violência» em política e as vantagens da «socialização dos meios de produção». A *Carta Apostólica Octogésima Adveniens sobre o Octogésimo Aniversário da Encíclica Rerum Novarum*¹³ é lida pelos católicos progressistas como uma abertura a uma tomada de posição socialista por parte de católicos.

Na fase final do governo de Salazar, os oposicionistas católicos aparecem como uma força política relativamente unificada e, aparentemente, capaz de se transformar num partido, questão que muitos julgam eminente em 1965. O marcelismo corresponde a uma diversificação e complexificação das relações com a oposição católica: parte é atraída pela esperança de uma transição pacífica para a democracia integrando a ala liberal (como José Pedro Pinto Leite) ou evoluindo para uma posição de apoio crítico (como Alçada Baptista) enquanto outros católicos militam na oposição juntamente com não católicos socialistas (CEUD/ASP/PS), monárquicos (CEM), comunistas (CDE) ou em organizações de extrema-esquerda (LUAR, PRP/BR).

3. Marcello Caetano, a Santa Sé e o episcopado português

A aprovação do fim do exílio do Bispo do Porto (regressa a Portugal em 19 de Junho de 1969) não é o único gesto de Marcello Caetano em relação à Santa Sé que se pode considerar de boa vontade: o novo Presidente do Conselho, satisfazendo uma antiga reivindicação do episcopado, incluiu no nome de Deus na Constituição durante a revisão de 1971; oficializou as primeiras faculdades da Universidade Católica portuguesa; resistiu às exigências, provenientes não só de católicos contestatários mas da própria ala liberal, de alterar a cláusula da Concordata que impedia a dissolução do

¹³ *Carta Apostólica Octogésima Adveniens sobre o Octogésimo Aniversário da Encíclica Rerum Novarum*, Braga, Secretariado Nacional do Apostolado da Oração,

casamento canónico; aceitou, pela primeira vez, a nomeação de um bispo negro, D. André Muaca, que seria primeiro bispo auxiliar de Luanda e posteriormente bispo titular de Malanje.

No entanto, ao longo do período marcelista persistiram e intensificaram-se as tensões diplomáticas entre o regime e a Santa Sé decorrentes de posições divergentes em relação à presença portuguesa em África. O Vaticano deixara de ver o colonialismo português como um meio de cristianização e, desde o pontificado de João XXIII, mostrava-se favorável à via negociada para a descolonização.

O momento mais crítico desta tensão acontece em 1 de Julho de 1970, quando Paulo VI recebe três líderes de movimentos de libertação actuaentes nos territórios africanos sob a soberania portuguesa: Marcelino dos Santos (Moçambique), Agostinho Neto (Angola), Amílcar Cabral (Guiné e Cabo Verde). Segundo a versão publicada nas *Informations Catholiques Internationales*, em Agosto de 1970, o encontro dura vinte minutos. Paulo VI diz a frase que a revista católica chama para título: «A Igreja está do lado dos países que sofrem». Depois oferece a cada um dos interlocutores um livro sobre João XXIII e um exemplar da *Populorum Progressio*, em latim e português, dizendo-lhes que nessas obras encontrarão o pensamento da Igreja sobre a liberdade dos povos do terceiro mundo. O mesmo número da revista publica uma entrevista a Amílcar Cabral em que este afirma que distingue a Igreja Católica dos católicos portugueses e critica o apoio da Hierarquia, nomeadamente de Cerejeira, ao colonialismo português ao mesmo tempo que afirma a sua esperança de atitudes como as do Bispo do Porto, dos padres de Alcântara, de Moçambique e do Bispo da Beira contribuírem para uma futura relação de amizade entre o seu povo e o português.

O acontecimento tem enorme repercussão na imprensa internacional. A Embaixada de Portugal na Santa Sé envia uma nota de protesto. Em 4 de Julho o *Osservatore Romano* publica uma nota em que afirma que «o Papa recebe todos aqueles que pedem o reconforto da sua bênção», nota que não é suficientemente convincente, pois, como se observa nas *Informations Catholiques Internationales*, não é verdade que o Sumo Pontífice receba toda a gente ¹⁴.

Em 7 de Julho, o Secretário de Estado da Santa Sé entrega uma nota ao Encarregado de Negócios em Portugal em que minimiza o incidente, sublinhando que o Papa quis que o encontro fosse o mais simples e discreto possível: este não se realizou na Basílica de S. Pedro, mas numa sala

1971.

de passagem. Na explicação diplomática «o Santo Padre julgou não poder opor uma recusa absoluta ao pedido de um breve encontro que lhe tinha sido dirigido pelo grupo de pessoas em questão» e «nenhuma palavra foi dita que pudesse significar ofensa a Portugal, ou menor consideração para com a sua dignidade, juízo sobre a sua política, interferência nos seus assuntos internos»¹⁵. Esta versão dos acontecimentos é «adaptada» por Marcello Caetano na palestra que profere na rádio e televisão nesse mesmo dia, na qual chega a insinuar que Paulo VI não tinha consciência de quem eram as pessoas com quem estava a conversar. E conclui: «As relações entre Portugal e a Santa Sé podem voltar à cordialidade antiga – já que as relações com a Igreja não chegaram a tolar-se sequer»¹⁶.

Esta interpretação permite ao Governo português «salvar a face» e manter pelo menos as aparências de uma boa relação com a Santa Sé. Mas a recepção de Paulo VI aos líderes dos movimentos de libertação torna-se um acontecimento de referência para os movimentos de libertação africanos e para os oposicionistas portugueses. Em França, 700 católicos portugueses ali residentes enviam ao Presidente da República e Presidente do Conselho uma carta em que manifestam a sua simpatia e apoio ao gesto do Sumo Pontífice e se dessolidarizam das afirmações do Governo português, rejeitando explicitamente a explicação dada por Marcello Caetano em 7 de Julho. A carta termina a pedir a abertura de negociações com os movimentos de libertação africanos e o estabelecimento de acordos que salvaguardem uma boa relação futura entre Portugal e os países independentes de expressão portuguesa¹⁷.

O curso da guerra colonial e, nomeadamente, os massacres em Moçambique, na província de Tete, denunciados por missionários católicos, agravarão os conflitos com a Santa Sé: o governo português expulsará, em 1971 e 1972, várias congregações religiosas de território moçambicano e, em Fevereiro de 1974, o bispo D. Manuel Vieira Pinto.

Na metrópole, a sucessão do Cardeal Cerejeira por D. António Ribeiro, implicara mudanças na relação institucional entre o Governo e a hierarquia católica. A passagem de testemunho do Cardeal Cerejeira fora encarada com preocupação pelo regime e expectativa por um clero em crise. A Santa Sé escolhe uma personalidade moderada, sintonizada com o espírito do

¹⁴ *Op. Cit.*, pág. 8.

¹⁵ *Marcello Caetano, Mandato indeclinável*, Lisboa, Verbo, 1970. Nota de rodapé nas páginas 210 e 212.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ MNE, Santa Sé (questão com) – Audiência papal aos chefes terroristas, n.º

Vaticano II e que dera mostras de independência face ao regime. A escolha concretizada na nomeação em 10 de Maio de 1971 parece ter surpreendido – negativamente – o poder político¹⁸.

Quando D. António Ribeiro sucede a Cerejeira conta apenas 42 anos – é «o futuro» da Igreja Católica em Portugal. Em Braga formara-se no Seminário Menor de Nossa Senhora da Conceição e cursara Filosofia e Teologia. Defende a tese de doutoramento em Roma, na Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1959. Os estudos superiores em Itália permitem-lhe não só melhorar a sua formação intelectual e aumentar o prestígio académico, mas também contactar com uma sociedade democrática¹⁹ e formar expectativas em relação a uma eventual transição do regime português para a democracia. A sua actividade editorial mostra-o empenhado na divulgação do *aggiornamento* vivido pela Igreja Católica do qual o Vaticano II foi o acontecimento maior: publicou um artigo sobre «O Conceito de Socialização na Encíclica “Mater et Magistra”»²⁰ e dirigiu a publicação em fascículos, na editorial Estampa, de *A Igreja do Presente e do Futuro – História do Concílio Ecuménico Vaticano II*. Entre 1958 e 1967 foi assistente nacional e diocesano da Liga Universitária Católica e das associações profissionais de médicos, farmacêuticos, juristas, engenheiros e professores. É professor no Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina (1964-1967), e no Instituto de Cultura Superior Católica, da qual também é director (1965-1967). Além das qualidades pedagógicas, mostra capacidade mediática na apresentação, na RTP, do programa «Encruzilhadas da Vida», aos sábados (1959-1964) e, aos domingos, o programa «Dia do Senhor» (1964-1967). É em «Encruzilhadas da Vida» que, em 1964, entra em conflito com a censura que o impede de abordar a visita de

proc.º 332, 70 – 1970, Cota PEA M 644.

¹⁸ Em telegrama de 15 de Outubro de 1970, o Embaixador de Portugal na Santa Sé informava o MNE de que o Bispo de Madarsuma era um candidato provável à sucessão. O Dr. Reis Rodrigues, que se evidenciara pelas suas qualidades intelectuais enquanto responsável pela JUC, nos anos 50, aceitara ser o Bispo das Forças Armadas, tornando-se para a oposição católica um símbolo do apoio da Igreja Católica à guerra colonial. Arq. MNE, Nº Prº 33, 270, Cota PEA M 644. Outra hipótese ponderada pela Santa Sé para suceder a Cerejeira seria D. Florentino – António Teixeira Fernandes, *Op. Cit.*, pp. 351-356.

¹⁹ O próprio Cardeal Ribeiro o sublinhará em entrevista ao *Diário de Notícias*: «(...) devo dizer que me foi útil a experiência em Roma, de 1953 a 1958. Era o período em que na Itália se consolidava o regime democrático, depois da guerra. Essa experiência da vida italiana fez com que não estranhasse o que aconteceu em Portugal, mais tarde». In José António Santos e Ricardo de Saavedra, *António Ribeiro. Patriarca de*

Paulo VI a Bombaim. Durante várias semanas não faz o programa. As reservas do regime em relação a D. Ribeiro são expressas no veto da sua nomeação para Bispo da Beira.

Em 17 de Setembro de 1967, é sagrado Bispo na Sé de Braga. É vigário-geral da arquidiocese durante dois anos e, em 6 de Junho de 1969, transferido para o Patriarcado de Lisboa, onde exerce funções de Bispo auxiliar até 9 de Maio de 1971. Ocupa-se do apostolado dos leigos a nível nacional e é nomeado assistente geral da AC.

A homilia que profere, em 21 de Novembro de 1971, por ocasião da sua entrada solene na Sé Patriarcal, dá as coordenadas do magistério que começa a exercer num momento de crise eclesial e política. Proclama o carácter essencialmente religioso da Igreja Católica, demarcando-se de algumas tendências «progressistas». Mas também rejeita uma concepção nacionalista e uma cruzada contra os não-crentes.

Quanto às relações entre Igreja e Estado, impõe-se, sustenta, «uma cooperação mútua (...) situada nos justos limites das respectivas esferas de competência e no respeito recíproco da legítima liberdade»²¹. Esta ideia é defendida com insistência: não só a fundamenta em citações de Paulo VI e do Vaticano II, como a reitera: «A mútua cooperação preconizada rejeita qualquer enfeudamento ou interferência indevida. Se os Estados modernos desejam legitimamente afirmar a sua autonomia, também a Igreja quer manter a liberdade essencial que a sua natureza e missão exigem»²².

O tom era de evolução nas ideias e prudência na acção. A evolução era temida pelos sectores mais conservadores e a prudência não satisfazia os sectores mais radicais que pediam uma denúncia clara das injustiças vigentes. Não há reacções imediatas à nomeação do Cardeal Ribeiro, a qual acontece numa altura em que *DI* e os *Cadernos GEDOC* tinham terminado e o *BAC* ainda não começara a ser publicado. Em relação ao novo Cardeal de Lisboa haverá uma expectativa benévola mas ao longo dos três anos que antecedem a Revolução os católicos mais à esquerda continuarão, como veremos, a criticar o silêncio ou a moderação das posições tomadas pela Hierarquia e, pontualmente, a actuação de D. António Ribeiro.

Durante os anos finais do marcelismo, o Cardeal Patriarca de Lisboa demarca-se do regime. O momento em que esta atitude alcança maiores repercussões é por ocasião da invasão da capela do Rato pela polícia para prender cristãos e não-cristãos que ali se tinham reunido, na passagem de

Lisboa, Lisboa, Editorial Notícias, 1996, pág. 71.

²⁰ In *Actas do Congresso Internacional dos Farmacêuticos Católicos*, 1963.

1972 para 1973, para, durante uma vigília dedicada à paz, reflectir sobre os problemas colocados pela guerra colonial. D. António Ribeiro vai pessoalmente à sede da DGS exigir a libertação do Pe. António Janela e recusa-se a sair enquanto a sua exigência não for satisfeita. Aguarda uma hora.

Uma nota do Patriarcado analisa o acontecimento em 10 de Janeiro e reprova «certos acontecimentos abusivos, como os que se verificaram no mencionado incidente, quer por parte do grupo que permaneceu na Capela de modo e para fins que a mesma Autoridade não pode consentir, quer por parte das forças policiais, ao intervirem no lugar sagrado nos termos em que o fizeram». D. António Ribeiro acrescenta que o cuidado em evitar situações como a da capela do Rato «não deve, porém, interpretar-se como desencorajamento da procura, por parte dos católicos e do homens de boa vontade, das soluções concretas que levam à paz baseada na verdade, na justiça, na caridade e na liberdade, que é o mesmo dizer, num esforço de objectividade e lucidez, de respeito pelas pessoas e seus direitos, de diálogo e colaboração, de empenhamento e responsabilidade»²³. Apesar da prudência da nota e da desautorização da vigília, pela primeira vez o Cardeal Patriarca condena publicamente uma acção repressiva concreta do Estado Novo.

Outro acontecimento, não publicitado mas significativo de uma viragem na atitude do novo Cardeal Patriarca em relação ao regime e à oposição, é o encontro, em data indeterminada no início de 1973, em Roma, entre D. António Ribeiro e Mário Soares. Mostra duas vontades de mudar as relações entre o poder político e a Igreja Católica. Soares, que desde o período da orientação católica de *O Tempo e o Modo*, na década de 60, dera passos no sentido de romper com a tradição republicana anti-clerical, quer manter relações cordiais, ou pelo menos de não hostilidade com a Hierarquia católica. D. António Ribeiro deseja descomprometer a Igreja Católica do regime, inteirar-se do ponto de vista e eventualmente manter boas relações pessoais com um líder da oposição moderada.

A doutrina política e social dos Bispos da Metrópole é desenvolvida numa pastoral colectiva publicada em 4 de Maio de 1973, por ocasião do 10º aniversário da *Pacem in Terris*. O documento divide-se em quatro partes: a missão e competência da Igreja nos assuntos temporais, a promoção dos direitos fundamentais do homem, a participação político-social e a necessidade de convivência pacífica para o progresso. Quanto às relações

²¹ *Op. Cit.*, pág. 136.

²² *Op. Cit. Ibid.*

entre Estado e Igreja defendia-se o «pluralismo de opções políticas», termo que, embora não fosse sinónimo de democracia, constituía uma demarcação por parte do episcopado da «situação» herdada do passado de uma «frente nacional» entre o Estado Novo e os católicos²⁴. Esta atitude, embora fosse considerada insuficiente pelos católicos mais empenhados na luta anti-colonial²⁵, questão sobre a qual o documento era omissivo, constituiu um factor de aproximação da Hierarquia de sectores da Igreja que esperavam um gesto de distanciamento crítico face ao regime.

4. A oposição católica face ao marcelismo e à autoridade eclesiástica

4.1. A radicalização de posições

O período marcelista corresponde, desde o início, a uma radicalização dos católicos que criticam o regime a partir de «fora», não acreditando na sua capacidade de mudança. Esta radicalização explica-se por factores internos (a manutenção da guerra colonial) mas também por factores externos de carácter ideológico e teológico – o Maio de 68 e a Teologia de Libertação da América Latina. Do ponto de vista da relação dos movimentos católicos com a Hierarquia, verifica-se uma ruptura: na década que medeia entre as eleições de Humberto Delgado e o final dos anos sessenta existe uma preocupação da parte dos católicos de legitimarem a sua intervenção nas posições do Bispo do Porto ou da Santa Sé (nomeadamente nos textos de João XXIII, Paulo VI e do Vaticano II). A frustração de algumas expectativas criadas pelo concílio levam alguns sectores a associar a contestação do poder político à contestação do poder eclesiástico.

O caso do Pe. Felicidade Alves, pároco de Belém vem despoletar tensões já acumuladas. O facto de criticar a guerra colonial nas suas homilias gera um ambiente de incomodidade que, é desanuviado, numa fase inicial, com uma «viagem de estudos» do Pe. Felicidade a Paris, onde se inscreve

²³ Centro de Documentação 25 de Abril, pastas Igreja Católica/Capela do Rato, *Diálogo e Palavra*, 13-14/1/73, pág. 4.

²⁴ Sobre esta questão ver Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Editorial Bizâncio, 1998, pág. 189; José Barreto, *Religião e Sociedade. Dois Ensaios*, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais, 2002, pp. 159-160 e «A Igreja e os Católicos» in Coordenação de Fernando Rosas e Pedro Aires Oliveira, *A Transição Falhada. O Marcelismo e o Fim do Estado Novo (1968-1974)*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004, pp. 164-165 e Paula Borges Santos, *A Igreja e o 25 de Abril – o “Caso Rádio Renascença” (1974-1975)*, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa. Faculdade de

no Instituto Superior de Ecumenismo para preparar uma tese de doutoramento sobre «A Igreja local como comunidade eclesial de base». Um dos seus temas de estudo é precisamente a Teologia da Revolução, tema da Assembleia geral do Conselho Ecuménico das Igrejas a realizar na Suécia, em Upsala, entre 4 e 20 de Julho de 1968²⁶. A conjugação do conhecimento da realidade concreta portuguesa com a vivência de um ambiente intelectual nos antípodas da sua formação nacionalista, leva-o a elaborar uma exposição esquemática dividida em duas partes: «Perspectivas de transformação nas estruturas da Igreja» e «Sentido da responsabilidade pessoal na vida política do meu país» que expõe aos membros do Conselho Paroquial (cerca de 80 pessoas), em 19 de Abril. O texto conhecerá uma enorme difusão (entre Abril de 1968 e Janeiro de 1969 são publicadas sete edições num total de 9 200 exemplares), sendo a versão inicial enriquecida com desenvolvimentos posteriores do seu autor e do grupo de cristãos que o toma por referência. Deve ser lido como uma espécie de «agenda» ou de «elenco de temas de reflexão» dos «católicos progressistas» mais radicalizados: a necessidade de uma nova imagem de Deus, de Cristo e da Igreja deve, segundo este grupo, traduzir-se numa «des-clericalização» e «descatequização» e o empenho do cristão na transformação do mundo deve levá-lo a repensar os temas da revolução, da violência e da socialização dos meios de produção.

O Cardeal Cerejeira considera que o acto do Pe. Felicidade Alves representou uma «quebra de comunhão com o Prelado» e tenta convencê-lo a demitir-se, acabando por o destituir de pároco e suspender *a divinis*²⁷ das funções sacerdotais. O processo dá origem à redacção e publicação de cartas de Cerejeira, do Pe. Felicidade Alves, de padres e de leigos e tem uma enorme repercussão na imprensa, não só nacional mas também internacional. A leitura das peças do processo permite compreender que o que está em causa não são apenas diferentes concepções políticas, mas também inconciliáveis concepções da Igreja. O Pe. Felicidade Alves vê na atitude de Cerejeira um sinal de constantinismo (de Constantino, o imperador que subordinara a Igreja ao poder político) e o Cardeal Cerejeira vê no Pe. Felicidade Alves a vontade de fundar uma Igreja carismática diferente da fundada por Cristo.

Ciências Sociais e Humanas (Policopiado), 2003, pág. 65.

²⁵ Ver o comentário de Luís Moita no *Expresso* em 7 de Julho de 1973, pág. 21.

²⁶ Carta do Pe. Felicidade Alves aos paroquianos de 5 de Março de 1968 publicada por Abílio Tavares Cardoso e João Salvado Ribeiro em *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade Alves*, Lisboa, Multinova, 1999, pp. 27-33.

O padre Felicidade Alves é uma referência para outros sacerdotes e principalmente jovens seminaristas que se questionam sobre a possibilidade de uma outra Igreja e contestam as relações entre o poder temporal e espiritual. Em 1968, as tensões acumuladas geram rupturas em alguns dos lugares mais simbólicos do catolicismo português: a paróquia de Belém, o seminário da Guarda (que formara cerca de metade dos padres que trabalhavam na capital), o Seminário Maior dos Olivais.

No seminário da Guarda, os conflitos agudizam-se por causa de diferentes entendimentos do que é a autoridade e do que deve ser a pedagogia, além de questões políticas. A PIDE detém dois ex-seminaristas aos quais apreende o jornal clandestino católico *Direito à Informação*, um folheto sobre a guerra do Vietname, cópias da carta do Bispo do Porto a Salazar, etc. A interferência da polícia política é denunciada por alunos de Teologia ao Bispo da Guarda e ao Núncio Apostólico em Portugal.

Em 9 de Setembro, demitem-se o Reitor, Vice-Reitor e alguns professores do Seminário Maior dos Olivais. Descontentes com a crise vivida na Igreja, cinquenta e oito dos cento e sessenta e sete estudantes que concluíram o Curso Teológico no Seminário dos Olivais, entre 1955 e 1974, passam ao estado laical.

Outros meios de divulgação de reflexão teológica católica são sujeitos a restrições e condicionamentos vários: *os Encontros de Teologia para Leigos* organizados por dominicanos nas principais cidades do país são proibidos e os trabalhos do ISET decorrem num clima de instabilidade e sob vigilância da PIDE.

Neste ambiente de tensão, surgem iniciativas do clero vistas com suspeita pela hierarquia. Em 29 de Setembro de 1969, um grupo de 45 padres reunidos na sala da JEC do Largo do Rato decide criar o CIDAC (Clero em Diálogo e Acção). Em 10 de Dezembro desse ano a comunidade já contava com 73 padres de diversas dioceses e institutos religiosos. Outra iniciativa é a «Tribuna Livre», um série de reuniões informais, de periodicidade mensal, que um grupo de padres, a maior parte dos quais do Patriarcado de Lisboa, animam desde o ano lectivo de 1968-69. O Encontro do Entroncamento, entre 14 e 16 de Novembro de 1969, tem a sua origem na «Tribuna Livre». O CIDAC é convidado a participar neste Encontro no qual colaboram 68 padres de cinco dioceses (Lisboa, Porto, Coimbra, Guarda e Portalegre) e cinco congregações religiosas. Os três dias de estudo decorrem na presença de jornalistas, embora a censura proíba a publicação das notícias. São cinco os temas abordados: «O que é a Evangelização», «A liberdade do padre numa Igreja que procura libertar-se», «O serviço dos pobres numa Igreja aliada aos poderosos», «Como construir comunidades

abertas a novos caminhos», «O serviço sacramental». O comunicado final do Encontro dá conta das moções aprovadas pela assembleia as quais afirmam a opção preferencial pelos pobres.

O Encontro é criticado pelo Cardeal Cerejeira e pelo episcopado por escapar à disciplina e orientações eclesiais, enquanto os seus organizadores reivindicam a sua legitimidade em nome do «direito de associação».

Todos estes acontecimentos são noticiados e comentados nos *Cadernos GEDOC* (sigla para Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações, Experiências). O Pe. Felicidade Alves é o responsável pelos primeiros seis números, ficando a cargo do Pe. Abílio Tavares Cardoso o número *Habacuc*, de Nuno Teotónio Pereira o caderno *Ismael*, de Maria Amélia Leite Pinto o volume *Judite* e de «um grupo de aderentes» o 11º e último caderno.

Os GEDOC são desautorizados pelo Cardeal Patriarca logo após a saída do primeiro número como um grupo «organizado à margem da Igreja (...) Onde não está a unidade não está o Senhor»²⁸. Ao longo de dois anos, os cadernos publicam documentos e comentários, numa perspectiva do que consideram ser a «vanguarda cristã», acerca das grandes questões teológicas que agitam a Europa e América Latina no final dos anos sessenta, princípio dos anos 70. A interrogação orientadora é a da relação da Igreja com o mundo e a intervenção dos católicos na sociedade, interrogação que dilui as fronteiras entre a problemática religiosa e a política. A abordagem de questões políticas concretas, especialmente a guerra colonial, vai ganhando espaço e serve de pretexto ao desmantelamento do projecto pela polícia política: os *Cadernos GEDOC* são proibidos (em Junho de 1969) e tornam-se clandestinos. Cerca de setenta assinantes são interrogados pela PIDE e os quatro principais responsáveis (Pe. Felicidade Alves, Nuno Teotónio Pereira, Abílio Tavares Cardoso, Manuel Mourão) acabam por ser presos e julgados.

Paralelamente à publicação dos *Cadernos GEDOC*, mantém a publicação de *Direito à Informação* (iniciada em 1963), um título da imprensa clandestina católica com preocupações mais informativas do que de debate teórico. O n.º 13 do *DI* anuncia uma maior atenção dada à guerra colonial publicando um *dossier* acerca da Guiné, que procura desmontar ou completar a cobertura jornalística oficial da viagem de Marcello Caetano àquela colónia com o objectivo de provar que a situação militar se encontrava controlada. A guerra colonial volta a ser tema de mais dois números:

²⁷ Sobre as peripécias deste processo ler a obra citada de Abílio Tavares Cardoso

o 16 (que dedica a maior parte das suas páginas a Moçambique) e o 18 e último número (Julho de 1969), o qual desenvolve o tema «Angola e Moçambique. Zonas de exploração capitalista da África Austral». Outros temas abordados neste jornal são a violação dos direitos humanos e o carácter repressivo do regime, as condições dos presos políticos, a greve da carris de 1968 e a morte na prisão de Daniel de Sousa.

No final dos anos 60 e princípio dos anos 70, a imprensa clandestina católica passa por várias vicissitudes, entre as quais a prisão de quatro responsáveis pelos *Cadernos GEDOC*. Em 1970, um grupo de cristãos que se reúne periodicamente nas suas casas para discutir assuntos religiosos e políticos, decide empenhar-se num novo projecto editorial clandestino especializado na luta anti-colonial que sairá em duas séries – uma temática (ao todo sete «cadernos») e uma periódica (nove números que começam a ser publicados em 1972). O primeiro passo é a constituição de um arquivo ou centro de documentação instalado em dois quartos alugados na rua António Taborda.

As tarefas são divididas: Nuno Teotónio Pereira recolhe a documentação, adquire o papel próprio para duplicador, responsabiliza-se pela impressão dos textos; Manuel Alves, economista, tem a seu cargo a elaboração do ficheiro bibliográfico; Pedro Soares Onofre encarrega-se da distribuição das publicações, pelo correio; Luís Moita redige ou selecciona os textos, dactilografa e imprime as ceras. Numa viagem que faz com a esposa pela Europa, em 1972, estabelece contactos com três entidades: a Comissão Pontifícia Justiça e Paz, o IDOC – Centro de Documentação e Informação internacional, o cónego François Houtart, professor da Universidade Católica de Lovaina e director de um centro de documentação relativo aos problemas do «terceiro mundo». Entre o grupo do *BAC* e estas entidades há constantes intercâmbios de informação e documentação. Outras pessoas colaboram nestas tarefas: Maria Gabriela Ferreira, José Dias e Francisco Solano de Almeida. Pontualmente, o centro também recebe o contributo de Maria Luísa Sarsfield Cabral e do Pe. José de Sousa Monteiro. Este último é um jesuíta que vive próximo no arquivo, na sede da *Brotéria*, e fornece alguns documentos, que recebe do estrangeiro. O grupo do *BAC* mantém relações informais com a LUAR e a FPLN, a qual integra as BR. A partir de Setembro de 1973, a FPLN é reestruturada e adopta o nome de PRP, mas a organização responsável pela luta armada, as BR, conservam o nome.

4.2. Os impasses de um regime

Em 1972 o desvanecimento da ilusão da primavera marcelista fortalece os argumentos do sector da oposição católica que desde o início encarou com cepticismo a nova fase do Estado Novo. Esta posição é assumida numa brochura intitulada *A situação política portuguesa – O fracasso do reformismo*, impressa na Tipografia Gaio & Leal, em Lisboa, com uma tiragem de dez mil exemplares. O texto é assinado por muitas personalidades de esquerda – socialistas, comunistas e católicos (Francisco Lino Neto, Francisco Pereira de Moura, Luís Moita, Nuno Teotónio Pereira) e divulgado pela Rádio de Argel que atribui a autoria à CDE. Os signatários constataam o fracasso das reformas marcelistas na Economia, levando uma população empobrecida a emigrar, na Educação, nos sindicatos corporativos, na Saúde, na política colonial (com o prolongamento indefinido da guerra e o reforço das posições do capitalismo internacional nas colónias portuguesas). Em suma, consideram evidente que não é possível uma evolução interna do regime ²⁹.

Outros sectores mais moderados, que, numa fase inicial, acreditaram na possibilidade de mudança interna do marcelismo, vão chegando à mesma conclusão de que o marcelismo é um regime bloqueado. Em 1970 é criada a Sedes (Associação para o Desenvolvimento Económico e Social) que adopta uma concepção de desenvolvimento que representa uma «posição crítica independente» e implica alguns postulados políticos: «exercício democráticos das liberdades cívicas fundamentais», «constituição de uma sociedade pluralista, liberta do subdesenvolvimento não apenas económico mas cultural, político e humano» ³⁰. A Sedes reúne não-católicos e católicos de várias proveniências em torno de um programa moderado permitido pelo poder mas que se demarcava deste. Era um indicador da dificuldade em pensar e contribuir para a «transição pacífica» dentro do regime. Um dos seus destacados membros, João Salgueiro, abandona o Governo em 1971.

Católicos de tendências mais radicais e moderadas participam em organizações e iniciativas conjuntas que procuram reflectir sobre os problemas da sociedade portuguesa e intervir em relação a questões concretas. É o caso da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos, criada em 31 de Dezembro de 1969 onde os católicos têm uma forte presença, colaborando com não-crentes. A orgânica da CNSSP é decidida numa reunião no Centro

e João Salvado Ribeiro.

²⁸ *Cadernos GEDOC*, n.º 5, pág. 48.

Nacional de Cultura, em 17/1/70. Além de divulgar informações sobre as condições dos presos, a CNSPP não hesita em protestar contra casos concretos, como foi o caso da morte de Albina Pato, pela qual responsabiliza directamente o governo.

A questão de como alcançar a paz num país que vive uma guerra interpela católicos de várias tendências. É um dos temas principais do pontificado de Paulo VI o qual lança, em 1968, a iniciativa de comemorar em 1 de Janeiro o Dia Mundial da PAZ, dando para cada ano um mote que sintetiza um ponto de reflexão acerca da Paz. No primeiro dia de 1969 a guerra colonial é questionada num documento distribuído por católicos do Porto.³¹ Em Lisboa, um grupo de leigos organiza a vigília de S. Domingos. Surpreendido pela iniciativa, o Cardeal Cerejeira coloca algumas objecções pessoais mas aceita a realização da vigília, remetendo o grupo ao prior para resolver os aspectos práticos. A vigília, na qual participam cerca de 150 pessoas, desenrola-se pela noite dentro, até às cinco e meia da manhã. O prior de S. Domingos permanece no tempo intervindo sempre que considera que o grupo se afasta de aspectos religiosos e entra no domínio «político». São dados testemunhos sobre a guerra na Guiné, Angola e Moçambique, foca-se a posição do Concílio face à guerra e lêem-se cartas pastorais dos bispos de Angola e Moçambique.

É no entanto, durante o Inverno marcelista, na passagem de 1972 para 1973, no ano em que o tema proposto por Paulo VI é «A Paz é possível» que se dão as rupturas. Além, dos textos já referidos publicados pela Comissão de Justiça e Paz do Porto, a homilia do Pe. Mário de Oliveira leva-o à prisão em 21 de Março de 1973. O Pe. holandês João Maria Van Hurk, pároco de Cedofeita (Porto) é expulso do país por causa de um sermão proferido no Dia Mundial da Paz. A iniciativa mais emblemática é, em Lisboa, a vigília da Capela da JEC, na Calçada da Rocha Cabral, ao Rato. O acontecimento é preparado por católicos ligados ao *Boletim Anti-Colonial* (Nuno Teotónio Pereira, Luís Moita, Isabel Pimentel, Conceição Moita) e por estudantes (João Cordovil, Galamba de Oliveira, António Matos Ferreira). Sábado, dia 30 de Dezembro de 1972, na missa das 19 e 30, um grupo de cristãos surpreende o celebrante ao declarar que tenciona realizar na capela uma jornada de 48 horas de “greve da fome” e de reflexão acerca da guerra colonial. Entretanto, vários petardos colocados pelas BR em diversos pontos da capital espalham panfletos que apelam à solidariedade com os grevistas da fome no largo do Rato.

²⁹ ANTT.PIDE/DGS. Proc. 662/72, f. 1-85.

³⁰ *Sedes: dossier 70/72*, Lisboa, Moraes Editores, pp. 11-13.

A reflexão continua durante o dia seguinte. À tarde, cerca de 300 pessoas aprovam uma moção que parte de cinco «considerandos» que se podem sintetizar numa frase: a guerra contra os povos de Angola, Moçambique e Guiné é injusta e também vitimiza o povo português. O debate da moção, no entanto, revela a existência de diferentes pressupostos ideológicos e estratégicos: Francisco Sousa Tavares e Sophia de Mello Breyner defenderam, sem sucesso, a inclusão no texto final de uma “denúncia dos imperialismos”, plural que significaria uma crítica à política geo-estratégica da União Soviética. Por volta das 19 horas, as forças policiais começam a concentrar-se à volta da capela. Às 20 e 30 o local está cercado por dez carrinhas com polícia de choque e cães, além de viaturas de outras polícias. O trânsito é controlado e a zona encontra-se isolada. É a hora de jantar e algumas pessoas abandonam a capela para ir a casa. Por volta das nove horas a polícia invade a capela. São «capturados» catorze elementos considerados líderes e levados em viaturas da polícia até à esquadra, para identificação, mais sessenta. O primeiro grupo é transferido para o forte de Caxias, onde permanece incomunicável. Doze funcionários públicos que se encontravam na vigília virão a ser demitidos pelo Governo, o que leva à criação, logo em Janeiro de 1973, de um novo tipo de acção solidária contra a «repressão económica», em complemento da já praticada pela CNSPP. O objectivo é reunir fundos para pagar as cauções dos presos, os vencimentos aos funcionários demitidos e as multas aplicadas aos arguidos, além de arranjar novas colocações para os funcionários demitidos.

A vigília da Capela do Rato tem uma enorme repercussão na imprensa portuguesa. Na Assembleia Nacional, Miller Guerra trava um confronto verbal tornado célebre com Casal-Ribeiro em que admite discutir a presença de Portugal em África. Na sequência do episódio, demite-se, juntamente com Sá Carneiro. Os restantes membros da ala liberal aguardam pelas eleições de 1973 para sair.

O registo por um agente da DGS ³² de uma conferência de Francisco Sá Carneiro no centro do Porto do ISET, subordinada ao tema «meios de participação política», em 6 de Abril de 1973, dá-nos o balanço da sua passagem pelo marcelismo: considerava a sua entrada na Assembleia Nacional uma “ingenuidade”, pois tivera uma “esperança de mudança” sem fundamento. O corporativismo era “uma forma de capitalismo, mas com maiores defeitos do que este, dado que o capitalismo não dispensa a participação

³¹ Pe. José da Felicidade Alves, *Católicos e Política de Humberto Delgado a Marcello Caetano*, pp. 247-263.

³² ANTT.PIDE/DGS, Organização Católica, ISET, Proc. 1327 CI (2), vol. 3, pasta 38, f. 2-5.

dos Sindicatos”. O Governo, apesar de criticado pela opinião pública internacional, continuava a ter o apoio material de grandes empresas estrangeiras com interesses no Ultramar, como o petróleo, os diamantes, etc. Havia muitos líderes, mas o povo estava despolitizado. A contestação estudantil só podia dar frutos a longo prazo; os emigrantes, apesar de viverem em países democráticos, mantinham-se à margem da política; a Igreja católica, devido aos meios que dispunha, talvez pudesse fazer mais. A curto prazo, os portugueses encontravam-se num “beco sem saída”.

5. Conclusões

O Marcelismo vem complexificar as relações entre a oposição católica e o Estado Novo. Da parte do regime verifica-se uma dupla atitude de atracção de elementos católicos da oposição ou desafectos da «Situação» e de repressão dos católicos radicais. Esta atitude tem repercussões nos católicos que se tinham demarcado do salazarismo: uma parte da oposição católica (como José Pedro Pinto Leite) ou de elementos «desafectos» (como Sá Carneiro) integram a «ala liberal» da AN na ilusão de contribuir para uma «transformação por dentro» do regime que levasse a uma «transição pacífica para a democracia». António Alçada Baptista evolui da oposição moderada na CEUD para dar o benefício da dúvida a Caetano. Mas outra parte da oposição católica radicaliza-se como resposta ao agravamento da guerra colonial e influenciada pela efervescência do Maio de 68 em França e da Teologia da Libertação na América Latina. Os oposicionistas católicos distribuem-se pelo socialismo reformista na CEUD/ASP/PS; por grupos monárquicos; pela CDE, em colaboração com comunistas; pela extrema-esquerda.

As relações entre o Estado Novo e a Santa Sé, apesar do aproveitamento pelo regime da visita de Paulo VI a Fátima, mantêm-se difíceis, como não podia deixar de ser entre um país que mantinha uma guerra colonial e a cabeça de uma Igreja universal que reconhecia a autodeterminação dos povos. A recepção de Paulo VI aos líderes dos movimentos de libertação é a expressão maior de um desentendimento de fundo.

Quanto ao episcopado nacional, o Bispo do Porto regressa em 1969, no contexto de «primavera» marcelista. Mas as esperanças de Cerejeira conduzir uma renovação da Igreja Católica em Portugal, na linha do Vaticano II, são rapidamente frustradas. O «escândalo» em torno do «pároco de Belém», que termina com a remoção, suspensão *a divinis* e excomunhão do Pe. Felicidade Alves, põe em evidência a diferença radical entre

duas concepções da Igreja e da relação desta com o poder político, assim como o facto de uma oposição católica que inicialmente interpelava a Hierarquia não hesitar agora em afrontá-la.

O Cardeal Ribeiro logra demarcar a Igreja Católica do regime, dialogar com sectores moderados da oposição (PS) e suscitar a aprovação pontual de outros (CDE), embora mantenha uma relação crispada com o sector católico mais radical.

Ao terminarmos, sublinhamos que não cremos que a importância da oposição católica ao Estado Novo, no período estudado, se possa medir pelo seu reduzido número ou pela sua organização informal. A sua fraqueza foi em parte a sua força, ao relacionar-se e colaborar com sectores muito diferentes da oposição. As suas acções tinham um impacto particular porque punham em causa um pilar ideológico do regime – a identificação dos interesses da Igreja Católica com os interesses do regime – e obtinham um notável eco internacional – quer em organizações da Igreja Católica como a JOC internacional ou as Comissões Justiça e Paz; quer na imprensa estrangeira católica (*Informations Catholiques Internationales*, *Témoignage Chrétien*, etc) ou não católica (*Le Monde*, *New York Times*, etc). Eram jornais de países democráticos, sujeitos ao escrutínio da opinião pública que se integravam na mesma aliança militar de Portugal – a NATO. Pelos debates e intervenções da oposição católica passou parte das transformações mentais e culturais que fariam do 25 de Abril uma esperança de liberdade e justiça.