

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



OS «VENCIDOS DO CATOLICISMO»

MILITÂNCIA E ATITUDES CRÍTICAS

(1958-1974)

Jorge Manuel Rias Revez

MESTRADO EM HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

2008

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA



OS «VENCIDOS DO CATOLICISMO»

MILITÂNCIA E ATITUDES CRÍTICAS

(1958-1974)

Jorge Manuel Rias Revez

Dissertação orientada pelo

Prof. Doutor Sérgio Campos Matos

MESTRADO EM HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

2008

AGRADECIMENTOS

A elaboração desta dissertação não teria sido possível sem o contributo de diversas pessoas. As dificuldades que senti e os inúmeros momentos de incerteza não teriam sido decerto ultrapassados sem o ânimo das suas palavras e gestos, os quais agora me cumpre agradecer.

Em primeiro lugar, ao Prof. Doutor Sérgio Campos Matos pela atenção, disponibilidade e pertinência da sua orientação. Foi um verdadeiro orientador, que me soube sempre incentivar, escutar e criticar. Recordarei com um sorriso as reuniões em que quase esquecíamos este trabalho, tal era o apelo de falarmos da poesia de Ruy Belo.

A António Matos Ferreira, pela leitura crítica e atenta que fez deste trabalho e pela sua amizade. Foi um amigo que nunca se cansou de dizer que eu tinha de escrever esta dissertação e que não podia desistir. Pelo seu ânimo e pela forma como soube acolher e incentivar o meu interesse por esta temática, um fraterno Obrigado.

Aos Docentes do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, onde me licenciiei, em especial os que leccionaram o Curso de Mestrado. Faço uma particular referência ao Dr. António Cordeiro Lopes, que faleceu ainda o período lectivo decorria, e com quem tive a rara oportunidade de perceber a dificuldade de compreender os anos 60. Agradeço também aos meus Colegas de Curso, em especial a Rita Leite.

Aos Colegas do Centro de História da Universidade de Lisboa, Ivo Inácio e Luís Lima, reconheço a sua amizade e constante incentivo. Ao Mestre José Brissos que me lembrou sempre deste “volumezinho de prosa” que tardava a ver a luz do dia.

Aos Colegas do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, em especial os que participam no Seminário de História Religiosa Contemporânea, espaço raro na investigação em Portugal, pela disponibilidade que todos mostram em partilhar o que sabem. Agradeço, em particular, a Paulo Fontes, António de Araújo, Luís Aguiar Santos, João Miguel Almeida, Ana Cláudia Vicente e José Vieira pelas indicações ou materiais que me facultaram.

Agradeço à Dra. Teresa Belo, pela sua atenção em me receber uma tarde onde falámos de poesia e de Ruy Belo.

Aos Colegas da Biblioteca da Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Lisboa, em particular, a Cristina Lopes, Tatiana Sanches, Leonor Fontainhas, Vera Oliveira e Armando Jorge Silva.

À Dra. Joana Lopes, pela entrevista que me concedeu.

Aos meus Amigos, em particular à Chefia do Agrupamento 60 – Queluz do Corpo Nacional de Escutas, e à minha Família, pelo tempo em que estive ausente.

Aos meus Pais, que me deram tudo e a quem dedico esta tese. A paciência que tiveram foi mais uma demonstração do seu infinito carinho.

À Elisabete, que esteve sempre comigo, apetece-me dizer, em surdina:

*é das tuas mãos que saem alguns destes ruídos domésticos
mas até nos teus gestos domésticos tu és mais que os teus gestos domésticos
tu és em cada gesto todos os teus gestos
e neste momento eu sei eu sinto ao certo o que significam certas palavras como a palavra paz
Deixa-te estar aqui perdoa que o tempo te fique na face na forma de rugas
perdoa pagares tão alto preço por estar aqui
perdoa eu revelar que há muito pagas tão alto preço por estar aqui
prosegue nos gestos não pares procura permanecer sempre presente
deixa docemente desvanecerem-se um por um os dias
e eu saber que aqui estás de maneira a poder dizer
sou isto é certo mas sei que tu estás aqui*

(Ruy Belo)

RESUMO

A presente dissertação procura compreender o contexto e a relevância histórica da sensibilidade que Ruy Belo (1933-1978) enunciou no poema *Nós os Vencidos do Catolicismo*, publicado em 1970.

Para além de um breve enquadramento da militância e das dissidências internas do campo católico até finais dos anos 50, aborda-se a renovação posterior de alguns sectores do catolicismo em torno de quatro vectores de análise: humanismo, progressismo, vanguarda e crise. A pertinência da mutação sócio-cultural que é revelada pelo afastamento progressivo da Igreja Católica, nos decénios de 60 e 70 do século XX, por parte destes novos católicos, é observada a partir da sua dimensão religiosa, sobretudo enquanto procura de um sentido de vida e de experiência “autêntica” de fé. Para tal, abordar-se-ão os casos particulares de Ruy Belo e José da Felicidade Alves (1925-1998), e de outras figuras relevantes nesse período, de forma a esclarecer o que representam os “vencidos do catolicismo”.

Da militância à crítica e à desilusão, o percurso de alguns católicos portugueses será parte de um fenómeno de renovação estrutural do catolicismo, em que o II Concílio do Vaticano desempenhou um papel central. Apresentando no seu posicionamento sócio-político uma crescente autonomia entre consciência católica, consciência cristã e cidadania, muitas destas figuras terão um papel relevante nos movimentos de oposição ao Estado Novo de Oliveira Salazar e Marcelo Caetano.

No fundo, a análise das atitudes críticas e da dissidência católica impele esta reflexão para a questão da reconfiguração da identidade católica e para o possível surgimento de formas de religiosidade pós-tradicionais, como é exemplo o pós-catolicismo, no quadro da recomposição do campo católico em Portugal.

PALAVRAS-CHAVE: História do Catolicismo (Portugal), Ruy Belo (1933-1978), José da Felicidade Alves (1925-1998), Oposição católica ao Estado Novo, II Concílio do Vaticano, Identidade católica

ABSTRACT

This dissertation strives to understand the context and the historical relevance of the mood that Ruy Belo (1933-1978) presented in his poem *Nós os Vencidos do Catolicismo* [We the Vanquished of Catholicism], published in 1970.

Beyond a brief outline of the militancy and the internal dissidences of the catholic field until the end of the 50s, it focuses the further renewal of some catholic sectors around four topics of analysis: humanism, progressivism, vanguard and crisis. The impact of the social and cultural mutation revealed by the 60s and 70s dismissal from the Church of these new Catholics is observed from its religious dimension, mainly the search for a life's sense and an "authentic" faith experience. In order to accomplish it, the case studies of Ruy Belo and José da Felicidade Alves (1925-1998), and other relevant figures from this period, will be regarded striving to enlighten what the "Vanquished of Catholicism" means.

From militancy to critics and disillusion, the path of some Portuguese Catholics is involved in a structural renewal of the Catholicism, in which the Second Vatican Council plays a central role. Their social and political positioning presents a growing autonomy between Catholic conscience, Christian conscience and citizenship; in fact, many of these personalities will be part of the Salazar's and Caetano's *Estado Novo* [New State] opposition.

After all, the analysis of the critical attitudes and the catholic dissidence guides this reflection to the issue of catholic identity reconfiguration and to the possible wakening of post-traditional religious forms, such as post-Catholicism, in the larger scenario of the Portuguese catholic recomposition.

KEYWORDS: History of Catholicism (Portugal), Ruy Belo, José da Felicidade Alves, *Estado Novo*'s catholic opposition, Second Vatican Council, Catholic identity

ÍNDICE

	Pág.
Agradecimentos	III
Resumo	V
Abstract	VI
Introdução	1
Capítulo 1 – A militância católica no quadro da recristianização da sociedade portuguesa na década de 50	9
1.1 A Acção Católica Portuguesa e a militância católica.....	10
1.2 Primeiros sinais de ruptura política e eclesial: de Joaquim Alves Correia e Abel Varzim às eleições de 1958.....	14
Capítulo 2 – Os novos católicos da década de 60: humanismo, progressismo, vanguarda e crise	23
2.1 O ambiente conciliar e o humanismo cristão, do <i>aggiornamento</i> à desilusão? O Concílio Vaticano II em Portugal.....	25
2.2 O progressismo católico face à modernidade: “os sinais dos tempos” entre a paz de Cristo e a guerra colonial.....	37
2.3 A questão da vanguarda no campo católico: um problema cultural, político e eclesiológico.....	49
2.4 Crise do catolicismo ou crise dos católicos?.....	61
Capítulo 3 – Os “Vencidos do Catolicismo”	77
3.1 O problema do vencidismo católico: um problema de Igreja?.....	79
3.2 O caso de Ruy Belo: percurso pessoal e obra poética.....	94
3.3 O Padre Felicidade Alves: uma polémica no final dos anos 60.....	106
3.4 Uma identidade católica em recomposição? Secularização, pós-catolicismo, liberdade individual.....	116
Conclusão	133
Fontes e Bibliografia	139

A meus Pais

Disse-lhe a mulher: «Senhor, vejo que és um profeta! Os nossos antepassados adoraram a Deus neste monte, e vós dizeis que o lugar onde se deve adorar está em Jerusalém.»

Jesus declarou-lhe: «Mulher, acredita em mim: chegou a hora em que, nem neste monte, nem em Jerusalém, haveis de adorar o Pai. Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, pois a salvação vem dos judeus. Mas chega a hora - e é já - em que os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade, pois são assim os adoradores que o Pai pretende. Deus é espírito; por isso, os que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade.» Disse-lhe a mulher: «Eu sei que o Messias, que é chamado Cristo, está para vir. Quando vier, há-de fazer-nos saber todas as coisas.»

Jesus respondeu-lhe: «Sou Eu, que estou a falar contigo.»

Evangelho Segundo S. João, 4; 19-26

(...) a história do catolicismo português actual, a fazer um dia, não pode deixar de ser uma história dolorosa (...).

Ruy Belo, “Pranto por José Bação Leal” [1971], *Na senda da poesia*, edição de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002, p. 298.

INTRODUÇÃO

Existem hoje em Portugal correntes de opinião, no universo do senso comum, que veiculam posições como estas: “Eu acredito em Deus mas não vou à missa” ou “Eu tenho a minha fé mas não quero saber de padres”. São frases que se podem escutar no quotidiano, aparentemente próximas de lugares-comuns.

No entanto, o que podem significar estas afirmações? O que justifica nos dias de hoje estas posições? São posturas anticlericais num país que as estatísticas revelam como hegemonicamente católico? Será esta dicotomia – entre o domínio da crença e o dos ritos e seus sacerdotes – o resultado de um lento processo de deslocação do religioso, antes enquadrado institucionalmente (“os padres”) e agora “individualizado” (“a minha fé”)? Que contributo pode dar a historiografia para o conhecimento da desafecção religiosa que a sociologia tem proficuamente observado no quadro das relações sociais? Que outras questões se levantam quando observamos o problema da crítica interna às próprias confissões religiosas? O que significam supostas contradições como a afirmação que se pode encontrar na actual opinião pública: “sou católico mas votei a favor da despenalização do aborto”?

O catolicismo, enquanto realidade religiosa orgânica, é apresentado, muitas vezes, no discurso historiográfico com traços uniformes, no âmbito de visões holísticas: entende-se o catolicismo como um todo, personalizado numa hierarquia que é a sua face visível e indistinta. É um catolicismo centrado na instituição Igreja, onde os trilhos individuais raramente são referidos pelos historiadores.

Contudo, as vicissitudes da existência histórica do catolicismo não nos parecem poder ser entendidas sem a compreensão dos detalhes que envolvem o percurso das sensibilidades individuais, na medida a que a estas correspondem visões da realidade, das quais nos podemos servir para melhor compreendermos a complexidade de uma determinada problemática.¹ No mesmo sentido, a historiografia dos séculos XIX e XX tem insistido na análise das posições de cariz político dos católicos portugueses, ficando as suas motivações e vivências espirituais reduzidas a uma questão de intervenção

¹ Como refere António Matos Ferreira: “Seria um engano querer reduzir a problemática religiosa na sociedade contemporânea a uma dimensão de crença individual; esta crença corresponde sempre a uma mundividência, a um modo de olhar. O problema crucial é o lugar que ocupam, nesse processo de crença, as mediações, a todos os níveis da realidade: desde o institucional ao pessoal.” *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*, Lisboa, 2007, p. 23.

sócio-política, não se conhecendo, com detalhe, os níveis de crença e sociabilidade religiosas que sustentam essas posições e outros problemas que aí se levantam.

No seguimento de outros trabalhos que realizámos², especialmente o contacto com o espólio pessoal de Francisco Lino Neto (1918-1997)³, temos procurado desenvolver um filão de investigação em torno da experiência religiosa dos católicos durante o Estado Novo, sobretudo a forma como contactam com dinâmicas internacionais que promovem uma renovação da sua forma de ser e agir, bem como o sentido religioso que a sua actuação política e social assume durante esses anos.

O objecto da presente dissertação é uma tentativa de explicação de um conjunto complexo de atitudes críticas surgidas dentro do próprio catolicismo português (embora parte de um amplo movimento internacional), direccionadas, não só para a denominada hierarquia eclesiástica, mas também para características e situações intrínsecas à própria vivência católica. Especificamente, abordaremos uma linha de pensamento e acção que conduziu um conjunto de pessoas à desilusão e não poucas vezes à ruptura com a própria Igreja.

É um olhar que parte da militância católica – tal como foi entendida desde, sensivelmente, o pós-2ª Guerra Mundial – até à dissidência e abandono da Igreja por parte de um conjunto, porventura amplo, de homens e mulheres, nas décadas de 60 e 70. Não é um trabalho sobre a descrença, o ateísmo, ou o simples recuo das práticas religiosas na realidade portuguesa das décadas de 60 e 70 do século XX, nem um esforço de cariz sociológico, na medida em que não utilizaremos a sua utensilagem analítica para aferir do grau efectivo ou aproximado desta ruptura.

O que procurámos foi a elaboração de uma dissertação historiográfica sobre uma perspectiva que se encontrava por estudar. É apenas uma proposta que tenta explicar as razões e o contexto desta situação de dissidência, bem como o seu impacte e significado no catolicismo e na sociedade portuguesa.

O ponto de partida deste trabalho é um poema de Ruy Belo (1933-1978), poeta, ensaísta e crítico literário português – um dos nomes maiores da literatura portuguesa da segunda metade do século XX – publicado em 1970, num livro intitulado *Homem de*

² “A Comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-79). Uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 247-272; “Os «Vencidos do Catolicismo». Do poema de Ruy Belo, «Nós os vencidos do catolicismo» (1970), ao problema do vencidismo católico”, *Lusitania Sacra*, no prelo.

³ Este tratamento documental foi realizado no âmbito do projecto de investigação “Os católicos portugueses na política do século XX - a reflexão e intervenção de duas gerações: António Lino Neto e Francisco Lino Neto”, financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (Projecto 3599/PPCDT) e desenvolvido pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica.

*Palavra[s]*⁴ e republicado em *País Possível*, de 1973, uma antologia pensada pelo próprio poeta:

Nós os vencidos do catolicismo

Nós os vencidos do catolicismo
que não sabemos já donde a luz mana
haurimos o perdido misticismo
nos acordes dos carmina burana

Nós que perdemos na luta da fé
não é que no mais fundo não creiamos
mas não lutamos já firmes e a pé
nem nada impomos do que duvidamos

Já nenhum garizim nos chega agora
depois de ouvir como a samaritana
que em espírito e verdade é que se adora
Deixem-me ouvir os carmina burana

Nesta vida é que nós acreditamos
e no homem que dizem que criaste
se temos o que temos o jogamos
«Meu deus meu deus porque me abandonaste?»

Partindo deste poema e do seu contexto, procurámos compreender as atitudes críticas de um conjunto de católicos, face à instituição eclesial, desde a década de 50, quando o projecto de recristianização da sociedade portuguesa conheceu um período de abrandamento que culminaria com a campanha para a Presidência da República do General Humberto Delgado, em 1958, até ao 25 de Abril de 1974, data da Revolução dos Cravos, que poria fim ao Estado Novo, iniciando um processo de transição no qual os católicos participam activamente. A escolha desta periodização remete para um intervalo de tempo em que claramente todo este processo de dissidência se desenrola e agudiza, não obstante esta problemática ter raízes bastante anteriores e a sua pertinência se prolongar até aos dias de hoje.

O problema que a leitura deste poema nos colocou viu reforçada a sua pertinência com a leitura de outra obra que despertou a nossa curiosidade e interesse para esta temática. João Bénard da Costa (n. 1935), um dos maiores vultos do estudo e divulgação do Cinema em Portugal, actual Presidente da Cinemateca Portuguesa, publicou em Agosto de 1997, no semanário *Independente*, um conjunto de crónicas mais tarde compiladas em livro⁵. Estas breves memórias têm como eixo o poema que

⁴ *Homem de Palavra[s]*, introdução de Margarida Braga Neves, 5.^a ed., Lisboa, 1997, p. 51.

⁵ João Bénard da Costa, *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003.

referimos e procuram servir como testemunho pessoal do autor acerca da sua vivência neste período. Uma vivência que parte de uma posição pessoal de militância católica, observada na relação com outros católicos e os seus respectivos grupos de pertença, e que culmina numa situação de ruptura com a Igreja.

O autor das memórias explica que a utilização de um título similar ao do poema teria sido uma situação autorizada pelo próprio Ruy Belo⁶. O poeta refere aliás na introdução à 2ª edição de *Homem de Palavra[s]* (1978) que “como me observou, salvo erro, o meu amigo João Bénard da Costa, *Nós os Vencidos do Catolicismo* seria o poema de uma geração, onde a frase «Meu deus porque me abandonaste» significaria, como em José Régio, um definitivo abandono dos homens por parte de Deus. Cristo na cruz ver-se-ia completa e definitivamente abandonado.”⁷

A expressão “vencidos do catolicismo” foi, de facto, apropriada por alguns autores e por uma sensibilidade católica que rompeu com o catolicismo. Pelo que pudemos apurar existem, entre 1970 e os dias de hoje, sete momentos relevantes no percurso destas palavras. O primeiro momento é logicamente a publicação do poema em *Homem de Palavra[s]* (1970) ao qual se segue a presença do mesmo em *País Possível* (1973).

Não pudemos aferir com precisão o impacto da expressão nestes dois momentos mas em 1978, quando Ruy Belo se lhe refere, como vimos, “Nós os vencidos do catolicismo” é já entendido como “poema de uma geração”, uma geração abandonada por Deus. Após a morte de Ruy Belo, em Agosto desse ano, a primeira vez que surge é em 1983, num artigo de João Bénard da Costa sobre os 20 anos do primeiro número de *O Tempo e o Modo*. Neste texto é identificado com o poema o ciclo que conduziria alguns sectores católicos a “deixar a Igreja ou a deixar que a Igreja nos deixasse a nós”, prometendo o autor que escreveria um livro cujo título seriam as palavras de Ruy Belo.⁸

Só catorze anos mais tarde, em 1997, voltaria a aparecer novamente pela pena de Bénard da Costa. Este autor tornar-se-ia o principal divulgador da expressão, conferindo-lhe um sentido claramente geracional, num conjunto de crónicas publicadas em *O Independente*.⁹ Esta publicação suscitou interesse e possibilitou a reunião das crónicas em livro, em 2003, como já referimos. Depois dessa edição há um eco imenso

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ *Homem de Palavra[s]*, 5.ª ed, Lisboa, 1997, p. 31.

⁸ “Meus tempos, meus modos”, *Diário de Notícias. Revista de livros*, 9 de Novembro de 1983, p. 1.

⁹ “Nós os vencidos do catolicismo”, *O Independente*, 1, 8 e 15 de Agosto de 1997.

da expressão, visível por exemplo no espaço virtual da *World Wide Web* ou noutras publicações.¹⁰

Analisaremos nesta dissertação algumas das tomadas críticas de posição, focando principalmente a figura do poeta Ruy Belo, como um caso paradigmático e até mesmo simbólico – pela construção posterior de um certo imaginário de “vencidismo católico” que o seu poema fez emergir – do criticismo que marcou a relação dos católicos com a Igreja, entendida aqui enquanto estrutura orgânica e hierárquica. Observaremos também a figura do padre José da Felicidade Alves (1925-1998) e a polémica que a sua postura crítica suscitou na Igreja portuguesa no final dos anos 60.

Na verdade, estamos ainda um pouco longe de poder avançar com uma caracterização cultural e uma interpretação histórica acerca dos “vencidos do catolicismo”. Apresentaremos, sobretudo, linhas de força amplas sobre o que terá sido a experiência cultural e espiritual de uma sensibilidade católica, de homens e mulheres muitos deles com actividade política enquadrada no conceito amplo e plural de “oposição católica”¹¹; outros, por certo a grande maioria, silenciosa e anónima, que num dado momento, e na maior discrição se leram e consideraram como “vencidos”, rompendo de forma abrupta ou simplesmente afastando-se da Igreja e do catolicismo.

Sendo a poesia uma forma de linguagem primordial e leitura dos homens sobre o mundo, pode ser talvez uma espécie de chave interpretativa que tem sido amiúde esquecida pela investigação histórica do passado mais recente, possivelmente devido à multiplicidade de fontes disponíveis. No entanto, o poema e a sua análise contribuem de forma determinante para a elaboração de um esboço que permita antever, com mais clareza, o retrato de um grupo de católicos – espiritual, cultural e político – que podemos situar, em traços largos, no decénio de 60 do passado século.

¹⁰ Na *Web* há inúmeras referências à expressão em blogues e outros sítios, normalmente associando-a aos escritos de Bénard da Costa ou como auto-caracterização de algumas posições pessoais, havendo mesmo um blogue, Terra da Alegria (<http://terradaalegria.blogspot.com>), activo entre 2004 e 2006, que se reclamava herdeiro desta ideia. Cf. ainda Fernando Dacosta, “Rebeldes do catolicismo”, *Visão*, 11 de Dezembro de 2003, pp. 158-161. Ruy Belo é descrito como “o mais lucidamente melancólico poeta da sua geração” que em 1969 “apelida os companheiros de jornada de *Os Vencidos do Catolicismo*.” Num registo diferente e utilizando a expressão no singular, Pedro Mexia escreveu um poema, publicado em 2004, cujo título é “Vencido do Catolicismo”: “Vencido do catolicismo, sem plural / que me conforte ou confronto, / sem o ombro gratuito, conveniente, / de uma geração que me console.” *Vida Oculta*, Lisboa, p. 43.

¹¹ Cf. João Miguel Almeida, *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*, Lisboa, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000. Texto policopiado; José Barreto, “Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo”, *Religião e sociedade. Dois ensaios*, Lisboa, 2002, pp. 121-175; Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, 1998.

Relativamente às fontes e não sendo possível trabalhar um *corpus* documental minimamente definido, optámos por pesquisar em alguns arquivos pessoais e institucionais, privilegiando as obras editadas na época. Nesse sentido e dado o enfoque deste trabalho ser partilhado entre a história religiosa e a história da cultura, decidimos dar algum relevo à análise da linguagem coeva. A nossa recolha formal de testemunhos orais ficou restrita a uma entrevista – Joana Lopes – ainda que tenhamos tido a possibilidade de escutar as entrevistas realizadas por João Miguel Almeida para a sua dissertação de mestrado. Reconhecemos assim algumas limitações que esta dissertação pode apresentar a esse nível, mas não podemos negar a pouca disponibilidade de algumas pessoas que contactámos para revisitarem esta temática.

Os capítulos em que dividimos esta dissertação procuram, cada um deles, responder a perguntas concretas: como emergiu no campo católico português uma consciência crítica em relação ao regime de Salazar e de que forma essa posição nascente vai lentamente entrecruzar-se com a militância e as posições de católicos após a 2ª Grande Guerra? Como se explica a renovação e “rejuvenescimento” dessa presença católica na sociedade portuguesa nas décadas de 60 e 70? Como se processa, a partir dos anos 60, um acentuar das críticas, desilusões ou dissidências de católicos face à sua pertença institucional e qual o significado que estas sensibilidades individuais tiveram para a recomposição de um campo católico em permanente dinâmica de expansão e de retracção?

Assim, o primeiro capítulo aborda o quadro de recristianização da sociedade, intento da Igreja que remonta ao seu “confronto” com o nascimento das sociedades liberais, vincado agora com renovado fulgor desde o rescaldo da II Guerra Mundial. Neste quadro emerge – ou reemerge – a figura do militante católico, sobretudo por via de alguns sectores da Acção Católica Portuguesa, que nos anos 40 e 50 se vão identificar, no que ao aspecto da crítica diz respeito, com o catolicismo social, o progressismo cristão e outras correntes de pensamento internacionais que vêm introduzir tensões no campo católico (caso do personalismo, desenvolvido por Emmanuel Mounier). Este período da militância católica, com os seus primeiros sinais de cisão interna, é fundamental para compreender depois a renovação que se verifica na década seguinte. Abordaremos brevemente as figuras de Joaquim Alves Correia (1886-1951) e Abel Varzim (1902-1964), bem como a questão da “Frente Nacional” católica, de apoio ao regime de Salazar, que conhece nesta fase as suas primeiras brechas.

O segundo capítulo parte de um problema conceptual relativo à caracterização das gerações militantes que, na transição para a década de 60, se vão paulatinamente afirmar como detentoras de uma prática e de uma visão do catolicismo renovada e influenciada pelo Concílio Vaticano II e pelos pontificados de João XXIII e Paulo VI. Optámos pelo conceito de “novos católicos” e procurámos compreender essa nova realidade à luz de três ideias fundamentais: humanismo, progressismo e vanguarda. Neste capítulo observamos o problema da Guerra Colonial e alguns dos problemas e tensões que este conflito gerou na sociedade portuguesa, bem como a importância cultural que assumem novas correntes estéticas e fenómenos culturais, como o cinema ou a literatura. Por fim, abordaremos o problema da crise católica e dos seus protagonistas: é a Igreja ou são alguns católicos que estão em crise?

No terceiro capítulo, veremos os problemas do “vencidismo católico”, do poema de Ruy Belo e do seu caso pessoal, bem como de outras personalidades com percursos relativamente similares – de crítica ou ruptura com a Igreja Católica –, como é o caso de José Felicidade Alves. A escolha destas duas personalidades explica-se pela necessidade de consubstanciarmos, em casos de vida concretos, alguns dos problemas que iremos abordar. São dois exemplos de militantes católicos, um leigo e o outro clérigo, que em caminhos trilhados de forma distinta acabam por se entrecruzar nos finais dos anos 60.

Terminamos a nossa exposição com um trecho problematizante que procura averiguar o significado dessas atitudes, nomeadamente as questões em torno da recomposição do campo católico e da sua identidade e, mais concretamente, o conceito de pós-catolicismo, à luz das teorias sobre a secularização e a fragmentação da organicidade religiosa. Abordamos ainda a possibilidade de reconhecer alguma forma de continuidade entre este conceito de vencidismo, na 2ª metade do século XX, com os Vencidos da Vida dos finais do século XIX, entre os quais se destacam as figuras de Oliveira Martins e Eça de Queiroz.

Propomos agora duas perguntas que nos servirão de guia na reflexão que a seguir apresentamos. Podemos compreender nos “vencidos do catolicismo” a possibilidade de pensar, autonomamente, no quadro da ideia de secularização, a condição de “ser católico” e “ser cidadão”, sem que essa reconfiguração identitária esvazie a pertença à Igreja? Podemos entender a recomposição da identidade católica numa individualização da forma como se articulam e autonomizam crença, pertença e quadro de valores cristãos?

Um conjunto complexo de condições farão emergir a desilusão de alguns sectores católicos em face da Igreja. É a compreensão desse contexto que nos ocupará adiante.

CAPÍTULO 1 – A MILITÂNCIA CATÓLICA NO QUADRO DA RECRISTIANIZAÇÃO DA SOCIEDADE PORTUGUESA NA DÉCADA DE 50

Si ces pensées sont vraiment incompatibles avec l'appartenance à l'Eglise, il n'y a donc guère d'espoir que je puisse jamais avoir part aux sacrements. S'il en est ainsi, je ne vois pas comment je peux éviter de conclure que j'ai pour vocation d'être chrétienne hors de l'Eglise. La possibilité d'une telle vocation impliquerait que l'Eglise n'est pas catholique en fait comme elle l'est de nom, et qu'elle doit un jour le devenir, si elle est destinée à remplir sa mission.

Simone Weil, *Lettre à un religieux* [1942], Paris, Gallimard, 1951, p. 10.

1.1 A ACÇÃO CATÓLICA PORTUGUESA E A MILITÂNCIA CATÓLICA

A década de 50 representou no Portugal de Salazar um período charneira. Efectivavam-se os efeitos internacionais do pós-guerra, com o recrudescimento de instituições como a Organização das Nações Unidas (desde 1945), à qual Portugal aderiria em 1955. Portugal havia mesmo sido um dos membros fundadores da NATO, em 1949. A consolidação no Ocidente do modelo de governação democrático, que beneficiou da paz e do desenvolvimento económico, acabava por entrar em profunda contradição com o rumo do Estado Novo.

A realidade nacional assistia a uma progressiva transição de uma economia predominantemente agrícola, em quebra de mão-de-obra após a crescente mecanização, para uma estrutura industrial tímida que não era manifestamente suficiente para integrar as populações activas que alimentaram o fenómeno de emigração para a Europa e que teria o seu auge na década seguinte. Aquela metamorfose económica foi acompanhada também por um acentuado êxodo rural, o que provocou o crescimento relativamente rápido das metrópoles urbanas, nomeadamente Lisboa e o Vale do Tejo.¹² Esta deslocação transportou consigo sociabilidades tradicionais, então reconstruídas nas periferias das grandes cidades. Não obstante o crescimento que a timidez da expansão da economia nacional começava a apresentar, há nos anos 50 uma consciência dos graves problemas sociais que afectavam o país e que urgia solucionar.¹³

Obviamente que também o catolicismo foi profundamente afectado todas estas mutações, sobretudo a dinâmica de desenvolvimento urbano que promoveria uma expansão e multiplicação de novas paróquias. Há uma rede católica que começa a ganhar forma nos grandes centros urbanos, sobretudo no Patriarcado de Lisboa, polarizada em torno destas novas circunscrições e seguindo, muitas vezes, o modelo da Acção Católica Portuguesa, criada por Pio XI e institucionalizada em Portugal em 1933, com o propósito fundamental de promover uma “recristianização” da sociedade¹⁴.

¹² Cf. os dados sistematizados por Fernando Rosas, “As «mudanças invisíveis» do pós-guerra”, *História de Portugal. O Estado Novo (1926-1974)*, dir. de José Mattoso, vol. VII, Lisboa, 1994, pp. 419-501.

¹³ As palavras de D. António Ferreira Gomes, no seu famoso memorando a Salazar, podem ilustrar em parte esta convicção da época: “Não poderei dizer quanto me aflige o já exclusivo privilégio português do mendigo, do pé-descalço, do maltrapilho, do farrapão; nem sequer o nosso triste apanágio das mais altas médias de subalimentados, de crianças enxovalhadas, exangues e de rostos pálidos (da fome, do vício).” Cf. José da Felicidade Alves (ed. e apres.), *Católicos e política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*, [S.l., 1968?], p. 44. (doravante *Católicos e política*)

¹⁴ Como refere Paulo Fontes sobre a implementação da Acção Católica em Portugal em 1933: “O diagnóstico que a Igreja então fazia da relação do catolicismo com a sociedade pode resumir-se em duas palavras-chave: *descristianização*, devido não só à influência do laicismo, mas também ao indiferentismo

Moldada no paradigma da busca de uma sociedade cristã, era construída por sacerdotes e leigos em conjunto. É aliás o papel conferido ao laicado católico, sobretudo a forma como se tornará muitas vezes agente da mudança interna da Igreja, que tornará a Acção Católica tão relevante do ponto de vista da história do catolicismo em Portugal.

Composta por elites urbanas, jovens universitários ou operários fabris, o seu propósito multi-classista encontrará um terreno fundamental de organização e desenvolvimento nos centros urbanos e nos seus subúrbios. Estes territórios são atravessados por inúmeros problemas sociais – relativos ao trabalho, habitação, saúde, entre outros – o que ecoará nos organismos da Acção Católica. Ainda que seja um fenómeno iniciado logo na década de 30, a emergência de fortes concepções em torno do chamado catolicismo social e uma certa decepção com os resultados do corporativismo¹⁵ deram início a um lento processo de politização de meios católicos socialmente diversos, do qual se veriam efeitos concretos no final da década de 50. Ao contrário de experiência anteriores, como o Centro Católico Português, partido da Primeira República, desactivado a partir de 1934¹⁶ e protagonizado essencialmente por elites letradas¹⁷, a Acção Católica promovia uma activa participação da diversidade da composição social, ainda que obviamente não estejamos a falar da adesão de amplas maiorias mas sempre da formação de um “escol – como se diz na gíria da época – que

religioso de muitos sectores da sociedade; e *desunião* ou divisão dos católicos, considerada responsável pela progressiva perda de pertinência do catolicismo e peso da Igreja na sociedade.” “A *Acção Católica Portuguesa* (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, p. 71.

¹⁵ Cf. Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, 1998, pp. 32 e ss.

¹⁶ O desejo de que os católicos abdicassem da sua intervenção política inscreve-se não só no quadro de uma intenção de autonomia por parte da Igreja, mas também no contexto específico do caso português: “O Estado Novo, em cuja institucionalização e teorização se empenharam parte das elites católicas, veio consagrar um novo relacionamento do Estado com a Igreja e permitir o reconhecimento de um estatuto jurídico próprio, que a Concordata de 1940 traduziu num acordo de direito internacional, assente na valorização do peso social do catolicismo. Esta evolução era convergente com os esforços da Igreja no sentido de orientar a sua acção predominantemente para os domínios social e religioso, em detrimento da esfera de acção política.” Paulo Fontes, *op. cit.*, p. 74.

¹⁷ Este lento processo de politização e mobilização dos católicos para as questões prementes da sociedade portuguesa, seria objecto já em 1956, de um apelo de António Sérgio, que não era católico, para o Cardeal Cerejeira: “O que só desejamos, os democratas de hoje, é chegar à Justiça pela generosidade e na paz; e por isso a Vossa Eminência eu venho suplicar com humildade que faça quanto possível para cristianizar todos os padres, para levar todos os católicos a compreender-nos a nós, a reprimir a mania de nos atacar e ofender – de maneira a que a Igreja nos apareça sempre com o carácter venerável de uma religião autêntica, e não sob a máscara de um partido político ao serviço da ganância dos plutocratas. Confessei atrás que me parecia haver nos melhores dos católicos do nosso rincão português, uma certa falta de coragem moral. Afigura-se-me aqui, com efeito (e perdoe-me Vossa Eminência se eu daqui desacerto), que eles têm evitado o afirmar sem reboço, por voz alta e em público, as genuínas doutrinas sociais católicas que discrepam do procedimento dos nossos governantes fascistas.” *História Contemporânea de Portugal. Estado Novo*, dir. de João Medina, tomo 2, Lisboa, [1990], p. 116.

asseguraria a difusão e penetração dos «princípios cristãos» no seio dos diversos sectores da vida em sociedade.”¹⁸

No quadro da recente historiografia religiosa há um conjunto de trabalhos que têm destacado a importância estrutural da Acção Católica, desde a sua formação aos finais da década de 50, para a definição de fronteiras de pertença que enquadravam a militância católica¹⁹. Essas fronteiras conhecerão, no período posterior, brechas e mesmo fracturas significativas de onde veremos emergir a crítica às hierarquias estatais e eclesiais e a expressão cultural dos “vencidos do catolicismo”, homens e mulheres que militaram muitos deles na Acção Católica e noutras dinâmicas e movimentos católicos. Na verdade, a presença daquela organização da Igreja é exercida em concorrência com outras dimensões da experiência católica como é o caso do Opus Dei, dos Jesuítas, dos Seminários de formação do clero, entre outras, o que nos obriga por isso a matizar a sua influência na estrutura da militância católica.

Não é simples definir o que significava esta militância. Não constituía apenas a mobilização e o compromisso dos católicos para o projecto da Igreja mas também uma clara valorização intrínseca do apostolado dos leigos, dinâmica que seria decisiva para uma intervenção social e política que, paulatinamente, pudesse vir a ser pensada como autónoma à organicidade e ao rumo da hierarquia eclesiástica. Paulo Fontes sublinha este duplo aspecto:

“A par da orgânica, da estrutura e meios utilizados, a capacidade de mobilização e enquadramento da Acção Católica não se explica sem uma mística própria, em função da identidade e objectivos da nova organização de apostolado. A primeira e mais importante característica da Acção Católica, que contribuiu para a definição dessa mística, reside precisamente no carácter apostólico do movimento: tornar-se apóstolo de Jesus Cristo era segui-Lo mas também anunciá-Lo, enquanto membro activo da sua Igreja, colaborando directamente com a hierarquia católica e actuando por mandato desta.”

Esta realidade sofreria uma evolução, caminhando para uma maior responsabilização dos leigos e “contribuindo para uma relativa e paulatina autonomização do «apostolado dos leigos», redefinindo formas de colaboração com a hierarquia, assim como para a elaboração de uma «teologia do laicado», valorativa da dimensão da secularidade”. Paulo Fontes explicita este ponto:

¹⁸ Paulo Fontes, *op. cit.*, p. 71.

¹⁹ Destaca-se nesta produção historiográfica o trabalho de Paulo de Oliveira Fontes, uma referência marcante para o conhecimento da Acção Católica nas décadas de 40 e 50.

“Foi a questão moderna do laicado católico que contribuiu para uma revisão ou aprofundamento teológico da natureza e modalidade de ser cristão adulto: primeiro, internamente, recolocando positivamente a dignidade comum de todos os baptizados, independentemente da sua função no interior da Igreja e valorizando sobretudo a ideia de um apostolado cristão comum; em segundo lugar, reivindicando a liberdade de acção dos fiéis e aprofundando a relação entre o apostolado dos pastores e o do comum dos fiéis.”²⁰

Efectivamente, o aparecimento da ideia de militância apenas se pode compreender no filão estrutural da mudança do perfil e da identidade dos católicos. Gérard Cholvy é um dos autores que chama a atenção para a emergência deste paradigma do “militante católico”, no século XX, por contraponto ao católico caritativo, assistencial e votado às “obras” de Oitocentos.²¹

Este catolicismo “combatente” da Acção Católica, ainda que inibido de fazer política, não esgota a multiplicidade da militância católica na década de 50 e representa efectivamente a principal instância de enquadramento da vivência de Igreja em Portugal. Esta estrutura dispunha de duas faces complementares: uma face reactiva, sobretudo ao anti-teísmo e aos desideratos laicistas da modernidade e sobretudo, em Portugal, ao anti-clericalismo da I República; uma face activa, de “reconquista cristã da sociedade” e cristianização dos diversos planos da vida moderna, desde a família ao mundo operário, passando pelas escolas e universidades.²²

Esta marca da organicidade católica, de uma acção de cariz global e abrangente do complexo social, ver-se-ia confrontada com determinados aspectos da modernidade, no que “resultaria, a médio prazo, a percepção da impossibilidade de concretização plena desse desiderato, quer devido às limitações da acção realizada nos planos religioso, social, cultural e político, quer devido à diversificação de protagonismos e perspectivas verificadas no interior do próprio catolicismo, nesses vários planos.” Paulo Fontes adianta uma hipótese significativa:

²⁰ Paulo Fontes, *Elites católicas na sociedade e na Igreja em Portugal. O papel da Acção Católica Portuguesa (1940-1961)*. Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2006. Texto policopiado, pp. 421-422.

²¹ Apud Paulo Fontes, “Movimentos eclesiais contemporâneos”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, 2001, p. 461.

²² Como escreve Teresa Pereira: “A Acção Católica contribuiu para uma compreensão do lugar da Igreja no mundo e, em particular, para uma visão da presença dos leigos na sociedade, como uma intervenção directa na vida dos homens, através da solidariedade com as suas preocupações quotidianas. Além disso, este movimento constituiu um esforço significativo do delineamento de uma espiritualidade cristã a partir da acção apostólica. (...) De facto, não são só aqueles que optam pelo distanciamento do mundo (os religiosos) que estão destinados à perfeição. Da imagem de santidade como «fuga mundi» passa-se a uma concepção desta como empenhamento no mundo.” *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*, Lisboa, 1990, p. 35.

“Em traços gerais, pode considerar-se que de uma concepção «unionista» se transitou para uma concepção «pluralista» de movimento católico, num processo que coincidiu, em grande medida, com a trajectória histórica da Acção Católica desde a sua institucionalização em 1933 até ao seu desmembramento como corpo orgânico a partir de 1974.”²³

Uma nova eclesiologia, afirmada com o II Concílio do Vaticano, concedia o primado ao valor da liberdade de consciência e de religião, o que conduziria à pluralização do movimento católico e à sua transformação em movimentos cada vez mais autónomos. Estas fracturas internas são o resultado de tensões intrínsecas à própria Acção Católica mas são também o resultado de uma nova forma de entender o papel dos leigos na vida da Igreja.

1.2 OS PRIMEIROS SINAIS DE RUPTURA POLÍTICA E ECLESIAL: DE JOAQUIM ALVES CORREIA E ABEL VARZIM ÀS ELEIÇÕES DE 1958

Podemos observar, pelo menos desde a década de 30, um princípio de autonomia entre a pertença ao catolicismo, no seu sentido histórico e orgânico, e um ideal cristão que poderia ser vivido em dissonância com o enquadramento da Igreja. Esta linha de pensamento, já enunciada em Portugal por autores como Oliveira Martins²⁴, seria o embrião daquilo que a historiografia considerou como uma ruptura interna do próprio catolicismo. Se considerarmos igualmente a convergência pública entre a Igreja e o Estado Novo, estas rupturas ou críticas adquirem também um carácter político.

O enunciar destas questões não conduziu, no entanto, qualquer das personalidades que manifestaram atitudes críticas a uma situação pública de abandono do catolicismo. Este embrião só seria uma possibilidade efectiva mediante um conjunto de condições específicas que só se tornaram relevantes nas décadas de 60 e 70. Assim, não se pode compreender a exigência de uma autonomia religiosa por parte de alguns sectores católicos face à Igreja, enquanto instância de controlo e liderança, sem observar a conjuntura que antecedeu o surgimento desta hipótese de ruptura. Esta situação adquire ainda mais relevo quando observamos o impacto e o cuidado que é conferido à

²³ Paulo Fontes, *Elites católicas na sociedade e na Igreja em Portugal*, p. 458-459.

²⁴ Cf. António Matos Ferreira, *O pensamento de Oliveira Martins sobre religião*. Tese complementar para provas de doutoramento em História Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2005. Texto policopiado.

memória de algumas figuras católicas da primeira metade do século XX, críticas da Igreja e do Estado Novo, inspiradoras desse presente em processo de autonomização.

De facto, os protagonismos diversos do militantismo católico em diferentes áreas da dinâmica social levariam a que, no final dos anos 50, estes se confrontassem directamente com a necessidade de “mudança ou abertura do regime político existente em Portugal”. Como escreve Paulo Fontes:

“Partindo da questão religiosa e social, a dinâmica da Acção Católica Portuguesa conduziu ao aparecimento de nova questão político-religiosa: da liberdade de ensino da doutrina social da Igreja e da liberdade de acção religiosa e social dos católicos na sociedade – enquanto «liberdades da Igreja» –, aliada à problemática da guerra colonial, acabaria por transitar-se para a exigência da liberdade política enquanto condição imprescindível ao exercício da vida cívica e à participação dos cidadãos na sociedade em geral. Neste sentido, pode considerar-se que a Acção Católica Portuguesa terá contribuído decisivamente para o processo de transição democrática que se verificou em Portugal neste período, particularmente no que diz respeito à formação de elites e à sustentação de uma mobilização social autónoma em relação ao Estado, mesmo quando confinada à dimensão sócio-religiosa.”²⁵

Esta deslocação da questão social à questão política adquire particular significado na segunda metade dos anos 50.²⁶ Seguindo ainda o trabalho de Paulo Fontes quanto aos problemas evidenciados em Portugal neste período:

(...) “a crise do projecto político consubstanciado no Estado Novo e a conflituosidade aberta ou subterraneamente vivida na sociedade portuguesa de então, implicou directamente a Igreja Católica, na medida em que o próprio campo dos católicos e das suas elites se encontrou também dividido, fruto de tensões político-institucionais, sócio-culturais e eclesiais. Essas tensões resultaram, em grande medida, do crescente desencontro de expectativas gerado pelos sucessivos apelos à militância e as (im)possibilidades práticas de intervenção cívico-política na sociedade”.²⁷

Este desencontro, sentido sobretudo nos militantes mais jovens, resultava de uma desilusão com o “projecto social do Estado Novo”. A importância conferida aos leigos e o papel que a Igreja lhes concedia na transformação do todo social, enquanto parte do projecto recristianizador, tornar-se-ia paradoxal nesta questão. Este sentimento acentuar-se-ia após a crise político-social que eclodiu em torno das eleições presidenciais de 1958, após o qual se destacam, entre outras figuras, duas personalidades que polarizam a expressão deste desencontro e se tornam inspiradoras de atitudes críticas com um maior impacto público daí em diante: Francisco Lino Neto

²⁵ Paulo Fontes, *op. cit.*, pp. 461-462.

²⁶ Cf. Cap. 10, *Ibidem*, pp. 741-934.

²⁷ *Ibidem*, p. 863.

(1918-1997) e D. António Ferreira Gomes (1906-1989), então bispo do Porto, protagonista do confronto mais importante entre um membro da hierarquia eclesiástica e Salazar.²⁸

Ambos contribuíram de forma decisiva para o rompimento da chamada “Frente Nacional”, que aliava a Igreja Católica e o regime de Salazar, e que partia de uma premissa essencial que se foi esbatendo ao longo do pós-guerra:

“A secundarização da política, a par da luta contra as cosmovisões e propostas sociais trazidas pelo liberalismo e, sobretudo, pelo comunismo, ofereceram à Igreja Católica em Portugal uma base de convergência com o projecto de «restauração nacional» protagonizado pelo regime corporativo do Estado Novo, o qual resistiu à vaga de democratização política verificada na Europa Ocidental após a Guerra.”²⁹

Podemos, no entanto, afirmar que as brechas que encontramos nesta “aliança”, no final dos anos 50, remontam ou têm como antecedentes, o percurso e a acção de outros militantes católicos que desenvolveram igualmente atitudes críticas face ao regime. Essas figuras, como são os casos dos padres Joaquim Alves Correia ou Abel Varzim, são, mesmo para a memória dos católicos que irão experimentar um processo de renovação profundo ao longo das décadas de 60 e 70³⁰, figuras marcantes – designados mesmo como “profetas”³¹ – de uma espécie de proto-oposição católica ao Estado Novo e de um aparecimento claro da confronto decisivo entre as práticas de Salazar e Caetano e a consciência cristã.³²

²⁸ Ver o impacto do caso do Bispo do Porto no capítulo 2.2.

²⁹ *Op. cit.*, p. 935.

³⁰ Poderíamos observar inúmeros exemplos. Vejamos dois textos dos anos 60. Sobre o Padre Alves Correia, escreve Eduardo Veloso em 1968: “Deus era aquele «de cujo espírito éramos» e cujo reino tinha largura suficiente para todos, como dizia o padre Alves Correia, com tanta força que não coube no nosso estreito reino dos prudentes de então (e de agora!) e acabou por ir morrer naquela terrível terra onde apesar de tudo é possível morrerem padres exilados e caminharem durante algum tempo Luther’s King’s.” *Deus o que é?*, Cadernos *O Tempo e o Modo*, 3, Lisboa, [Setembro de 1968], p. 113. Sobre o Padre Varzim, testemunha Alçada Baptista a importância deste prelado: “A necessidade de o apontar às novas gerações não é a tentativa duma compensação tardia de não ter estado à altura daquilo que ele constantemente exigia. É uma obrigação de pedagogia cristã. (...) Ele era um cristão para quem, ainda no fim da vida, a presença do próximo era um problema onde a sua salvação estava comprometida. Não traiu. Não traiu nem por atitude, nem por formação exterior, nem por educação, nem por outras formas também dignas de nos afastarmos da traição. O Padre Abel Varzim não traiu por santidade, por solidariedade com Cristo e a sua Mensagem – o que para alguns é uma luta e um problema para ele era mera consequência natural de estar no mundo.” *O Tempo e o Modo*, n. 27, Maio de 1965, p. 394.

³¹ Cf. Nuno Teotónio Pereira, “O longo caminho até à Capela do Rato”, *Seara Nova*, n. 48/49/50, 1994, p. 29.

³² Ainda que tenha sido uma figura algo esquecida nas décadas seguintes, José Vieira da Luz (dirigente da Acção Católica) foi, de facto, o primeiro católico a invocar essa qualidade, inaugurando a existência pública de uma oposição católica, ao apoiar o MUD nas eleições de 1945. Francisco Veloso, também apoiante deste movimento, é outro exemplo de que “afinal havia católicos na oposição democrática”. Cf. José Barreto, “Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo”, *Religião e sociedade. Dois ensaios*,

Sem querermos repetir o que já tem sido escrito sobre estas duas figuras, parece-nos fundamental sublinhar o carácter profundamente evangélico do seu pensamento e acção. Isto pode observar-se pela hermenêutica dos seus textos e pela recepção que os dois percursos tiveram junto dos novos católicos das décadas de 60 e 70 e mesmo na memória do catolicismo pós-revolução de Abril. A leitura e a exegese dos Evangelhos, bem como dos ensinamentos papais, no quadro de uma relação de maior proximidade com os textos sagrados, determinará de forma decisiva a formação de uma consciência cristã actuante e reflexiva mesmo fora do quadro das mediações católicas, nomeadamente a obediência à hierarquia eclesiástica. É neste sentido que observaremos alguns exemplos dos percursos de Alves Correia, Abel Varzim e Francisco Lino Neto.

Joaquim Alves Correia (1886-1951), sacerdote da Congregação do Espírito Santo, é um exemplo marcante das atitudes críticas de membros da Igreja na primeira metade do século XX. Conhecido como o “Padre Larguezas”, pela sua obra de 1931, *A largueza do Reino de Deus*³³, apresenta uma linha de pensamento em defesa da consciência cristã face às injustiças sociais e aos direitos políticos vigentes no Salazarismo. O ponto de ruptura com o regime, para além do seu apoio ao Movimento de Unidade Democrática, nas eleições para a Assembleia Nacional em 1945, será o artigo “O mal e a caramunha”, publicado pelo jornal *República* em Outubro desse ano, em que o sacerdote criticava a cobertura dada pelo regime aos sectores monárquicos que teriam executado a “noite sangrenta” de 19 de Outubro de 1921, em que vários republicanos foram assassinados³⁴. Por pressão do Governo, o seu exílio nos Estados Unidos terá início em 1946.

Lisboa, 2002, pp. 137; 151. Fica por abordar, no entanto e noutra prisma, a relevância de uma figura como o Padre Américo (Américo Monteiro de Aguiar, 1887-1956). O seu trabalho com os pobres, e em especial as crianças desfavorecidas, fazem do fundador da “Obra da Rua”, em 1939, uma voz incansável na defesa de um “Evangelho dos pobres” e de um cristianismo posto em prática. Os seus artigos em *A Ordem*, *Correio de Coimbra* ou *O Gaiato* denunciam desde a década de 30 as contradições de um regime que se dizia cristão e defendem a existência de “menos ricos para haver menos pobres”. Cf. por ex. Manuel Durães Barbosa, *Padre Américo. Educação e sentido de responsabilidade*, 2ª ed., Porto, 1988.

³³ Testemunha Raul Rêgo a propósito da “bomba” que teria rebentado com este livro: “Surpresa para muitos liberais não católicos, satisfação para os poucos católicos que então se mantinham concordes com atitudes tomadas anteriormente à ditadura, e raiva nos meios beatos. (...) Pode dizer-se que o catolicismo português sem hipocrisias nem calculismos, todo sinceridade e tolerância, tem nesse pequeno livro a sua verdadeira cartilha.” Joaquim Alves Correia, *Cristianismo e Revolução*, selecção de textos e coordenação de Anselmo Borges, Lisboa, 1977, p. 256. António Sérgio reconhecerá também em Alves Correia “um sacerdote admirável, que era honra do clero de Portugal. O seu periódico, a *Era Nova*, de tão puro e elevado idealismo ético, de religião cristã tão verdadeira e pura, teve, por infelicidade, que desaparecer...” *Ibidem*, p. 229.

³⁴ Quanto à polémica sobre este artigo, nomeadamente, se teria sido ou não publicado contra a vontade de Alves Correia, cf. Francisco Lopes, “O artigo que o levaria ao exílio”, *Pe. Joaquim Alves Correia (1886-1951). Ao serviço do Evangelho e da Democracia*, Lisboa, 1996, pp. 153-163.

O carácter “profético” e “visionário” da sua obra parece-nos sobretudo ser o resultado de uma profunda reflexão sobre a consciência dos cristãos, num período em que as circunstâncias sócio-políticas tendiam a desvalorizar essa capacidade interventora que é própria da radicalidade da mensagem de Cristo³⁵. A sua experiência missionária em África terá influenciado bastante esta visão prática:

“Nós, os cristãos, temos de ser os campeões do direito da consciência alheia e da nossa e do amor ao povo oprimido e espezinhado, não porque é do nosso tempo a Democracia, mas porque era ser hipócrita ter o Evangelho por bandeira e acamaradar com os tiranos, com o egoísmo, com o orgulho.”³⁶

Abel Varzim (1902-1964), sacerdote desde 1925 e doutorado pela Universidade de Lovaina, onde contacta com as teses corporativistas de Joseph Cardyn, é o grande impulsionador das movimentações operárias católicas em Portugal a partir dos anos 30. Crítico atento da situação laboral e das condições dos operários trilhará um percurso de polémica, sobretudo através de artigos na imprensa e da sua acção como deputado à Assembleia Nacional, entre 1938 e 1942. Em 1948 será afastado dos cargos que detinha na Acção Católica Portuguesa e o jornal *O Trabalhador* será encerrado. O seu trabalho como Pároco na Encarnação desde 1951, em Lisboa, fá-lo intervir fortemente no problema da prostituição, o que o ocuparia até 1957.³⁷ Invocando razões de saúde e cansado das resistências e oposições que se colocavam ao seu apostolado junto das margens desfavorecidas da sociedade, pedirá a sua demissão e afastar-se-á da vida pública, o que não impediu, contudo, que assinasse ainda dois dos primeiros documentos da chamada “oposição católica” ao Estado Novo.

³⁵ Como escreve Manuel Braga da Cruz: “Nenhuma leitura dos seus gestos proféticos, mesmo aqueles de maior repercussão no plano social e público, poderão ser correctamente entendidos, sem esta referência básica à sua dimensão missionária e profética. Foi um anunciador do Evangelho, oportuna e inoportunamente, em terras de missão, e em terras de missionários.” Este autor aponta Alves Correia como um dos “pais fundadores da democracia portuguesa”; “mais do que um opositor político (que também foi e emblematicamente), foi sobretudo um contrapositor moral do autoritarismo, um construtor paciente de alternativas, empenhado na transformação de corações e mentalidades.” Cf. Prefácio a Francisco Lopes, *Ibidem*, pp. 11-13.

³⁶ Joaquim Alves Correia, *A largueza do Reino de Deus ou de como a intolerância e o despotismo são apenas variações do Anticristo proteiforme*, Lisboa, 1931, p. 9.

³⁷ Ver o texto “Porque fugiste, Senhor?”, *O Tempo e o Modo*, n. 27, Maio de 1965, pp. 395-410. Este texto é publicado como uma homenagem póstuma ao sacerdote. Seria possivelmente o início de um livro que Abel Varzim pensaria publicar. Pleno de uma matriz social e evangélica, é um testemunho do seu apostolado junto das prostitutas. Criticando o “comodismo” de alguns católicos que desconhecem quem é o “próximo” e nada fazem para o tirar da miséria e do sofrimento, Varzim escreve: “O Evangelho ensina-nos, porém, outra coisa. Ensina-nos precisamente que é ao contrário que o cristão deve agir. É servindo o próximo, amando o próximo, levantando-o da miséria, dando-lhe casa, ar, luz e educação, pensando-lhe as chagas físicas e morais, a esse concretíssimo próximo que tem um nome, um sexo, uma idade e até um bilhete de identidade, que se serve o bem comum e a paz social, esse bem comum com letra pequena, essa humilde e apagada paz social, que nos tira o apetite de jantar, que não nos deixa dormir, que não nos consente amealhar fortuna, que nos pede e exige doação total.” (p. 402)

A sua mensagem cristã, eivada de um profundo sentido dos Evangelhos, é expressa por exemplo ao Bispo do Porto, numa carta que demonstra uma solidariedade e um entrosamento entre dois percursos heterodoxos:

“Eu sei, Senhor Bispo, por dolorosa experiência, o que é a dor de ver católicos com responsabilidades de acusar padres e bispos de políticas subversivas, antinacionais e até infiéis à Fé Cristã, só pelo facto de ensinarem, sem reticências, o Evangelho. (...) Desculpe-me Ex.^a Revma. esta larga carta que pretende ser mais uma voz que se ergue a pedir que não desfaleça o caminho da evangelização que tão apostolicamente encetou. É que, enquanto houver católicos a chamar loucos e imprudentes aos pregadores do Evangelho, necessidade dobrada haverá de mais e mais insistir neles.”³⁸

Após o silêncio imposto a estas e outras figuras, as críticas à situação social e política do país vindas do campo católico conheceriam um momento de viragem, consensual entre a historiografia, nas eleições para a Presidência da República em 1958. Foi assim um acontecimento político que fez emergir as reivindicações de alguns sectores católicos, em consonância com a sua consciência cristã, e que até aí se tinham limitado a vozes muitas vezes isoladas.

Não pretendemos afirmar que 1958 inaugure a constituição de uma oposição católica estruturada e agindo conforme um programa decidido em conjunto. De facto, tal nunca se verificou. No entanto, 1958 é sem dúvida o início de um conjunto amplo de intervenções que partiram de minorias católicas e que tinham, apesar de um carácter episódico, uma agenda relativamente coerente em nome da consciência cristã – por outras palavras, em nome de uma motivação religiosa – que foi amiúde descurada pelos olhares dos historiadores.³⁹

Na verdade, este arranque da “oposição católica” será o início de duas dissidências: em relação ao Estado Novo, uma dissidência político-social, que podemos enquadrar no conceito de “oposição católica”; a outra ruptura será da ordem eclesial e do plano sócio-cultural, e pensamos poder conhecer-lhe os limites pelo estudo dos “vencidos do catolicismo”.

³⁸ “Carta ao Bispo do Porto [25-09-1958]”, Abel Varzim. *Entre o ideal e o possível. Antologia de textos*, Lisboa, 2000, pp. 288-290.

³⁹ Nuno Teotónio Pereira anota com acuidade que a campanha de Delgado foi o “detonador que fez vir ao de cima inquietações de uma consciência cristã que tinha sido anestesiada e amordaçada durante demasiado tempo.” “O arranque da dissidência católica”, *Humberto Delgado. As eleições de 1958*, coord. de Iva Delgado, Carlos Pacheco e Telmo Faria, Lisboa, 1998, p. 130. Já depois do 25 de Abril e acerca da acção dos católicos contra o Estado Novo, D. António Ferreira Gomes aponta esta motivação religiosa ao defender “que o termo «Resistência» se reservasse à recusa da tirania por motivo de consciência sob imperativos ético-sociais, ainda quando traduzida depois em acção política, enquanto o termo «Oposição» se aplicaria à posição «Contra», por motivos políticos”. “Carta-Prefácio” [20 de Maio de 1976] em José Galdes Freire, *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*, Porto, 1976, p. 13.

Quando Francisco Lino Neto (filho de António Lino Neto, último líder do Centro Católico Português e companheiro de Salazar desde os anos desse partido católico) surge na imprensa, em ombros, sangrando da cabeça, durante uma manifestação de apoio à campanha eleitoral de Humberto Delgado a 16 de Maio de 1958, e é reconhecido publicamente como vítima da repressão policial, inicia a sua vida política activa e consigo acaba por transportar alguns sectores católicos sobre os quais exercia uma influência quase paternal.⁴⁰

Esta “liderança” é exercida de duas formas: em primeiro lugar, Lino Neto é o redactor dos primeiros documentos públicos da chamada “oposição católica”, nomeadamente a carta ao jornal *Novidades* de 19 de Maio de 1958, criticando o seu apoio ao candidato do regime, e um abaixo-assinado - “As relações entre a Igreja e o Estado e a liberdade dos católicos” (Fevereiro de 1959) – onde se denuncia a repressão policial do Estado Novo e se reflecte acerca do posicionamento político dos católicos; em segundo lugar, Lino Neto apresenta-se como católico, mesmo nas eleições de 1961, o que em termos identitários abria uma significativa brecha na “frente nacional” de apoio à política salazarista.⁴¹

Também apresentando-se como católico e reclamando que os católicos viessem a terreno público nessa qualidade, Lino Neto escreve um documento fundamental em Junho de 1958 – *Considerações dum católico sobre o período eleitoral* – onde apresenta, de uma forma sistematizada e a título pessoal, “representativo embora dum sector católico importante”, a situação presente da oposição ao regime e o papel que os católicos poderiam vir a assumir.

Criticando o “totalitarismo” do Estado Novo, aponta dois tipos de preocupações que inquietam os “católicos conscientes”: “por um lado o próprio carácter anti-cristão de um sistema totalitário, mais grave ainda se se apresentar como inspirado nos

⁴⁰ Cf. Maria Inácia Rezola, “Francisco Lino Neto”, *Dicionário de História do Estado Novo*, dir. Fernando Rosas, J. M. Brandão de Brito, vol. 2, Venda Nova, 1996, pp. 665-666. Uma reprodução da fotografia (Arquivo Nacional de Fotografia, IPM) encontra-se no vol. 1 da referida obra na p. 138. Refira-se aliás que Francisco Lino Neto é certamente uma das figuras destacadas das movimentações católicas deste período que aguarda ainda uma investigação historiográfica cuidada e exaustiva.

⁴¹ José Barreto escreve que a Acção Católica estava a tornar-se, desde 1958, num “alfobre de contestatários de vários matizes”. Nessa diversidade, “a vaga nascente de dissidência política católica radicava numa motivação central unificadora: o almejado «descomprometimento» da Igreja em relação ao Estado Novo, isto é, a rejeição da «confusão» anteriormente estabelecida entre a Igreja e a política do Estado novo”. Esta motivação visava permitir a evangelização da sociedade sem o ónus da confusão política; baseava-se pois numa “interpretação particular, mas zelosa, dos interesses da Igreja e da moral cristã”, o que era, parece-nos, o primado da consciência católica a exercer o seu papel interventivo. “A Igreja e os católicos”, *A transição falhada. O Marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*, coord. Fernando Rosas e Pedro Aires Oliveira, Lisboa, 2004, pp. 142-143.

princípios cristãos; por outro lado, o facto de comprometer a Igreja pela sua aparente solidariedade com o regime, tanto mais que, sob a capa duma protecção extensiva [sic], se cerceavam as liberdades dos movimentos católicos”. Por respeito às instruções emanadas do Vaticano e criticando o medo do comunismo⁴², Lino Neto aponta os católicos que apoiam a actual “situação” pelo acatamento do “princípio, nada cristão, de que em política, o fim justifica os meios.”⁴³

Lino Neto revê-se na doutrina personalista de Emmanuel Mounier⁴⁴, “no respeito da pessoa humana, proclamando o valor da autonomia e liberdade de consciência e os direitos espirituais e materiais do homem”, para concluir, de forma contundente, que não restam dúvidas quanto à orientação do Estado Novo; assim, “o menos que poderá afirmar-se é que a doutrina e a prática do Estado Novo não podem considerar-se, de qualquer maneira, inspiradas nos princípios cristãos.”⁴⁵

As palavras finais do opúsculo apenas podem ser entendidas no paradigma da militância católica. Não se apela à dissidência nem a qualquer tipo de dissonância face à Igreja ou ao catolicismo, tal como acontecera nos percursos de Alves Correia e Abel Varzim. Apela-se a uma luta pelo futuro do catolicismo em Portugal em que “urge, por isso, realizar um esforço de aprofundamento doutrinário e purificação dos princípios cristãos, em face dos problemas políticos sociais que possam levantar-se.”⁴⁶

⁴² Este medo do comunismo será também a principal razão para o surgimento da designação “católicos progressistas”, na medida da experiência francesa durante a Resistência, em que os católicos se haviam unido aos comunistas debaixo desse epíteto. A esse respeito, Lino Neto explica que “a força, grande ou pequena, do Comunismo entre nós, não resulta de uma adopção integral dos princípios do Comunismo internacional, mas, sobretudo, de uma aspiração de justiça honesta e respeitável de uma parte da juventude generosa de Portugal, e esta força será tanto maior quanto mais opressão e injustiça existirem. Aliás, mesmo que estas afirmações pudessem não ser certas, se, de qualquer maneira há-de haver violências e perseguições, para combater o comunismo ou uma eventual vitória comunista, seria mais coerente que os cristãos, por uma questão de princípios, se negassem a utilizar esses processos e preferissem poder encontrar-se um dia numa situação de perseguidos a associarem-se, como tais, às violências e perseguições. Numa luta que há-de travar-se neste campo em Portugal, a grande força dos cristãos tem de ser a de terem razão, a verdade inalienável dos seus princípios que devem procurar viver acima de tudo.” “Considerações dum católico sobre o período eleitoral”, *Católicos e política*, p. 29.

⁴³ *Ibidem*, pp. 22-23.

⁴⁴ Como referia Mário Murteira no jornal da Juventude Universitária Católica (JUC) já em 1957: “Qualquer hipócrita pretensão de salvar o homem partindo da negação dos seus mais elementares direitos é desmascarada por aqueles que pretendem uma humanidade autêntica, sabendo que os fins estão indissociavelmente ligados aos meios para alcançá-los.” “Personalismo. Posição perante uma crise”, *Encontro*, n. 7, Janeiro de 1957, p. 10. Cf. ainda Michel Winock, *Histoire politique de la revue “Esprit”. 1930-1950*, Paris, 1975, pp. 24 e ss. Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, 1966, pp. 100 e ss. Roger Garaudy, *Perspectivas do homem. Existencialismo, pensamento católico, marxismo*, 2ª ed., Rio de Janeiro, 1966, pp. 156 e ss.

⁴⁵ Francisco Lino Neto, *op. cit.*, pp. 23-24.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 30. Este discurso integra a mesma linha de pensamento de um artigo anterior de João Bénard da Costa no jornal da JUC, onde o autor cita um documento de católicos espanhóis, antevendo a ideia de um novo tipo de catolicismo (que tomaremos como ponto de partida para o próximo capítulo): “O novo tipo de católico caracteriza-se pela preocupação duma formação intelectual séria, pelo exame crítico dos

Como forma de antevermos o impacto que esta estruturação católica, representada pelo modelo orgânico da Acção Católica (Lino Neto, por exemplo, fora líder da JUC, um dos seus sectores mais importantes), teve nas décadas seguintes, detemo-nos nas palavras de Paulo Fontes:

“Pensada originariamente em função da doutrina social da Igreja, a visão das organizações e elites católicas foi-se assim aprofundando e metamorfoseando no contacto com os diversos aspectos e sectores da sociedade, contribuindo para pôr em questão, ou mesmo estilhaçar, algumas imagens acerca da natureza católica do regime e do país que se queria «recristianizar», assim como para uma maior abertura relativamente às dimensões europeia e mundial dos problemas com que o país se encontrava confrontado. Foi em função, aliás, desse objectivo, de tornar mais cristão o país, que nasceu o reformismo católico dos anos 40 e 50, sendo que muitas iniciativas promovidas e realizadas inicialmente como católicas, nas mais diversas áreas da sociedade, vieram progressivamente a autonomizar-se relativamente a essa mesma confessionalidade religiosa. Tal identificação, entre cristianização e reformismo ajuda a compreender melhor o sentimento de «vencidos», invocado por alguns, para explicar o percurso de uma geração de militantes católicos formada no final dos anos 50, ao reverem-se *a posteriori*, na proclamação poética de Ruy Belo (já de 1969): «Nós, os vencidos do catolicismo».⁴⁷

Se não podemos conceber a ideia de “vencidos do catolicismo” sem a noção de que esses homens e mulheres foram militantes da Igreja durante largos anos e se envolveram num apostolado que sofreria um profundo processo de questionação a partir do final dos anos 50, teremos então de afirmar a possibilidade de ter ocorrido igualmente uma mutação significativa da sua identidade católica, fruto da interdependência entre militância e dissidência.

Neste sentido, o reformismo social, como parte integrante da ideia de implantação de uma sociedade cristã, ver-se-á absolutamente bloqueado face às condições políticas do Estado Novo. A incompatibilidade entre um e outro integra igualmente um novo quadro religioso e cultural de que nos ocuparemos agora e que formará a antecâmara da possibilidade da ruptura e da desilusão entre os militantes católicos.

lugares comuns sobre a deplorável identificação do catolicismo e da tradição nacional, pela atenção conferida às experiências católicas de outros países, pela sua aproximação espiritual do povo, enfim, pela determinação absoluta de viver o catolicismo autêntico, em toda a sua pureza original, de acordo com as directrizes repetidas dos últimos Papas.” “As «máscaras»”, *Encontro*, n. 14, Janeiro de 1958, p. 11.

⁴⁷ Paulo Fontes, *op. cit.*, p. 939.

CAPÍTULO 2 – OS NOVOS CATÓLICOS DA DÉCADA DE 60: HUMANISMO, PROGRESSISMO, VANGUARDA E CRISE

Veio a caneca. Bebi uns cinco goles.

«Só uma coisa mais», pedi. «Quando tu e eu entrámos nestes bailes, a motivação da tripa era cristã. Correcto?»

Ele ensombrou-se, mas respondeu: «Correcto.»

Eu sorri – eu mostrei os dentes, porque sofri com esse esgar.

«E agora?»

Ele bebeu o resto da caneca. «Olha», disse, «agora acho que faço por esquecer que houve um João XXIII e que na joga pós-Concílio os padres mais fixes lançaram a esponja. E nessa altura houve muita malta que abandonou os rituais, porque oficialmente os celebrantes que restavam eram funcionários ou indecisos.»

Eu continuei de dente à mostra.

«Mas doeu e dói, é isso?»

Desta vez ele não piou. Mas ficou com a expressão tapada que o pessoal mais rijo tem no ringue quando apanha um «contra» que não esperava e precisa de se recompor – fingindo que tudo vai pelo melhor.

Nuno Bragança, *Square Tolstoi*, Lisboa, Assírio e Alvim, 1981, p. 75.

A compreensão da década de 60 do século passado como um período de profundas transformações é hoje um dado praticamente consensual na historiografia ocidental. A Europa vivia ainda a lenta recuperação do pós-guerra, pautada pela retoma das economias e pelas importantes mutações sociais decorrentes da emergência de novos padrões culturais e expectativas de vida. Também em Portugal esta tendência de mudança se fazia sentir, apesar das limitações que se conhecem à circulação e liberdade da informação.

Para a Igreja Católica, a década de 60 constituiu um claro desafio ao rumo do seu projecto para as sociedades humanas. Serão os anos do Concílio Ecuménico Vaticano II o acontecimento mais relevante da história da Igreja no século XX. A dinâmica conciliar – e todo o pensamento que a antecedeu e seguiu – mudaram a forma de “ser católico”. Mesmo em Portugal – que é muitas vezes caracterizado pela sua situação periférica – alguns movimentos católicos e sectores da militância demonstraram esse florescer de novas atitudes, práticas e pensamentos.

Neste capítulo propomo-nos observar algumas destas mudanças, à luz de três dos conceitos que pensamos serem operativos para uma definição da época: humanismo, progressismo e vanguarda. Veremos igualmente a possibilidade de se falar de “novos católicos”, acantonando esta designação numa dupla vertente: por um lado, na renovação operada na sua forma de ser e de actuar publicamente; por outro, na sua auto-identificação com uma mudança identitária que os conduzia a verem-se como “novos” ou “rejuvenescidos”.

Em termos metodológicos, esta análise da renovação do catolicismo, de carácter exploratório, é delimitada a partir dos três pontos de observação que enunciámos. Assim, não pretendemos, neste capítulo, repetir o que a historiografia tem trabalhado nos últimos anos sobre o catolicismo do terceiro quartel do século XX, mas apresentar uma proposta diferente, que possa elucidar-nos acerca das dimensões conceptuais que actuaram, de forma subterrânea, neste campo de análise.

A história da cultura tem mostrado como os anos 60 foram, de facto, um período de expansão e diversificação cultural que se auto-compreendeu além dos limites do estabelecido, na margem da novidade. Novas correntes da literatura, do cinema, da arte, representaram uma tendência da qual este “novo catolicismo” não se poderia obviamente dissociar.

2.1 O AMBIENTE CONCILIAR E O HUMANISMO CRISTÃO, DO AGGIORNAMENTO À DESILUSÃO? O CONCÍLIO VATICANO II EM PORTUGAL

Não é evidente, por vezes, para a memória histórica nos nossos dias, a importância que um acontecimento como o Concílio Vaticano II teve no catolicismo contemporâneo e o seu impacto social, político e cultural. Tendo sido anunciado no final da década de 50 e decorrido, com algumas interrupções, entre 1962 e 1965 – convocado e liderado por João XXIII e depois por Paulo VI – o Concílio constituiu uma marcante novidade, pela sua raridade na história do catolicismo e pela sua pertinência para um campo católico que se confrontava com a rápida mutação das sociedades ocidentais.⁴⁸

Foi um acontecimento improvável, inesperado e impossível de prever por alguém que conhecesse a história da Igreja. O último Concílio, denominado Vaticano I, tinha terminado em 1869. É preciso recuar mais de três séculos para encontrar, anterior a este, um outro Concílio: o fundamental Concílio de Trento, cujo fim, em 1563, havia sido o princípio do longo processo de Contra-Reforma, no seio do qual muitos perceberam a criação de um novo catolicismo – tridentino – ao qual, por exemplo, Antero de Quental se referia na sua famosa palestra nas Conferências do Casino (1871), enraizando neste acontecimento uma das causas da decadência moral dos povos peninsulares.⁴⁹

Quando Ruy Belo escreveu o poema *Nós os vencidos do catolicismo*, provavelmente em 1969, o catolicismo havia sido confrontado, de forma indelével, com a *Modernidade*⁵⁰, e antevia-se, igualmente, o debate com uma formulação posterior que

⁴⁸ Cf. Melissa Wilde, “How culture mattered at Vatican II. Collegiality trumps authority in the Council’s social movement organizations”, *American Sociological Review*, vol. 69, August 2004, p. 577.

⁴⁹ “Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos”, *Prosas sócio-políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Lisboa, 1982, pp. 255-322.

⁵⁰ Entendemos aqui “Modernidade” na formulação de Matei Calinescu, ou seja, não apenas a modernidade social, económica e cultural, compreendida em estrita oposição às tradições religiosas, mas uma renovação da compreensão do mundo e da procura do sagrado, operadas desde a 2ª metade do século XIX: “a Modernidade, mesmo se tentou fazer isso, não conseguiu suprimir a necessidade e a imaginação religiosas do homem; e ao desviá-las do seu caminho tradicional até as poderá ter intensificado sob a forma de um florescimento indizível de heterodoxias – na própria religião, na moral, no pensamento social e político e em estética.” *As cinco faces da modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*, Lisboa, 1999, p. 67; É igualmente importante ter em conta os trabalhos de S. N. Eisenstadt sobre a existência de uma multiplicidade de *Modernidades* que contraria a visão clássica (Marx, Durkheim, Weber, e outros) de uma convergência à escala mundial decorrente do processo de modernização. De facto, quando referirmos *Modernidade* estaremos a abordar um programa cultural onde a ênfase é “colocada na autonomia do homem: a emancipação do homem ou da mulher dos grilhões da autoridade política e cultural tradicionais. Neste processo de contínua expansão do domínio da liberdade e da actividade pessoal e institucional, essa autonomia começou por implicar a reflexividade e a

se veio a designar de *Pós-modernidade*, em parte resultante da dinâmica conciliar que marcou toda a década de 60 do século XX.⁵¹

O 2º Concílio do Vaticano representou, para alguns sectores católicos, a esperança de um rejuvenescimento, de uma forma quase urgente de diálogo entre a Igreja e o mundo, agora entendido, na sua formulação moderna, com expectativas de mudança e de uma clara procura da adaptação das “velhas” estruturas religiosas, nas quais a Igreja Católica, no Ocidente, poderia ser apresentada como o exemplo mais nítido.

A recepção do Concílio, que ainda hoje se apresenta como um amplo espaço de debate e problematização histórica, foi marcada por uma certa desilusão, um desajuste sentido por alguns, entre as expectativas criadas e as mudanças ocorridas. Não pelo discurso conciliar em si, também acusado amiúde de não ter ido mais longe, mas sobretudo pelas consequências reais do desejado *aggiornamento*⁵² da Igreja.

Para alguns sectores da militância católica, tornava-se possível, sob o abrigo deste gorar, pensar a ruptura com a Igreja. Como se a um *aggiornamento* da Igreja existisse, em paralelo, a necessidade de um *aggiornamento* dos homens. Uma hipótese

exploração; em segundo lugar, implicou também a construção activa e o domínio da natureza, incluindo a natureza humana. Este projecto de modernidade colocava uma ênfase muito forte na participação autónoma dos membros da sociedade na constituição da ordem social e política, no acesso autónomo de todos os membros da sociedade a estas ordens e aos seus centros.” S. N. Eisenstadt, “Modernidades múltiplas”, *Sociologia, problemas e práticas*, n. 35, 2001, p. 142. No entanto, esta definição cultural terá de ser sempre entendida como algo diverso no espaço e no tempo e que não está necessariamente em oposição clara às posições da Igreja Católica, também esta influenciada pelo programa modernizador.

⁵¹ Para Audrey Brassloff, analisando a recepção do Concílio em Espanha: “until after the Second Vatican Council there was to be no radical change in the partnership between the official Church and the State. Both the ruling elites and the Church were opposed to modernity, and to the social forces that pursued democratic political objectives, rejected privilege and sought equality and social justice. The Church legitimised the ethos, the political structures, the legislation and the activities of the State, and was a willing instrument of social control. In return, Franco abrogated the Church its privileges and its monopoly over the nation’s education, faith and morals.” *Religion and politics in Spain. The Spanish Church in transition, 1962-96*, Londres, 1998, pp. 6-7.

⁵² Esta expressão marcaria todo o processo conciliar pois pretendia induzir uma mudança real na produção teológica: “El término en la mente de Juan XXIII tiene un significado más amplio que reforma de la Iglesia. Significa disponibilidad y actitud de búsqueda y compromiso global en favor de una inculturación renovada del evangelio. (...) con la finalidad de un rejuvenecimiento de la vida cristiana para responder a las necesidades del presente. (...) Ningún concilio anterior propuso el *aggiornamento* como su leitmotiv o principio directivo, con la implicación de que la Iglesia debe cambiar en ciertos aspectos para encontrar a los tiempos, más que pedir a los tiempos que cambien para encontrar a la Iglesia. El concilio consideró axiomático que el catolicismo era adaptable al “mundo moderno”. Este criterio significaba un cambio radical del integrismo que marcó en su mayoría el pensamiento católico en los siglos XIX y XX y que veía casi todo lo procedente de la Ilustración como incompatible con la Iglesia.” Joaquín Perea, “Acontecimiento del Espíritu o corpus doctrinal a aplicar con fidelidad? El conflicto de interpretaciones del Concilio, manifestación de la crisis eclesial presente”, *Iglesia Viva*, n. 227, Julio-Septiembre 2006, p. 57.

que explicaria como a Igreja e a sua própria “laicização”⁵³, cada vez mais realizada pelo crescente protagonismo de homens e mulheres, poderia reagir em duplicado, com maior ou menor grau de mimetismo, a um conjunto de profundas mudanças cuja recepção abriria o campo, em última análise, para o equacionar de um abandono, de um vencidismo mais ou menos definitivo, que faria dessa outra Igreja, imaginada pelos homens, a instituição vencedora.

Como explica Denis Pelletier⁵⁴, num livro que lida com estas e outras problemáticas em torno do caso francês, a dinâmica conciliar prometia um *ralliement* entre o catolicismo comprometido, militante, e a modernidade, sobretudo na dimensão de recristianização, de recuperação do espaço perdido, cujas raízes observámos no capítulo anterior. No entanto, uma das questões que o autor coloca é se a própria tendência ou necessidade de um *aggiornamento* não seria já uma porta aberta à diluição da especificidade católica na anomia moderna, ou se os textos conciliares podem ser analisados já como o limite possível da actualização da Igreja.

O desencontro entre o Concílio e a sociedade francesa daria assim origem ao «terceiro homem»⁵⁵ bem como a uma mutação social e cultural que afectou todas as instituições «portadoras de sentido» e não só a Igreja Católica. Esta mutação, caracterizada pelo conflito entre instituições e indivíduos, colocaria o catolicismo pós-conciliar no mesmo trilho do que vieram a ser as preocupações da geração que protagonizou as contestações de 1968, em França e nos Estados Unidos da América.

No caso português, a historiografia acerca do impacte do Vaticano II em Portugal é escassa. Comparando, por exemplo, com a realidade espanhola, é relativamente simples discernir as diferenças do trabalho desenvolvido nos dois países.⁵⁶ A grelha de análise proposta por Hermann J. Pottmeyer⁵⁷ poder-se-ia aplicar talvez à realidade portuguesa. No entanto, seriam necessários estudos mais aprofundados para uma clarificação da recepção do Concílio Vaticano II em Portugal.

⁵³ Expressão presente na crítica do Padre Felicidade Alves, que trataremos com mais detalhe no capítulo seguinte. Cf. por ex. *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja: sentido da responsabilidade na vida política do país*, [S.l.], 1968.

⁵⁴ *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, 2002, p. 25.

⁵⁵ Expressão utilizada por François Roustang em “Le troisième homme”, *Christus*, n. 52, Outubro de 1966, pp. 561-567. Cf. o capítulo 3 para uma explicação mais detalhada.

⁵⁶ Cf. por exemplo: Gonzalo Tejerina Arias (coord.), *Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Salamanca, 2006; Audrey Brassloff, *Religion and politics in Spain. The Spanish Church in transition, 1962-96*, Londres, 1998.

⁵⁷ “Les deux phases du processus de réception et d’interprétation”, *La réception de Vatican II*, éd. G. Alberigo et J.-P. Jossua, Paris, 1985, pp. 51-52.

Este autor vislumbra duas fases neste processo de recepção e interpretação: uma primeira fase de exaltação e entusiasmo perante o matiz libertador do evento conciliar, entendido também como um recomeço. Verificamos, por exemplo, em *O Tempo e o Modo*, traços desta fase, iniciada mesmo antes do Concílio encerrar oficialmente. José Manuel Pinto Correia escreve:

“A obra realizada é já imensa. A Igreja, definida como Povo de Deus, viu completada a doutrina da sua hierarquia, pela definição do valor da colegialidade episcopal, promulgou oficialmente a abertura aos outros cristãos, reconheceu os valores das outras religiões, adquiriu dimensões realmente ecuménicas. Libertou-se de um certo isolamento – da hierarquia em face dos leigos, de todos em face do mundo – para se reconhecer como uma comunidade centrada em Cristo, em que o ontológico tem que dominar o formal, ao serviço dos homens. (...) O Concílio marcará assim o reconhecimento oficial pela Igreja do mundo real em que vivemos, o abandono definitivo de formas temporais faustosas, pela vivência de um verdadeiro espírito de pobreza (...). Que esse gesto seja o início de um processo em que a Igreja se desembarace de exteriores senhoriais, para ser mais puro sinal do Evangelho no meio dos homens.”⁵⁸

Outro exemplo desta primeira fase de entusiasmo é o importante texto de João Bénard da Costa, publicado em Abril de 1966, “A Igreja e o fim dos constantinismos”.⁵⁹ Nesta conferência, Bénard da Costa aborda o problema eclesiológico:

“É através dela [concepção da Igreja como Povo de Deus, consagrada nos principais documentos conciliares] que se pode ir mais longe e constatando que todos os homens são irmãos em Cristo e filhos de Deus, mesmo que O não conheçam, alargar as fronteiras da Igreja à própria humanidade remida e resgatada pelo Sangue de Cristo. (...) A mensagem que a Igreja diz ao mundo, é a voz da humanidade em si própria ressoando, é Cristo dirigindo-se aos homens seus irmãos, é o diálogo entre aqueles que aceitaram uma só fé e um só baptismo e aqueles que ainda não reconheceram explicitamente essa voz. Por isso a Igreja – todos nós – não pode enjeitar nada do que é humano.”⁶⁰

O optimismo destas palavras explica-se pela certeza de que “algo mudou e que se respira na Igreja um ar mais livre, um clima diferente.”⁶¹

Seguiu-se, na proposta de Pottmeyer, uma fase de desilusão ou de “verdade” perante o que tinha sido realmente o Concílio. Esta verificação engloba o reconhecimento da força de inércia da Igreja e da sua condição histórica. Nesta

⁵⁸ *O Tempo e o Modo*, n. 32, Novembro de 1965, pp. 1042-1043.

⁵⁹ *O Tempo e o Modo*, n. 37, Abril de 1966, pp. 484-497. Conferência pronunciada no Colégio S. José das Irmãs Dominicanas Portuguesas, no dia 23 de Fevereiro de 1966, integrada no III Colóquio organizado pela revista de teologia *Concilium*. Seguimos a indicação de Nuno Estêvão Ferreira, que relaciona este texto com a fase inicial da recepção do Concílio em Portugal: “O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967). Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, p. 209.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 490-491.

⁶¹ *Ibidem*, p. 487.

perspectiva, o Concílio surge como um momento de transição, entre um período de questionamento que o antecedeu e um conjunto de enunciados que, perante a decepção de um Concílio sem efeitos imediatos, seria preciso, no futuro, fazer cumprir ou dar sentido concreto.

É curioso que o texto de Bénard da Costa que referimos atrás, a propósito da primeira fase, seja mais tarde matizado pelo próprio nas suas memórias: “Esse texto, relido hoje, é um esforço justificativo para continuar a enquadrar-me na Igreja, apesar de já me ser de todo claríssimo que o que eu pensava não acertava com o pensamento dela.”⁶² Podemos deduzir daqui duas ideias importantes: em primeiro lugar, qualquer metodologia de análise para um estudo aprofundado da recepção do Concílio em Portugal terá de ter em conta os percursos pessoais dos seus intervenientes, de forma a distinguir com clareza o significado de determinadas posições; em segundo lugar, sem a compreensão das principais questões envolvidas em torno do período conciliar, sobretudo nesta segunda fase de recepção que apresentámos, é difícil compreender a renovação de alguns sectores do catolicismo em Portugal. Entusiasmo e decepção foram muitas vezes posições detidas em simultâneo, numa fase de grande agitação sobre o rumo da Igreja no mundo.

De facto, Bénard da Costa acaba por enunciar num momento de aparente optimismo a preparação do “vencidismo católico”:

“Em vez de ver nele [o fim do constantinismo], apenas, o fim da identificação da religião com o Estado ou o fim da identificação do cristianismo com uma civilização, eu via também na expressão o fim da identificação da fé individual com a fé da Igreja, o fim de uma visão dela como superestrutura, que envolvesse, protegesse e sustentasse cada um dos seus membros. (...) esse texto era uma fundamentação – e um convite – à plena manifestação da liberdade individual na Igreja.”⁶³

Independentemente da questão da crítica e da ruptura, objectos deste trabalho, o Concílio mudou, sem qualquer dúvida, o comportamento político e social de alguns sectores católicos, sobretudo devido ao debate gerado em torno desse acontecimento e pelo espaço de abertura e diálogo que daí resultaram, numa situação em que o país vivia a ausência de liberdade de informação.⁶⁴

⁶² *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 88.

⁶³ *Ibidem*, p. 89.

⁶⁴ Como refere Paulo Fontes: “Em grande medida, esse movimento [politização da Acção Católica Portuguesa e dos seus quadros] foi o resultado directo do desencontro de ritmos e perspectivas verificados, ao longo dos anos 60, entre a evolução de certos sectores do catolicismo militante, marcados por influências doutrinárias e ideológicas exógenas, e as posições assumidas pelo episcopado português, no

Os novos católicos são também o resultado do impacto do Concílio em Portugal. A memória desse impulso renovador é sobretudo, e em termos litúrgicos, a introdução da Língua Portuguesa nos ritos da Igreja. No entanto, é neste período que se firma teologicamente, por exemplo, a valorização do papel dos leigos e do laicado como um corpo que poderia exercer um protagonismo eclesial concreto.⁶⁵ O melhor exemplo é a renovação visível no caso da Acção Católica Portuguesa, na qual os leigos passam a assumir, a partir de 1966, o importante cargo de secretário-geral, antes ocupado por membros do clero.

O que podemos compreender destes aspectos é que a confluência entre a valorização do papel dos leigos reforçada pelo Vaticano II e o desajuste sentido por alguns sectores entre as expectativas pré-conciliares e os seus resultados conduziu, provavelmente, a situações de desilusão que estarão no mesmo cadinho dos processos de crítica e ruptura em desenvolvimento.

É certo que esse desajuste é primordialmente do foro da intervenção pública e política. No entanto, com o passar do tempo, à possibilidade de um rejuvenescimento da Igreja prometido desde os finais dos anos 50, seguir-se-á uma fase de dúvida e críticas face às limitações do impacto do Concílio e a inexistência de algumas mudanças que se exigiam. Poderíamos caracterizar esta situação como parte de um processo de questionamento individual, da relação entre o indivíduo que acredita e a estrutura religiosa que o enquadra e que confere sentido à sua vida espiritual.

É preciso, no entanto, alguma prudência na análise. Se, efectivamente, encontramos no discurso de alguns sectores da Igreja o espelhar dessa desilusão face ao Concílio, temos obrigatoriamente de a compreender no quadro de uma situação de crítica à hierarquia portuguesa da Igreja Católica. Queremos com isto afirmar que apenas uma linha de investigação consolidada nos poderia informar acerca do real impacto do Concílio em Portugal; ou corremos o risco de o analisar apenas com base na opinião e nas afirmações de leigos ou clérigos descontentes com o comportamento do episcopado português, o que nos levaria a uma visão necessariamente parcial sobre esta complexa questão.

modo de entenderem e assumirem as novas perspectivas conciliares e a abertura do magistério pontifício a nível da problemática da justiça social e da paz, no contexto de uma sociedade marcada pela ausência de liberdades cívicas e pelo prolongar de uma guerra colonial, a exigir uma solução política que tardava.” “O catolicismo português no século XX. Da separação à democracia”, *História Religiosa de Portugal. Religião e secularização*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. III, Lisboa, 2002, p. 246.

⁶⁵ O documento conciliar mais importante neste âmbito é o *Decreto sobre o Apostolado dos Leigos (Apostolicam Actuositatem)*, votado e promulgado a 18 de Novembro de 1965.

De facto, enquanto experiência da Igreja, o Concílio é um acontecimento externo. É fruto de um debate que, em contínua estruturação desde os anos 30 e com mais fulgor nos anos subsequentes à II Guerra Mundial, desemboca num acontecimento cujo impacte não pode ser apenas lido a partir da realidade portuguesa, mas terá de o ser numa perspectiva comparada.

Vejamos alguns exemplos deste impacte nas fontes disponíveis. No primeiro número dos *Cadernos GEDOC* (Fevereiro de 1969), uma publicação que resulta da iniciativa do Padre José da Felicidade Alves (após o seu afastamento forçado da Paróquia de Belém) e do trabalho conjunto de um grupo de católicos denominado “Grupos de Estudos e Intercâmbio de Documentação, Informações e Experiências”, afirma-se, de forma contundente⁶⁶, a necessidade de renovação da Igreja por contraposição à inércia resultante da incapacidade conciliar em alterar as suas estruturas mais profundas. Criticam-se concretamente duas posições dos protagonistas da questão: o episcopado português e a “massa inerte” que se encontra alheada da urgência de procurar uma maior fidelidade ao Evangelho.

Entre estes dois extremos, estes novos católicos evocam uma discursividade extremamente interessante para a história da cultura: vemos aqui o retomar de binómios como origem e fim (o regresso ao Cristianismo primitivo, pela fidelidade à palavra de Deus, em contraposição com a ameaça de uma geração que pode ficar indiferente ao Evangelho) ou progresso e decadência (a necessidade de renovar profundamente uma estrutura que está decadente – “opaca”).

⁶⁶ “O Concílio não pode ser um logro! Os cristãos vivem em Portugal – e no mundo – um difícil momento, em que a esperança roça pelo desespero. Esperança: porque, acreditando na Igreja e sabendo que ela tem uma missão insubstituível a cumprir na História da salvação do mundo, desejamos que ela se renove até ao mais fundo do seu ser. Essa transfiguração é necessária: porque as escórias a tornam opaca; é possível: porque o Espírito continua nela. Desespero: as pertinazes resistências, a uma séria transformação, oriundas tanto dos mais altos responsáveis eclesiais como da massa inerte dos que encontram na “religião” uma segurança para as suas instalações, ameaçam tornar a nossa geração indiferente à mensagem do Evangelho; e a implacável repressão dum ala de cristãos, feita pela massa dos que ocupam o templo de Deus, provocam interrogações sobre se a Igreja é de facto o Povo de Deus (...). Muitos experimentam a amarga decepção de terem sido ludibriados pelo Concílio Vaticano II. Certo é que várias posições conciliares estão afectadas de ambiguidade, – fruto como são de compromissos entre uma maioria renovadora mas tímida e uma minoria reaccionária mas aguerrida. Também é certo que é bem diferente decretar uma orientação nova, e realizar essa renovação radical; nem seria de surpreender que a Igreja Católica atravessasse aquela fase de transição entre as estruturas pre-conciliares e as estruturas post-conciliares, no período da passagem do passado para o futuro.” *Cadernos GEDOC*, n. 1, Fevereiro de 1969, p. 1.

A reacção do Cardeal Cerejeira ao primeiro número dos *Cadernos GEDOC* não demorou.⁶⁷ A iniciativa é desautorizada, sendo o Grupo acusado de estar à margem da Igreja, pela quebra do vínculo com a autoridade eclesiástica.

A desilusão face aos resultados do Concílio parece assim confundir-se com a amargura face à situação nacional. A esperança fora imensa mas o atavismo interno gerou, muitas vezes, o direccionar das críticas para o Vaticano II e a forma como este não teria sido inteiramente aplicado em Portugal, ou seja, a suposta ausência de resultados dos trabalhos conciliares foi muitas vezes utilizada como argumento para justificar o contexto que se vivia em Portugal.

Talvez nos pareça mais indicado afirmar que houve sim um ténue impacte do pensamento de João XXIII e Paulo VI em certos sectores da hierarquia portuguesa, bem como de outras correntes internacionais, não nos parecendo que o Concílio, enquanto acontecimento da Igreja, possa ser apontado como a única explicação para os contornos de “envelhecimento” da Igreja a que os novos católicos se referem amiúde.

Nas memórias de João Bénard da Costa sobre este período, surge mais um exemplo do que acabámos de indicar:

“Multiplicávamo-nos [no início dos anos 60] em intervenções e debates. As encíclicas de João XXIII, o Concílio, justificavam-nas e exigiam-nas e não havia «sessões de esclarecimento» numa igreja ou salão paroquial qualquer, em que não aparecêssemos como tropa de choque a pôr em relevo a contradição crescente entre o pensamento do Papa e a obra do regime. Democratização, direitos e garantias individuais, direito à autodeterminação, eram bandeiras nossas, suscitando invariavelmente a ira dos «católicos tradicionais» que engoliam sapos vivos com o Papa, mas não engoliam a aplicação que das palavras dele fazíamos para o caso português.”⁶⁸

De facto, é o surgimento de um humanismo cristão renovado que impele a emergência de uma nova consciência cristã, influenciada pelo Existencialismo, pelo Personalismo, pelos ideais de liberdade e paz, que no fundo definirá a matriz filosófica que dá forma à renovação vivida por alguns sectores católicos. Como já havia escrito Yves de Montcheuil, um jesuíta assassinado pela Gestapo em 1944:

“O problema do humanismo cristão vive intimamente ligado à questão da pessoa, pois, se a pessoa é um ser conscientemente unificado, ou pelo menos, um ser que busca conscientemente alcançar a unidade, não se poderia então tolerar uma divisão interna entre o Cristão e o humano. Donde arriscarmo-nos a eliminar progressivamente o elemento humano ou o elemento cristão, ou, pelo

⁶⁷ Joana Lopes, *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*, prefácio de Pedro Tamen, Porto, 2007, pp. 139-140.

⁶⁸ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 68.

menos, a separar cada vez mais um do outro, e, assim, as ideias que orientam a sua vida e acção.”⁶⁹

Verificamos aqui o enunciado de uma necessidade, dentro da doutrina católica, de compatibilização entre o problema do humano e os Evangelhos, na medida em que estes são entendidos como revelação divina e mediação entre os homens e a transcendência.

Este surgimento conhece diversas vias e caminhos. Um exemplo de informação que foi extremamente importante para esta minoria, e que a fez diferenciar-se da grande generalidade da população católica portuguesa foi a colecção “Círculo do Humanismo Cristão”, da Livraria Moraes.

É bem conhecido o papel desempenhado pela Livraria Moraes na cultura portuguesa do terceiro quartel do século XX. Comprada por Alçada Baptista no final dos anos 50, foi uma importante casa editorial e espaço de encontro e reflexão. Aí convergirá o trabalho de Alçada Baptista e de um grupo de católicos oriundos sobretudo dos organismos de juventude da Acção Católica.

A sua edição mais relevante é, sem dúvida, a revista *O Tempo e o Modo*⁷⁰, cujo lançamento, em 1963, marcará indelevelmente o percurso do catolicismo português e da referida confrontação com a Modernidade, expressa até no inédito diálogo encetado entre crentes e não crentes que atravessou muitos dos seus números.

Importa referir, para a nossa reflexão, que é através, por exemplo, da Livraria Moraes que podemos compreender a emergência de uma vivência humanista, traço estruturador da renovação vivida nalguns sectores do catolicismo português.

A colecção “Círculo do Humanismo Cristão”, iniciada em 1958, procurou traduzir e editar em português as principais correntes e autores do pensamento cristão pré e pós-conciliar, no mesmo plano em que outra das colecções da Moraes – “Círculo de Poesia” – procurava introduzir alguma renovação literária no panorama editorial.⁷¹

⁶⁹ “O ideal do humanismo cristão”, *O moderno pensamento católico. Antologia*, org. e pref. de Robert Caponigri, Lisboa, 1961, p. 117.

⁷⁰ Cf. Nuno Estêvão Ferreira, “O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967). Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, pp. 129-294.

⁷¹ “Estas colecções iniciais revelam o intuito, subjacente ao projecto editorial do grupo, de lançar o debate no espaço cultural português, caracterizado, então, por um certo unanimismo e imobilismo, visando, assim, alertar para temáticas e métodos de abordagem pouco ou nada habituais entre os católicos portugueses, e abrir, de forma particular pela Poesia, a sectores não católicos. (...) O *Círculo do Humanismo Cristão* (...) visava introduzir em Portugal autores cristãos cuja percepção eclesial era marcadamente diversa daquela que dominava no catolicismo português”. Idem, *Ibidem*, p. 174. Cf. António Jorge Martins, “Círculo do Humanismo Cristão”, Teresa Tamen (coord.), *A aventura da Moraes*, Lisboa, 2006, pp. 45-54.

Perpassa neste trabalho editorial o centrar da reflexão na questão da pessoa. O grupo da Moraes, influenciado pelo Personalismo de Emmanuel Mounier, afirmava uma perspectiva em que “a pessoa era entendida como uma existência encarnada em que o estar-no-mundo era constitutivo, logo, condição única de abertura à transcendência, a qual não era fonte de alienação do seu existir concreto, mas nele se realizava e a ele sempre retornava. A orientação personalista, subjacente à intencionalidade eclesiológica deste trabalho editorial, significava, então, a atenção ao Mundo Contemporâneo, no qual a pessoa vive e se realiza como ser aberto à relação com Deus, com o semelhante e com a natureza.”⁷²

Com origens antigas dentro do pensamento cristão, é no século XVI que se forma a ideia de um humanismo emergente da doutrina cristã. A sua recepção no século XX configura-se essencialmente pela procura de um cristianismo vivido e centrado nos problemas e nas respostas das questões do indivíduo e não apenas das instituições. Daí que a procura do diálogo com outras correntes cristãs e com não crentes – um dos eixos estruturantes do projecto do grupo da Moraes – seja essencialmente uma resposta destes novos católicos no seio do questionamento da identidade católica, pelo impacte do Concílio, e pela exigência de um humanismo cristão que transportava em si o desiderato ecuménico.⁷³

O enunciado deste humanismo cristão viria a encontrar eco também nas páginas de *O Tempo e o Modo*, pelo filão interventivo e reformista. No número 5 da revista, publicado em Maio de 1963, o editorial procura fazer o balanço dos primeiros 4 números, auto-definindo o projecto com uma expressão que revela a evolução que o conceito humanista sofreu para este grupo de católicos: um humanismo interventor. Numa linguagem densa e metafórica, quiçá pela fuga ao jugo da censura prévia, o diálogo e a construção face aos “problemas concretos e urgentes da realidade portuguesa” resumem uma noção humanista que pretende romper com o mal-estar de uma “sociedade fechada”.⁷⁴

⁷² Nuno Estêvão Ferreira, *op. cit.*, p. 174. Nas páginas seguintes, o autor analisa em detalhe esta e as outras colecções da Livraria Moraes, nas quais podemos compreender a matriz de um projecto editorial inédito e inovador no panorama português.

⁷³ Como refere Franz Jozef Van Beeck: “one thing that happened at Vatican II was the open admission of the cognitive and practical dissonance experienced by Catholics everywhere between their monolithic sense of Catholic identity on the one hand and their openness to the non-Catholic world on the other.” *Catholic identity after Vatican II. Three types of faith in the One Church*, Chicago, 1985, p. 14.

⁷⁴ O humanismo aparece assim quase como uma forma de contra-poder: “Chegámos ao fim de cinco meses e verificou-se que esta Revista era possível e que ela não desiludiu completamente alguns homens de boa vontade. Que um grupo de cristãos e não cristãos se deu conta que a cidade [repare-se no tema agustiniano] não pode viver sem que se reconheça que ela não é tão simples e tão linear como a certos

É interessante que, no mesmo número, surjam longos excertos da *Pacem in Terris*, uma encíclica de João XXIII publicada nesse mesmo ano, a 11 de Abril, que irá marcar um novo rumo na concepção humanista dos cristãos⁷⁵. Com títulos intercalares como “Direito ao devido respeito pela pessoa humana”, “Direito de reunião e associação”, “Direito de tomar parte activa na vida pública”, “Convivência na verdade, na justiça, no amor, na liberdade”, entre outros, a revista apresenta trechos absolutamente divergentes do rumo do regime de Salazar. Só a publicação desta encíclica pela Moraes, ou de excertos como neste caso, é já em si um acto provocatório. O pensamento papal entrava assim em profunda contradição com a situação nacional. Este humanismo explicitado no pontificado de João XXIII seria mais um motivo para o despertar de uma consciência cristã, dois anos após o início do conflito português em África. Vemos, assim, como a penetração deste pensamento exógeno vai moldando a auto-representação de alguns católicos portugueses que se reclamavam deste trilha humanista.

Como notou João Miguel Almeida:

“A difusão da encíclica em Portugal esteve sujeita a vários condicionamentos. Na versão do texto considerada oficial – da União Gráfica – lia-se: «As pessoas de qualquer parte do mundo são hoje cidadãos de um Estado autónomo ou estão para ser». O texto original possuía mais duas palavras: «um Estado autónomo e independente».”⁷⁶

No número 12 de *O Tempo e o Modo*, em Janeiro de 1964, celebrava-se o primeiro aniversário da revista com estas palavras de Álvaro Salema:

“Doze números da revista, mais de um ano de convivência entre colaboradores de tão diversas formações, constituem um testemunho que

agradaria, que a cidade impõe a sua coexistência, e que é possível uma imprescindível colaboração na construção de tarefas comuns. Não se pretendeu servir um programa ou organizar e preparar uma sistemática acção. Pretende-se organizar e manter uma certa «mesa redonda» que seja uma experiência de diálogo debruçada sobre problemas concretos e urgentes da realidade portuguesa, procurando estudá-los através dum humanismo que pressuponha uma visão técnica e fundamentada das suas várias implicações.” “Editorial”, *O Tempo e o Modo*, n. 5, Maio de 1963, p. 5.

⁷⁵ A Cooperativa Pragma – cooperativa de difusão cultural e acção comunitária, que existiu desde 1964 até 1967, demonstra a ancoragem ou vinculação da renovação de alguns sectores católicos ao pensamento papal. A Cooperativa funda-se no dia 11 de Abril de 1964, dia do 1.º Aniversário da publicação da *Pacem in Terris*, como forma de comemoração da importante encíclica de João XXIII, como explicita um dos protagonistas, Nuno Teotónio Pereira: é “fundada por um grupo de católicos mas com o objectivo de alargar o diálogo com toda a sociedade, no espírito daquela memorável encíclica papal. Encerrada pela PIDE em 1967, também em Abril, depois de três anos de intensa actividade, a Pragma teve ocasião de fornecer um contributo importante para a tomada de consciência de largos sectores da Igreja, ao mesmo tempo que ajudava a retirar os católicos na sua actividade do reduto fechado em que tinham sido criados. É neste aspecto contemporânea e complementar da revista *O Tempo e o Modo*”. Cf. *Tempos, lugares, pessoas*, Lisboa, 1996.

⁷⁶ *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008, p. 133.

deveria ser válido para o tempo mais longo e para o modo mais largo: o de um humanismo essencial em que todos os homens de boa vontade podem encontrar-se; um humanismo de cultura e de acção – de cultura que só o pode ser verdadeiramente quando posta ao serviço do homem, de acção que só pode ser fielmente humana quando inspirada numa cultura.”

Uma outra demonstração clara do que temos vindo a afirmar surge em Maio de 1965, num documento assinado por “O Movimento Cristão da Acção Democrática”, cuja história se resume a esta referência. Nesse manifesto afirma-se:

“Dela [da civilização industrial] há-de surgir um humanismo novo resultante deste diálogo dos homens e das ideias, há longo tempo reatado, e que não será mais interrompido. Um humanismo em que a disciplina da máquina reintegra o homem na sua dignidade inteira e representa um passo em frente no processo da sua liberdade e da sua desalienação. Nem humanismo capitalista, nem humanismo marxista porque em ambos a alienação do homem se verifica e perpetua. É preciso que o humanismo da civilização industrial seja o humanismo cristão.”⁷⁷

No mesmo documento, volta a afirmar-se a centralidade do humanismo na renovação do catolicismo: “Em todo o mundo o centro das preocupações do humanismo católico é hoje o problema de dessolidarização. É preciso que o Cristianismo não continue a ser hereticamente solidário com a defesa duma estrutura social assente na especulação, na força e na alienação da maioria dos homens.”⁷⁸

Vemos lentamente o estabelecer da ponte entre humanismo e progressismo: a exigência a que o primeiro obriga é concretizada na acção concreta do segundo:

“Um Estado construído sobre uma ideologia e uma praxis não-cristãs, pode buscar em vão a solidariedade duma hierarquia adormecida ou historicamente ultrapassada, pode solicitar em vão o baptismo, através dum respeito puramente verbal por uma doutrina e uma fé não vividas na pureza do seu espírito e da sua mensagem; mas jamais se poderá arrogar a qualidade dum Estado cristão, e acabará fatalmente em conflito com uma Igreja esclarecida e militante.”⁷⁹

Ao assinalarmos o despertar desta consciência cristã, poderíamos afirmar que se o humanismo acaba sempre por transportar a exigência da liberdade, esta é condição indispensável, como pressuposto teórico e objectivo concreto para que possam surgir quer o progressismo quer a vanguarda – outros conceitos que analisaremos adiante. Mesmo numa “sociedade fechada”, como se reclamava em Maio de 1963 em *O Tempo e o Modo*, a assumpção de um desejo de liberdade individual e colectiva conduzirá os

⁷⁷ “Cristianismo e política nacional: manifesto ao país (Maio de 1965)”, *Católicos e política*, p. 146.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 153.

novos católicos à procura de outros caminhos no seio da sociedade, perspectivando uma Igreja que se queria renovada. Mais tarde, a convergência da crítica eclesial e da crítica político-social será o gérmen da desilusão e da ruptura inscrito no poema de Ruy Belo.

2.2 O PROGRESSISMO CATÓLICO FACE À MODERNIDADE: OS “SINAIS DOS TEMPOS” ENTRE A PAZ DE CRISTO E A GUERRA COLONIAL

A noção de progressismo católico conheceu diversas variantes quanto ao seu significado específico ao longo do século XX, mas é fundamental para compreender a renovação de alguns sectores católicos portugueses. Se fosse nosso intento desenvolver uma história conceptual em torno da ideia de progressismo cristão ou progressismo católico, seria curioso notar que o ponto de chegada da expressão “católicos progressistas”, no final dos anos 50 e inícios dos anos 60, tem um fundo pejorativo, em parte semelhante à noção de “catolais”, ou seja, os católicos que defenderam a aceitação e a colaboração com o regime da I República, no sentido da defesa de um espaço próprio de intervenção para a Igreja, e que se opunham aos monárquicos e a alguns católicos mais tradicionalistas que viam na República um regime agressor aos interesses da Igreja. Ambos são pejorativos e são críticas que emergem dentro da Igreja. Ambos designam situações de alguma reacção aos acontecimentos no sentido de procurar a adaptação da Igreja a novas realidades sócio-políticas.

Abreviadamente, o termo “católicos progressistas” advém da resistência católica ao regime nazi, desenvolvida em França em associação à resistência de matriz comunista. Como defende João Miguel Almeida para a oposição católica ao Estado Novo, “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.”⁸⁰ A procura da liberdade a todos os níveis, herança do humanismo cristão que abordámos anteriormente é, assim, uma das marcas essenciais do progressismo para os novos católicos, por oposição a um

⁸⁰ *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Tese de mestrado em História dos Séculos XIX e XX, variante do Século XX apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000. Texto policopiado, p. 2.

integrismo conservador e tradicionalista, avesso à noção de um progresso espiritual, humanista e optimista.⁸¹

O tom pejorativo da adjectivação “progressista” advém directamente da condenação do comunismo (*Decretum contra Communismum*) decretada pelo Santo Ofício no pontificado de Pio XII, em Junho de 1949, ainda que se inscrevesse num filão anterior de intransigência papal face aos “erros modernos” consagrados nos *Syllabus* de Pio IX (1864) e Pio X (1907). Ora o diálogo encetado mais tarde por diversos sectores católicos com não crentes, socialistas e marxistas, entre outros, – nomeadamente o grupo da Moraes – mereceu o epíteto de “progressista”, tal como as primeiras movimentações católicas de contestação ao regime de Salazar o mereceram também, exactamente pelo retorno à imagética da resistência francesa a Hitler, de colaboração entre comunistas e católicos.

Se partíssemos do princípio que, de facto, quando Ruy Belo escreveu o poema em análise, se referia a uma realidade social e religiosa concreta, apesar dos limites hermenêuticos que qualquer forma de literatura apresenta, poderíamos ver neste poema a enunciação e a definição de um grupo específico de “vencidos do catolicismo”? Poderíamos, inclusivamente, encontrar uma das suas características principais nos versos que falam especificamente em desistência da luta (“não lutamos já firmes e a pé”) ou mesmo em derrota (“Nós que perdemos na luta da fé”)?

Estes versos transportam-nos para uma situação de mudança e transição, de um passado antevisto como militante e combativo a um presente configurado como derrotado e vencido. Como se processou esta mudança? Como é que as várias gerações de católicos que desde o início do Estado Novo se colocaram numa perspectiva crítica e de confronto puderam, lentamente, ver entre as suas fileiras o abandono de alguns dos seus membros? Como é que no seio da militância católica se operou a ruptura com a Igreja, no seu sentido maternal?

⁸¹ Numa obra fundamental para a compreensão do percurso do catolicismo francês, Adrien Dansette escreve: “Si les intégristes sont en général des pessimistes qui ne font pas crédit à l’homme, les progressistes au contraire, sont des optimistes qui lui accordent leur confiance. Ils ont foi dans les possibilités infinies du progrès, croient que le monde s’oriente vers la perfection d’un paradis terrestre, se dressent contre l’ordre hérité de la tradition et sous-estiment la valeur des obstacles que leur oppose le réel. Ce sont initialement pour la plupart – nous parlons des progressistes chrétiens, les seuls qui nous intéressent ici – de jeunes intellectuels de moyenne bourgeoisie catholique qui ont acquis leur maturité dans l’atmosphère de la défaite, de la Résistance, de la Libération et des contacts prolongés que ces événements leur ont valu avec les communistes.” *Destin du catholicisme français. 1926-1956*, Paris, 1957, p. 225.

Na transição da militância à crítica e à ruptura situa-se a intervenção pública e eminentemente política de alguns sectores católicos. O progressismo que molda estes “novo catolicismo” é, em última análise, a exploração de um campo heterogéneo de intervenção e de seus limites⁸². É a ideia vigente, desde o final dos anos 50 e em diante, de que os católicos têm de intervir no quadro da política, o que não tinha necessariamente a ver com a formação de um partido político⁸³, mesmo numa situação de clandestinidade. Alguns sectores católicos acreditam que a política é, assim, a única forma de acção possível perante a situação nacional.⁸⁴

Desde a campanha de Humberto Delgado, a carta do Bispo do Porto a Salazar⁸⁵ e o opúsculo de Francisco Lino Neto⁸⁶ sobre o período eleitoral, no ano de 1958, que as movimentações católicas, no que se pode designar, de uma forma ampla, a oposição católica eram não só frequentes mas acutilantes e pertinentes. A generalidade da historiografia sobre o movimento católico de oposição ao Estado Novo⁸⁷ e de

⁸² Nas palavras de José Manuel Vieira: “O rótulo atribuído a estes católicos críticos, por vezes católicos progressistas, outras de cristãos activos, era suficiente para os distinguir da oposição ateia e para exprimir uma postura crítica ao corporativismo vigente. Esta designação situava-se no limite do permitido pelo regime, remetendo para uma hipotética terceira via, a do não alinhamento ao sistema capitalista ou ao sistema comunista.” *O catolicismo progressista em Portugal (1968-1974). Análise ao discurso*. Tese de mestrado em Ciência Política (Cidadãos e Democracia na Europa) apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005. Texto policopiado, p. 27. Esta ideia de “terceira via” já havia sido adiantada por Nuno Estêvão Ferreira: “Ao procurar um espaço que, politicamente, não se situasse na área da oposição comunista e que, culturalmente, abrisse a propostas diversas das do neo-realismo, o grupo que projectava *O Tempo e o Modo* contribuiu para a relativização da referência hegemónica do comunismo como oposição ao Regime. Ao mesmo tempo, o grupo contribuiu para a progressiva dissipação da ideia, instalada na sociedade portuguesa, do unanimismo do catolicismo no que se refere às posições políticas, traduzido numa aliança com o Estado Novo.” *Op. cit.*, p. 167.

⁸³ Ver sobre a questão da possibilidade da formação de um Partido Democrata Cristão em Portugal, entre 1965 e 1967: João Miguel Almeida, *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008, pp. 158-164.

⁸⁴ Como escreve Nuno Estêvão Ferreira, a participação política dos católicos tem como origem a “consciência da necessidade da transformação da sociedade e da intervenção dos próprios católicos como agentes desse processo. Os horizontes já não eram, de todo, a recristianização da sociedade, mas a sua transformação, valorizada por si e não como decorrendo da aplicação dos modelos eclesiais.” “Os meios católicos perante a Guerra Colonial: reconfigurações da questão religiosa em Portugal”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 12, 2000, p. 260.

⁸⁵ *Católicos e política*, pp. 31-64. A carta é de 13 de Julho de 1958.

⁸⁶ *Considerações dum católico sobre o período eleitoral*, Lisboa, 1958.

⁸⁷ Cf. João Miguel Almeida, *op. cit.*, José Barreto, “Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo”, *Religião e sociedade. Dois ensaios*, Lisboa, 2002, pp. 121-175; Manuel Braga da Cruz, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, 1998; António Matos Ferreira, “Catolicismo”, *Dicionário de História de Portugal*, coordenação de António Barreto e Maria Filomena Mónica, vol. VII, Porto, 1999, pp. 257-269; Nuno Estêvão Ferreira, “O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967). Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, pp. 129-294; Paulo Fontes, “O catolicismo português no século XX. Da separação à democracia”, *História Religiosa de Portugal. Religião e secularização*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. III, Lisboa, 2002, pp. 129-351; José Geraldes Freire, *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*, com carta-prefácio pelo Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, Porto, 1976; Paula Borges Santos, *Igreja Católica, Estado e sociedade, 1968-1975. O caso Rádio Renascença*, Lisboa, 2005.

contestação da Igreja, sobretudo da hierarquia portuguesa – na medida em que parte desta alinhava com as posições do regime, comportamento que, nas motivações e crenças religiosas de alguns sectores católicos, se tornou, a partir de certo ponto, incompreensível e inaceitável – considera, em consenso, que 1958 foi o ano em que surgiu uma tendência de contestação irreversível que romperia a chamada “frente nacional” – unionismo católico em torno do regime⁸⁸ – ou o catolicismo nacional como um bloco de suporte do regime (o que talvez nunca tivesse sido completamente).

Sem querermos repetir o que já está escrito sobre esta dinâmica de oposição, destacaremos que, a título de exemplo, para além de um conjunto de manifestos e abaixo-assinados desde os finais dos anos 50 e outras iniciativas fundamentais como a editora Moraes ou a revista *O Tempo e o Modo* – estudada por Nuno Estêvão Ferreira⁸⁹ – em 1969, ano provável da redacção do poema em análise, seguindo, por exemplo, o elenco de José Geraldes Freire⁹⁰, ocorreram com destaque, entre outros acontecimentos: no Porto, a 1 de Janeiro de 1969, Dia Mundial da Paz, a distribuição de um documento à porta das igrejas sobre as interrogações da consciência cristã sobre a paz e a guerra; no mesmo dia, em Lisboa, uma vigília na igreja de S. Domingos com a intenção de consciencializar os cristãos para os problemas da guerra – muitas vezes apontada como antecedente, ainda que com características diferentes, do episódio da Capela do Rato; a publicação clandestina do Boletim *Direito à Informação*, entre 1963 e 1969, co-editada por Nuno Teotónio Pereira, etc; o Grupo e *Cadernos GEDOC*, desautorizados pelo Cardeal Cerejeira em Fevereiro de 1969, com 2 reuniões em Cascais e no Entroncamento (Novembro de 1969), reprimidos pela DGS; participação de católicos na CDE e na CEUD, incluindo Ruy Belo, nas eleições legislativas e na crise académica de 1969; Comissão «Justiça e Paz», criada no Porto.

Por estes breves apontamentos, é possível compreender um pouco do contexto em que a publicação, nos primeiros dias de Janeiro de 1970, do livro *Homem de Palavras[s]*, que incluía o poema em análise, surgiu no ambiente de tensão que caracterizava o catolicismo português. Do mesmo mês, por exemplo, data o comunicado que daria conta do nascimento da Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos,

⁸⁸ Segundo António Matos Ferreira: “O projecto da união dos católicos começou a revelar-se inconsistente, ainda que a sua decomposição fosse limitada nos finais dos anos 50. Porém, não resistiu na década seguinte, com o agravamento do confronto em torno das liberdades públicas e da questão colonial, potenciado pela doutrina conciliar e as reformas decorrentes.” *Ibidem*, p. 265.

⁸⁹ “O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967). Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, pp. 129-294.

⁹⁰ *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*, com carta-prefácio pelo Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, Porto, 1976.

com ampla intervenção de católicos nas suas fileiras pluralistas, marcadas pela diversidade de posições políticas. Este ambiente de tensão justificava só por si a sensibilidade “vencidista”?

Não podemos reduzir, parece-nos, a questão da oposição católica a uma consciência política de católicos que ao agirem criticamente são destacados e apontados, quer pelas suas formulações contestatárias, quer por serem católicos ou se apresentarem como católicos. Ora, ainda que tal seja possivelmente verdade em diversos momentos, é igualmente importante perceber, se interpretarmos as fontes, que talvez haja nesta problemática, como já referimos, uma nova formulação, – e aqui reside uma possível resposta – um “novo” catolicismo que estava disposto a mudar e a escutar, também ele, “os sinais dos tempos”.⁹¹

Denota-se, ao longo da década de 60, a emergência de uma incompatibilidade com uma hierarquia eclesial, de uma diferente geração (o Cardeal Cerejeira, por exemplo, havia nascido em 1888) que, apesar do ambiente internacional conciliar, impulsionado por João XXIII, o papa da *Mater et Magistra* (1961) – que preconiza a colaboração possível entre cristãos e não-cristãos e o pluralismo no interior da Igreja –, da *Pacem in Terris* (1963) – dirigida a todos os homens de boa vontade – e Paulo VI, o papa da *Populorum Progressio* (1967) – que apresenta a mundialização da questão social e o desenvolvimento como o novo nome da paz – não foi capaz de acompanhar e sustentar as mudanças que se impunham.

Diga-se que esta incompatibilidade, se assim podemos nomeá-la, não se verificou apenas entre leigos e clérigos mas dentro da própria hierarquia, como as reflexões de Paula Borges Santos⁹², entre outros autores, demonstraram.

Incluímos naquela dimensão internacional, também, uma corrente teológica de debate (onde surge o personalismo de Mounier e a fundamental *Esprit*, tão caros a esta geração de 60) que preparou, assistiu e recepcionou o Concílio Vaticano II.

⁹¹ Como aponta António Matos Ferreira: “Para estes católicos já não se tratava de reconquistar a sociedade para a Igreja Católica, mas tratava-se do empenhamento desta na transformação da sociedade como forma de testemunho evangélico.” Não se podendo compreender o “catolicismo de oposição” apenas a partir de ações “com o objectivo de imprimir uma transformação da Igreja Católica e de fornecer outros horizontes à consciência dos católicos portugueses”, o autor realça que “esse progressismo e as suas limitações eram uma forma de concretização desse «cristianismo de diálogo» como forma de recomposição do catolicismo em face das mudanças sociais, da secularização e da descristianização sentidas.” *Op. cit.*, p. 266.

⁹² Cf. o capítulo II, “Crise do compromisso do catolicismo português com o Estado Novo”, *Igreja Católica, Estado e sociedade, 1968-1975. O caso Rádio Renascença*, Lisboa, 2005, pp. 55-99.

João Bénard da Costa apresenta um exemplo do referido desajuste, relativamente ao problema gerado pela carta assinada por 28 católicos ao director do jornal *Novidades*, o órgão informativo diário da Igreja.⁹³ Esta carta protestava contra a parcialidade do jornal a favor de Américo Tomás, o candidato do regime, durante a campanha eleitoral para a Presidência da República, pedindo isenção no esclarecimento e nas posições assumidas.

Então Presidente-Geral da Juventude Universitária Católica – um órgão da Acção Católica Portuguesa fundamental para a compreensão da formação de intelectuais e elites católicas em Portugal –, Bénard da Costa, um dos signatários da dita carta, é confrontado pelo Assistente Diocesano da JUC, Padre António Reis Rodrigues, numa reacção acutilante:

“Ele estava destroçado. Os seus «melhores» (ao lado de vários a que ele não reconhecia qualquer sentido da Igreja, nem qualquer «categoria», esses «progressistas do revirinho» que seriam Alçada Baptista e Lino Neto) rebelavam-se contra os Bispos e usavam terminologia imprópria de apóstolos. Leu-me outras cartas que tinha recebido, qual delas a pior. Uma era do M. S. Lourenço, dando-lhe conta de como levava Cristo junto do proletariado de Sintra e dera testemunho da presença da Igreja contra os monopolistas e os latifundiários. Outra era do Nuno de Bragança, lamentando as alianças “com o imolado Contra-Almirante” (Thomaz). Como era possível, como era possível? Cada nova explicação que eu dava, só lhe aumentava a santa ira. E punia-se a si próprio. Ele era responsável por esta «geração de rebeldes», por tantas ovelhas tresmalhadas.”⁹⁴

Ora o progressismo, tal como o definimos anteriormente, é um conceito fundamental para compreender as mudanças desenvolvidas em determinados sectores católicos, nomeadamente o recrudescimento de uma sensibilidade católica face aos problemas sociais⁹⁵. O facto de este conceito ser adoptado do caso francês não é uma questão menor. Efectivamente, a sociedade francesa há muito que lidava com o problema da pluralidade política e religiosa, o que talvez explique a incapacidade de conseguir no nosso léxico uma expressão com a qual se pudesse definir estes novos

⁹³ “Ao Jornal *Novidades*: desgosto pela sua actuação (19 de Maio de 1958)”, *Católicos e política*, pp. 13-16.

⁹⁴ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, pp. 51-52.

⁹⁵ Podemos igualmente conceber o progressismo enquanto movimento social, como nos sugere José Manuel Vieira: “O «catolicismo progressista» português enquanto movimento social definiu os seus objectivos à volta de: apoio à luta contra a guerra colonial; dos direitos de participação nas causas públicas e religiosas; do rompimento da Concordata entre a Igreja Católica e o Estado Novo; da aplicação da doutrina social da Igreja, enquanto expressão de renovação do pensamento religioso, corolário do conjunto de textos conciliares aprovados no Concílio Vaticano II.” *O catolicismo progressista em Portugal (1968-1974). Análise ao discurso*. Tese de mestrado em Ciência Política (Cidadãos e Democracia na Europa) apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005. Texto policopiado, p. 36.

católicos que agora colocavam o problema da liberdade, da modernidade, da autonomia do temporal e do espiritual. O modelo político autoritário em que o progressismo católico português se desenvolve – se conseguíssemos discernir um conjunto de características especificamente nacionais – será uma condicionante no percurso da sua afirmação política autónoma.

No fundo, a questão que o progressismo vem despertar é esta: é possível ser católico e fazer a experiência da liberdade num regime autoritário? Esta interrogação está no centro da tensão entre, por um lado, a convicção e a pertença orgânica à Igreja Católica e, por outro, a liberdade política e mesmo de pensamento religioso ou de uma heterodoxia mitigada.

É neste filão que radica uma parte das razões que podem explicar o vencidismo católico, que abordaremos no capítulo seguinte. No entanto, podemos desde já reter as perguntas e respostas pessoais de Bénard da Costa, formuladas na sequência de um artigo que publicou em *O Tempo e o Modo*⁹⁶, extremamente pertinentes para este tema:

“uma Igreja, onde todas as consciências se manifestassem livremente, ainda era Igreja? O «povo de Deus» podia existir sem rei nem roque, a não ser esse mesmo Deus? (...) A própria natureza institucional da Igreja não permitia – nem jamais permitiria – a liberdade com que sonhara antes. Quem a quisesse estava já fora da Igreja e fora da sistematização dogmática e moral que pertencer a ela necessariamente pressupõe. (...) todos os que (...) podiam continuar ligados ou *religados* a uma dimensão transcendente, podiam, eventualmente, continuar a ser cristãos, mas já não eram católicos. Definitivamente, tinham perdido “o sentido da Igreja”, sentido de que, só quando deixei de o perceber, percebi a radicalidade.”⁹⁷

De facto, surge paulatinamente associada ao progressismo uma noção emergente de cidadania no seio de um regime autoritário. É aliás neste contexto que avaliamos a verdadeira relevância da carta (na realidade um *Pró-Memória* com vista a um futuro encontro) do Bispo do Porto enviada a Salazar⁹⁸, e não somente como uma primeira manifestação, com dimensão pública, de desagrado por parte de um hierarca ao rumo do Estado Novo, antecâmara de um processo de oposição católica que viria a ganhar corpo nas décadas seguintes. No cerne da polémica missiva situa-se o problema da participação política e da liberdade. Referindo-se à ideologia subjacente ao regime, escreve António Ferreira Gomes: “não pode deixar de concluir-se que o homem não tem

⁹⁶ Referimo-nos a um artigo que abordámos no sub-capítulo anterior: “A Igreja e o fim dos constantinismos”, *O Tempo e o Modo*, n. 37, Abril de 1966, pp. 484-497.

⁹⁷ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, pp. 89-90.

⁹⁸ *Católicos e política*, pp. 59-63.

que pensar ou realizar-se politicamente, que o cidadão português não precisa de ter dimensão política. Ora a Igreja não pode impor esta doutrina a ninguém (...).”

Relativamente à participação política estar restrita às fileiras da União Nacional, o partido único do regime, o Bispo pergunta:

“Mas se se pretende que obriguemos ou animemos os católicos a serem nacionalistas, mesmo com adjectivo, que autoridade nos fica para os impedirmos de serem progressistas com o adjectivo que escolherem?... (...) Afinal esta negação da livre e honesta actividade política é também uma política; apenas má política. O problema enorme, histórico e decisivo, é este: Pode ou não pode o católico ter dimensão política? Deve ou não deve o católico ter dimensão política?”

Então são formuladas as famosas quatro perguntas, em que Salazar era questionado acerca da possibilidade ou não do ensino da doutrina social da Igreja, da formação cívico-política dos católicos, da elaboração de um programa político católico e da organização dos católicos, com fins eleitorais, caso o pretendessem. Em conclusão, afirma-se novamente o primado da cidadania: “Apenas sugiro e peço, mas isso com toda a nitidez e firmeza, o respeito, a liberdade e a não-discriminação devidos ao cidadão honesto em qualquer sociedade civil.”

Como veremos adiante, a convulsão provocada pela Guerra nos territórios, então portugueses, em África, desde 1961,⁹⁹ será provavelmente uma das razões que podem explicar, pelo menos em parte, o insucesso do progressismo católico em definir estratégias de mudança político-social concertadas ou mesmo mudanças dentro do próprio rumo da hierarquia da Igreja Católica, o que até se podia deduzir como consequência das questões colocadas pelo Bispo do Porto a Salazar, se, obviamente, desconhecêssemos o exílio que D. António Ferreira Gomes teve de suportar.

Ao invés, o que verificamos são momentos pontuais de intervenção política que vão desgastando a hierarquia e a cúpula do regime, mas que nunca conseguem introduzir uma dinâmica estruturada da qual pudesse emergir uma alternativa válida.

⁹⁹ De facto, consideraremos aqui a Guerra Colonial, tendo em conta que, como sublinhou Nuno Estêvão Ferreira: “As referências à Guerra Colonial traduzem uma unidade interna que nem sempre foi verificável na realidade. (...) No entanto, os pontos de convergência entre os três conflitos são suficientes para estabelecermos um traço comum. Do ponto de vista de Portugal, tratava-se dum único conflito, e da perspectiva dos territórios africanos, os esforços de convergência foram também múltiplos perante um opositor comum. (...) As perspectivas anticolonialistas dos movimentos africanos, de um lado, e a concepção de um “Estado uno e indivisível”, do outro, são suficientes para o estabelecimento de uma identidade conceptual entre os conflitos.” “Os meios católicos perante a Guerra Colonial: reconfigurações da questão religiosa em Portugal”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 12, 2000, p. 221.

Esta convulsão e o próprio drama humano associado ao problema da Guerra actuam num duplo sentido: por um lado, no campo dos leigos assiste-se a uma radicalização na luta política de alguns sectores católicos, acelerada pela motivação anti-bélica¹⁰⁰, o que levou o regime a endurecer a sua posição defensiva na medida em que não parecia haver solução para o conflito, sobretudo após a desilusão que a “Primavera Marcelista” provocou nesses sectores; por outro lado, no campo da hierarquia, as dissidências e críticas emergentes (desde a carta do Bispo do Porto em 1958, se quisermos recuar até aos anos 50), conduziu a uma retracção e a uma resistência, dos sectores mais conservadores dentro da Igreja às novas teologias e ao próprio pensamento papal e conciliar. O exemplo mais claro é a ausência de protagonismo e de ascendência a funções episcopais por parte dos padres que foram aparecendo no quadro que designámos por progressismo católico.

As guerras em África assumiram-se como um terreno de tensões e de múltiplas intervenções do campo católico que se prolongaram por todo o tempo que durou este conflito. Mesmo o pensamento papal, com as encíclicas já referidas *Pacem in Terris* e *Populorum Progressio*, vão conferindo legitimidade a esta forma de progressismo que se auto-representava como anti-colonial e anti-bélico.¹⁰¹

Como observámos na questão da carta ao Bispo do Porto, também a problemática colonial desempenhou uma função importante na estruturação de um projecto de cidadania vindo do campo católico. O progressismo reconfigura-se assim num amplo espaço de debate onde virão a emergir a problemática da liberdade e da democracia e no qual, seguindo Nuno Estêvão Ferreira, podemos observar a formação de uma sociedade marcada pela laicidade, ou seja, por um pluralismo religioso que é “atravessado pela problemática da desregulação institucional”, “concorre com outros paradigmas para a sua afirmação pública, e desta tensão resultam múltiplas configurações e transformações das diferentes formas identitárias”.¹⁰²

Esta pluralidade manifestar-se-á nas intervenções políticas dos católicos:

¹⁰⁰ A urgência da paz é visível nas diversas Vigílias associadas ao Dia Mundial da Paz, a partir de 1968, como veremos adiante. A questão da guerra colonial tornava a luta urgente: “Enquanto necessidade premente, a intervenção política foi suscitada por duas vias: a identidade do catolicismo tornava-a incontornável e a importância dos problemas em discussão tornava-a um imperativo.” *Ibidem*, p. 260.

¹⁰¹ Como refere Nuno Estêvão Ferreira: “a relação estabelecida entre o Regime e a Igreja Católica viria a ser influenciada pela eclosão e prossecução da Guerra Colonial, até porque a dinâmica internacional da Igreja suscitaria algumas polémicas na sociedade portuguesa, as quais iriam questionar as concepções relativas à homogeneidade dos católicos e à delimitação da sua intervenção na sociedade.” *Ibidem*, p. 237.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 223-224.

“Daqui a ruptura com um determinado modelo de relação entre a Igreja Católica e a sociedade, marcado pela necessidade de homogeneidade interna, e a afirmação lenta e gradual de um outro paradigma: estruturado pela pertinência de pluralidade interna no espaço eclesial e de participação política dos católicos, experimentadas como uma realidade que permitia a construção de concepções mais amplas e teria reflexos em diferentes domínios.”¹⁰³

Estas questões clarificam-se com a observação de um dos mais importantes documentos assinados por católicos na década de 60: o Manifesto dos 101, de 25 de Outubro de 1965¹⁰⁴. Esta tomada de posição surge como reforço das teses e como apoio ao manifesto dos candidatos da Oposição Democrática que criticavam duramente o processo eleitoral que se desenrolaria até às eleições de Novembro para a Assembleia Nacional.

Compreende-se, através deste documento, o desenvolvimento e a consolidação da relação estabelecida entre humanismo e progressismo, ou seja, entre a emergência de uma consciência cristã atenta, renovada, e a ocupação gradual de um campo de acção dos católicos face à sociedade e à política perante as quais se vêm obrigados a intervir:

“se, enquanto cristãos, à luz da Fé se encontram prontos a aceitar os dogmas da Igreja, no plano temporal recusam-se a admitir que as opções erigidas por um poder político em doutrina dogmática os dispensem de examinar e contestar essas mesmas opções, muito embora saibam que isso lhes pode acarretar enxovalhos e acusações. As citações papais que ao longo deste documento se vão ler, não representam pois um aproveitamento político da voz dos Sumos Pontífices, mas sim o fundamento doutrinal que na sua qualidade de cristãos os inspira”.¹⁰⁵

Referindo abundantemente o pensamento e as acções principais dos pontificados de João XXIII e Paulo VI relativamente a diversos assuntos, os signatários colocam no centro do documento o problema ultramarino que temos vindo a apontar como absolutamente decisivo para a renovação de alguns sectores do catolicismo português:

“Insiste o Governo no testemunho dado pelo sangue e pelo sacrifício de milhares de jovens que no Ultramar combatem. É exactamente por isso, porque

¹⁰³ *Ibidem*, p. 249.

¹⁰⁴ A importância do documento verifica-se igualmente pelo seu impacto na imprensa nacional e estrangeira, recortada e citada abundantemente nas páginas da publicação clandestina *Direito à Informação* e analisada por João Miguel Almeida, *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008, pp. 157-158. Francisco Lino Neto aponta igualmente este documento como um ponto de chegada das movimentações católicas numa certa forma de ser oposição ao regime de Salazar: “Portanto, foi a última vez que aparecem os católicos como católicos, porque entretanto em 1969, (...) aparece a campanha de Marcelo [Caetano], toda a gente se convenceu de que ia ser uma campanha diferente, toda a gente se convenceu até de que algum deputado era capaz de ser eleito, e então começa cada um a puxar a sua influência política. Isto leva a uma cisão...” Entrevista realizada por David Lander Raby em 7 de Julho de 1977.

¹⁰⁵ “A posição de alguns católicos (25 Out. 1965)”, *Católicos e política*, pp. 182-183.

o sacrifício desses jovens merece indubitavelmente o respeito de todos, que perguntamos: acaso sabemos o que a juventude efectivamente pensa? Porque se não pode ela exprimir com plena liberdade e os mais que justificados direitos de quem arrisca a vida ou a vai arriscar?”¹⁰⁶

Após inúmeras interrogações que iam ao âmago das políticas do regime face aos problemas da liberdade, da dignidade humana, da necessidade da paz proclamada pelo pensamento papal:

“os signatários sentem imperiosamente a responsabilidade de afirmar que, se a solução [do conflito em África] vier a ser um trágico extremismo radicalmente antiportuguês, ela terá sido a lógica consequência de um outro extremismo anterior, de ódio gerador de outros ódios. Ao dizê-lo (...) estão os signatários conscientes de mais não fazer ainda do que levantar, a si próprios e a todos os portugueses a quem as suas palavras possam chegar, para além das soluções políticas de pormenor, um problema moral e cívico inadiável.”¹⁰⁷

Esta questão moral e cívica¹⁰⁸ conheceria um agravamento da sua pertinência perante a impossibilidade de uma solução rápida com vista ao fim da guerra, na passagem da década de 60 para 70. Assim, o progressismo, enquanto atitude renovadora, conheceria ainda uma expressão diferente: as vigílias pela paz. Desde 1 de Janeiro de 1968 que Paulo VI havia instituído o Dia Mundial da Paz e esse motivo inspiraria um conjunto de movimentações católicas actuates no quadro simbólico do que esse dia passou a representar.

Como já vimos, um ano depois, um grupo de católicos decide prolongar a Eucaristia da noite do dia 31 de Dezembro e ficar em vigília na igreja de São Domingos, em Lisboa. Fazem-no com a reivindicação de que era preciso um despertar da consciência cristã para o desajuste entre a celebração da paz e a guerra que Portugal mantinha em África, para o problema da livre discussão e circulação de informação relativa ao problema e para uma procura determinada de uma solução pacífica para o conflito no Ultramar português.

É importante referir que estas vigílias, apesar da sua face eminentemente contestatária¹⁰⁹, são expressão também de um universo devocional próprio, marcado por

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 197.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 199.

¹⁰⁸ É relativamente bem conhecida a genealogia de publicações clandestinas com temáticas anti-coloniais surgidas, muitas delas, do campo católico, e que se podem detectar ao longo da década de 60 e inícios de 70: *Direito à Informação* (1963-1969), *Igreja presente* (1964), *Cadernos GEDOC* (1969-1970), *Sete cadernos sobre a guerra colonial* (1971), *Boletim Anti-Colonial* (1972-1973). Cf. Nuno Teotónio Pereira, *Tempos, lugares, pessoas*, Lisboa, 1996, pp. 124 e ss.

¹⁰⁹ No documento lido ao Cardeal Patriarca e distribuído à assembleia presente em S. Domingos, pode ler-se uma descrição da identidade contestatária dos novos católicos, militantes pela sua Igreja: “Vamos fazer isto, enquanto cristãos, e numa igreja, com a convicção de que não estaremos a fazer política – embora o

uma liturgia de comunhão e partilha, de matriz católica, como se pode ver das intenções expressas, por exemplo, na Oração dos Fiéis: “Nós, Igreja Vossa, que tanto ouvimos do Senhor o seu mandato de paz, por todas as vezes que o violámos, Vos pedimos perdão, Senhor. (...) Nós, que habituamos a nossa juventude ao uso das armas e do terror para resolver problemas de justiça e de ordem, Vos pedimos perdão, Senhor.”¹¹⁰ Estas vigílias também reflectem naturalmente o ambiente internacional marcado pelas correntes pacifistas, defensoras da não-violência, com grande actividade na Europa e nos Estados Unidos, e exigindo o fim, por exemplo, da Guerra do Vietname.

A vigília de São Domingos ficou célebre pela *Cantata da Paz* escrita por Sophia de Mello Breyner Andresen e cantada por Francisco Fanhais, cujo refrão – “Vemos, ouvimos e lemos / Não podemos ignorar” – apresenta o ponto de chegada de uma consciência cristã humanista que, em face das desigualdades e problemas sociais e políticos, avança e intervém por já “não poder mais ignorar”. Este “tempo de pecado organizado”, como exprimem os versos de Sophia, é um tempo perante o qual os católicos, na concepção deste novo catolicismo, terão inevitavelmente de intervir radicalmente e de forma rápida e decisiva.

Com o passar dos anos e perante o carácter irresolúvel do conflito, já após a desilusão de amplos sectores face às políticas de Marcelo Caetano, uma nova vigília tem lugar em Lisboa, na Capela do Rato, na noite de 31 de Dezembro de 1972 para 1973. Esta vigília ficaria na memória histórica como um dos acontecimentos mais marcantes da intervenção dos católicos na contestação ao Estado Novo¹¹¹. Acantonada essencialmente no problema colonial, constituiria, por um lado, uma espécie de sinal claro da radicalização da luta anti-colonial; por outro, o ponto de chegada de um longo caminho de progressismo e politização que havia alterado profundamente a auto-representação dos católicos portugueses e a forma como a sua actuação pública era entendida pela sociedade.

Em conclusão, podemos afirmar que é o progressismo, enquanto expressão de um projecto de intervenção política – mesmo com todas as limitações que analisámos –, que exprime um labor de acção social “segundo o qual a sociedade trabalha sobre ela

que façamos tenha inevitavelmente incidências políticas. Fazer isto é o que nos permitirá confirmar a nossa fé e continuar a viver em Igreja com um sentido. (...) Fazer isto é, finalmente, procurar corresponder à palavra do Senhor, tomando à letra a exortação da Hierarquia.” *Católicos e política*, p. 279.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 271.

¹¹¹ Cf. António de Araújo, “«A paz é possível». Algumas notas sobre o caso da Capela do Rato”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 431-463; Peter Stilwell (coord.), *Padre Alberto. Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato 68-73*, Lisboa, 1989.

mesma”. Este modelo de sociologia de acção, proposto por Alain Touraine¹¹², indica-nos uma pista interessante. De facto, “só o progresso pode explodir a ordem social e a sua organização, na condição de que uma sábia e organizada vanguarda intervenha capazmente”.¹¹³ Será, assim, uma identidade de vanguarda que dará corpo e sentido histórico aos novos católicos que temos vindo a caracterizar?

2.3 A QUESTÃO DA VANGUARDA NO CAMPO CATÓLICO: UM PROBLEMA CULTURAL, POLÍTICO E ECLESIOLOGICO

Como temos observado e sem querermos incorrer em qualquer tipo de determinismo histórico – inútil e desadequado do ponto de vista metodológico – parece haver um filão de pensamento e acção que interliga humanismo e progressismo, dois eixos fundamentais para compreender a renovação do catolicismo neste período. Procuraremos agora verificar a possibilidade de inclusão da noção de vanguarda nessa corrente e a identificação deste sectores com esta ideia-chave da história cultural.

Sendo este um movimento gerador de críticas e rupturas, a vanguarda não se inscreve na história social e cultural do campo católico que temos vindo a analisar como uma noção vaga. Esta, tal como o humanismo e o progressismo, faz parte da matriz que pode caracterizar o contexto do qual emergirá o abandono e a desistência de alguns destes sectores perante o catolicismo.

Como tal, não consideramos “vencidos do catolicismo” apenas os que romperam com a Igreja, ou os que a Igreja possivelmente abandonou, vista a questão de outro prisma, mas incluímos as atitudes daqueles que criticando abertamente a Igreja, a sua hierarquia, propostas e propósitos, foram construindo um quadro cultural e um contexto no qual estariam reunidas as condições para a distanciação.

¹¹² Na sua definição de movimento social, Touraine explica a historicidade que podemos eventualmente aplicar a determinadas limitações do progressismo: “Une société qui possède une très forte capacité d’intervention sur elle-même doit assurément être définie en termes de mouvement plus que d’ordre mais elle constitue, comme les autres types de sociétés historiques, un système d’action historique particulier et rien ne permet d’affirmer que ce système ne sera pas remplacé par un autre. Un mouvement social se place à l’intérieur du champ d’historicité dont il est un des acteurs principaux. Il naît et meurt avec la société dont il fait partie.” *La voix et le regard*, Paris, 1978, p.126.

¹¹³ *Apud* José Manuel Vieira, *O catolicismo progressista em Portugal (1968-1974). Análise ao discurso*. Tese de mestrado em Ciência Política (Cidadãos e Democracia na Europa) apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005. Texto policopiado, pp. 37-38.

Neste sentido, é fundamental averiguar da possibilidade de reconhecer neste processo de mudança a inscrição de uma identificação com o movimento de vanguarda. Como nos explica Matei Calinescu, o conceito de vanguarda está envolto em inúmeras contradições que o tornam aparentemente improvável num tempo de pluralidade cultural, como foi a segunda metade do século XX em Portugal, apesar das limitações conhecidas:

“Etimologicamente, duas condições são básicas para a existência e actividade significativa de qualquer vanguarda propriamente designada (social, política ou cultural): (1) a possibilidade de os seus representantes serem concebidos, ou conceberem-se a si próprios como estando em avanço em relação ao seu tempo (obviamente isto não pode processar-se sem uma filosofia da história progressiva ou pelo menos orientada para um objectivo); e (2) a ideia de que existe uma luta feroz que deve ser prosseguida contra um inimigo que simboliza as forças da estagnação, a tirania do passado, as velhas formas e modos de pensamento, que a tradição nos impõe como grilhões que nos impedem de avançar.”¹¹⁴

Independentemente das suas limitações, a vanguarda é um conceito que nos apresenta uma clara atitude iconoclasta face à tradição e parece-nos ser esse aspecto, de facto, aquele que nos apresenta – mais do que um quadro acabado de ruptura – uma dinâmica catalisadora de determinados sectores do catolicismo para um conjunto de atitudes críticas cada vez mais acentuadas face à situação da Igreja e do regime.

O desenho de uma cultura de vanguarda no seio destes grupos gerou não só uma abertura e um desejo pela novidade, mas também uma capacidade de recepção e transformação desses aspectos em ferramentas de intervenção social, cultural e política. Ora este processo só seria possível no seio do que comumente se designa por elites letradas¹¹⁵, de cariz humanista, progressista e seduzidas pela vanguarda. No cristianismo, este conceito inscreve-se numa dimensão escatológica e apocalíptica dos “eleitos”, dos escolhidos que actuam para acelerar o tempo histórico. No âmbito da tradição católica, este papel foi desempenhado por elites que eram afinal quem, num sentido lato, detinha o poder.

¹¹⁴ *As cinco faces da modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*, Lisboa, 1999, p. 112.

¹¹⁵ Como notou João Miguel Almeida, com base em interrogatórios da PIDE/DGS a católicos, em 1959 (aos signatários de um documento que denunciava os métodos utilizados pela polícia política) e 1970/71 (a 72 assinantes dos *Cadernos GEDOC*): “estamos perante uma população que frequenta a universidade, ou convive com universitários. O meio académico, constituído para a reprodução das elites dirigentes, transformara-se num meio de formação de elites oposicionistas. Além do pluralismo de trajectos políticos podemos assinalar um pluralismo de formação e actividade profissional dentro de uma classe média intelectualizada e de socialização urbana.” *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008, p. 289.

O próprio conceito é utilizado na documentação da época. No primeiro número dos *Cadernos GEDOC* (Fevereiro de 1969) afirma-se:

“Situamo-nos francamente na linha da vanguarda cristã. Isto é, todo o material será seleccionado naquela zona da Igreja por onde ela avança, ou procura o seu caminho, ou ensaia novos cometimentos. Outros se debruçarão sobre as zonas em que a Igreja recua, ou se instala, ou se compromete à esquerda ou à direita. Nós situamo-nos no sentido da marcha em frente.”¹¹⁶

Neste trecho compreendemos a situação complexa da própria identificação atribuída à vanguarda: ora é avanço, ora é busca do caminho. Reiteramos assim a nossa hipótese de que o contexto e a vivência da vanguarda não é importante apenas pelas rupturas que aí se inscreveram mas sobretudo pela possibilidade do desabrochar de novas perspectivas que irão dar forma aos novos católicos. Daí que este sentido de “marcha em frente” não deva ser lido apenas numa lógica finalista, teleológica, mas também pela recusa constante da suposta tradição obsoleta em que a Igreja se havia instalado, e à qual estes católicos se pretendiam opor com firmeza.

Num aparente paradoxo, a timidez do desenvolvimento cultural e da circulação da informação que marcava a sociedade portuguesa nos anos 60 e 70 acaba por ser o cenário de fundo do qual irão emergir as diversas atitudes e manifestações vanguardistas que podemos associar aos sectores católicos que temos vindo a observar. Retomando a definição de Calinescu e a referência dos *Cadernos GEDOC*, compreendemos a existência das duas condições básicas para a existência de uma vanguarda: o grupo GEDOC, em torno do Padre Felicidade Alves, via-se, por um lado, como estando na liderança de um movimento rumo a um objectivo concreto; por outro, fazia parte da consciência deste grupo a certeza de que era imprescindível lutar contra a tradição enquanto força de resistência a este movimento.

Do ponto de vista cultural, podemos afirmar que a identificação com uma expressão de vanguarda é um processo com raízes nos anos 50¹¹⁷. Os exemplos mais significativos serão talvez o do cinema (com toda a dinâmica cine-clubista¹¹⁸ e de crítica

¹¹⁶ *Cadernos GEDOC*, Fevereiro de 1969, p. [1].

¹¹⁷ É significativa as próprias designações que Bénard da Costa atribui aos grupos da Juventude Universitária Católica: “Na JUC, entre os «contestatários» havia dois ramos distintos: o dos «sociólogos» (mais «bem comportados» e menos «intelectuais») e o dos «vanguardistas», quer em posições políticas, quer no interior da Acção Católica, quer numa predominante atenção aos fenómenos estéticos mais inconformistas.” “Meus tempos, meus modos”, *Diário de Notícias. Revista de livros*, 9 de Novembro de 1983, p. 1.

¹¹⁸ Sensivelmente desde o início dos anos 50, em Espanha, desenvolvia-se um fenómeno semelhante. Cf. Jordi Gracia, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, 2006, pp. 96 e ss.

cinematográfica que grassava nos movimentos e publicações católicas) e o da arte religiosa (sobretudo com o Movimento de Renovação da Arte Religiosa)¹¹⁹, entre outras formas de expressão intimamente ligadas com a formação e a vivência de uma elite católica. Lembrava João Bénard da Costa, acerca da sua experiência na Juventude Universitária Católica, no final dos anos 50:

“Toda a terra nos parecia cantar um cântico novo e esse cântico novo, como dizia por esses anos o Cardeal Montini, futuro Papa Paulo VI, era o da arte nossa contemporânea, que longe de ser obra de degenerados e criptocomunistas, como ainda sustentavam os mais reaccionários, manifestava a fé e a esperança dos nossos tempos, sacudida do conformismo e da poeira que tinham amarrado os católicos às sacristias durante «o grande medo» do século XIX.”¹²⁰

A questão fundamental é a capacidade operativa que a vanguarda imprime nalguns sectores católicos, especialmente pelos níveis de adesão e compromisso com manifestações renovadas do catolicismo. Podemos mesmo afirmar que esta dinâmica e identidade cultural irão reforçar a renovação da consciência cristã que se pretende destacar pelas suas críticas face ao Regime e à Igreja ao longo de toda a década de 60.

Neste sentido, parece-nos extremamente pertinente apontar como exemplos da importância da vanguarda, não apenas veículos culturais como *O Tempo e o Modo*, expressão de um amplo leque do dinamismo cultural português, mas sobretudo manifestações mais pontuais, e certamente polémicas, como o foram a série de manifestos e abaixo-assinados que pontuaram a comunicação das reivindicações do campo crítico do catolicismo português.

Estas formas de expressão são amiúde ignoradas em detrimento de formas culturais, como a arte e a literatura, no entanto, como gesto e conteúdo, este tipo de documentos apresentam um pertinente problema cultural e político: por um lado, desenham as propostas de um conjunto de vozes que aderem e os assinam, num sentido de oposição e em representação de uma atitude que “está na frente” de um catolicismo visto como conformado ou sem possibilidade de “ter voz”; por outro lado, como vimos

¹¹⁹ “A consciência de autonomia da realidade cultural relativamente à religião, e conseqüente percepção da alteração do papel relativo da Igreja Católica em termos de normatividade social, foi-se desenvolvendo em variadíssimos campos, a partir da atenção e trabalho realizado nesses mesmos campos, de que o cinema e a arte, em geral, são exemplo.” Paulo Fontes, “O catolicismo português no século XX. Da separação à democracia”, *História Religiosa de Portugal. Religião e secularização*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. III, Lisboa, 2002, p. 219. Ver, por exemplo, sobre o Movimento de Renovação da Arte Religiosa, os artigos publicados no jornal *Encontro*, da Juventude Universitária Católica: Nuno Portas, “Igrejas ou garagens?”, n. 5, Novembro de 1956, pp. 8-9; Entrevista a António Leal, “O M.R.A.R., o que é?”, n. 10-11, Abril-Maio de 1957, p. 10.

¹²⁰ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 36.

relativamente ao problema do progressismo, estes documentos são a manifestação de projectos, mais ou menos delineados, de intervenção política dos católicos.

Como escreve Felicidade Alves, o único a compilar os manifestos e abaixo-assinados vindos de sectores católicos, provavelmente em 1968, “certas posições que eram ousadas há 10 anos, parecem-nos hoje simples etapas dum dinamismo ideológico que não parará.”¹²¹ Esta noção de um tempo e de um sentido histórico impossível de deter está no cerne da consolidação da ideia de vanguarda.

Muitos destes documentos não se coíbem de afirmar que os assuntos abordados se revestem de um carácter de novidade, pelo menos na forma como então eram colocados, e também os riscos que implicam a sua divulgação, o que igualmente se pode relacionar com uma condição vanguardista de incerteza e polémica:

“Uma última palavra: não desconhecem os signatários os riscos a que se expõem ao subscrever este documento. Muitos deles fizeram já a experiência dos interrogatórios da P.I.D.E., dos processos judiciais, dos entraves ou impedimentos no acesso a lugares públicos e a empregos particulares, das buscas domiciliárias, da vigilância e repressão policial. Entendem, contudo, afirmar que ao referirem-se a esses tratamentos os invocam como participação, ainda que modesta, no grande sofrimento comum do Povo Português. Por isso mesmo, intervieram como católicos, dando testemunho da sua presença junto de todos aqueles que em terra portuguesa têm fome e sede de justiça.”¹²²

Esta dinâmica contestatária conhece igualmente repercussões de outra ordem no domínio político. Nuno de Bragança, num texto extremamente interessante a propósito da exigência da autodeterminação do povo português no início da governação de Marcelo Caetano, escreve:

“É aqui que duas grandes correntes de pensamento e acção marcam o ponto de ruptura. Para uma delas, a *verdade histórica* é uma coutada onde uma elite rarefeita dá batida aos segredos dos deuses. (...) Para outra corrente, na qual me incluo, essa verdade não é produto de mero trabalho intelectual e muito menos o exclusivo de uns raros, muito raros Professores. Pelo contrário, quanto mais forem os participantes no debate preparatório para que uma comunidade decida do seu rumo, mais verdade histórica rebentará – como fontes depois de caídas as primeiras chuvas outonais. *Porque essa verdade é simultaneamente a consciência que o povo tem de como é a acção voluntária (não imposta) por ele praticada no sentido de se transformar e, fazendo-o, participar na transformação do mundo.* Refiro-me a uma transformação para melhor – para melhor de todos à custa da diminuição sofrida pelo conforto de alguns.”¹²³

¹²¹ *Católicos e política*, p. 8.

¹²² “A posição de alguns católicos (25 Out. 1965)” [Documento dos 101 católicos], *Ibidem*, p. 205.

¹²³ “Ver ou não ver”, *O Tempo e o Modo*, n. 62-63, Julho-Agosto de 1968, p. 646.

Este longo trecho demonstra, no momento de viragem que muitos anteviram na transição para o Marcelismo, como o sector católico organizado em torno de *O Tempo e o Modo* percepcionou a conotação entre autodeterminação, liberdade individual e transformação, ideias que fazem parte do projecto dos novos católicos, aqui numa clara perspectiva vanguardista, por oposição a uma tradição intelectual que servia de suporte às elites que marcavam o rumo do Regime.

Um momento particularmente marcante da emergência desse vanguardismo de alguns grupos católicos, e para além do âmbito do político, no seio do processo de renovação do catolicismo português, foi a publicação e a recepção da encíclica *Humanae Vitae*, em torno da vida humana, da sua concepção e sobre a moral sexual. Publicada em 25 de Julho de 1968, num contexto internacional pleno de manifestações da vanguarda intelectual e cultural (Maio de 1968, movimento *Hippie*, grupos e manifestações pacifistas contra a guerra do Vietname, turbulência da América Latina...), o documento de Paulo VI foi entendido como uma forma de retrocesso face ao rumo da Igreja pós-conciliar e mesmo em face do seu próprio pontificado, o que contrariava as expectativas de muitos meios católicos.

A comparação feita na época entre o propósito desta encíclica e da *Populorum Progressio* (1967), símbolos de um pontificado cujo epílogo do Vaticano II e suas consequências se constituíam como pesada herança, apresenta uma clara discrepância: “Dois meses depois do Maio de 68, esta já era uma voz que vinha de um mundo que deixara de ser o nosso. Esperar que a acatássemos era pedir que voltássemos a acreditar no Pai Natal.” Joana Lopes, uma militante católica deste período, continua: “Convém sublinhar, por exemplo, que a pílula anticoncepcional era já um dado definitivamente adquirido nas elites portuguesas, que fazia parte dos hábitos, que tinha sido o passaporte para uma primeira plataforma de igualdade entre homens e mulheres.”¹²⁴

Não pensamos ser exagerado afirmar que a vanguarda emerge com nítida efervescência na reacção ao documento da Santa Sé o que nos faz situar esta posição do Vaticano numa fronteira entre o prévio respeito e aceitação da sua autoridade, e a ruptura operada por muitos católicos que se lhe seguiria, falando-se mesmo de um “cisma silencioso”, nas palavras de alguns.

Numa carta assinada por 41 católicos dirigida ao Cardeal Cerejeira em Setembro de 1968 afirma-se a propósito das matérias relativas à regulação da natalidade:

¹²⁴ Joana Lopes, *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*, Porto, 2007, p. 120.

“Não se seguiu nenhum processo lógico na fundamentação das conclusões apontadas como naturais. Pôs-se de lado todo o esforço de estudo sobre estes problemas da psicologia, sociologia, economia e teologia contemporâneas e o trabalho da comissão pontifícia «Família e Natalidade». (...) Na Encíclica, o exercício da autoridade aparece, sobretudo, como manutenção de uma Tradição; salvaguarda de hábitos e estruturas discutíveis; afronta à inteligência humana, à qual se fornecem, mais uma vez, regras ou leis concretas e particulares de conduta. Assim, é com pesar que verificamos que, num assunto como este, o Papa não tenha respeitado o princípio da colegialidade no governo da Igreja, que o Concílio veio consagrar e que nos parece corresponder à mentalidade e às condições do nosso tempo.”¹²⁵

Tradição e uso indevido da autoridade papal são assim rejeitados por este grupo de católicos, bem como a ausência da consideração da vida sexual como parte da realização humana, independentemente dos fins de procriação. Importa sublinhar que este era um problema que antecedia em muito a reacção à *Humanae Vitae*.

Um outro documento, um caderno especial de *O Tempo e o Modo* sobre o casamento, anterior à própria publicação da encíclica, é ainda mais relevante como manifestação contra a moral e a tradição vigentes no final dos anos 60, o que acabaria por suscitar a sua apreensão a partir de Março de 1968, data em que foi publicado:

“Lido hoje, o seu conteúdo parece quase inocente mas não o era – pelo próprio facto de existir, este Caderno abriu publicamente mais uma arena para novas contendas. O terreno estava preparado para que saltassem tampas de repressões várias e estas, se não eram apanágio dos meios católicos, tomavam nestes maiores proporções pelo peso da educação, pelas poucas ou nenhuma aberturas da Igreja nesta área, pela inexistência de divórcio para quem se tivesse casado pela Igreja.”¹²⁶

O problema da dissolução dos casamentos católicos foi matéria pela qual pugnaram Salgado Zenha (que escreve neste caderno na sua qualidade de jurista) e Ruy Belo, especialistas em direito canónico. O interesse suscitado por este volume sobre o casamento é referido logo na nota de abertura:

“Temos a certeza de ter atingido directamente uma preocupação central de uma camada cada vez mais vasta de pessoas, cuja diversidade de pontos de vista nos interessa recolher. Por outro lado, sabemos que a luta contra a desordem estabelecida passa necessariamente pela luta contra os costumes e instituições anquilosadas sobre as quais ela se baseia. O combate é o mesmo e só os muito distraídos não darão por isso.”¹²⁷

¹²⁵ Apud Joana Lopes, “Anexo 11. Carta de católicos dirigida ao Cardeal Cerejeira a propósito da encíclica *Humanae Vitae* sobre regulação da natalidade”, *Ibidem*, pp. 221-222. Esta carta fora publicada anteriormente em *O Tempo e o Modo*, n. 62-63, Julho-Agosto de 1968, p. 732-735.

¹²⁶ Joana Lopes, *Ibidem*, p. 119.

¹²⁷ *O Casamento*, Cadernos *O Tempo e o Modo*, 2, Lisboa, [Março de 1968], sem página.

Esta referência ao combate apresenta uma linha anterior de críticas por parte de crentes e ateus em face do casamento tradicional católico, na qual este caderno figura como um ponto de chegada, na vanguarda dos novos modelos de relações pessoais, nos quais a mediação eclesial parecia estar cada vez mais ausente.

Tomemos como exemplo as declarações de Nuno de Bragança, que se assume aqui como ex-católico. Afirmando que a história prova que o casamento defende certas concepções de autoridade e estruturas de economia, Bragança escreve: “O casamento deve ser uma instituição inspirada numa óptica personalista – a compreensão inteligente do que é o Homem exige-o. (...) Sendo o amor livre, por definição, o primeiro disparate social consiste no tabu imposto às relações sexuais.”¹²⁸

A evolução para um casamento diferente surge, assim, nas palavras deste ex-católico, no quadro “da compreensão das legítimas exigências do Homem em processo de libertação”.¹²⁹ A questão da liberdade afirma-se assim, uma vez mais, como uma questão transversal a toda a problemática da renovação destes sectores católicos. Neste aspecto específico da vanguarda, a liberdade assume-se, por um lado, como uma dimensão de valorização da experiência religiosa; por outro, como uma exigência que acabará, em determinados casos, por colidir com a obediência a uma estrutura de autoridade e regulação que a própria Igreja tem na sua matriz normativa.

Após um primeiro número sobre o Brasil e um segundo sobre o casamento, o terceiro volume dos *Cadernos O Tempo e o Modo* é em torno do tema *Deus o que é?*, publicado em Setembro de 1968. Este volume é um excelente exemplo da auto-identificação com a ideia de vanguarda protagonizada pela rede de contactos que girava em torno da revista e da editora Moraes. É interessante o comentário que este volume suscita a Eduardo Lourenço, chamando-lhe “a obra mais radical que do País lhe podia chegar.”¹³⁰

Se, efectivamente, o número sobre o casamento foi polémico ao ponto de ter sido retirado da circulação editorial, o número sobre Deus não deixou igualmente de ser alvo de críticas. Estes cadernos prolongavam a acção editorial e de difusão cultural da Moraes e da revista *O Tempo e o Modo* e contavam com a colaboração de católicos e ateus, numa dinâmica ensaiada desde 1963 nesta publicação. O número sobre Deus é extremamente rico do ponto de vista das problemáticas que levanta, bem como do

¹²⁸ *Ibidem*, p. 204.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 207.

¹³⁰ *Apud* João Bénard da Costa, *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 94.

relevo de muitos dos autores que colaboram ou cujos textos são ali compilados, como são os casos de Edgar Morin ou Hans Kung, entre outras personalidades destacadas da intelectualidade europeia.

Com dois debates entre crentes e não crentes gravados e transcritos, o ponto de partida é também em si problematizante. Como se refere na nota de abertura: “Porque o problema não é acreditar ou não acreditar em Deus, não é ele existir ou não existir (o que é uma outra maneira de formular a primeira afirmação), é sermos capazes de ir vendo o que é que cada um chama Deus e porquê e a que é que cada um não chama Deus e porquê.”

Neste volume, ex-católicos apresentam igualmente os seus argumentos sobre Deus, num momento em que vários desses participantes haviam já rompido com o catolicismo. Como indica Bénard da Costa, criticando a assumpção de uma qualquer religião como a verdadeira religião:

“O Cristianismo – sobretudo na sua particular forma católica – imbuiu-se até à raiz desse espírito e por isso nos foram convencendo que pertencíamos à raça dos eleitos, tínhamos as nossas acções seguras no grande Banco da Verdade, e que até fora da Igreja não havia salvação. (...) Julgo que algumas consequências teve para a minha evolução reconhecer hoje claramente o absurdo deste espírito missionário e claramente reconhecer que só fui católico porque nasci num país e numa família que o eram.”¹³¹

Deus é, para Bénard da Costa, uma realidade muitas vezes desligada de Cristo, mas que perdura enquanto arquétipo e figura mítica:

“Quando, por volta dos meus dezanove-vinte anos, se deu o que tantas vezes chamei a minha conversão, o que se deu foi a adesão a Cristo, isto é a adesão aos Evangelhos. Essa conversão foi a aceitação da mensagem de Cristo, seguida pela outra – sociologicamente recorrente – da adesão à Igreja Católica. O que eu aceitei foi sobretudo uma moral – a moral evangélica – e um sistema de relações entre os homens norteados por ela. (...) Mas Deus – o Pai – continuava tendo pouco que ver com isto, continuava sendo o supremo juiz, onnipotente, omnisciente, criador e longínquo que continuei a invocar no sofrimento e na alegria, como imagem paterna (...) Numa altura da minha vida em que muita coisa ruiu para mim, que era também adquirida desde a infância e que era também factor de segurança, aquilo que a palavra Deus designa para mim continua tão ou mais vivo do que sempre foi. No momento em que deixei de aceitar um determinado sistema moral e um determinado sistema dogmático que a Igreja Católica encarna e mantém (e que não poderá deixar de encarnar ou manter, ao contrário do que muitos pensam), no momento em que descubro em todas as institucionalizações da religião, em todas as igrejas, o gérmen essencialmente reaccionário que as torna necessariamente instrumentos de repressão e de oposição a uma radical libertação do homem; isto é, agora que

¹³¹ *Deus o que é?*, p. 125.

deixei de ser católico, sinto que (...) a palavra Deus continua a ser o centro da minha vida. E sinto-o na medida em que não posso (por insegurança não resolvida? por outra qualquer motivação psicológica?) – deixar de referir a um «tout autre» a minha experiência existencial e a experiência existencial das pessoas que me rodeiam.”¹³²

Vemos aqui como o abandono do catolicismo pode não ser apenas um sinal de um processo pessoal de descrença mas também uma ruptura com a ordem moral vigente na sociedade, reforçando-se a possibilidade e a hipótese teórica de que a atitude dos “vencidos do catolicismo” não implique necessariamente deixar de acreditar em Deus.

Enquanto que o primeiro debate gravado decorreu antes da ideia da publicação deste caderno, o segundo foi já realizado com o propósito de ser transcrito. Este reuniu não-católicos (Alfredo Barroso, Jaime Gama, Mário Sottomayor Cardia, entre outros), em Maio de 1968, e tentou promover o debate acerca da sua ideia de Deus. Nota-se aqui uma deslocação da noção de Deus entendido como estando fora da esfera eclesial, ou seja, como uma questão individual de espiritualidade não mediada. O moderador, Bénard da Costa, refere logo no início:

“Não queria incorrer, aqui, na apressada identificação que normalmente se faz em Portugal entre o não-catolicismo ou não-cristianismo e a posição de ateísmo ou agnosticismo. Ou seja, não estabeleço a identificação rápida entre uma coisa e outra, contra a qual muitas pessoas se têm insurgido e que vem do peso sociológico que tem o catolicismo no nosso país, e que tem toda a aparelhagem que normalmente serve de transmissão da ideia de Deus, num país como o nosso.”¹³³

Esta quebra da “vinculação Deus-Igreja Católica” é extremamente interessante para o processo de deslocação do religioso da esfera eclesial para o individualismo da experiência religiosa contemporânea. Muitos dos artigos do volume abordam assim o problema da morte de Deus, uma questão que se inscrevia num movimento de vanguarda internacional; por exemplo, quase no final, num debate marcado pelas questões do marxismo, Alfredo Barroso aponta um paralelismo interessante para o problema desta deslocação:

“É curioso (eu não sei se isto é inteiramente correcto) mas pelo pouco que li relacionado com os teólogos da «morte de Deus», é interessante observar que uma das características deste novo movimento da teologia, é tentar separar o problema da existência de Deus, fenómeno transcendente, do da Igreja, fenómeno institucional para poder justificar uma adequação que efectivamente neste momento não se verifica. Quer dizer: separa-se como pressuposto o

¹³² *Ibidem*, pp. 127-129.

¹³³ *Ibidem*, pp. 161-162.

fenómeno institucionalizado, do da sua transcendência. O paralelismo que eu pretendo estabelecer é precisamente este: é que tal como os teólogos da «morte de Deus» pretendem acentuar a separação, segundo eles existente entre o fenómeno institucionalizado que é a Igreja e a sua transcendência que é Deus, assim certos autores me parecem pretender fazer referindo as organizações institucionalizadas, em relação às quais o marxismo sempre permaneceria subjacente, como Deus ex-machina, em relação a toda a prática social.”¹³⁴

Na compreensão da renovação das atitudes católicas na sua relação com a ideia de vanguarda, a problemática da morte de Deus é um tópico fundamental. Numa colecção da Moraes chamada *Linha de Risco*, que se ocupou deste e doutros temas polémicos, Charles Bent escreve: “é muito difícil descobrir qualquer evolução sistemática ou cronológica do chamado «movimento da morte de Deus».”¹³⁵ De qualquer forma, podemos afirmar que a publicação de *Honest to God*, pelo Bispo de Woolwich, John Robinson, em 1963, seria o início de um amplo movimento que mais do que abordar esta questão em si¹³⁶, relacionar-se-ia com a exigência de uma mudança radical da Igreja, cujo processo de crítica nos interessa para compreender o quadro renovador que está na antecâmara das dinâmicas de ruptura dos católicos com o catolicismo.

Publicada em Portugal na colecção *Círculo do Humanismo Cristão* da Moraes, em 1967¹³⁷, em conjunto com a maior parte da sua bibliografia, não temos dúvidas acerca do impacto do pensamento de Robinson nas elites católicas. Para referir apenas um exemplo:

“Todos quantos, nesses finais dos anos 60, procuravam um *Deus Diferente* (...), todos os homens desse extraordinário movimento que deu pelo nome de *The Death of God Movement* (juro que isto existiu), todos os que, «na fronteira», opunham à firmeza do centro «a gloriosa e libertadora abertura das margens e dos extremos» (Robinson) podiam continuar ligados ou *religados* a uma dimensão transcendente, podia, eventualmente, continuar a ser cristãos, mas já não eram católicos.”¹³⁸

Para Robinson, a necessidade de destruir a imagem de Deus que a tradição cristã havia transportado implicava igualmente a condição de que a Igreja morresse para poder

¹³⁴ *Ibidem*, p. 196.

¹³⁵ *O movimento da morte de Deus*, Lisboa, 1968, p. 9.

¹³⁶ A morte de Deus não era afinal uma ideia inteiramente nova. Referindo-se a Thomas Altizer, um dos teólogos da morte de Deus e do ateísmo cristão, Bent escreve: “Uma aceitação da morte de Deus, afirma Altizer, oferece ao homem a sua única entrada no século XX. A morte de Deus deveria ser saudada pelo cristão como um acto redentor que liberta o homem da escravidão a uma divindade despótica. Ao mesmo tempo ela abre caminho à emergência de uma nova humanidade. (...) Na sua própria síntese do cristianismo radical, Altizer segue Nietzsche no tema da morte de Deus; emprega a dialéctica hegeliana para relacionar o sagrado com o profano; usa as concepções místicas de Blake para determinar todo o significado da morte de Deus para o homem.” *Ibidem*, pp. 15-16.

¹³⁷ *Um Deus diferente*, Lisboa, 1967.

¹³⁸ João Bénard da Costa, *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 90.

viver.¹³⁹ Esta oposição radical e vanguardista à tradição emerge do interior da própria Igreja pois “Robinson era um obscuro bispo dos arredores de Londres”¹⁴⁰. A sua atitude, considerada branda em comparação com alguns autores coevos ou que o influenciaram (Dietrich Bonhoeffer, Gabriel Vahanian, Harvey Cox, Paul Van Buren, Paul Tillich, Rudolf Bultmann), e denominando-a de “revolução contra vontade”, não exclui Deus num ateísmo militante. Ela é sobretudo o desenvolvimento de uma outra hermenêutica da experiência cristã e do pensamento teológico:

“sinto-me ao lado também dos que se chamam ateus, porque o Deus que eles rejeitam, o Deus que, honestamente, lhes parece impossível aceitar, não é muitíssimas vezes mais do que uma simples imagem de Deus: não é Deus, mas uma maneira de concebê-Lo que se transformou num ídolo. Paulo teve a intuição de que, por detrás dos ídolos dos atenienses, havia um Desconhecido, um Deus não reconhecido, que pressentiam obscuramente e procuravam encontrar. E para ajudar os homens a chegar a esta convicção acerca da existência duma última realidade que, no fim de contas, é a única coisa que interessa, talvez tenhamos que eliminar toda a imagem tradicional de Deus – seja um Deus «lá em cima», «fora do cosmos», ou qualquer outra.”¹⁴¹

No fundo, como pudemos observar, diversos filões dão corpo a uma identidade de vanguarda que influencia e transforma os novos católicos. Como problema cultural, político e eclesiológico, à semelhança das ideias de humanismo e progressismo, também a vanguarda possibilita a emergência de novos projectos e formas de estar, despertando, para a urgência da transformação, homens e mulheres que começam com fulgor a verem-se na liderança, ainda que intelectual e cultural, de uma Igreja em mudança.

Uma obra proibida pelo Estado Novo¹⁴² viria também a apoiar a definição da identidade vanguardista de um certo catolicismo deste período: *Catolicismo de vanguarda*¹⁴³. Esta obra editada também pela Moraes – daí a relevância que apontámos ao esforço editorial de António Alçada Baptista –, apresenta uma parte importante do pensamento cristão francês que viria a ter uma substancial influência em Portugal. No prefácio, Alçada Baptista aponta “a importância deste pensamento que durante aquelas duas décadas [1942-1962] se considerou «suspeito» e que agora é aceite como a grande força motora do *aggiornamento* da Igreja”. De facto, a crítica de Alçada parte da ideia de uma “crise da consciência cristã” e de uma “morte de alma”, “onde todos estão de

¹³⁹ Cf. John Robinson, “The exploding church”, *The Observer*, 14 de Abril de 1968, p. 7.

¹⁴⁰ Eusebi Colomber, S. J., *A morte de Deus*, Porto, 1972, p. 115.

¹⁴¹ John A. T. Robinson, *Um Deus diferente*, Lisboa, 1967, p. 163.

¹⁴² Cf. Maria Luísa Alvim, *Livros Portugueses Proibidos no Regime Fascista. Bibliografia*, Braga, 1992. Texto policopiado

¹⁴³ *Catolicismo de vanguarda. Textos e documentos do catolicismo francês. 1942-1962*, apresentação de Jean-Marie Domenach e Robert de Montvalon, prefácio de António Alçada Baptista, Lisboa, 1965.

acordo”, o que gerou, por sua vez, uma “crise da vida portuguesa”¹⁴⁴. A ideia de “uma nova cristandade” anima este catolicismo de vanguarda, num período de estabilização económica e social, onde parece que falta espaço aos católicos para intervirem na defesa da justiça e da liberdade. Os católicos de vanguarda estão assim à procura de respostas e de compromissos de vida que incarnem uma via de renovação¹⁴⁵.

Como veremos adiante, a vanguarda está também intimamente ligada com a ideia de crise. Estas são afinal duas faces da mesma moeda: a condição instável da renovação do catolicismo em Portugal.¹⁴⁶

2.4 CRISE DOS CATÓLICOS OU CRISE DO CATOLICISMO?

A renovação de alguns sectores da militância católica em Portugal, presente desde a década de 50 a meados da década de 70, conheceu diversas facetas que constituem afinal a matriz estruturante do *aggiornamento* da sua identidade. Humanismo, progressismo, vanguarda, liberdade individual, democracia¹⁴⁷, justiça

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. II-III. “A toda a crise, mesmo económica, responde-se entre nós pela evocação automática de um sistema quase invariável. Nada para admirar: num país onde a tradição é sagrada e o pensamento raro, é a tradição que se encarrega de representar e resolver todo o real. (...) Daí nasceu toda uma decadência que deu origem (...) [a] (...) realidades que, na vida cristã, se traduziram: - pela apatia, a abulia, a confirmação formal do catolicismo estatístico; - pelos que pretendem activá-lo com fórmulas de irrealismo ou o academismo religioso; - pela grande zona de crise de fé: as gerações e gerações para quem «a declaração de ateísmo» acaba por ser uma tentativa (normalmente a curto prazo) de tranquilidade de consciência e de coerência interior.” *Ibidem*, pp. VIII-IX.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 421.

¹⁴⁶ “Não deveria ser surpreendente que, dentro do amplo contexto da modernidade, o rótulo «cultura de crise» seja aplicado especificamente à vanguarda. O vanguardista, longe de estar interessado na novidade enquanto tal, ou na novidade em geral, tenta descobrir ou inventar novas formas, aspectos ou possibilidades de crise. (...) Se não existir a crise, ela deve ser criada. A esse respeito, certos paralelismos entre as noções aparentemente contraditórias de vanguarda e «decadentismo» são incontornáveis. Como uma cultura de crise, a vanguarda está conscientemente envolvida no prosseguimento da decadência «natural» de formas tradicionais do nosso mundo de mudança, e faz o seu melhor para intensificar e dramatizar todos os sintomas existentes de decadência e exaustão.” Matei Calinescu, *op. cit.*, p. 114.

¹⁴⁷ Como notou Guilherme d’Oliveira Martins: “Não podemos compreender o que se passou até 1974, e depois, sem perceber o que a geração dos jovens que lançaram e sustentaram a revista [*O Tempo e o Modo*] foi capaz de pensar e de agir. Basta lermos o sumário na capa do primeiro número e folhearmos a revista, para percebermos que há sinais proféticos desconcertantes (perante uma certa “desordem estabelecida”) e o anúncio para o País de um caminho cosmopolita, aberto, europeu, assente na democracia. António Alçada Baptista no primeiro texto que assinou usa, aliás, uma espécie de eufemismo, que hoje podemos compreender quase como uma previsão: «se numa sociedade não estiver institucionalizado o modo normal, efectivo e legítimo de formulação e execução da vontade do todo, nomeadamente da sua forma de representação, toda a expressão pública é uma simples forma de opinião e não uma representação da vontade comum». Em vez da referência às instituições democráticas, para iludir os censores, usa a misteriosa expressão «instituições que pressupõem uma certa dialéctica». “Dos sinais dos tempos e dos seus modos”, *O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção. Antologia*, Lisboa, 2003, pp. 9-10.

social e paz são ideias que, de uma forma mais clara ou mais velada, perpassam no filão de pensamento e acção apresentado por estes homens e mulheres.

No entanto, o aparente carácter positivo destes conceitos, sem querermos fazer qualquer juízo de valor, surge muitas vezes, na dinâmica que observámos, associado a uma forte e pertinente ideia de crise. É esta suposta contradição – à qual preferimos chamar tensão¹⁴⁸ – que tentaremos agora explicar.

Como foi definido por Sérgio Campos Matos, “as conjunturas de crise que ocorreram em momentos bem determinados da história do Portugal Contemporâneo” são “situações de perturbação de uma ordem que tiveram frequentemente origem externa (ou pelo menos nelas se afirmou um factor internacional) e que revelaram, por vezes, problemas de adequação das estruturas nacionais.”¹⁴⁹

A pergunta que dá o mote para esta reflexão – Crise dos católicos ou crise do catolicismo? – surgiu num duplo contexto: por um lado, a partir da análise dos trabalhos de Denis Pelletier e das questões por si levantadas, sobretudo na obra que dedicou ao problema da crise católica que emergiu em França após o encerramento do Concílio Vaticano II¹⁵⁰; noutra perspectiva e não obstante as sínteses que têm sido publicadas sobre a politização dos católicos durante o período final do Estado Novo, pareceu-nos pertinente problematizar a oposição católica¹⁵¹ ou a resistência católica¹⁵² como atitudes críticas face ao regime e à hierarquia eclesial, entendidas a jusante das vivências, das práticas, dos compromissos e da espiritualidade do campo católico deste período.

Deste modo, a pergunta inicial desdobra-se noutra questão: quais são, afinal, as motivações religiosas dos católicos que num dado momento intervêm como tal no domínio do político? Pretendemos assim relacionar a procura de um espaço de intervenção com aquilo que era a sua condição religiosa. Esta tensão conhece diversas

¹⁴⁸ Também Maria de Lourdes Pintasilgo utiliza esta expressão: “Crise da Igreja é neste tempo depois do Vaticano II recusar esta Igreja aberta sobre o tempo e sobre o espaço e fechá-la, de novo, em definições que a estreitam e limitam. Ou, em outros termos, é a tensão entre uma Igreja herdada, bem definida e delimitada, e esta Igreja cuja abertura não tem limites. A Igreja tornou-se uma mensagem da acção redentora de Cristo revelando o que acontece onde quer que os homens vivam em fraternidade. Nesta tensão, é a mensagem fundamental de abertura que tem de irromper.” *Crise da Igreja – crise da Fé?*, [c. 1971-1973], Arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo, pasta 0255.005, pp. 14-15. (mantivemos os sublinhados e desdobrámos as abreviaturas)

¹⁴⁹ *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX. Actas do Seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 2002, p. 10.

¹⁵⁰ *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, 2002.

¹⁵¹ Cf. João Miguel Almeida, *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008.

¹⁵² Ideia defendida por D. António Ferreira Gomes e adoptada por José Geraldes Freire, *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*, Porto, 1976.

representações que, de uma forma estruturada, nos poderão fornecer a antecâmara da situação de ruptura que encontramos nos “vencidos do catolicismo”.

Num percurso marcado pela militância católica das décadas de 30, 40 e 50, a renovação que verificamos ao longo dos anos 60 irá emergir já num contexto de crise, numa tensão que estará provavelmente a montante da ruptura e da desilusão.

A ideia de que o catolicismo está em crise faz parte, indubitavelmente, do imaginário da época. As suas múltiplas manifestações são uma matéria incontestável a vários níveis. Bastaria para tal verificarmos as publicações periódicas nacionais e internacionais¹⁵³ que abordavam o fenómeno religioso e a Igreja Católica em particular, a literatura publicada na época (em Portugal, com maior relevância, pela Moraes e pela Dom Quixote) ou as publicações clandestinas nacionais, como os *Cadernos Gedoc* ou o *Direito à Informação* que faziam eco do que se publicava no estrangeiro e das iniciativas e reflexões que decorriam na metrópole ou no espaço ultramarino nacional.

Não nos parece, no entanto, que a crise do catolicismo seja o resultado apenas de um conjunto de desilusões dos crentes face à Igreja e à sua relação com as modificações e desenvolvimentos sócio-políticos. Ela resulta de algo mais profundo: uma combinação de factores como o desenvolvimento de uma consciência política por parte dos católicos, as exigências decorrentes das transformações sociais, o ambiente cultural em expansão e, como afirmámos, um conjunto de motivações da ordem do religioso que enformam o despertar de um sentimento de crise.

A obra de Pelletier que referimos situa a crise católica da sociedade francesa entre o final do Concílio Vaticano II, em 1965, e a morte de Paulo VI, em 1978. A crise é, para este autor, o modelo habitual das relações entre as religiões instituídas e o mundo contemporâneo, vivendo assim a Igreja Católica uma crise permanente desde praticamente a Revolução Francesa¹⁵⁴. No entanto, a originalidade e a pertinência da

¹⁵³ Cf. o número 4 dos *Cadernos Gedoc*, com uma ampla recolha do articulado publicado na imprensa estrangeira sobre a crise da Igreja.

¹⁵⁴ Esta ideia é também referida por Maria de Lourdes Pintasilgo num sentido de crise como crescimento: “A Igreja vive duplamente a situação de crise. Vive-a porque é parte do mundo, participa da história e os seus contornos são-lhe dados pelos contornos da história. Mas vive-a na sua própria dinâmica de Igreja-para-o-mundo, i.e., na realização da sua dimensão de missão ou de serviço. Sempre que o Cristianismo se confrontou com uma nova cultura, entrou em crise, levando eventualmente a uma rotura e a um patamar mais complexo e mais rico de vida eclesial.” *Crise da Igreja – crise da Fé?*, [c. 1971-1973], Arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo, pasta 0255.005, p. 5. (mantivemos os sublinhados e desdobrámos as abreviaturas)

crise católica do período referido deriva da coincidência desta problemática com uma mutação profunda da sociedade francesa.¹⁵⁵

O quadro de compreensão inicial desta crise, no caso francês, passa pelos seguintes aspectos, que não deixam de poder ter aplicabilidade na análise da situação portuguesa, como veremos adiante: a crise do magistério de Roma no período subsequente ao Concílio, com todas as críticas e convulsões daí decorrentes, a questionação da figura do padre, o declínio da militância da Acção Católica – elementos que haviam sido essenciais na resposta da Igreja à construção de uma República Francesa laica.¹⁵⁶

A reconfiguração da identidade católica em curso insere-se no processo global da dissolução do modelo da sociedade industrial, ou seja, percebemos, pelo modelo de análise de Denis Pelletier, o enunciar da cisão entre as noções de crise do catolicismo (entendida como fruto permanente do diálogo entre Igreja e Modernidade) e de crise dos católicos, ou crise católica da sociedade francesa¹⁵⁷ – no fundo, uma crise da consciência católica, como já enunciava António Alçada Baptista em 1965.¹⁵⁸

Esta última formulação, a qual pensamos poder ser aplicada ao caso português, é parte de uma tensão intrínseca ao próprio posicionamento de uma parte dos católicos na sociedade portuguesa, e de um conflito interno da Igreja entre centro e margens, sendo o centro uma esperança no rumo pós-conciliar que podemos situar até à publicação da encíclica *Humanae Vitae* e à desilusão gerada pelo logro da Primavera Marcelista (1968-1969); e as margens, a posição cada vez mais radical de alguns sectores que procuram alternativas a um impasse na renovação do catolicismo português, sobretudo a

¹⁵⁵ De facto, “à l’issue des Trente Glorieuses [período de forte expansão económica no pós-guerra], la France se trouve en effet confrontée à une redéfinition générale de son système de références éthiques et politiques. Qu’est-ce que Mai 68, sinon l’explosion des contradictions entre les nouveaux modes de vie d’une société parvenue à l’âge de la consommation de masse et un système de valeurs forgé à l’épreuve de la révolution industrielle, dans le cadre de l’affirmation progressive d’une République laïque et émancipatrice? Or, de ce système de valeurs, le rapport au catholicisme était une composante historique essentielle.” *Op. cit.*, p. 12.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹⁵⁷ Como o autor escreve no Epílogo da obra: “Si les années 1968 ont été le théâtre d’une crise d’une intensité inédite, c’est parce que la déstabilisation du catholicisme y croise celle d’une société française bouleversée par les Trente Glorieuses. Ce n’est pas la religion qui s’efface, contrairement à ce que pensent une partie des contemporains, mais une configuration du catholicisme qui s’épuise, au moment où s’épuise aussi le modèle de société industrielle auquel cette configuration est historiquement liée. Deux histoires s’entrelacent, chacune nourrissant l’autre. Pour comprendre ce que le paysage religieux de notre début de siècle doit aux années 1968, il faut analyser la première comme une composante essentielle de la seconde: non pas crise du catholicisme français, en somme, mais bien crise catholique de la société française”. *Ibidem*, pp. 296-297.

¹⁵⁸ Prefácio a *Catolicismo de vanguarda. Textos e documentos do catolicismo francês. 1942-1962*, apud de Jean-Marie Domenach e Robert de Montvalon, Lisboa, 1965.

falência do paradigma que havia alimentado os movimentos de recristianização e restauração católicos em face da erupção decisiva de paradigmas de pluralidade incompatíveis com uma visão unitária do lugar do catolicismo na sociedade. A crise dos católicos é, assim, uma crise da sua relação com a hierarquia, com o regime político e com a sua própria identidade; uma crise de consciência que se entrecruza com uma constante e tantas vezes gorada busca de autenticidade.

Como aponta o Padre Manuel Antunes num número especial do *Boletim Interparoquial de Informação*: “A crise da Igreja no nosso país não me parece revestir originalidade especial. É uma crise, real, sem dúvida, que reflecte a crise que atravessa o mundo e a crise que atravessa o País. Deriva esta última da rápida transformação que está a sofrer a nossa sociedade e dos dois factos muito graves, que ela está a suportar: a guerra no Ultramar e a Emigração.”¹⁵⁹ No mesmo periódico, Alçada Baptista define a situação da Igreja como o resultado de uma “crise de civilização”, que incide particularmente numa “crise da sacralidade e da transcendência”¹⁶⁰. Estes e outros aspectos constituirão, possivelmente, o corpo das motivações religiosas que suportaram a politização dos católicos.

De facto, parte da militância católica, cada vez mais influenciada por uma ideologia de influência socialista e marxista, apresenta-nos o impacto do modelo secularizador: uma progressiva deslocação do religioso para o campo da intervenção sócio-política. No fundo, as motivações da ordem do religioso concorrem agora com a dimensão de um radicalismo cada vez mais acantonado num quadro de valores que actua na sociedade e na política.

Este aspecto actuante das margens é particularmente evidente num texto de Fernando Belo, de Novembro de 1968, escrito com o propósito de ser publicado em *O Tempo e o Modo*, integralmente cortado pela Censura:

“O Deus da família e da classe social, que, mais conversão menos conversão, nós tínhamos encontrado, não suporta o ar forte, o vento dos grandes espaços. Os espaços dos combates pelo homem e pelos homens, pela liberdade e pelas liberdades, pela verdade e pelas verdades, pela vida e pelas vidas. Os espaços também, a escuridão da opressão, da hipocrisia, da solidão e da morte. (...) E a boa gente que houve, que procurou arejar o espaço “interior”, teve sempre mais ou menos medo do espaço “exterior”, ateu e diabólico. Marx e Freud, por exemplo, mas muitos mais. Como foi possível manter tanto tempo, um século e mais, esta resistência e este isolamento? Porque o espaço católico cobria o espaço rural e o da aristocracia, defendendo-se; depois o da pequena

¹⁵⁹ *Boletim Interparoquial de Informação*, Ano 2, n. 13, Lisboa, 27 de Maio de 1973, p. 6.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 7.

burguesia e até da grande (o que é paralelo no espaço protestante, ao Norte). E o Deus da Família e da tradição sociológica garantia nas “almas” uma experiência religiosa onde a voz papal encontrava eco submisso. (...) Medo e instinto de defesa dominam os gestos hoje das hierarquias post-conciliares, mesmo as mais ousadas. Os reacionários [sic] do Vaticano II tinham razão: algumas das linhas fundamentais dos textos aprovados (mesmo se limitadas nas aplicações) punham em questão o solo religioso do ghetto cristão. Ei-lo a abrir fendas fundas.”¹⁶¹

Algum tempo depois, Fernando Belo retomava este conceito de “Igreja Marginal” para esclarecer:

“não pretendi falar de *outra* Igreja ao lado da actual romana (e das outras), mas apenas *designar* uma porção cada vez maior de católicos que se encontram numa certa atitude face às estruturas eclesiais. (...) Tentei usar o [termo] de «marginalidade» no sentido de *franja*, de *bordo*, de parte mais exterior, *mas dentro*, de um conjunto. (...) São justamente os novos olhos «teológicos» que não nos permitem hoje, em período de decepção postconciliar, inventar novas «capelas espirituais». O fenómeno da marginalidade impõe-se-nos também, creio, mas numa nova óptica, crítica. O Concílio não foi até ao fim da tarefa, nem podia ir; mas pôs os fundamentos da renovação, que ao Povo de Deus inteiro cumpre prosseguir. Ora não só esta prossecução da renovação conciliar é impedida pelo aparelho, como até as condições para o seu início preconizadas pelos textos de Vaticano II são obstruídas. (...) E sem darmos por isso, muitos cristãos que acreditámos no Concílio a fundo, nos encontramos de repente marginais às estruturas não modificadas.”¹⁶²

O que nos importa é compreender as motivações religiosas que fundaram o movimento de oposição político-social, ou seja, no fundo, procurar as razões do foro da crença, espirituais, que suportaram as diversas tomadas de posição públicas dos católicos.

Tolentino Mendonça, na introdução a uma das edições mais recentes de *Aquele Grande Rio Eufrates*, de Ruy Belo, fala especificamente de um certo abandono por parte do clero que alguns sectores católicos sentiram aquando da “defesa de valores que tão claramente decorriam do dinamismo da fé” o que gerou “o desencanto de uma geração em relação à Igreja e às possibilidades de uma vivência coerente da sua adesão a Jesus Cristo.”¹⁶³ Este abandono foi sentido em muitos dos grupos da Acção Católica na sua nem sempre pacífica relação com os assistentes, havendo, por certo, padres que como assistentes também se sentiram abandonados e marginalizados por bispos e leigos.

¹⁶¹ “Igreja marginal. Do debate sobre Deus ao caso Felicidade”, *Cadernos GEDOC*, n. 1, 1969, p. 1

¹⁶² *Cadernos GEDOC*, n. 4, 1969.

¹⁶³ *Aquele Grande Rio Eufrates*, introd. de José Tolentino Mendonça, 5.^a ed, Lisboa, 1996, p. 10.

O caso francês é, uma vez mais, paradigmático nesta problemática. Como referia, já em 1957, Adrien Dansette¹⁶⁴, a espiritualidade contemporânea acompanhou o movimento de questionação das velhas estruturas da Igreja, a substituir por uma nova edificação, num mundo que surgia na sequência do pós-guerra. O autor era claro e especificava o que já não interessava aos jovens membros da Acção Católica Francesa: o respeito de uma moral que exclui qualquer excesso, a caridade “benfazeja”, as obrigações religiosas, o espírito de sacrifício, a meditação, a comunhão frequente; por contraponto, a renovação da espiritualidade passava, sobretudo, por um recentrar na comunidade em missão permanente, onde cada indivíduo desempenha o seu papel em comum, na consciência de que só a busca da salvação de cada um não basta para uma vivência plena da fé.

É curioso como esta perspectiva se assemelha bastante a parte das palavras de Alçada Baptista acerca da identidade católica, a propósito do prefácio à obra de Jean-Marie Domenach (então director da *Esprit*) e Robert de Montvalon, *Catolicismo de Vanguarda*:

“Ser católico é uma cor de pele. É estar em comunidade. Não é estar num partido a que posso aderir ou de que posso afastar-me (...) o que quer dizer estar em solidariedade activa perante qualquer coisa que já recebi e que continuará e me continuará até ao fim dos tempos. Daí que haja uma regra e uma dialéctica. A regra é permanecer. Sair é tirar a pele. (...) E já agora a última ambiguidade de quem quer estar na Igreja e aí permanecer (...). Saber que a sua tradição tem o peso e a segurança do lastro, e que no seu tesouro «há coisas novas e coisas antigas», saber que nela há a fraternidade e o ódio dos irmãos, saber que é mãe acolhedora e exigente e despropositada, saber que ao Pai invisível corresponde algumas vezes o padrasto visível, saber que se é solidário da grandeza e da decadência dum genealogia de irmãos santos e tarados. (...) Mas que só ali somos nós mesmos.”¹⁶⁵

Nestas palavras entendemos a noção de Igreja que parte dos sectores influenciados pelo personalismo de Emmanuel Mounier partilhavam entre si. E como a ruptura ainda estaria longe do pensamento de vários destes homens e mulheres.

Uma motivação fundamental da crítica católica às estruturas clericais é a emergência, a nível eclesiológico, do lugar central da figura de Cristo. Esta forma cristocêntrica é muitas vezes entendida em oposição aos privilégios clericais, a um eclesiocentrismo que se havia tornado excessivo. Os exemplos da vida de Cristo

¹⁶⁴ *Destin du catholicisme français. 1926-1956*, Paris, 1957.

¹⁶⁵ *Catolicismo de vanguarda. Textos e documentos do catolicismo francês. 1942-1962*, apres. de Jean-Marie Domenach e Robert de Montvalon, prefácio de António Alçada Baptista, Lisboa, 1965, pp. XIV-XVI.

narrados no Novo Testamento – a atenção aos mais pobres ou a crítica aos vendedores do Templo – são apontados em dissonância com os comportamentos da hierarquia.

Esta emergência resulta fundamentalmente de uma renovação da relação de alguns sectores com a Bíblia. A incompatibilidade entre os Evangelhos e as práticas do regime de Salazar e Caetano e da Igreja é muitas vezes apontada como um escândalo a que urge por cobro. A isto não é alheia também a reforma litúrgica operada durante o Vaticano II, nomeadamente com a introdução da Língua Portuguesa nas celebrações eucarísticas. Elogiando os “santos” que ao longo da história do cristianismo procuraram ser pobres como Jesus, Fernando Belo escreve:

“Também só estes leram realmente a Bíblia, que os eclesiásticos fecharam em latim para escaparem ao seu explosivo (porquê os textos mais violentos contra os ricos e os poderosos não eram nunca lidos nas liturgias dos domingos?). E se de há anos a esta parte, ela começou a ser divulgada, foi submersa por uma imensa literatura *espiritual e teológica* que mais não consegue ler no Evangelho do que um *cristianismo pequeno-burguês de compreensão e abertura aos outros*, não vendo na prisão e condenação mais que melodrama enternecedor e pio, evacuando toda a cólera de que o Evangelho está prenhe. Foi nesta leitura adulterada que a nossa geração foi iniciada e a crise de fé que hoje nos atravessa não é, muitas vezes, mais do que o vácuo que deixa este cristianismo balofo e pretensamente espiritual.”¹⁶⁶

O Padre Manuel Antunes, numa entrevista publicada em 1973, coloca, igualmente, no cerne da crise da Igreja o problema do Evangelho:

“Dir-lhe-ei que sempre a Igreja viveu em crise, que é seu destino viver em crise. Basta recordar a parábola do trigo e do joio. Basta recordar, embora apenas a voo de ave, a história da igreja. Há crise, sempre que há desfasamento, a nível comunitário, entre as exigências do Evangelho e a prática dos cristãos.”¹⁶⁷

Também nalgumas paróquias e congregações, as homilias passaram a desempenhar um papel decisivo na influência exercida pelo pensamento de alguns sacerdotes junto dos seus fiéis. O exemplo mais conhecido será talvez o do Padre Felicidade Alves mas existem muitos outros. Um padre holandês, Bartolomeu Reker, expulso do país em Fevereiro de 1970 juntamente com outros três padres da mesma nacionalidade, dizia numa homilia: “A «destruição da Igreja» em que se fala é bem capaz de ser a destruição do templo, de mais um templo anacrónico em que a Igreja se transformou, para dar lugar ao templo novo. Toda a destruição custa, é dolorosa e pesada. Mas não se tratará também aqui de dores de parto – as dores da vida nova –, da

¹⁶⁶ “Reinventar a fé”, *Cadernos Gedoc*, Habacuc, 1969, p. 4.

¹⁶⁷ *Boletim Interparoquial de Informação*, Ano 2, n. 13, Lisboa, 27 de Maio de 1973, p. 4.

morte como caminho de ressurreição? Destruí este templo – destruí esta Igreja que mais uma vez se ignorou como meio, e se apresentou como fim.”¹⁶⁸

Estes supostos regressos à centralidade de Cristo e da Palavra relacionam-se de forma próxima com uma admiração pelo modo de vida e pela espiritualidade das primeiras comunidades cristãs, comunidades de convicção que dão forma às primeiras experiências de vida cristã. Surgem na literatura da época inúmeras referências às utopias comunitárias (interligadas de forma evidente com os modelos de vida socialista) decorrentes de uma certa nostalgia dessas primeiras comunidades. Essas vivências, que procuram uma maior pureza da experiência evangélica, aproximam-se de uma existência marginal da dimensão de Igreja, como referia Fernando Belo.

Neste sentido, surgem também outras experiências que motivarão uma certa heterodoxia. Um exemplo fundamental ao nível da renovação operada na oração e na vivência ecuménica do cristianismo foi o contacto de alguns jovens portugueses com a comunidade de Taizé, num sentido de abertura para uma reflexão sobre a Igreja e sobre o papel dos cristãos neste período de crise que coincidia, como vimos, com uma progressiva dissolução do modelo da sociedade industrial. Deste modo, a iniciativa do Concílio de Jovens (1970-1979) é um marco fundamental na compreensão do papel da oração como paradigma de uma nova vivência em comunidade.¹⁶⁹

O desenvolvimento das experiências das comunidades de base, nomeadamente no Concílio de Jovens animado pela Comunidade de Taizé, conhece igualmente um exemplo português. Ainda que nunca tivesse sido concretizado, a iniciativa de Alçada Baptista e de outros casais seus amigos, denominada *O Pacto* ilustra bem a vivência cristã destes sectores e da forma como alguns membros do clero enunciavam já alguma dissonância com a tradição aceite. Na procura de uma vida em comum, escreve Bénard da Costa:

“Devíamos trabalhar juntos (*O Tempo e o Modo* também nasceu disto), apoiar-nos mutuamente (cada um de nós escolhia um ou uma «auxiliar» dentre os outros ou as outras), desenvolvermos juntos a nossa vida espiritual e, até, um dia (foi o único ponto que não se cumpriu) vivermos juntos, em comunidade. Vários padres nos seguiram e acompanharam, vendo desígnios de Deus nestas novas formas de vida”.¹⁷⁰

¹⁶⁸ *De mãos vazias*, [S.l., s.n.], 1971, p. 57.

¹⁶⁹ Jorge Revez, “A Comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-1979). Uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 247-272.

¹⁷⁰ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 69.

Um outro aspecto da dinâmica religiosa e de sociabilidade que marcou estes católicos foi a renovação que passou pela Acção Católica e por outros movimentos como é exemplo as Equipas de Casais de Nossa Senhora. Nem sempre é evidente a importância que certos dinamismos tiveram para a criação de redes informais, simultaneamente de experiência cristã e de socialização e que construíram uma forma de trabalhar em conjunto que reforçaria amizades e interesses em comum, ou seja, não podemos compreender as motivações religiosas da politização dos católicos e da sua crítica à Igreja, sem perceber os dinamismos gerados internamente, nos próprios movimentos da Igreja.

Ainda que não estritamente do domínio da espiritualidade ou da vivência religiosa, deve ter-se em conta, na análise das motivações e, afinal, do contexto da crise dos católicos, o influxo, quer do pensamento papal, nomeadamente as encíclicas, quer da dinâmica internacional de renovação então operada ao nível da teologia.

No primeiro caso, refira-se a influência decisiva da *Pacem in Terris* (1963) e da *Populorum Progressio* (1967) num carácter positivo, pelas questões levantadas acerca da paz e do progresso dos povos – na medida em que estes documentos fazem despertar as consciências, fornecem argumentos para a contestação ao Estado Novo, convergem com o desenvolvimento do filão progressista e renovador de alguns católicos; e a influência negativa, pelas reacções efervescentes que suscitou, da encíclica *Humanae Vitae*. Em síntese, não houve um pensamento papal de influência homogénea, mas em diferentes documentos e momentos, o influxo romano suscitaria situações distintas e reacções significativamente heterogéneas.

No segundo caso, alguns exemplos atestam a importância decisiva da teologia e de outras propostas a nível internacional. Veja-se a contestação ao Credo e aos dogmas enunciada pelo Bispo John Robinson, onde emerge com clareza a questão da liberdade:

“aceito, com toda a convicção da minha alma, o que os escritores do Novo Testamento procuram afirmar com o Nascimento Virginal ou a Ressurreição. Mas recuso-me a deixar esta fé dependente, para mim ou para qualquer outro, de respostas a problemas que o Novo Testamento se não propõe resolver, sobre os quais nunca poderá haver certeza e acerca dos quais os cristãos terão a liberdade de discordar. (...) Acho que é difícil ignorar o facto de que o túmulo estava vazio. Mas estou firmemente convencido de que um cristão pode ter a *liberdade* de dizer que os ossos de Jesus se encontram algures na Palestina. Porque a convicção do poder vivo de Cristo – que é o que significa a crença na *Ressurreição* – não implica qualquer teoria sobre o que aconteceu ao seu corpo.”¹⁷¹

¹⁷¹ *Nisso não acredito*, Lisboa, 1968, pp. 18-19.

Outros exemplos são os casos do Catecismo Holandês, alguns grupos franceses como *Échanges et Dialogues* (bastante referenciado nos *Cadernos Gedoc*), mas sobretudo a publicação da revista *Concilium*, que serviria como veículo para a introdução em língua portuguesa das dinâmicas mais importantes da teologia internacional, resultado em grande medida do pensamento inovador que havia girado em torno do Vaticano II. A edição portuguesa (Janeiro de 1965 a Dezembro de 1969) ficaria a cargo da Moraes e de Helena Vaz da Silva. Como escreve Joana Lopes, a propósito desta revista como parte de um processo de renovação de “modos de estar e de agir”:

“A «Concilium» foi um desses pólos, com características específicas: movia-se numa arena internacional (o que era importantíssimo num Portugal ultra-fechado e com terríveis dificuldades de acesso a informação), do mais avançado que então existia dentro da Igreja no plano teológico e onde, por uma vez, não chegámos atrasados, já que Portugal esteve presente desde o lançamento da revista. Permitiu que conhecêssemos pessoalmente teólogos que nos visitaram e nos ajudaram a abrir horizontes. Alguns deles foram mais tarde marginalizados e perseguidos dentro da Igreja. Outros, como muitos de nós, foram saindo – silenciosamente ou nem por isso.”¹⁷²

Um último exemplo apela à nossa prudência. De facto, podemos muitas vezes cair no erro de considerar que determinados posicionamentos tidos durante a crise dos católicos em Portugal – se adoptarmos os parâmetros de análise de Denis Pelletier – se aproximam de situações de descrença. Na verdade, a ruptura com a crença em Deus ou na Igreja foi um fenómeno evidente mas que representa uma fase diferente. A crise, como referimos, é uma antecâmara destes processos de dissidência.

Assim, uma questão extremamente importante para a compreensão das motivações religiosas dos católicos e que é um sinal da crise que temos vindo a analisar, são as celebrações eucarísticas fora dos espaços tradicionais de sacralidade, nomeadamente em residências particulares e em pequenos grupos. Situações que nos apresentam uma prática cristã marginal às celebrações da Igreja, mas onde a crença continua a ser enunciada. Podíamos mesmo afirmar que o seu carácter de regresso às origens, numa certa nostalgia pelas primeiras comunidades que se reuniam para celebrar o memorial da morte e ressurreição de Jesus, está presente e revigora uma certa forma de acreditar.

¹⁷² “Os amigos da *Concilium*”, Teresa Tamen (coord.), *A aventura da Moraes*, Lisboa, 2006, p. 87.

Numa publicidade feita pela própria publicação nas suas páginas, os *Cadernos Gedoc* anunciam-se como destinados a fornecer elementos de trabalho “para as Ecclesias domésticas”¹⁷³. No número seguinte, Fernando Belo escreve: “Tudo isto, reflexões deitadas ao papel, não pretende mais que ser contribuição fraterna à releitura bíblica que nas eucaristias de partilha de pão e vinho em nome de Jesus marginalmente fazemos”¹⁷⁴.

O Cardeal Cerejeira escreve ao clero (já no final do seu tempo como Patriarca de Lisboa, o que se concretizaria em 1971), na sequência destas práticas heterodoxas:

“chega-me às mãos clandestina folha de lançamento de todo um programa de «promoção de *ecclesias* domésticas, de divulgação de opúsculos e de organização de cursos e seminários», «com serviço permanente de informação, assistido quanto possível por um sacerdote». Trata-se de «provocar metodicamente o funcionamento de pequenas *comunidades de cristãos... domésticas* (pelas casas), marginais às paróquias, com, além de outros actos, «celebrar o gesto místico e fraternal da *Ceia do Senhor* ou Eucaristia... assegurando-se a presença de um *sacerdote*». Marginal isto à igreja, ou já fora dela (...)? «Ecclesias domésticas» se dizem: mas melhor lhes caberia o nome de capelas protestantizadas, sem Bispo, sem comunhão hierárquica, sem estrutura eclesiástica, sem unidade de fé. (...) Chora-nos a alma perante o escândalo de tais factos.”¹⁷⁵

Este sentido de fragmentação do culto católico, ao ponto de merecer o epíteto de protestante, demonstra-nos a importância que teve para alguns católicos a celebração de uma quase missa sem igreja, numa altura em que a crise destes católicos os levava progressivamente a abandonar os espaços e as obediências e convergir para práticas julgadas mais próximas dos desígnios evangélicos.

Um documento que teve certamente algum impacto na época foi a carta a Paulo VI, intitulada *Se Cristo Visse* e assinada por 744 cristãos franceses e que suscitou a continuação da recolha de assinaturas pela Europa fora¹⁷⁶. Constitui um exemplo claro das motivações religiosas que estão por detrás de alguns aspectos da crítica dos católicos à Igreja:

¹⁷³ *Cadernos Gedoc*, Gedeão, Outubro de 1969, sem página.

¹⁷⁴ *Cadernos Gedoc*, Habacuc, 1969, p. 5.

¹⁷⁵ Carta datada de 10 de Novembro de 1969. *Ibidem*, p. 19.

¹⁷⁶ Detectámos pelo menos três publicações diferentes desta carta em *A crise da Igreja*, Lisboa, 1969, pp. 111-140; *Cadernos Gedoc*, n. 1, 1969, pp. 1-11; e em opúsculo pela Moraes Editores, edição que seria apreendida como se dá nota no número 4 dos *Cadernos Gedoc*: “A polícia política apreendeu-nos várias centenas de opúsculos com a carta referida. Não se percebe a que título: a pedido das autoridades religiosas? Como sacristães do Paço? Porque não temos o direito de liberdade religiosa? Porque a Carta contém matéria política?!...”, 1969, p. 37.

“Escrevemo-vos esta carta numa atitude de fé: cremos em Cristo, cremos na Igreja Católica, sem a ideia reservada de opor uma Igreja espiritual à Igreja hierárquica visível desejada por Cristo. E é precisamente por recusarmos esta distinção que vos escrevemos com dor: uma certa face da Igreja é escandalosa, porque está em contradição com a realidade do seu mistério, de que devia ser a expressão. (...) Uma exigência de consciência nos leva a escrever-vos porque se no passado o escândalo dado pela face da Igreja fez muito mal ele tornou-se hoje insuportável. O cristão tem actualmente necessidade de viver numa Igreja «verdadeira»; para ele a Igreja não é um simples enquadramento dentro do qual ele lá vai vivendo a sua vida espiritual a sós com Deus; não, para ele, viver em comunhão com Deus é inseparável de viver em comunhão com os irmãos, com a Igreja, com os homens. É por isso que, tudo o que é falso, contradição com o Evangelho, escândalo na Igreja, é sentido pelo cristão de hoje, ao mesmo tempo como um golpe que o atinge no centro vital da sua fé e como uma doença do corpo eclesial que o debilita. (...) Desta contradição salientamos quatro manifestações: A Igreja, na sua maneira de ensinar os homens, não os respeita. A Igreja não renunciou ao poder temporal. A Igreja recusa-se a seguir Cristo, que a chama à pobreza. A Igreja «fraternidade eclesial» é falseada pela «Sociedade-Igreja».”¹⁷⁷

Em jeito de balanço podemos perguntar: é possível considerar a intervenção dos católicos sem a influência de qualquer motivação da ordem do religioso? Parece-nos que sim. Mas como separar, do ponto de vista social, a intervenção de católicos que se afirmam como tal, da sua formação, educação e vivência cristãs? O que nos importa sobretudo é compreender a motivação que emerge do seu universo individual, numa deslocação para um paradigma de intervenção social e cultural. Ou seja, no fundo, procurar enunciar a influência do processo de secularização na politização dos católicos e da forma como se constrói paulatinamente uma situação de crise resultante das tensões acumuladas neste processo de deslocação.

Como se escreve num documento programático do GEDOC:

“Colocamo-nos assim na zona de convergência da política e da fé, naquele ponto em que o projecto revolucionário (que aponta para a transformação radical duma sociedade incapaz de satisfazer as verdadeiras aspirações dos homens) se encontra com o Evangelho, boa-nova da libertação do homem. (...) Comprometemo-nos assim no progresso do mundo, do homem e da fé, estamos conscientes da situação de marginalidade eclesial e cívica – que daí resulta ou pode resultar – e dos riscos que ela comporta. Vamos na linha da secularização, que não é anti-cristã, mas que pretende reclamar, para as forças autónomas da razão e da acção humanas, o conhecimento e a utilização do mundo que se oferece à experiência directa do homem, libertos da dominação abusiva do sacral e do clerical.”¹⁷⁸

Vemos aqui como na progressiva autonomia do religioso que marca a época contemporânea, em convergência com a formação de uma sociedade de cidadãos, os

¹⁷⁷ *A crise da Igreja*, Lisboa, 1969, pp. 112-116.

¹⁷⁸ “Para um programa G.E.D.O.C.” [24/5/1969], *Cadernos Gedoc*, Gedeão, Outubro de 1969, p. 40.

católicos descobrem, no espaço da sua vivência religiosa, a possibilidade de uma intervenção política.

Quando a actividade política, sob diversas formas de intervenção, é desenvolvida a partir do campo católico, estamos perante a concretização e uma manifestação de secularização, ou seja, uma progressiva deslocação da dimensão religiosa, antes entendida num quadro coerente e estruturado de sociedade de cristandade, para uma participação multiforme e multifacetada, em concorrência com outras instâncias sociais e culturais.

A politização dos católicos é quiçá um fenómeno apenas possível no quadro de uma sociedade de cidadãos, num ambiente de disputa entre legitimidades distintas e de concorrência entre propostas diversas e projectos para a sociedade. Os católicos percebem, assim, a sua possibilidade de intervir como decorrente, quer da sua formação e experiência religiosa, quer de razões políticas que a dada altura fazem emergir a sua condição católica como estratégia ou como denominação de campo sociológico.

No fundo, a crise que analisámos parece-nos estar interligada, e com fortes laços, com a renovação do campo católico que podemos observar ao longo das décadas de 60 e 70 do século XX. Uma e outra são faces da mesma problemática que nos pode ajudar a compreender a emergência dos “vencidos do catolicismo.” Como sublinhava Maria de Lourdes Pintasilgo em 1971 acerca da crise da Igreja:

“as interrogações levantadas por este confronto com um mundo culturalmente novo são de tal ordem que parecem por em questão o conteúdo da Fé. Ou, em outros termos, nesta interpelação pela nova situação do mundo a Igreja como que se dilui e é o mundo e a Fé que se confrontam. Mas isto é angustiante! Podemos dizer neste sentido que a crise da Igreja é equivalente a uma crise da Fé. Enquanto a Igreja na sua globalidade não tiver entendido este mundo novo, dizendo-lhe a Boa Nova de Cristo, haverá crise de Fé para todo e qualquer um. (...) Ora a Fé explicita-se numa «praxis», num «fazer a verdade». Na medida em que a crise da Igreja impede de «fazer a verdade» pela paralisia que traz consigo, ela traz uma «crise de Fé», porque impede a explicitação em que a Fé se traduz e se actualiza.”¹⁷⁹

Com esta interligação entre renovação e crise, pensamos ter explicado, pelo menos em parte, o contexto que envolve o aparecimento do que veio a designar como “vencidos do catolicismo”. Não sendo um evento histórico nem surgindo num dia e hora específicos, a desilusão face ao catolicismo, como tentámos demonstrar neste

¹⁷⁹ *Crise da Igreja – crise da Fé?*, [c. 1971-1973], Arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo, pasta 0255.005, pp. 9-11. (mantivemos os sublinhados e desdobrámos as abreviaturas)

capítulo, foi um processo lento – Eduardo Lourenço chama-lhe agonia¹⁸⁰ – e com raízes profundas na história do catolicismo, marcado pelas dinâmicas externas e internacionais que com ele interagiram. Não é por isso um fenómeno que se possa observar de forma isolada mas apenas como fazendo parte de um complexo de questões que marcaram o catolicismo português e internacional, entre os finais da década de 50 e os inícios de 70.

¹⁸⁰ “De Pascal a Unamuno, a Igreja pode ser concebida como agonia do Cristo e do Cristianismo, interiorizando assim o histórico e espiritual combate das «duas cidades» de Santo Agostinho. Mas hoje não se trata do Cristianismo como agonia, antes do fundo e cultivado esquecimento dele, cuja forma é a da Igreja como agonia.” “Da Igreja como agonia”, *O Jornal*, 18 de Março de 1977, p. 22.

CAPÍTULO 3 – OS “VENCIDOS DO CATOLICISMO”

*Peço para pagar o meu campari pedem-me a dobrar ou triplicar
o preço inclui decerto o sol e não desgosto de comprar
o que não deve interessar aos donos deste mundo
Sou um contrabandista e levo para hispania
a primavera vista e tida na itália
Talvez me abram as malas e procurem
jóias ou drogas mas a primavera
não importa à polícia. E no entanto é perigosa
pois não cabe no código católico
onde há lugar para o bem e para o mal
mas o não há para uma coisa como ela
que não existe agora nem jamais
e não é nada mais que simplesmente bela
vou levar tudo isto pois o levo no olhar
podem-me abrir as malas poderei dizer
que não levo comigo nada a declarar*

Ruy Belo, “A sombra o sol”, *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 2, Lisboa, Presença, 1990, p. 286.

“**Vencido**, *s.m.* Aquele que não triunfa em pugna, em batalha, em polémica, etc.; aquele que sofreu derrota: «O gemer dos feridos, as pragas dos *vencidos...*», Herculano, *Opúsculos*, I, 60; «Do encontro de duas raças resulta o predomínio numérico de um elemento, com o predomínio moral do *vencido* na revivescência das suas tradições», Teófilo Braga, *Sistema de Sociologia*, cap. I, 38; «Foi ao mesmo tempo clemente e generoso para com os *vencidos...*», Conde de Sabugosa, *Donas de Tempos Idos*, 30, 3.^a ed.|| Cada um dos membros do grupo dos Vencidos da Vida: «Um desses *vencidos*, o vitorioso Eça de Queirós, merece rubrica à parte», Afrânio de Peixoto, *Maias e Estevas*, 338.”

António de Moraes Silva, *Grande dicionário da língua portuguesa*, vol. XI, 10.^a ed. rev., corrigida, muito aumentada e actualizada, Lisboa, Confluência, 1958, pp. 586-587.

Todos os movimentos sociais, culturais, políticos ou religiosos transportam uma dimensão de compromisso e de militância que, a dada altura, pode coexistir ou mesmo transformar-se numa atitude crítica, de desilusão ou de ruptura, perante si própria (a forma como se auto-interpreta) ou perante o seu enquadramento externo (a forma como os outros a interpretam).

Uma novidade na história da Igreja Católica nos anos do Concílio Vaticano II foi precisamente a necessidade de esta se definir a si mesma e ao seu lugar no mundo, numa procura de uma universalidade que era afinal a sua matriz de catolicidade. Num ambiente social e político de pluralidade, fruto do longo debate com a diversidade dos projectos apresentados pela modernidade, a Igreja vê a sua identidade ser questionada. Neste quadro, é importante termos em conta não só as questões internas à própria vida da Igreja mas também as perguntas que são colocadas externamente, ou seja, o acréscimo de consciência – pela escolarização, pela difusão cultural e pelos meios de comunicação – que acaba por obrigá-la a dar respostas concretas a novos e velhos problemas. Assim, não é apenas o processo intrínseco de mudança da Igreja que força essas respostas mas também as mutações externas que com ela interagem.

Neste último capítulo procuraremos observar o complexo de questões e de matizes que envolvem o problema do vencidismo católico, enquanto paradigma de uma zona de crítica e de ruptura que marcou o catolicismo, de forma especial, desde o final dos anos 60 em diante.

Recorremos a exemplos nacionais e internacionais de figuras relevantes do catolicismo que assumiram posições críticas perante a Igreja. Pretendemos, como temos afirmado, compreender esta problemática numa visão ampla e não apenas reduzida a acontecimentos esporádicos, encarando-a como um fenómeno estruturalmente relevante na história do catolicismo.

Como tal, encaramos este capítulo não como um exercício descritivo da passagem de algumas militâncias católicas a uma situação de crítica ou distanciamento, mas como uma reflexão acerca do problema da identidade católica em reconfiguração neste período.

Efectivamente, se a renovação e a crise que observámos anteriormente formam o contexto da emergência dos “vencidos do catolicismo” – como dois movimentos que coexistem e interagem no seio de sectores demarcados dentro do catolicismo – é essencialmente uma questão identitária que está em causa. Numa etapa marcante de crítica e de ruptura, os homens e mulheres que protagonizam esta nova fase são afinal

personalidades em busca de uma identidade e de um sentido de vida e compromisso cristão que tentaremos definir adiante. Esta demanda é um claro sinal de uma dinâmica importante, mesmo se a entendermos como a exceção que confirma a regra: estamos perante uma profunda recomposição do catolicismo.

3.1 O VENCIDISMO CATÓLICO: UM PROBLEMA DE IGREJA?

Podemos claramente distinguir, ao longo de todo o processo de renovação e crise do campo católico, dois níveis de análise: o da pertença, marcado por uma formação religiosa que estrutura a vivência de um compromisso e de uma relação de militância com os projectos da Igreja; e o da crença, marcado pela relação de transcendência e de adesão a uma fé vivida. Estes dois níveis entrecruzam-se e estabelecem laços que são muitas vezes inseparáveis.¹⁸¹

No entanto, procuraremos abordar essencialmente a problemática que gira em torno do primeiro nível. Não nos parece pertinente averiguar ou explicar em profundidade uma dimensão de crença que é muitas vezes do foro pessoal e íntimo. Interessa-nos sim a relação social que envolve o primeiro nível que referimos, numa perspectiva ampla e problematizante. Mais do que explicar os níveis de crença ou descrença do vencidismo católico é fundamental procurar as motivações religiosas desses homens e mulheres para contestar a hierarquia da Igreja e também tentar definir o que representou nesse período o acto de romper com a concepção maternal de Igreja.

Numa obra de 1970, em que vários autores escrevem sobre temáticas fundamentais para este período, como a questão do “Catecismo holandês”, o celibato, ou as perspectivas comuns a cristãos e marxistas, é referida a expressão «terceiro homem», divulgada em Outubro de 1966 por François Roustang, um jesuíta francês ligado à psicanálise. Esta formulação parece-nos extremamente significativa para a

¹⁸¹ Joana Lopes, nas suas memórias, avança com uma tipologia que dividiria, grosso modo, os católicos oposicionistas e a sua condição após o final dos anos 60, em dois grandes grupos: “os que cortaram directamente as amarras com a Igreja” e “os que foram ficando dentro da Igreja, nas bordas, entre portas, com esperança de não terem de sair completamente ou de poderem voltar a entrar.” Nesse primeiro grupo, a autora explicita esta distinção entre pertença e crença: “As reflexões teológicas e pastorais, intimamente ligadas ao sonho do aggiornamento conciliar, tinham feito com que [os católicos do primeiro grupo] substituíssem o primado do relacionamento individual com Deus – um Deus pessoa com quem se «falava» - pela pertença à comunidade eclesial e ao relacionamento dentro dela. Tratou-se de uma evolução que durou alguns anos, cimentada por vivências e também por leituras e muita reflexão.” *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*, Porto, 2007, pp. 168-169.

compreensão do fenómeno de ruptura presente no final dos anos 60. Vejamos a sua definição. Perante o nascimento de um «quarto homem», o cristão revolucionário: “O primeiro [homem] é o que se sente bem dentro das estruturas tradicionais da Igreja; o segundo, o que deseja algumas arrumações de estruturas; o «terceiro homem», esse, abandona a Igreja mas sem barulho, sossegadamente. Ainda acredita nos valores evangélicos, mas já nada espera da Igreja. Vai-se embora definitivamente, é indiferente ao problema da Igreja.”¹⁸² Nestes termos, o poema de Ruy Belo parece ser, pelo menos em parte, expressão deste horizonte.

Fixemos com mais atenção esta expressão que parece ser uma das primeiras referências à caracterização do objecto desta reflexão, de uma forma identitária e singular. Roustang recupera-a do Cristianismo primitivo: o terceiro homem ou a terceira raça eram aqueles que não sendo judeus nem pagãos assumiam a sua condição de cristãos.¹⁸³ Neste contexto do final dos anos 60 e através de exemplos de pessoas anónimas, o autor aponta o desenvolvimento de uma separação entre a fé em Deus e Jesus e entre a fé na Igreja, nos seus sacramentos, culto e hierarquia. Esta progressiva separação entre crença e mediação explica-se pela liberdade gerada pela movimentação conciliar, que faz com que estes cristãos não se posicionem entre as correntes conservadoras [1.º Homem] ou reformistas [2.º Homem] (com todas as limitações que esta dicotomia nos pode trazer), mas que se distanciem do cerne deste confronto, chegando mesmo a uma situação de indiferença. Contudo, a assumpção de liberdade implica igualmente, para Roustang, um reenvio de cada um destes cristãos para o problema da sua própria consciência e para a vivência de um Cristianismo que é sobretudo relação com os outros homens.¹⁸⁴

¹⁸² Yvon le Vaillant, “A morte da Igreja”, *Igreja velha, Igreja Nova*, Lisboa, 1970, p. 14.

¹⁸³ Também António Sérgio utilizou esta expressão, em 1953, para designar o “Homem apegado à liberdade cívica, mas com a plena consciência de que a liberdade é difícil, com exigências de correlativa responsabilidade estrita, com o desejo de providências de disciplina rigorosa, com práticos anseios de justiça social”. Este “terceiro homem” está no meio de dois extremos: “O do Autoritarismo puro (de qualquer cor ou matiz) é o Segundo Homem; e o Primeiro é o Homem (como poderei expressar-me?) do Libertarismo-indisciplinado-e-não-reformador”. Ainda que a utilização de Sérgio surja num contexto diferente, a comparação com Roustang é inevitável: ambos destacam a liberdade responsável como a única possibilidade de superação do debate autoritarismo-conservadorismo/libertarismo-progressismo. *Cartas do Terceiro Homem. Porta-voz das «pedras vivas» do «país real»*, Lisboa, 1953, pp. 49-52.

¹⁸⁴ “A travers la liberté qu’ils ont acquise par rapport aux institutions, ils se sentent devenus plus proches de tous les hommes qu’ils croient plus supérieurs ou détenteurs d’une vérité toute faite; Ils entreprennent de chercher avec les autres, avec tous ceux qu’ils côtoient sans distinction de croyances.” Evocando a figura de João XXIII como inspiradora destes cristãos, o autor continua: “Ils pressentent que le christianisme n’est pas seulement une pratique religieuse et morale, mais la possibilité d’une communication entre tous les hommes, d’un dépassement des querelles de secte, d’une compréhension progressive entre des personnes apparemment étrangères les unes aux autres.” François Roustang, “Le troisième homme”, *Christus*, n. 52, tome 13, Outubro de 1966, p. 565.

A gestação de uma audácia de pensar e existir provoca uma profunda deslocação da consciência cristã, não tanto como o resultado provável das reformas definidas pelo Vaticano II mas sobretudo pela mudança radical nos espíritos que agora se interrogam acerca da sua própria fé e identidade cristã, pouco preocupados com os resultados reais das reformas institucionais da Igreja.¹⁸⁵

Por fim, Roustang alerta para a importância de o clero não ignorar este problema de distanciamento. Paradoxalmente, o mesmo movimento conciliar que os havia “libertado” e feito redescobrir a sua fé, poderá ser o terreno deste progressivo afastamento.¹⁸⁶ Denis Pelletier aponta esta caracterização de Roustang como a demonstração de uma desafecção que resulta da tensão que se esgrime entre as instituições «portadoras de sentido» e os indivíduos, que, como veremos adiante, não se restringe a este polémico artigo de 1966.¹⁸⁷

No ano seguinte, em Janeiro de 1967, surgia em *O Tempo e o Modo*¹⁸⁸ um testemunho de um abandono de uma personalidade da Igreja, documento-chave de um relevante debate que então se realizava nalguns meios católicos portugueses sobre a herança do Vaticano II e das suas sequelas. O então designado “Caso Charles Davis” coloca na agenda das discussões internas do campo católico, marcadas por uma noção de crise e mesmo de angústia, o problema da crítica e da desilusão dos católicos em face da Igreja.

¹⁸⁵ “Depuis cinq ans le concile a joué un rôle déterminant pour opérer chez les chrétiens, à travers les bouleversements évoqués, une libération et un retour à l’Esprit qui parle en chacun. (...) Le concile, perçu comme un phénomène global, a eu pour effet de briser le formalisme et d’ouvrir le fils de Dieu à la possibilité de penser par lui-même, de dire ce qu’il pense, d’être lui-même et non plus seulement le reflet de ce que l’on s’attend à trouver en lui. C’est comme si brusquement les catholiques s’étaient réveillés avec l’audace d’exister, d’avoir une existence personnelle.” *Ibidem*, p. 566.

¹⁸⁶ “Si l’on n’y prend garde et si l’on se refuse à voir l’évidence, le détachement à l’égard de l’Eglise, qui est largement commencé, ira en s’accroissant. Il ne revêtra pas alors, comme dans le passé, la forme d’une opposition ou celle d’un abandon, mais d’un désintérêt tranquille à l’égard, disent-ils, de cette montagne d’efforts qui accouche inlassablement d’une souris. L’impossibilité, pour ces chrétiens, d’entrer dans le nouveau système se fera même au nom de la foi que le concile les a aidés à redécouvrir et à mieux vivre. Ce mouvement risque d’ailleurs de les conduire, s’ils demeurent isolés, à une pure indifférence.” *Ibidem*, p. 567. A publicação deste artigo levaria à demissão de François Roustang das suas funções na Companhia de Jesus e o número da revista seria retirado de circulação. Mais tarde, abandonaria mesmo a congregação e casar-se-ia, exercendo profissionalmente a profissão de psicanalista. De facto, em 1964, Roustang e Michel de Certeau haviam participado na fundação da Escola Freudiana de Paris, com Jacques Lacan. É referido na bibliografia que esta formulação do “terceiro homem” teria sido resultado da própria psicanálise que Roustang faria como “paciente”, o que é interessante se enquadrarmos este episódio na importância que a psicanálise teve na cultura do séc. XX. *Apud* Denis Pelletier, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, 2002, p. 26.

¹⁸⁷ Cf. *Ibidem*, p. 26 e ss.

¹⁸⁸ Charles Davis, “Porque deixei a Igreja Católica Romana”, *O Tempo e o Modo*, n. 45, Janeiro de 1967, pp. 67-71.

A publicação portuguesa traduz e publica uma carta do padre e teólogo inglês Charles Davis, publicada no dia 1 de Janeiro no *Observer*, em que são explicadas as razões da sua saída da Igreja Católica e é anunciado o seu futuro casamento com uma jovem católica americana. O autor elenca de forma contundente as contradições entre as estruturas e a identidade católicas e as suas próprias convicções como teólogo, sobretudo pela incompatibilidade entre o testemunho dos Evangelhos e as condições em que a Igreja desenvolvia então o seu projecto para a humanidade:

“Quanto mais estudava a Bíblia, menos prováveis me pareciam as formulações católicas. (...) No que diz respeito à Cristandade institucionalizada, penso que não existe nenhuma base bíblica suficientemente firme para sobre ela se erguer uma estrutura tão massiça [sic] como aquela que a doutrina católica pressupõe. É um facto que, na discussão acerca da Igreja Católica como instituição, os factores político-sociais são muito mais relevantes para a sua evolução histórica do que qualquer elemento bíblico.”¹⁸⁹

O percurso intelectual de Charles Davis, analisado pelo próprio, mostra-se incompatível com os dogmas que marcaram o catolicismo contemporâneo – o da Imaculada Conceição (1854) e o da infalibilidade papal (1870) – numa crítica feroz à absolutização das estruturas da Igreja:

“Poderíamos ser levados a considerar menos gravemente esta constante e ansiosa preocupação com o institucional, se não fosse verdade que a Igreja, na sua história recente, repetidamente comprometeu a sua missão para salvar a sua existência ou privilégios institucionais. O mais impressionante exemplo é a atitude da Igreja face à Alemanha nazi, mas não é o único. Quando é que alguma vez a Igreja entrou em conflito com o poder estabelecido para dar testemunho da verdade, sempre que, para tal, tinha que sacrificar a sua posição institucional? A Igreja só se preocupou consigo própria e esteve sempre mais virada para a própria autoridade e prestígio do que para a mensagem evangélica. Não posso aceitar que uma tal visão seja compatível com a minha fé.”¹⁹⁰

Esta ideia de “testemunho da verdade” prende-se exactamente com o problema da autenticidade e da identidade que temos vindo a referir. A questão é, no fundo, a impossibilidade de a Igreja, na sua formulação institucional, fornecer um quadro de possibilidades para uma vivência autêntica da fé transmitida pelos Evangelhos. O problema da desilusão e da ruptura parece-nos estar interligado muito mais com a complexidade desta dissonância, do que propriamente com um recuo sociológico das práticas religiosas ou de um fenómeno espiritual de descrença ou ateísmo, ainda que

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 68.

ambas as hipóteses estejam intimamente ligadas com uma crise profunda da consciência dos católicos.

A questão da autenticidade agudiza-se ainda mais perante o presumível fracasso da Igreja em conduzir com sabedoria a moral social. Um dos pontos-chave, como demonstrámos no que escrevemos anteriormente sobre as vanguardas, é sem qualquer dúvida, no final dos anos 60, o tópico da sexualidade e do controlo da natalidade. Vejamos como Davis se refere a este problema:

“Quem afirma ser o condutor moral da humanidade não pode mentir. Dizer, como o Papa disse, que a autoridade do magistério da Igreja não está em causa, qualquer que seja a solução a dar ao problema do «birth control», é negar um facto que se mete pelos olhos dentro. Uma desonesta fuga à verdade não pode ser desculpada pelo desejo de salvar a autoridade da Santa Sé. E declarar, sem qualificação, que a actual proibição de utilizar meios contraceptivos permanece até nova ordem é demonstrar uma burocrática insensibilidade às pessoas e ao seu sofrimento, insensibilidade tanto mais indesculpável quanto se sabe que muito desse sofrimento foi causado pela falência da Igreja oficial em assumir a sua posição de guia moral, falência devida à sua estrutura e à supressão da livre comunicação e discussão. Mas este foi apenas o incidente catalizador. A minha experiência de Igreja foi-me gradualmente esmagando devido à sua falta de respeito pela verdade e à sua falta de respeito pelas pessoas.”¹⁹¹

Aludindo ainda às dificuldades de exercer um pensamento criador no seio da Igreja, Davis continua a sua argumentação explicando a destruição das relações humanas na Igreja e o esvaziamento da sua presença e testemunho no mundo, o que chama de “neurose colectiva”: “Quando vejo o modo como a Igreja oficial, na sua estrutura e actividade, destrói as autênticas relações humanas, não posso continuar a aceitá-la como encarnação da Graça. Assim, a partir de agora procurarei a Igreja em quaisquer grupos de cristãos, por mais informais que sejam, de dentro ou de fora da Igreja institucional, mas onde possa encontrar um testemunho de algo que seja nitidamente cristão.”¹⁹² A decisão do casamento representa, assim, um espaço de vivência cristã e de realização pessoal: “Agi com a convicção de que posso encontrar Cristo e Deus e levar os outros a fazê-lo, se for capaz de me encontrar a mim próprio e de ser verdadeiro para mim próprio. Tal nunca teria sucedido, se tivesse continuado católico-romano.”¹⁹³

A documentação publicada por *O Tempo e o Modo* não ficou, no entanto, restrita à posição de Charles Davis. Nas páginas seguintes é reproduzido um artigo publicado

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 68.

¹⁹² *Ibidem*, p. 70.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 71.

no mesmo jornal – *Observer* – a 8 de Janeiro de 1967, do jesuíta Peter Hebblethwaite, significativamente intitulado “Porque preciso da Igreja”. O seu comentário ou resposta às posições de Davis centra-se sobretudo na ideia das estruturas “demasiado humanas” que compõem a Igreja, propondo uma maior tolerância e compreensão dos católicos, suportados pelo poder do Espírito Santo, perante as dificuldades que a atravessam. Considerando o caso de Charles Davis um problema sem precedentes, Hebblethwaite lembra os exemplos de outros dois teólogos, Henri de Lubac e Yves Congar:

“Ambos sofreram às mãos da Igreja burocrática – Congar esteve exilado em Cambridge, durante um tempo – mas ambos sofreram na paciência, ou melhor, na fortaleza, e viram os frutos da sua sólida obra teológica encarnarem-se nos decretos do Concílio Vaticano. Não há outro caminho de progresso dentro da Igreja. Ninguém pode reformar um corpo, amputando-se dele.”¹⁹⁴

O vencidismo católico parece-nos, pelo menos em parte, definir-se nesta ruptura que já não suporta a espera pelas reformas, mas que desiste de lutar, abandonando o posto de combate e passando a uma nova condição, exterior às tensões internas da Igreja.

A cadeia de documentos relativo a este caso prosseguiu em Maio de 1967: Maria Isabel Mota e Mário Brochado Coelho assinam um artigo de apoio à atitude de Charles Davis¹⁹⁵. É importante reter para os objectivos desta reflexão que era claro na época o carácter de representatividade que a atitude de Davis havia tido perante um grupo de católicos, cada vez maior, que recusavam a chamada Igreja oficial, sem no entanto deixar de acreditar nos projectos de Cristo para a humanidade:

“Por muito que pese o aparente paradoxo da afirmação, poderemos dizer que Charles Davis abandona a Igreja Católica Romana a fim de poder permanecer fiel aos princípios doutrinários básicos que aquela diz serem seus. Charles Davis permanece cristão e permanece católico. E é neste ponto que reside a maior violência da acusação que este teólogo faz à igreja de que fazia parte.”¹⁹⁶

É extremamente interessante que os autores anotem a reacção de Hans Kung ao caso Davis, apelidando-a de “falta de esperança” e não “falta de fé”. Ora é precisamente

¹⁹⁴ Peter Hebblethwaite, “Porque preciso da Igreja”, *O Tempo e o Modo*, n. 45, Janeiro de 1967, p. 74.

¹⁹⁵ Maria Isabel Mota, Mário Brochado Coelho, “Obrigado, Charles Davis”, *O Tempo e o Modo*, n. 49, Maio de 1967, pp. 395-403.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 397. James Kavanaugh, um padre que decidiu casar e o tornou público em Março de 1966, escreve mais tarde a propósito de Charles Davis: “Na minha opinião, o Rev. Davis pensa mal em se considerar desligado da Igreja. Ele é apenas um tipo de católico que exemplifica a mudança dentro da Igreja. Um homem não pode abandonar a sua tradição e o seu passado com tal simplicidade. De facto, Charles Davis é o produto de uma Igreja em mudança e, no verdadeiro sentido, continua membro dela.” *Adeus à velha Igreja*, Lisboa, [1968?].

este ponto que nos parece o mais significativo. Este complexo de questões não está relacionado com um tópico de descrença mas sobretudo com a desilusão perante um projecto pelo qual alguns militaram e através de um lento processo de crítica – cujo principal pano de fundo são as sessões do Vaticano II – chegaram a um impasse e uma crise que já não permitia outra saída que não a ruptura com a estrutura da Igreja:

“A Igreja Católica vive actualmente uma crise que lhe atinge extensos extractos qualificados e o testemunho de Charles Davis não é mais do que uma amostragem individual de um fenómeno que tende a generalizar-se. (...) O dia a dia traz aos cristãos católicos toda uma série de graves problemas de consciência cujos efeitos danosos concretos não podem ser anulados por simples declarações teóricas não acompanhadas das urgentes medidas de aplicação concreta.”¹⁹⁷

A eficiência do acto de Davis para o debate interno da Igreja é sublinhada pela importância de uma conceptualização da Igreja que os autores esclarecem:

“Ao passarmos os olhos pelas diversas reacções e tomadas de posição das autoridades eclesiásticas, e até de certos teólogos, vemos com um certo espanto que ninguém ou quase ninguém soube compreender o que Charles Davis quis dizer com a seguinte frase: «deixar a Igreja Católica Romana». Foi a partir daí que logo surgiram as infelizes expressões «fora da comunidade da Igreja», «dentro da Igreja», «interior da Igreja», etc. (...) Esta não tem limites nem fronteiras a separar os homens em duas partes, os que estão «dentro» e os que estão «fora». (...) Charles Davis sai da instituição criada no seio da Igreja, mas continua a fazer parte desta; Charles Davis sai da Igreja institucional mas permanece na Igreja de Cristo.”¹⁹⁸

Em suma, como temos sublinhado e esta fonte parece confirmar, este é ainda um problema que evidencia uma questão da própria Igreja: “A sua atitude [Davis] não é a de abandono ou ruptura com Cristo e o seu Povo, porque continua a ser uma atitude eficiente e até mesmo necessária para sua renovação indispensável.”¹⁹⁹

Um outro exemplo que ilustra esta problemática foi publicado no ano seguinte, em 1968, num interessante artigo – “O Deus oculto” – que consta do caderno sobre o casamento²⁰⁰ de *O Tempo e o Modo* e que reproduz uma conferência proferida em Lisboa, em Abril de 1966, para os assinantes da revista *Concilium*. O seu autor, Edward Schillebeeckx, explica um dos contextos possíveis para o fenómeno do “vencidismo” católico. Definindo a secularização como “a transformação radical da relação do homem com o mundo”, o autor escreve:

¹⁹⁷ *Ibidem*, p. 398-399.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 401.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 401-402.

²⁰⁰ *O Casamento*, Cadernos *O Tempo e o Modo*, 2, Lisboa, [Março de 1968].

“Esta nova visão do mundo e do homem provoca em muita gente uma crise religiosa. Podemos e devemos até afirmar que sem razão; mas, dito isto, temos no entanto de reconhecer a incidência religiosa – sem dúvida não primária, mas secundária – da secularização. A sociologia religiosa mostrou, de resto, a existência duma correlação entre a transformação da imagem do mundo e do homem e – pelo menos – o *afastamento da Igreja*. (...) É evidente que a nova experiência da vida e a sua tendência para a dessacralização, expressão do seu aspecto de humanização, parece levar a considerar Deus como uma hipótese inútil. (...) Teologicamente, a consequência imediata do fenómeno de secularização não é a descrença ou a secularização da própria religião, mas em primeiro lugar a recusa de considerar Deus como um factor intra-mundano (o fecho da abóboda do nosso universo), a recusa de viver a natureza como imediatamente numinosa. (...) Embora possa dar lugar a uma interpretação ateia, a nova experiência da existência não se opõe em si à fé, mas liberta a religião e a Igreja dos elementos que a religião sacralizante havia anexado e, portanto, retirado da sua profanidade mundana original.”²⁰¹

A comunicação deste teólogo belga aos católicos portugueses ilustra e prova a existência de algumas das questões que atravessavam o debate acerca da identidade católica. Sendo este um tema presente e discutido, esta fonte remete-nos novamente para o problema da vivência de um cristianismo “autêntico” e de uma nova forma de vivência religiosa que implica “uma crítica das formas religiosas que continuam a relacionar-se com a antiga imagem do mundo e do homem, e *portanto* também uma crítica da imagem ultrapassada de Deus.”²⁰² No fundo, Schillebeeckx interpreta a secularização como um processo do qual decorre o afastamento das igrejas cuja formulação sociológica era difícil de ser modificada. Contudo, segundo este autor:

“não é possível deduzir daí que a religiosidade e a pertença à Igreja estejam por si próprias em conflito com a nova compreensão da existência, mas antes a apresentação da religiosidade sob uma forma eclesial envelhecida. O afastamento da Igreja, como facto sociológico e estatístico, não pode pois ser de modo algum identificado, por si só, a uma descristianização. Duma perspectiva teológica, ele é um protesto contra o carácter «invisível» das antigas formas eclesiásticas para o homem de hoje, e, por parte do homem religioso, um apelo a um *aggiornamento* da própria Igreja.”²⁰³

Nesta conferência de 1966 percebemos com clareza que este problema do “vencidismo” é sobretudo um problema eclesiológico e, como tal, não o podemos reduzir a um fenómeno estritamente pessoal ou individual dos católicos lido em termos de ateísmo ou agnosticismo.²⁰⁴

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 209-212.

²⁰² *Ibidem*, p. 214.

²⁰³ *Ibidem*, p. 214.

²⁰⁴ Schillebeeckx considera a hipótese de a secularização, pelo menos na forma como este autor a entendia, poder conduzir à descrença: “A crítica das expressões eclesiais envelhecidas, tal como se exprime nos «afastados», pode portanto tornar também problemática a intenção religiosa ou cristã

Encontramos em Espanha um conjunto de problemas que se assemelham bastante à realidade nacional mesmo no seio do debate interno ao campo católico. Bastaria para tal verificar a ressonância deste debate num número especial da revista *Iglesia Viva* intitulado “Crisis de fe en los cristianos comprometidos”, onde se discute a incompatibilidade crescente entre os militantes católicos envolvidos no combate político, mesmo na clandestinidade, e as respostas, por vezes conservadoras, da Igreja espanhola, o que gerou naturalmente uma crise de confiança mútua – afinal, uma crise da própria identidade católica em busca de uma autenticidade da fé.²⁰⁵

Num texto de Abril de 1969, o Padre Felicidade Alves apresenta também aquilo que chama de “soluções de desespero”, referindo-se igualmente ao que Ruy Belo designaria como “vencidos do catolicismo”. A formação de uma “igreja-das-consciências” engrossaria as fileiras do “terceiro homem”: “Esta é a maior e a mais perigosa hemorragia cristã dos nossos dias, ao lado da perda completa da fé. E é a hemorragia de alguns dos mais válidos elementos.”²⁰⁶

Perante estes exemplos, parece-nos que o problema do vencidismo católico, como um problema da Igreja, se giza em torno de dois vectores: o declínio, se o

profunda, pelo menos na sua manifestação explícita. Nesta perspectiva, a secularização que, do ponto de vista da fé, é uma coisa boa, pode levar a um afastamento, não só da Igreja mas também da religião: pode dar azo a uma interpretação da vida no mundo num sentido ateu ou pelo menos realmente agnóstico.” *Ibidem*, p. 214. Este problema da existência (entendida como imanência) é igualmente colocado numa publicação espanhola sobre as crises de fé dos cristãos activos politicamente: “Al producirse el descubrimiento de los urgentes e incondicionales valores humanos que el compromiso terrestre hace vivir (la tarea difícil, la apuesta por los más desamparados, la solidaridad profunda en el riesgo y en la persecución), el militante vive adultamente la experiencia de una «nueva existencia» de un «nuevo nacimiento». (...) El ejercicio de la misión laical del cristiano en la sociedad llevó al descubrimiento de la autonomía «secular» de la actividad política; el descubrimiento de la interrelación entre ética-social y proceso socio-económico al descubrimiento del poder político como instrumento de transformación de las estructuras socio-económicas, y de conversión de los valores ético-sociales. (...) El compromiso laical del militante cristiano implica una difícil pero necesaria opción política.” Alfonso Álvarez Bolado, “Algunos procesos de crisis de fe, derivados del compromiso terrestre, en España”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, n. 37, Janeiro-Fevereiro 1972, pp. 14; 23.

²⁰⁵ “El hombre seriamente comprometido en favor de los hombres, llega simplemente a no saber quién es la Iglesia, a dudar de su identidad. (...) La crisis de la fe en la Iglesia, puede significar entonces crisis de la espiritualidad cristiana en general, y, más allá de la crisis del dogma, la crisis de la significación de los nombres más sagrados de los que la Iglesia es depósito: el nombre de Cristo y el nombre indivisible del Padre, Hijo y Espíritu Santo. La crisis de confianza en la Iglesia es simplemente una crisis de la fe integral.” Alfonso Álvarez Bolado, *Ibidem*, pp. 30-31.

²⁰⁶ “Alguns dos melhores valores da presente geração – leigos e sacerdotes – estão decidindo retirar-se, pé ante pé, por uma espécie de “migração interior”; refugiam-se numa igreja-das-consciências, um pouco indiferentes ou estranhos à Igreja institucional. Vivem assim uma espécie de clandestinidade eclesial, uma nova tradução da Igreja das catacumbas, ou na Igreja subterrânea. Mas desta vez, perseguidos pelos proprietários da Igreja oficial, que expulsou da sua convivência eclesial (ou tornaram ali a vida impossível) aos que querem renovar a partir de dentro. Não lhes sendo permitido espaço para viverem em liberdade, e à luz clara da legalidade canónica, a sua dimensão cristã, - que admira se eles vão engrossar as fileiras do «3.º homem»? (...) Eu não estou livre de cair nesta atitude: mas neste momento acho que isto é contrário à fé católica.” Felicidade Alves, “Dilemas inevitáveis”, *Cadernos Gedoc*, n. 6, [1969], p. 10.

entendermos como a expressão do “envelhecimento” da Igreja tal como era entendido no seio da crítica dos católicos à institucionalização da sua vivência religiosa; e a esperança, na medida em que coexistem no “vencidismo”, não apenas a crítica e a desilusão mas também, no fundo, uma espécie de esperança oculta de que a Igreja se reformasse ao ponto de poder incluir aqueles que então se auto-excluía. No entanto, o vencidismo transporta um sentimento, por vezes, de cariz decadentista perante a impossibilidade de uma renovação social e religiosa que correspondesse a um conjunto de aspirações cada vez mais marcantes numa identidade católica em reconfiguração²⁰⁷.

De um ponto de vista metodológico, a abordagem aos “vencidos do catolicismo” coloca-nos um problema de natureza prosopográfica. Quem são afinal estes homens e mulheres que Ruy Belo enuncia no seu poema? Efectivamente, em termos de história social e cultural, não são um grupo definido nem delimitado. Não têm qualquer espécie de matriz associativa, não se reunindo, nem estando filiados em qualquer instância, com excepção de epifenómenos como as eucaristias domésticas (tal como vimos no capítulo anterior) ou de alguns grupos como aquele que produzia os *Cadernos Gedoc*.

Não podemos afirmar igualmente que todos os “vencidos” tenham uma visão e uma posição homogénea perante a sua condição, não sendo também um grupo político ou religioso, o que nos coloca de forma pertinente o problema da sua identidade. Poder-se-á mesmo supor que estes homens e mulheres, na sua maioria, sejam quase anónimos para a memória histórica, nunca tendo manifestado com impacto público o seu vencidismo.²⁰⁸

²⁰⁷ Os *Cadernos Gedoc* publicam, por exemplo, em Outubro de 1969, o texto da comunicação “Deus na revolução” do teólogo alemão Jüngen Moltmann na Conferência Mundial de Estudantes em Turku (Finlândia, 23 de Julho de 1968), que aborda esta questão da identidade com grande acuidade: “Por toda a parte assistimos a uma crise de identidade na cristandade. (...) Alguns abandonam a Igreja porque não podem viver na certeza da sua fé senão solidarizando-se com os oprimidos e os revolucionários. Mas a própria fé cristã perde a sua força mobilizadora na história. Alguns deixam a igreja porque não podem encontrar nela a força para o futuro. (...) Será que as Igrejas vão desaparecer, dando lugar a uma cristandade sem Igrejas? (...) Sem um movimento de arrependimento e de autocritica da parte da cristandade não haverá uma verdadeira presença cristã nos lugares onde se tomam decisões revolucionárias. É esta a razão pela qual é fundamental que a revolução seja resolutamente introduzida nas Igrejas já existentes. A fé cristã refere-se a Deus e a Cristo. A crise de identidade existe porque ela já não sabe para que é que serve. A fé cristã sabe de onde vem, mas não sabe para onde vai.” Gedeão, pp. 2-3.

²⁰⁸ Na entrevista que Joana Lopes nos concedeu a 21 de Maio de 2008, quando questionada sobre nomes de pessoas que se poderiam considerar “vencidos do catolicismo” refere: “Há tanta gente... é difícil dizer... há pessoas que não romperam totalmente, que mantêm rituais como o baptismo dos filhos, missa do galo ...é muito difícil dizer... família Bénard, João Bénard, Joana Veloso e Eduardo Veloso, Pedro Tamen, padres que saíram, Moitas, Galvão Teles, João Salgueiro foi um dos primeiros... Falou-se nessa altura de duas pessoas, dizíamos: “eles perderam a fé” que eram o Adérito Sedas Nunes e o João Salgueiro na 1ª metade dos anos 60.”

Se os pudéssemos definir em poucas palavras, avançaríamos com a proposta nuclear que temos vindo a elaborar e desenvolver ao longo desta reflexão: os “vencidos do catolicismo” são essencialmente uma expressão cultural de uma atitude de crítica e desilusão de militantes católicos perante a Igreja.

A própria expressão pode adquirir alguma sinonímia quando procuramos com atenção nas fontes outras formulações que desembocam no significado aparente do poema. Se, quase sem qualquer dúvida, é Ruy Belo o autor que fixa esta expressão no seu livro *Homem de Palavra[s]* (1970), a expressão conhece ainda outros equivalentes que lhe são anteriores ou posteriores: “afastados” (Schillebeeckx), desistentes, terceiros homens (Roustang), ex-católicos (Nuno de Bragança), etc.

Estas múltiplas expressões servem basicamente dois propósitos: uma intenção clara de auto-representação, individual ou de um determinado grupo (o que é claro nos versos de Belo ou nalguns livros de memórias²⁰⁹); a utilização da expressão para caracterizar e representar outras pessoas, que o podem não ter manifestado pessoalmente, como acontece por exemplo com Manuel de Lucena, referido nas memórias de João Bénard da Costa: “foi o primeiro de nós a abandonar a Igreja (em 1959 e nunca me hei-de esquecer da conversa – para mim terrível – em que mo anunciou)”.²¹⁰ O que importa registar é, sem dúvida, a presença de múltiplas formas para indicar o mesmo tipo de atitude, a dos católicos que criticam ou que abandonam a Igreja, o que faz com que a nossa análise não deva, de forma nenhuma, ficar restrita à formulação do poeta português.

²⁰⁹ João Bénard da Costa escreve: “Se me perguntarem de quando eu dato a minha saída da Igreja, respondo que do dia 13 de Maio de 1967, o dia da visita de Paulo VI a Portugal, já lá vão 30 anos. Foi nesse dia que eu deixei de saber «donde a luz mana». Se perdi ou não o misticismo, isso é outra questão.” *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 87. Bruno Cardoso Reis anota que esta visita de Paulo VI foi entendida pelos Bispos como forma de chamar à obediência os elementos dissidentes da Igreja, em virtude do prestígio papal. Este intento acabou por falhar, ficando o episódio como mais um trunfo católico dado ao Regime. *Portugal e a Santa Sé, da paz ao conflito?. As relações diplomáticas (1940-1968)*. Tese de Mestrado em História Contemporânea apresentada à FLUL, Lisboa, 1999, p. 465. Joana Lopes refere também: “As desilusões que se seguiram ao Concílio, agravadas em Portugal pelo reaccionarismo das autoridades da Igreja, foram minando os relacionamentos e quebrando elos. Crisparam-se os ânimos, azedaram-se as palavras, foram-se consumando rupturas. No meu caso (que, sinceramente, creio que não foi muito típico), tudo aconteceu com uma frieza que a mim própria me espanta. Percebi, num dia em que assistia a uma missa, que já não estava ali a fazer nada. E não voltei, a não ser acidentalmente. Uma página estava definitivamente virada. *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*, prefácio de Pedro Tamen, Porto, 2007, p. 169. No entanto, Joana Lopes recusa a caracterização martiriológica que pode aparecer em associação à expressão “vencidos do catolicismo”, como referiu na entrevista que nos concedeu: “não somos “mártires do catolicismo”, não me sinto nada mártir do catolicismo, só nesse sentido é que não me identifico. Somos vencidos porque acreditámos numa coisa e depois verificámos que não se realizava - nesse sentido sim.”

²¹⁰ *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, p. 70.

Esta ideia reforça-se ainda mais se compreendermos, como nos parece o mais correcto e temos já referido, que não estamos perante um conjunto de fenómenos especificamente nacionais, mas que representam um problema estrutural ao catolicismo internacional²¹¹. O abandono da Igreja Católica atravessou, de forma particular, amplos sectores do catolicismo nas décadas de 60 e 70, fruto de um contexto e de uma dinâmica objectos desta reflexão.

Um dos aspectos essenciais a ter em conta nesta análise é o facto de estas atitudes, em Portugal, como noutros países, se terem verificado não apenas entre os leigos, mas também entre membros ordenados da Igreja, nomeadamente em sacerdotes paroquiais. Um dos melhores exemplos foi o grupo denominado “Tribuna Livre”, que reuniu informalmente padres de todo o país depois do Verão de 1968. Após terem sido proibidos pelo Cardeal Cerejeira e pela Conferência Episcopal de se reunirem em Fátima, em Novembro de 1969, o famoso encontro do Entroncamento acabou por ter lugar com a participação de 68 sacerdotes, sob o mote: “A «rentabilidade» evangélica do nosso ministério”. As moções finais, aprovadas quase todas por unanimidade, apontam para um conjunto de posições que apresentam uma militância com um cariz bastante heterodoxo face ao rumo e pensamento da hierarquia eclesiástica: denúncia do conluio entre a Igreja e os “sistemas de exploração capitalista”; “tomar o partido dos pobres e dos oprimidos”; apoiar e incentivar o “trabalho profano” dos padres; acolhimento dos padres casados ou dos que se vierem a casar; solidariedade com as comunidades de base, nomeadamente as que celebram “libertas do domínio da estrutura clerical” as “ecclesias domésticas”.²¹²

Joana Lopes comenta, por exemplo:

“custa a perceber como é que estas pessoas acreditaram na eficácia (ou «rentabilidade», para usar um expressão que escolheram) destas decisões. Mas elas eram genuinamente generosas e estavam dispostas a defender, até ao fim, aquilo em que acreditavam profundamente. Era uma (última?) batalha pela sua própria sobrevivência dentro da Igreja. (...) Pouco depois, cerca de um terço dos

²¹¹ Num artigo do *Le Nouvel Observateur* de Julho de 1969, Yvon Le Vaillant escreve exactamente sobre a descoberta feita pelos católicos de que os valores e as virtudes, antevistas como um monopólio da Igreja, se encontram também “algures”. Esta espécie de deslocalização surge também no contexto da chamada crise da Igreja: “Aqui e acolá, o mundo operário ou Terceiro Mundo, a Igreja tenta «recuperar», mas é tarde demais. Quando desmontaram essa mecânica, os católicos de que falo já não são «recuperáveis» pela Igreja. Já não fazem tenção de fazer superar um vento de folhagem, de atear uma revolução na Igreja. Acabou-se. É uma condenação pura e simples, definitiva.” “A morte da Igreja”, *Igreja velha, Igreja Nova*, Lisboa, 1970, p. 50.

²¹² Ver, por exemplo, as informações coligidas sobre este encontro nos *Cadernos Gedoc*, Ismael, 1970, pp. 10-15. Ver o texto das moções finais do encontro em Joana Lopes, *op. cit.*, anexo 18, pp. 243-245.

padres de Lisboa ordenados no início da década de 60 tinha já abandonado funções.”²¹³

Antes de observarmos os casos concretos de Ruy Belo e José Felicidade Alves, analisaremos com mais detalhe o poema que está na origem deste trabalho – *Nós os vencidos do catolicismo*.

A utilização da primeira pessoa do plural começa por apresentar uma dimensão colectiva, o que pode sugerir uma auto-identificação com um grupo específico ou simplesmente com um grupo de pessoas que se identificariam com essa atitude de *vencidos*.²¹⁴ Há também uma dimensão bélica, que sugere a pergunta: estes homens e mulheres seriam realmente vencidos? Então quem seriam os vencedores? A hierarquia eclesiástica e os leigos que passaram incólumes à renovação, crise, crítica e ruptura dentro do campo católico? E a que “catolicismo” Ruy Belo se referia? Seria certamente à sua identidade religiosa, nomeadamente a coexistência das condições de ser cidadão e ser católico numa temporalidade presente (*já*), o que realça a importância da composição para a provável caracterização daquele período. A referência à luz faz parte de uma parcela sempre insondável nas obras literárias. Que luz será? Num sentido cristão, a luz da criação, das origens?

²¹³ Joana Lopes, *op. cit.*, p. 162. António Marujo refere esta mesma informação do abandono do exercício do ministério, aludindo que “às propostas de mudança e transformação sobrevieram as frustrações e o desencanto.” “O 25 de Abril dos padres”, *Público*, 18 de Abril de 1999. Numa carta-testemunho datada do Natal de 1968, Fernando Belo, um dos primeiros sacerdotes a renunciar publicamente ao seu ministério, escreve, anunciando a sua decisão de continuar o seu caminho como teólogo e a sua opção pelo casamento: “Esta carta tem por objectivo informar-vos de uma decisão que há bastante já amadurece em mim: desligar-me da classe clerical e da aparelhagem jurídica que a suporta e situar-me como «padre» na margem missionária da Igreja, em continuidade com a missão que recebi do Espírito de Jesus, por imposição das mãos do Bispo de Lisboa. (...) Se quiser caracterizar a minha evolução ao longo de sete anos de padre, poderei justamente dizer que, filho da média burguesia e ordenado de boa fé nas estruturas eclesiásticas, fui-me dando lenta e progressivamente conta da existência de outro espaço, criando aí relações e aprendendo a conhecê-lo e a observar a partir dele a realidade eclesial. E à medida em que ia partilhando, imperfeitamente embora, das suas perspectivas, o contraste que a Igreja actual oferece com o Evangelho de Jesus Cristo e com a imagem neo-testamentária da Igreja primitiva foi-se-me dando como escandaloso.” “Carta-testemunho dum padre”, *Cadernos Gedoc*, n. 6, [1969], p. 24-25.

²¹⁴ Bénard da Costa assume esta dimensão colectiva quando escreve: “Sem dúvida, muitos começaram quando eu acabei, muitos que haviam de acabar, igualmente vencidos, anos mais tarde. (...) Mas, pelo menos entre os «quadros», foram mais os que tombaram do que os que prosseguiram a avançada, foram mais os «vencidos do catolicismo» do que os «vencedores» dele ou nele. Por isso, o poema de Ruy Belo, que comecei por citar, falou por muitos e não apenas por ele, que, nas exaltações e nas depressões desses vinte anos dos vinte anos de vários, nem sequer foi um dos vultos mais visíveis. (...) Onze anos antes [1956?], eu sentia-me parte de «uma nova geração», geração com a qual partilhava fé e esperança redentoras. Onze anos depois, continuava a sentir-me parte de uma «nova geração», mas se havia fé e esperança redentoras, já não era nas mesmas coisas e, sobretudo, já não era na mesma Igreja. Um a um, quase todos os nomes citados ao longo deste artigo, muito para além do reduzido grupo a que chamei (chamávamos) *nós*, deixou a Igreja, com maior ou menor ruído, maior ou menor sofrimento e ficou à porta d’Ela, de fora. Padres e leigos, muitos padres e muitos leigos.” *Op. cit.*, pp. 91-92.

A dimensão mística é também apresentada numa situação de perda mas que se procura, no entanto, reencontrar. O misticismo é, assim, deslocado para uma vivência profana e musical. A referência aos *Carmina Burana*²¹⁵ não será alheia possivelmente às representações de Carl Orff nos anos 60 em Lisboa.²¹⁶

A “luta da fé”, presente na dialéctica do poema, regista o tumulto de uma vivência interior mas simultaneamente pública. Como temos referido, esta luta não se pode considerar somente um debate com a descrença, mas sobretudo com a busca da autenticidade dessa mesma fé. Ruy Belo escreveria em “Enganos e desencontros”, o último poema do seu último livro, *Despeço-me da Terra da Alegria* (1977):

Há muito desertei da minha fé
são meus amigos pecadores e publicanos
recuso aquele que sonda corações e rins
não me suja comer com as mãos por lavar²¹⁷

Estes versos, repletos do lastro evangélico, não significam necessariamente uma situação de descrença. Na nossa leitura de *Nós os vencidos do catolicismo* pode deduzir-se, sim, a derrota da militância, do compromisso e do empenho pelo projecto católico.

A referência ao local sagrado dos Samaritanos (Monte Garizim) apresenta uma espécie de deslocalização da fé, do instituído para uma vivência pessoal e de uma sacralidade que está para além dos lugares da tradição. O episódio bíblico do encontro de Jesus com uma mulher samaritana é descrito no Evangelho Segundo S. João, capítulo 4, 1-42. Nesta passagem, surgem três ideias importantes que ilustram uma possível intenção do poema: a importância da autenticidade, a desvalorização de uma dimensão pública da religião e a relevância de uma “fé verdadeira” no encontro com Deus. Esta citação das palavras de Jesus confronta-se aparentemente com uma noção de Igreja enquanto mediadora da relação pessoal dos crentes com o divino. Esta suposta recusa da pertença religiosa é enunciada na medida em que esta impede o acesso à autenticidade

²¹⁵ Como escreve Tolentino Mendonça: “Este repositório responde ao gosto do «vagare», próprio dos estudantes, laicos ou eclesiásticos, dos «studia» conventuais. É uma mistura fascinante de cristianismo e paganismo, de espírito e matéria, de finura e vulgaridade, de filosofia e puro passional. Lado a lado, convivem o canto gregoriano, a melodia trovadoresca e a sátira popular. Alvo do burlesco, porém, não é a experiência espiritual autêntica, mas os fingimentos, as falsas contrições, a mera representação da devoção ou da virtude. Os «carmina burana» não são, afinal, figuras de substituição do «perdido misticismo», mas de purificação pelo abalo que o seu riso traz a uma religiosidade institucional, socialmente instalada, donde a aventura interior está ausente. Estamos, de novo, à procura do espírito e da verdade.” Ruy Belo, número especial de *A Phala*, n. 86, Lisboa, Maio de 2001, p. 55.

²¹⁶ Cf. *Representações de teatro clássico no Portugal contemporâneo*, coord. Maria de Fátima Sousa e Silva, vol. 2, Lisboa, 2001, pp. 360-362.

²¹⁷ *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.^a ed., vol. 1, Lisboa, [1984], p. 313.

da fé. No fundo, a questão é esta: se posso adorar *em espírito e verdade* para que preciso da Igreja?²¹⁸

A crença, não desaparecendo, é deslocada para “esta vida” por contraponto, supostamente, a uma vida eterna, uma outra vida anunciada pelas mediações religiosas e pelo núcleo da fé cristã. Em *Transporte no Tempo*, Ruy Belo escreveria:

Loucura é colocar em outra vida
a esperança que perdida mesmo nesta
só nesta e não noutra pode pôr-se
porque nenhuma existe depois desta
a não ser esta em terra transformada²¹⁹

Parece-nos haver aqui, por um lado, um acentuar da urgência de uma intervenção no presente, que é, no fundo, a ideia da fé como uma atitude que deveria sustentar e melhorar a vida terrena, mais do que adiar essa busca da felicidade para uma outra vida; por outro lado, a própria eternidade formula-se como incompreensível sem essa valorização e integração do presente. A crença é também deslocada para o “homem” cuja criação ironicamente o poeta atribui ao divino. A este recentrar não são alheias as importantes e decisivas influências do humanismo e do personalismo.

As últimas palavras de Cristo na cruz antes de morrer, referidas nos Evangelhos e aparentemente recuperadas do Salmo 22, transportam-nos para uma situação de desilusão do poeta, que é quase uma espécie de metáfora para os “vencidos do catolicismo”. Nesta frase, Jesus não renuncia à missão do Pai mas lamenta apenas, desiludido, o sofrimento e o abandono infligido, mesmo sabendo que iria ressuscitar. Podemos extrapolar esta citação para o vencidismo, na medida em que esta não é uma atitude de incredulidade mas sobretudo de desilusão com o catolicismo, enquanto confissão cristã que obviamente não esgota o sentido do projecto de Jesus para a humanidade.

Em síntese, podemos afirmar que os “vencidos do catolicismo” são o paradigma de uma Igreja fracturada, uma Igreja sem esperança, sem a unidade necessária para o seu projecto evangelizador. São uma ruptura que encerra um processo de militância vencida pela desadequação da vivência secular do catolicismo português. A irrupção de

²¹⁸ Encarnação Reis, numa obra publicada em 1969 pela Moraes, escreve sobre um Cristianismo sem Igreja que estaria a ser adoptada por um conjunto de católicos – “porque a Igreja lhes aparece sem Cristianismo autêntico e evangélico”. *Igreja sem Cristianismo ou Cristianismo sem Igreja?*, Lisboa, 1969, p. 34.

²¹⁹ *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2ª ed., vol. 2, Lisboa, 1990, p. 27.

um paradigma de pluralidade ao nível das experiências religiosas entra assim em conflito com paradigmas desejados de uniformidade, nos quais poderíamos inserir a postura da Igreja portuguesa ou do próprio Estado Novo.

Como vimos até aqui, emerge lentamente na vivência de alguns sectores católicos a ideia de um primado da consciência individual e da liberdade – até mesmo pela valorização do papel dos leigos (realização pessoal) que está presente na renovação do campo católico – sobre a autoridade da mediação eclesial. Este contexto apresenta-nos assim uma situação nova. Se podemos entender o processo de secularização como, essencialmente, a autonomização e deslocação do religioso em face das outras áreas da vida humana, como veremos adiante, então o que significa esta questão? Parece-nos, no fundo, poder ser verificada uma secularização interior, da consciência, entre o ser católico e o ser cristão, numa lógica de autonomia que acentua a clivagem entre alguns desses sectores católicos e o catolicismo institucional representado pela hierarquia eclesiástica, numa formulação que poderíamos considerar como pós-catolicismo. Mas voltaremos a esta proposta.

3.2 O CASO DE RUY BELO: PERCURSO PESSOAL E OBRA POÉTICA

A escolha de Ruy Belo (1933-1978) e José Felicidade Alves (1925-1998) como exemplos de “vencidos do catolicismo” parece-nos poder ser à partida perfeitamente discutível. Na verdade, quer um percurso quer outro convergem e divergem em diversos pontos do enquadramento ou da definição que atribuímos à expressão do poema de Ruy Belo – uma expressão cultural de uma militância que apresenta um conjunto de atitudes críticas conducentes a um processo de desilusão ou ruptura.

No entanto, é fundamentalmente essa análise – das tensões e contradições dos seus percursos – que procuraremos fazer nas próximas páginas, tendo em conta as vicissitudes de cada um, o contexto em que exerceram alguma actividade pública e, sobretudo, a forma como se relacionaram com a Igreja, o regime político e a sua própria identidade de católicos. O primeiro critério que utilizámos, ao querermos exemplificar o conjunto de atitudes críticas que temos vindo a observar, foi encontrar dois exemplos que fossem diversos quanto à sua militância católica – um foi leigo e o outro sacerdote –, na procura de um modelo analítico que não se tornasse excessivamente restritivo.

Nesta diversidade original poderíamos apontar outros aspectos comuns: ambos militam activamente pela Igreja Católica; ambos atravessam um período relativamente longo de questionação da sua pertença, entendida aqui como fé na Igreja e na sua doutrina; ambos irão progressivamente afastar-se ou serem afastados dessa mesma vivência eclesial.

Começando por Ruy Belo, convém referir alguns aspectos acerca da sua obra e de alguns passos da sua vida que possam alargar a compreensão deste poema, entendido aqui como um objecto de estudo. Para nos auxiliar na abordagem ao complexo percurso pessoal do poeta, recorreremos sobretudo ao apêndice biográfico à tese de Manuel António Silva Ribeiro²²⁰ sobre a obra de Ruy Belo e a sua relação com as dimensões da transcendência. O seu texto inclui vários dados obtidos junto de familiares e amigos do poeta o que o enriquece bastante.²²¹

Ruy Belo nasceu em 1933, em S. João da Ribeira, Rio Maior, filho de professores primários. Apesar do seu pai ter sido seminarista, é sobretudo a sua mãe que se responsabiliza pela sua educação católica, aprendendo com o pai a língua latina e a leitura dos clássicos. Os seus pais mudam-se para Santarém por volta de 1943 e Ruy Belo fará o seu percurso liceal nesta cidade tendo contacto com a dinâmica da Juventude Escolar Católica, organismo da Acção Católica Portuguesa, na qual participa pontualmente.

A militância de Ruy Belo no Opus Dei²²² inicia-se aquando da sua ida para Coimbra, para frequentar Direito, em 1951. O Opus havia sido instalado em 1946 em Coimbra, com a criação de uma residência universitária. A sua militância católica no quadro do Opus Dei duraria dez anos, até 1961, sendo acompanhada de uma sólida formação e prática religiosa. A título de exemplo, Manuela de Freitas conta como Ruy Belo, com 22 anos, por volta de 1955, visitava o seu irmão Carlos (cujas morte em 1965 motivaria a dedicatória de *Boca Bilingue*) e estudavam com o crucifixo ao lado dos

²²⁰ *A margem da transcendência. Um estudo da poesia de Ruy Belo*, Lisboa, 2004, pp. 365-385.

²²¹ Não existe nenhuma biografia desenvolvida sobre a figura de Ruy Belo mas apenas pequenos textos ou breves apontamentos factuais. É um estudo que se encontra por fazer.

²²² Como refere Joaquim Manuel Magalhães: “A experiência nesse Instituto religioso deixar-lhe-ia profundas marcas, das quais a mais positiva terá sido a imersão no mundo dos outros, a consciência do combate pela salvação do mundo dos outros. Esse militantismo poderia tornar-se a asfixia inerente aos fechados nesse tipo de situações concentracionárias se, precisamente, não tivesse tomado consciência de tal suficientemente a tempo. (...) Esta formação católica facilmente é transferível para uma consciência do colectivo empenhada, combatente e consciente dos graus de esmagamento do homem por forças políticas que é nítido, para um católico não farisaico, identificar com o mal.” “Evocation de Ruy Belo”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVIII, Paris, 1990, pp. 63-64.

livros²²³. Neste período houve uma forte expectativa pelos seus superiores de que Ruy Belo viesse a ser sacerdote deste Instituto (o primeiro sacerdote português seria ordenado em Coimbra, em 1955), no entanto, tal nunca viria a ocorrer. Depois da morte do pai, a sua família muda-se para Lisboa onde concluirá o curso de Direito em 1956. Nesse mesmo ano vai para Roma iniciar um doutoramento em Direito Canónico. Esta área de estudo teria sido escolhida a arrepio da sua vontade pessoal, pois o seu desejo seria estudar Literatura. Daí não ser estranho que a tese que defende em 1958, com o título *Ficção literária e censura eclesiástica*, apresente uma dimensão não exclusivamente jurídica ou canónica. Os três anos que passou em Roma são ainda hoje pouco conhecidos, como outros aspectos da sua biografia, sobretudo a importância deste período para a sua obra poética e evolução pessoal. Se atendermos à cronologia verificamos a possibilidade do seu contacto e eventual influência com o ambiente pré-conciliar que se viveria em Roma nos finais dos anos 50.

Até 1961, ano em que sai do Opus Dei, Ruy Belo estagia como advogado e detém alguns cargos públicos para além de ser director literário da Editorial Aster e chefe de redacção da revista *Rumo*²²⁴. Inicia igualmente a sua ampla actividade como tradutor, numa situação em que, nas suas palavras, “impedido de escrever coisas minhas, escrevi em português a obra de um autor estrangeiro [Saint-Éxupéry], imolando-lhe assim as experiências e os achados de vida e de linguagem que se me iam

²²³ “Ruy Belo”, *Relâmpago. Revista de poesia*, dir. de Fernando Pinto do Amaral, n. 4, Abril de 1999, p. 67.

²²⁴ É sobretudo nesta publicação que podemos encontrar textos de Ruy Belo ainda marcadamente católicos, sem qualquer manifestação de uma autonomia entre a realidade católica e a fé cristã, e redigidos provavelmente no âmbito do apostolado do Opus Dei. Encontrámos um poema seu, de Março de 1960 (no n. 39, de Maio de 1960), a que se segue posteriormente um período de ausência do poeta na publicação, o que pode em hipótese confirmar as suas palavras de 1972, quanto à impossibilidade de escrever a que estaria sujeito. Outros dois exemplos são textos de Novembro de 1959 (“Presença e testemunho”) e Maio de 1960 (“Fátima 1960”). No primeiro encontramos uma definição quase poética da militância cristã, que Belo defende (“para sempre”) de forma inequívoca: “Fomos escolhidos do meio do mundo, mas não é do mundo que nós falamos. Estamos presentes mas vamos e anunciamos o Evangelho. A ausência de testemunho tenderá a sufocar a própria presença. Hoje, que o cristão de novo desceu à rua como cristão, nem uma presença sem testemunho, nem um testemunho desacompanhado de presença. Nem um mero humanismo, nem inadequação a um mundo onde o cristão, como homem, habita. Presença viva e activa de quem escolheu de uma vez para sempre, com a ajuda da Graça de Deus.” *Rumo*, Ano III, n. 33, Nov. 1959, pp. 551-552. No segundo exemplo, encontramos Ruy Belo a defender Fátima como um dos pilares da fé católica nacional e factor essencial da legitimação de Portugal como um “país cristão”: “No centro geográfico de Portugal passou a haver, por sobreposição, um centro sobrenatural, que era centro que o nosso país antes não tinha. (...) O nosso país, que então, sim, se podia com verdade dizer profundamente anti-clerical – é difícil conceber como se pode ser simultaneamente católico e anti-clerical – começa hoje a ser, graças a Deus, como tinha sido em tempos, um país verdadeiramente cristão.” *Rumo*, Ano IV, n. 39, Maio 1960, p. 564.

proporcionando”, como escreve no prefácio da segunda edição de *Aquele Grande Rio Eufrates*, em 1972²²⁵.

A questão nebulosa de que teria ou não sido impedido de publicar ou mesmo obrigado a destruir uma obra sua pelo seu director espiritual é manifestamente resultante do que escreve neste prefácio. O que o poeta escreve é claro:

“No termo de dez anos de uma aventura mística que terminou há dez anos, eu saí para a rua e para o dia-a-dia com este punhado de poemas, com estas palavras que me consentiram escrever nos breves intervalos de um silêncio durante muitos anos imposto, a pretexto de que, de contrário, a minha alma correria perigo, como se eu tivesse uma coisa como alma, como se correr perigo não fosse talvez a minha mais profunda razão de vida. (...) esta colectânea (...) terá sido e continuará a ser suficiente para, de certa maneira, me permitir a integração naquela geração que, em Portugal – e para glosar Jorge de Sena – perdeu o jogo do catolicismo e, talvez como nenhuma outra, proveniente de qualquer outro sector ideológico, aliás incondicionalmente merecedor do meu maior respeito, haja contribuído tanto para a luta tendente à emancipação do povo português, não só pela sua actividade como pela constante e inexorável capacidade de reflexão e de revisão de métodos.”²²⁶

Em 1961, ingressa na Faculdade de Letras e publica o seu primeiro livro, *Aquele Grande Rio Eufrates*, iniciando-se o que podemos designar como uma segunda fase da sua militância católica. São ainda pouco conhecidas as motivações e as condições da sua saída do Opus Dei, o que nos coloca numa posição frágil para a observação do momento de passagem de uma forma de militância a outra. Em termos literários, a estreia de Ruy Belo fá-lo entrar na categoria de “poeta católico”, concepção que o próprio autor irá progressivamente rejeitar no futuro.²²⁷

Esta segunda fase que podemos situar em traços largos até à sua partida para Madrid em 1971, e que, na sua obra poética, culmina com a publicação de *Homem de Palavra[s]*, em Janeiro de 1970, é um período marcado pelo seu reconhecimento como poeta e pela sua participação nas diversas iniciativas que caracterizam o tímido

²²⁵ *Aquele Grande Rio Eufrates*, introd. de José Tolentino Mendonça, 5.ª ed., Lisboa, 1996, p. 29.

²²⁶ *Ibidem*, pp. 25-27.

²²⁷ Escreve João Gaspar Simões a propósito de *Aquele Grande Rio Eufrates*: “Há no livro profundamente cristão de Ruy Belo – rectifico: profundamente católico – um culto das coisas da vida que em parte nos permite compreender a beleza intrínseca de uma poética que nem a própria morte invalida. Ruy Belo, entre os jovens poetas católicos do nosso país, parece-nos um dos mais inclinados a atribuir ao homem no mundo direitos de fruição do que em princípio é só do mundo. (...) Tão íntima é a colaboração de Ruy Belo com as coisas que na vida comprometem a alma que em nenhuma outra poesia católica encontramos ainda essa comunhão do natural com o conceptual”. *Crítica II. Poetas contemporâneos 1938-1961*, tomo I, 2ª ed., Lisboa, 1999, pp. 446-447. Cf. ainda o lugar que Ruy Belo ocupa num ambiente literário denominado “A dimensão do mistério” e partilhado com autores como Ruy Cinatti ou Sophia de Mello Breyner Andresen: José Tolentino Mendonça, Paulo Pires do Vale, “Literatura religiosa. III. Época contemporânea”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. II, Lisboa, 2001, pp. 136-137.

pluralismo e diversidade cultural do período final do Salazarismo e início do Marcelismo. Ruy Belo publica no *Tempo e o Modo*, bem como nas publicações da JUC, *Encontro e Presença*, bem como noutros diários da imprensa nacional. Na Faculdade de Letras vive a crise académica de 1962, o mesmo ano em que publica *O problema da habitação – Alguns aspectos*. Esta vivência terá despertado em Ruy Belo um sentimento político, segundo o testemunho do seu amigo Gastão Cruz a Manuel António Silva Ribeiro: “Sentia-se impelido em ter uma actividade política porque havia nele um grande sentido de revolta contra a injustiça. De repente percebeu que vivia num regime político concentracionário.”²²⁸

Assina, em 1965, o manifesto dos 101 católicos a favor do Manifesto da Oposição Democrática, onde se reflecte o desajuste entre a situação nacional de opressão e guerra colonial com as posições de Roma, sobretudo a reflexão em torno dos documentos conciliares e as encíclicas papais, como é exemplo cimeiro a *Pacem in Terris*, de 1963, amplamente citada no documento, como sinal de confronto com um regime que mantinha o país na guerra em África.

Em 1966, publica *Boca Bilingue*, uma obra extremamente crítica em que o próprio poeta se auto-censura com receio de represálias policiais, amputando três poemas que pretendia republicar na íntegra em 1969 (quicá fruto do efeito do fim do Salazarismo). Um destes poemas era o famoso “Morte ao meio-dia”, cujo verso “No meu país não acontece nada” ficaria cristalizado no romance de Cardoso Pires, *Alexandra Alpha*²²⁹. Outro desses poemas era “Versos do Pobre Católico” em que o sujeito poético, dirigindo-se a Nossa Senhora da Assunção pergunta com ironia:

Não te sentes feliz
se o povo reza livremente o terço no país
e são muito cristãos os nossos governantes?²³⁰

Num texto inédito até 2003 e publicado na revista *Inimigo Rumor*, Ruy Belo escreve sobre *Boca Bilingue*:

“Quem o soube ler, verificou em que medida a perspectiva do catolicismo era errada enquanto aplicada a mim. É claro que se trata de outra ordem de problemas: mas se eu visse que o cristianismo me afastava do homem,

²²⁸ *A margem da transcendência. Um estudo da poesia de Ruy Belo*, Lisboa, 2004, p. 381.

²²⁹ José Cardoso Pires, *Alexandra Alpha*, 1ª ed., Lisboa, 1987. As personagens Maria e Alexandra utilizam, amiúde, vários versos deste poema, havendo quase no final da narrativa um encontro de Maria com o próprio Ruy Belo, tornado personagem do romance de Cardoso Pires, em que se apresenta uma imagem da desilusão pós-revolução de Abril.

²³⁰ *Boca Bilingue*, introdução de Osvaldo Manuel Silvestre, 4.ª ed., Lisboa, 1997, p. 62.

imediatamente deixava de ser cristão, [e acrescenta entre linhas] <quanto mais católico, especialmente, se volte>”²³¹.

Neste trecho vemos surgir duas ideias fundamentais: por um lado, a recusa de uma caracterização do poeta e da sua obra à luz do catolicismo, tal como havia sido avançado pela crítica ao publicar *Aquele Grande Rio Eufrates* em 1961, numa provável intenção de reinvenção do seu passado, sobretudo da etiqueta que lhe havia sido colada; por outro lado, Ruy Belo apresenta de forma evidente a noção de uma possível autonomia entre o “ser cristão” humanista e o “ser católico”, perspectiva “errada enquanto aplicada a mim”, e acrescenta neste texto inédito, acerca de *Homem de Palavra[s]*, que este livro “é ainda mais elucidativo” a respeito desta ordem de ideias. Será assim neste livro que iremos encontrar, um ano depois, o poema “Nós os vencidos do catolicismo”, onde essa autonomia surge de uma forma clara, sobretudo entre crença e enquadramento institucional.

Em 1969, candidata-se como deputado por Lisboa nas listas da CEUD (Comissão Eleitoral de Unidade Democrática) às eleições para a Assembleia Nacional e é também co-fundador da cooperativa SEDES, publicando o seu quarto livro *Homem de Palavra[s]* (Janeiro de 1970)²³², o último de uma segunda fase de militância católica cujo início poderíamos situar no seu abandono do Opus Dei e que coexiste já com um progressivo distanciamento da Igreja certamente revelado pela concepção do poema “Nós os vencidos do catolicismo”, objecto central desta análise. É irresolúvel a questão da autenticidade destes versos, mas não podemos ignorar o percurso individual e deixar de considerar este poema como a expressão de um posicionamento pessoal. Independentemente das questões da arte poética e da estética, o próprio poeta reconhecia a inevitabilidade de uma poesia imersa nas questões do mundo – “um presente onde o homem e , digamos, a sua salvação é a coisa preciosa e digna de palavras”²³³ –, sem no entanto ceder a qualquer tipo de fácil panfletarismo.²³⁴

²³¹ *Inimigo Rumor*, n. 15, Lisboa, 2003, p. 15. Este texto datado de Janeiro ou Fevereiro de 1969, cerca de um ano antes da publicação em livro de “Nós os vencidos do catolicismo”, tinha como objectivo acompanhar uma primeira versão de *Homem de Palavra[s]* numa suposta correspondência com o seu editor da altura. Cf. “Nota explicativa”, *Ibidem*, pp. 8-9.

²³² Parece-nos ser esta a data correcta da publicação do livro, a julgar pelo que escreve Gastão Cruz na introdução a *Toda a Terra*, 4ª ed., Lisboa, 2000, p. 7.

²³³ João Maia, [Recensão crítica a *Homem de Palavra[s]*], *Brotéria. Cultura e Informação*, vol. 90, n. 3, Março de 1970, p. 383. Esta é uma das poucas referências que nos podem auxiliar na avaliação do impacto da obra aquando da sua publicação, em Janeiro de 1970. Um outro exemplo é a crítica de Jacinto Prado Coelho que a designa como saturada de uma “experiência pessoal”: *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n. 57, 1970, p. 79.

²³⁴ Poderíamos citar várias referências de Ruy Belo acerca deste compromisso do poeta com o mundo: “Os princípios políticos e religiosos do indivíduo que faz versos podem não afectar a sua poesia (...). No

Este início da ruptura com a Igreja Católica, sobretudo as suas razões e práticas, pode ser entendido como um processo não meramente individual, mas como o resultado de uma reflexão espiritual e geracional²³⁵, filão que é indissociável, como vimos, das motivações mais profundas das diversas tomadas de posição de católicos contra o Estado Novo.²³⁶

A expressão “vencidos do catolicismo” surge, assim, como uma síntese quase final de um processo de dissidência individual face à estrutura que representava na década de 60 o catolicismo português. É difícil definirmos o grau do impacto do seu poema e da sua obra para aqueles que a leram ou até mesmo se poderiam ter deixado influenciar, em jeito de auto-representação, por aquilo que escreveu. Poderemos contudo falar de uma certa apropriação da expressão, como já mostrámos, por parte de um grupo de católicos que, num determinado tempo, optaram por abandonar a pertença à Igreja²³⁷. Como refere Margarida Braga Neves, autora de uma tese²³⁸ sobre a poesia de Ruy Belo:

entanto, a obra do poeta só lucrará em os reflectir. Não é que se submeta a eles, como a coisa exterior, imposta. Mas recebê-los de dentro, como enquadramento da emoção singular, poderá salvar a poesia, não tanto da irresponsabilidade como do esteticismo e da menoridade. Toda a grande poesia é uma cosmologia.” (“Entrevista 1”); “O certo é que a poesia deve, entre outras coisas, contribuir para fundar uma sociedade mais justa. O poeta é homem e por vezes indigna-se com o que vê. Daí a revolta. Mas nem toda a revolta é poesia. (...) tenho reagido às injustiças que vejo à minha volta e, como a poesia é por natureza revolucionária – renovação da sensibilidade, da linguagem -, não é de estranhar que por vezes sublinhe temas ou motivos participantes.” (“Entrevista 2”) *Obra poética de Ruy Belo*, organização e notas de Joaquim Manuel Magalhães e Maria Jorge Vilar de Figueiredo, vol. 3, Lisboa, 1984, pp. 15-27.

²³⁵ António Matos Ferreira avança com a ideia de três gerações católicas no catolicismo do séc. XX português. Parece-nos que poderíamos situar Ruy Belo na transição da segunda geração (marcada pelo projecto de recristianização protagonizado na Acção Católica) para a terceira (marcada pela ruptura intra-ecclesial, pelo Vaticano II, e defensora de uma mudança da Igreja, de dentro para fora, no sentido de a tornar capaz de responder à mudança social). Cf. “Catolicismo”, *Dicionário de História de Portugal*, coord. António Barreto e Maria Filomena Mónica, vol. VII, Porto, 1999, pp. 257-269. Quanto ao problema da aplicação do conceito de geração *vide* Julián Mariás, *El método histórico de las generaciones*, 3.^a ed., Madrid, 1961.

²³⁶ Mário Murteira avança mesmo com a ideia de que foi exactamente a “inteligência católica do país” e a “classe dos diplomados” (universitários) que possibilitaram a abertura de fendas no seio da ordem social do Estado Novo. No entanto, “enquanto se acentuava a profunda crise espiritual e moral do estrato mais dinâmico do catolicismo português”, desvanecia-se a coesão do grupo social que suportava a crítica católica. Cf. *O problema do desenvolvimento português*, Lisboa, 1974, pp. 54-57.

²³⁷ Manuel Hermínio Monteiro escreve a este propósito: “Muitos de nós, «os vencidos do catolicismo», fomos obrigados a crescer culturalmente por conta própria. E também a poesia, por enigmáticos tropismos afectivos, tivemos de descobrir à nossa custa. (...) E porque referir tudo isto a propósito de Ruy Belo? Justamente porque aquele pequeno livro azul dos Cadernos de Poesia, com o título *Homem de Palavra(s)* caiu em cheio na nossa adolescência inquieta e deslocada. Tenho-o ainda lido e relido e amarelado pelo tempo. Ele colava-se à nossa branda irrequietude, e nós ficávamos por dentro dele, sei lá, como um guarda-chuva molhado. Aderíamos instantaneamente àqueles versos desconfortados.” “Esquecimento”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, dossier “Ruy Belo, Homem de Palavra(s)”, 7 de Outubro de 1998, p. 17. Foi possivelmente a personalidade discreta de Ruy Belo que levou Joana Lopes, na entrevista que nos concedeu em 21 de Maio de 2008, a considerá-lo alguém com pouco impacto nos meios católicos progressistas: “o Ruy Belo é considerado um bom poeta, ponto final, nunca influenciou ninguém neste período. O Ruy Belo não teve nenhuma importância para o progressismo dos católicos,

“Embora relegada para um lugar secundário, a inquietação religiosa (...) continua a ecoar em surdina (...). Não se estranha pois que em poemas como “Nós os Vencidos do Catolicismo” ou “Quadras da alma dorida” – “património insubstituível de uma geração”, no dizer de Eduardo Prado Coelho – o poeta se coloque não entre os descrentes, mas entre os derrotados de um catolicismo cuja nostalgia permanece viva (...). E se essa nostalgia não é suficiente para conferir um cariz especificamente cristão ao livro, contribui sem dúvida para reforçar o sincretismo de uma visão cujo carácter humanista e ecuménico o poeta nunca deixou de reivindicar.”²³⁹

Adiante, a autora refere ainda como, nesta obra, se apresenta uma arte que define o triunfo da liberdade do homem na sua relação com Deus, do seu “livre-arbítrio trazido pela moderna idade e sintetizado na fórmula “Deus põe e o homem dispõe”²⁴⁰.

De facto, a expressão denota, como reparou Tolentino Mendonça²⁴¹, uma clara crise de fé. Não da crença espiritual e humana mas do laço que a fé representa enquanto *fides* que liga o homem à sua igreja. Coloca-se aqui, em certa medida, o mesmo problema que se colocou aquando das fracturas da Cristandade no séc. XVI: era, no fundo, a questão de saber que a ruptura de Lutero não foi uma crise de fé mas, pelo contrário, o romper com a *fides* à Igreja de Roma que impedia que a verdadeira fé (*em espírito e verdade*, diríamos, glosando o poema) pudesse sobreviver²⁴². Ser vencido

não teve papel nenhum, deixou foi escrito coisas e hoje o que está escrito tem outra força.” Ainda acerca do seu carácter discreto e porventura inócuo do ponto de vista da intervenção sócio-política, vejamos a homenagem que Eugénio de Andrade lhe dedica em 1978: “Consola-me ao menos a ideia de te haverem / deixado em paz na morte; ninguém na assembleia / da república fingiu que te lera os versos, / ninguém, cheio de piedade por si próprio, / propôs funerais nacionais ou, a título póstumo, / te quis fazer visconde, cavaleiro, comendador, / qualquer coisa assim para estrumar os campos. / Eles não deram por ti, e a culpa é tua, / foste sempre discreto (até mesmo na morte), / não mandaste à merda o país, nem nenhum ministro, / não chateaste ninguém, nem sequer a tua lavadeira”. *Homenagem a Ruy Belo*, Ruy Cinatti [et al.], com um desenho de José Rodrigues, Porto, 1978, sem pág.

²³⁸ Margarida Braga Neves, *A poesia de Ruy Belo. Entre o diálogo e o silêncio*. Tese de mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1986. Texto policopiado

²³⁹ *Homem de Palavra[s]*, introdução de Margarida Braga Neves, 5.ª ed., Lisboa, 1997, p. 16.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 17. Joaquim Manuel Magalhães sublinha também a atenção ao homem que a poesia de Ruy Belo transporta: “A tradição neo-realista de atenção ao quotidiano colectivo e individual, misturada a um certo lirismo apiedado pelos mais solitários ou desprotegidos, ecoa na sua poesia, embora inscrita numa visão escatológica do homem onde um Deus, humanizado com o dos Evangelhos, acolhedor, atento e inexistente, metáfora de Si próprio, o espera ao fim. Esta piedade pelo humano num país dominado por uma inexcedível exploração de classe (motivo da união de muitos católicos e marxistas) constituiu uma das bases da insurreição em poesia contra a dominação fascista.” *Os dois crepúsculos. Sobre poesia portuguesa actual e outras crónicas*, Lisboa, 1981, p. 150.

²⁴¹ Cf. a introdução de José Tolentino Mendonça a *Aquele Grande Rio Eufrates*, 5.ª ed., Lisboa, 1996, pp. 7-15.

²⁴² A referência ao encontro de Jesus com a Samaritana (cf. João 4, 1-42) foi igualmente utilizada por António Sérgio, numa carta ao Cardeal Cerejeira (1956), para a definição de um cristianismo essencial: “Não sou católico, como Vossa Eminência bem sabe, mas aceito as normas da moral cristã e mantenho a serenidade ante os furores alheios, ou sejam naturais, ou de encomenda e pagos. Além disso, dotado de um espírito de reacção estreme (e o reacção estreme pode dizer-se um místico, nada tendo, porém, de ritualista e de devoto) adiro ao que no Evangelho é de um espiritualismo puro e por isso mesmo profundamente reacçãoalista – de acordo com o ditame que me parece ser o básico, o cerne de

parece assim transportar, na outra face da questão, a procura de uma outra Igreja, de uma outra vivência, primitiva e pura, da fé em Cristo; um apelo das origens que é, no fundo, a nostalgia de uma situação que provavelmente nunca existiu²⁴³, mas que não deixa por isso de ser extremamente relevante para os problemas em análise. Este é, como veremos, um ponto essencial de convergência entre os percursos de Ruy Belo e Felicidade Alves.

Tal como referido na expressão poética em análise, a ausência da luz e do misticismo é, essencialmente, a causa da desistência da luta. Neste sentido, o recurso à imagética da samaritana do quarto capítulo do Evangelho segundo S. João, exprime a construção da pureza da fé no acto impuro para um judeu – chamado Jesus – de abordar uma samaritana. A crença na vida e no homem coexiste com a dúvida acerca da sua origem divina e o poema remata com esse grito de Jesus para Deus-Pai: “Meu deus meu deus porque me abandonaste?”.

Consumada a sua ruptura com a Igreja, inicia-se o que podemos designar como um período de afastamento. Ruy Belo não rompe simplesmente com o catolicismo mas caminha por um longo processo de questionação da fé, afirmando Joaquim Manuel Magalhães, nesses dois textos fundamentais que são os posfácios à sua 1ª edição da obra completa (embora truncada da versão integral de *País Possível*, de 1973, uma antologia pessoal do próprio Ruy Belo), que o poeta se encontraria no final da sua vida numa situação de completo agnosticismo²⁴⁴.

O afastamento de Ruy Belo é também geográfico pois vai em 1971 para Madrid, como leitor de português na Universidade Complutense, de onde só regressará em 1977,

toda a ideia que mereça ligar-se ao Cristo: «Deus é espírito e é necessário que aqueles que o adoram o adorem em espírito e em verdade.»”, *História Contemporânea de Portugal. Estado Novo*, dir. de João Medina, tomo 2, Lisboa, [1990], p. 117.

²⁴³ Richard Zenith relembra a persistência do problema de Deus: “Although the faith disappeared, the reflection and examination persisted. So did the melancholy, quasi-religious tone of the poems, as if the poet were still searching for the Adamically lost paradise – now doubly lost since he had lost his faith.” *Portugal. Poetry International Web. Ruy Belo*, disponível em: <http://portugal.poetryinternationalweb.org>, consult. 16-01-2007. Paula Morão avança também com a dupla ideia que consistiria numa espécie de ritmo na poesia de Ruy Belo, na tensão entre dois pólos: “utopia, Paraíso, mítica Terra Prometida, pátria, «Portugal futuro» e; desistência, descrença, hiperconsciência dolorosa de que a utopia é, senão um ideal, pelo menos uma ilusão, correspondendo, no plano mítico, à vida após a expulsão do Jardim do Éden. (...) Apesar disso, não se trata de uma obra levantada sobre fundo de pessimismo: a nostalgia do Bem perdido é sempre temperada por uma ironia, uma auto-ironia, que modula a dor atrás do riso.” “Cinco palavras cinco pedrinhas”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, dossier “Ruy Belo, Homem de Palavra(s)”, 7 de Outubro de 1998, p. 16.

²⁴⁴ *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 1, 2.ª ed., organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, Lisboa, [1984], p. 229.

para publicar o seu derradeiro livro *Despeço-me da terra da alegria*²⁴⁵ e passar um ano como professor de uma escola técnica no Cacém (concelho de Sintra) em horário nocturno. Esta situação abalou-o bastante tendo em conta a impossibilidade da sua entrada na docência universitária, algo que desejava e pelo qual interrompe as suas férias, em Agosto de 1978, para formalizar uma candidatura que não chegou a concluir dado o seu súbito falecimento.

A cisão com a Igreja que antecede a publicação de *Homem de Palavra[s]* representa também um compasso de espera antes do início de uma poética sensivelmente diferente, em que se irá impor o verso longo, de grande fôlego discursivo, cujo exemplo maior é o poema-livro *A Margem da Alegria*, de 1974. Esta transição, entre Janeiro de 1970 e sua colaboração em *Outubro*, o primeiro caderno da série *Textos de poesia* em 1971, é marcada também por uma intenção do poeta em não voltar a escrever poesia, o que referia amiúde, mas que leva Gastão Cruz a considerar este hiato como o intervalo entre as duas fases que se podem compreender na sua obra e que correspondem, cada uma, *grosso modo*, às décadas de 60 e 70.²⁴⁶

Não estão completamente esclarecidas as condições da sua saída de Portugal. Sabemos que desde 1966 trabalhou na editora União Gráfica, de propriedade católica, que viria a abandonar posteriormente à publicação do seu volume de ensaios *Na Senda da Poesia*, em 1969. Segundo as palavras do seu amigo Armando Pereira da Silva:

“Ruy Belo foi um poeta da dúvida assumida, e isso custou-lhe caro, sobretudo na sua vida pessoal, num país atado a (falsas) certezas; ao cortar com o seu passado católico, rompeu, o que nesse mesmo sentido era pior, com a espúria aliança político-religiosa responsável pelo lodaçal vigente. (...) Ruy Belo terá depositado algumas esperanças, como tantos outros companheiros de crise, na chamada «primavera marcelista». Não me parece que a experiência lhe tenha sido gratificante. De qualquer modo, a sua ligação contratual a estruturas editoriais da Igreja entrou em colapso. E as portas profissionais seguintes foram-se fechando, apesar das suas duas licenciaturas e um doutoramento. Conseguiu a muito custo, em 1971, o lugar de leitor português em Madrid, e mesmo assim a polícia política tentou impor-lhe uma condição vergonhosa: a de se limitar, na capital espanhola, a «falar de literatura».”²⁴⁷

²⁴⁵ É significativo que este livro praticamente termine com uma alusão a um “país vencido”: “Que me importa que no mundo morram os ministros? / É patriótico negar a nacionalidade / aos naturais de um país vencido / que só buscou no mar razão de ser”. *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2ª ed., vol. 2, Lisboa, 1990, p. 321.

²⁴⁶ Cf. Introdução a *Toda a Terra*, 4ª ed., Lisboa, 2000, p. 7.

²⁴⁷ Armando Pereira da Silva, “Ruy Belo”, *A Phala*, dir. de Manuel Hermínio Monteiro, n. 86, Lisboa, Maio de 2001, p. 54. Na “Nota do autor” que antecede *País Possível*, Ruy Belo atesta a afirmação que acabámos de citar: “É um livro novo, em suma, porque a ele, como a nenhum outro livro meu, preside indubitavelmente uma unidade temática: a do mal-estar de um homem que, ao longo da vida, tem pagado caro o preço por haver nascido em Portugal; a problemática de uma consciência que sofre as contradições próprias da sociedade em que vive e de um homem que tem atrás de si vários passados e vive várias vidas

A sua crise espiritual é bem visível, por exemplo, na mudança, expressa na 2ª edição de *Aquele Grande Rio Eufrates* (1972), ao ortografar a palavra Deus com minúscula.²⁴⁸ Joaquim Manuel Magalhães vê neste gesto não uma “recusa de Deus enquanto convergência do sentido religioso do homem” mas “apenas afirmação de mudança ideológica e, por isso, alteração do uso social da ideia de Deus. (...) Um Deus que, de hegemónico, transita para ser entendido como afirmação na dúvida”²⁴⁹.

A inquietação conduz Ruy Belo, num primeiro momento pós-ruptura, a uma lenta recomposição da sua crença, a caminho de *Um deus diferente*, um tópico recorrente na época e título da tradução portuguesa (Moraes, 1967) do livro *Honest to God* de John A. T. Robinson, em que o pastor protestante preconizava a necessidade de “matarmos” as imagens de deus para o podermos refazer. Seguimos ainda Joaquim Magalhães:

“Esta ironia da sobreposição do totalitarismo e do catolicismo é que faz aproximar de um deus natural, ligado às coisas comuns. É um deus de vencidos, não de dominadores. Um deus de dúvida e desalento, um deus que viu Deus servir os extermínios”. A sua consciência religiosa de fraternidade “é confrontada com a própria realidade da prática católica dominante e conduz à descoberta desse deus sem maiúscula, um deus ideologicamente reperspectivado, um deus do quotidiano, do homem comum, dos problemas reais”.²⁵⁰

Num segundo momento, mais perto da sua morte, Ruy Belo teria mesmo começado a substituir a palavra “deus” por outras palavras num exemplar pessoal do seu primeiro livro, como adianta Alexandra Lucas Coelho aquando do 25º aniversário

simultaneamente e que intensamente se autodestrói; que se vai suicidando lentamente porque essa sociedade o destrói e assassina e o censura e a censura se instala na sua própria consciência. *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 1, 2.ª ed., organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, Lisboa, [1984], p. 189.

²⁴⁸ “Mesmo a grafia do lexema «deus», com minúscula, decerto mais consentânea com a minha actual posição ideológica, mais não significa, digamos, que (...) o desejo de que palavra alguma levante a cabeça no meio da frase, por mais carregada de sagrado que a história no-la tenha feito chegar.” *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.ª ed., vol. 1, Lisboa, 1984, p. 14. De facto, Manuel Gusmão entende que “este procedimento de escrever com minúsculas iniciais todos os nomes próprios a partir de 1973, e de retroactivamente emendar dessa forma textos anteriores, é uma estratégia de apagamento e por isso nos dá a ler o próprio gesto que apaga e aquilo que foi apagado.” Manuel Gusmão, “Para a dedicação de um homem. Algumas variações em resposta à poesia de Ruy Belo”, *Ruy Belo. Coisas de silêncio*, fotog. Duarte Belo, Lisboa, 2000, p. 119.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 226.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 228. Eduardo Lourenço parece confirmar esta mudança de perspectiva quando refere: “A Modernidade – a nossa, de ocidentais – é, na sua essência, “morte de Deus”, mas houve, há, diversas e até opostas maneiras de a viver, de a reviver e de a assumir. Ninguém, entre nós, a assumiu mais profunda e complexamente que Ruy Belo. O destino tinha-o feito nascer no tempo sem tempo onde Deus era tudo e a ordem das coisas só dele fiava o seu sentido.” *Século de Ouro. Antologia crítica da poesia portuguesa do século XX*, org. de Osvaldo Manuel Silvestre e Pedro Serra, Braga, 2002, p. 216-217.

da sua morte.²⁵¹ Esta espécie de “logoclastia”, nas nossas palavras, de destruição e reconstrução simbólica e semântica do poema, confirma paradoxalmente a ideia de Joaquim Manuel Magalhães quando afirma: “Suponho que não há nunca, na sua poesia, qualquer espécie de quebra de sentido religioso, ela é a poesia de um homem religioso até ao fim. Mas de uma religiosidade torturada, de quem viu deus afastar-se até dele restar apenas a indecisão e a distância.” A sua poética é assim um permanente diálogo com o real, como se de uma sólida formação espiritual sobressaísse agora um imenso apelo do mundo à sua palavra transformadora, “continuamente interrogando o humano a partir de premissas aprendidas na religião cristã, continuamente questionando essa religião a partir de evidências adquiridas pela partilha humana. A sua descrença nunca deixa de pressupor a crença, assim como esta, por assim dizer, se redime humanamente na própria possibilidade de duvidar.”²⁵²

Parecemos estar defronte de uma forma de religiosidade reinventada, na destruição da linguagem (metáfora da Igreja personificada na palavra Deus, alvo de “logoclastia”) como superestrutura, da qual o poeta acaba por libertar a palavra (metáfora do indivíduo e da sua liberdade).

A possível diluição da especificidade católica e uma recomposição dos seus significados, visível até mesmo na leitura dos Evangelhos, são expressas, parece-nos, no grito de Cristo na cruz, perto da sua morte. Deixando vir ao de cima a realidade da sua condição humana, reflecte-se neste poema, como último verso, o desespero de um abandono sentido. O sujeito poético é abandonado, sente-se abandonado. Cristo já sabe o que lhe vai acontecer e o poeta também. Cristo morrerá para ser ressuscitado e o poeta romperá com a Igreja para não mais voltar. Não se pode dizer que seja o poeta a colocar-se no lugar de Cristo. Há sim, sem dúvida, uma associação entre Deus e a Igreja, a divindade e a mediação. “Nós os vencidos do catolicismo” pode ser entendido, no fundo, como uma reflexão acutilante sobre as mediações e a identidade católica, o que talvez nos possa levar a pensar que afinal os vencidos eram, num outro paradigma, os vencedores.

²⁵¹ *Público*, 8 de Agosto de 2003, pp. 2-3.

²⁵² *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 1, 2.^a ed., organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, Lisboa, [1984], pp. 228-229. Também Fernando de Guimarães sublinha este caminho das “múltiplas vivências de índole existencial que se deslocam de uma dimensão puramente religiosa para a da vida quotidiana e concreta do homem: o homem *religado* às coisas, ao mundo.” “Um espaço significativo na poesia de Ruy Belo”, *A poesia contemporânea portuguesa e o fim da modernidade*, Lisboa, 1989, p. 96-97.

Se pensarmos a ruptura à luz do tempo, compreendemos como não há neste poema qualquer fenómeno de descrença, mas uma profunda questionação das mediações, especificamente do catolicismo enquanto instituição, e sobretudo uma crítica ao catolicismo português, expresso obviamente na sua consciência colectiva e nos seus bispos, a sua principal voz. Como escreve Tolentino Mendonça:

“aludindo ao «abandono» de Deus, o poeta faz a composição transfigurar-se, pois o que parecia ser uma perda do sujeito é agora atribuído a esse escândalo teológico, por excelência, que é o silêncio de Deus. Esta não é a única oração que Ruy Belo poeticamente teceu (...) mas é aquela que no seu imprecar doloroso, no seu falimento, no seu avanço sem defesas melhor ilumina, isso que Bernanos chamou, a medonha solidão dos filhos de Deus. Com “Nós os vencidos do catolicismo” estamos, é verdade, perante um texto de crise. Mas esta é a crise de uma fé que se transmuda simplesmente em descrença ou é, pelo contrário, uma fé que se descobre como experiência inevitável de crise diante das suas próprias formulações e saberes?”²⁵³

Optamos claramente pela segunda hipótese: um novo paradigma que não é mais do que uma profunda reconfiguração identitária, onde o vencidismo, como atitude, se torna praticamente inevitável.

Diríamos com Manuel Hermínio Monteiro, para terminar, na sua espantosa síntese:

“Toda a sua poesia me parece um prolongado diálogo consigo próprio, e com o mundo e com Deus, sempre sob o espectro da fugacidade do tempo e da beleza, numa desgastante busca da verdade ante a iminência da morte. Ruy Belo é um admirável e deslumbrante derrotado, transformando a sua humildade num fulgor poético de primeira grandeza.”²⁵⁴

3.3 O PADRE FELICIDADE ALVES: UMA POLÉMICA NO FINAL DOS ANOS 60

José da Felicidade Alves é, sem qualquer dúvida, uma das personalidades mais marcantes do catolicismo português na segunda metade do século XX. Seminarista desde os onze anos, foi ordenado sacerdote em 1948. Docente de teologia no Seminário dos Olivais, foi pároco de Belém entre 1956 e 1968. A sua acção pastoral e a sua intervenção social, política e eclesial fizeram da Paróquia de Belém um dos pontos

²⁵³ José Tolentino Mendonça, “Ruy Belo”, *A Phala*, dir. de Manuel Hermínio Monteiro, n. 86, Lisboa, Maio de 2001, p. 55.

²⁵⁴ “Esquecimento”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, dossier “Ruy Belo, Homem de Palavra(s)”, 7 de Outubro de 1998, p. 17.

nodais de uma geografia da contestação dos católicos face ao regime de Salazar e de crítica face à hierarquia da Igreja.

O então designado “Caso Felicidade Alves” ou “Caso de Belém” enuncia fundamentalmente o conflito que opôs este pároco ao Cardeal Patriarca, Manuel Gonçalves Cerejeira, que nutria há largos anos e em termos de relações pessoais, uma especial atenção e carinho por Felicidade Alves.²⁵⁵ A crise que mina a diocese de Lisboa no final dos anos 60 tem, para Luís Salgado Matos, “três momentos extremos”: a crise do Seminário dos Olivais, com a demissão de uma parte importante dos responsáveis da formação dos futuros sacerdotes, em ruptura com o rumo impresso pelo Cardeal Cerejeira à vida da Igreja; a polémica em torno do Padre Felicidade; a formação do GEDOC em inícios de 1969 e a publicação dos seus *Cadernos Gedoc* (Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências – um grupo formado em torno do Padre Felicidade, Abílio Tavares Cardoso, o antigo Reitor do Seminário dos Olivais, que se havia demitido, e outros católicos e ex-católicos que assumiam uma condição de marginalidade eclesial).²⁵⁶

Dois destes três exemplos estão intimamente ligados à figura do Padre Felicidade. A estes juntaríamos, como exemplo cimeiro da crise da Igreja, a movimentação de crítica e ruptura operada pelos católicos que abandonaram o catolicismo nos finais dos anos 60. Mesmo neste caso, não pode ser ignorada a importância e o contributo do pároco de Belém. Assim, a razão de o incluirmos nesta reflexão sobre os “vencidos do catolicismo” prende-se não só com o contributo do seu percurso de crítica e desilusão face à Igreja, mas também pela incontestável influência que a sua actividade pública teve na consciência de muitos católicos, leigos e clérigos²⁵⁷. Um dos exemplos que poderíamos referir foi-nos transmitido pessoalmente, ao considerar o caso do Padre Felicidade como “injusto e disparatado”: Joana Lopes

²⁵⁵ É conhecido o trecho que o Cardeal Cerejeira escreve numa carta ao Padre Felicidade de 15 de Maio de 1968: “Esta carta é a mais dolorosa por mim escrita a um sacerdote em toda a minha existência de Patriarca de Lisboa. Daria a vida para não ter de a escrever. E a um sacerdote de quem tanto esperei e estimo.” *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, pp. 157-158.

²⁵⁶ “Cardeal Cerejeira. Universitário, militante, místico”, *Análise Social*, vol. XXXVI (160), 2001, pp. 826-827.

²⁵⁷ Numa carta redigida por 121 padres da Diocese de Lisboa ao Cardeal Cerejeira escreve-se: “É que, sobretudo, não podemos compreender que se isolem os problemas por ele [José da Felicidade Alves] levantados no quadro de mais uma «história» individual, quando se trata de problemas muito reais que inquietam profundamente a consciência de boa parte da comunidade cristã. (...) Isolar mais este facto a um caso individual e buscar soluções que sejam, no fim de contas, calar uma voz incómoda (...) só trará repercussões negativas, porque é adiar de novo problemas tanto mais insolúveis e gigantescos quanto menos coragem houver de enfrentá-los; é fomentar uma desilusão profunda na consciência dos cristãos que se querem tratados como adultos para se poderem responsabilizar”. *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 169.

considera que os resultados do seu conflito com a hierarquia despertaram muita gente para “cortes” que eram afinal o resultado de uma incompatibilidade entre a pertença à Igreja e o comportamento desta perante os seus próprios pastores.²⁵⁸

Efectivamente, a atitude da grande maioria dos bispos portugueses perante as críticas emanadas do presbitério local foi considerada, por alguns sectores católicos, como incompatível com a herança do Vaticano II e a mensagem dos Evangelhos, o que alimentaria o fenómeno de desilusão e ruptura que lhe era anterior e o seguiu. Os casos de Fernando Belo, Abílio Tavares Cardoso, Felicidade Alves, são alguns dos muitos exemplos que poderíamos apontar.

Sublinhamos, contudo, que é na figura de Felicidade Alves que se encontra o núcleo problematizante da maioria das questões levantadas. Havia mesmo a consciência de que a resolução que o seu caso teria constituiria jurisprudência relevante para outros casos pendentes ou que viessem a surgir na Igreja nacional.²⁵⁹

Tal como vimos no caso de Ruy Belo, podemos dizer que o processo de chegada a uma situação de crítica e ruptura se inicia com uma militância activa pela Igreja, neste caso com o sacramento sacerdotal e com o ensino, desde os 24 anos, no Seminário dos Olivais. A sua militância, que era antes de mais a compreensão das suas funções como sacerdote e como pároco, conhece a pouco e pouco momentos de questionação que o levarão, sobretudo após o começo da Guerra Colonial, a denunciar a situação de injustiça que aflige os povos colonizados e os soldados portugueses, e em geral a situação social e de ausência de liberdade vivida em Portugal. Com a famosa exposição ao Conselho Paroquial de Belém, de 19 de Abril de 1968, iniciar-se-á uma polémica, que durará largos meses, com amplo eco na imprensa portuguesa e estrangeira e que será determinante para a Igreja portuguesa.

Numa entrevista de 1989²⁶⁰, Felicidade Alves faz um balanço do caso que o envolveu. Se em Abril de 1998, o novo Cardeal Patriarca, D. José Policarpo, não tivesse levado a cabo um processo de reconciliação com o ex-pároco de Belém – chegando mesmo a celebrar o seu casamento canónico (Junho de 1998), pouco tempo antes da sua

²⁵⁸ Entrevista a Joana Lopes, 21 de Maio de 2008.

²⁵⁹ Emerge até mesmo uma certa noção martiriológica que temos amiúde detectado em associação com os “vencidos do catolicismo”. Numa declaração de 4 de Novembro de 1968, o então Cónego Abílio Tavares Cardoso, demissionário da comissão de inquérito a Felicidade Alves, refere-se ao padre demitido nos seguintes termos: “Nesta hora amarga presto, mais uma vez, a minha fervorosa homenagem ao P. José da Felicidade Alves, profeta – mártir da Igreja de hoje.” *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 320.

²⁶⁰ “Padre Felicidade Alves. As estações da paixão”, entrevista de Felicidade Alves a Francisco Assis Pacheco, *O Jornal*, suplemento ilustrado ao n. 734, 17-22 de Março de 1989, pp. 10-17.

morte em Dezembro do mesmo ano – quase que poderíamos afirmar que esta entrevista era, em termos documentais, o ponto de chegada de um caso que abalou a Igreja portuguesa e foi um processo extremamente doloroso para o próprio sacerdote.

O título da capa do suplemento ilustrado de *O Jornal* é representativa do problema em causa – “Padre Felicidade. Ele rompeu com a Igreja”. Se não podemos, como em Ruy Belo, afirmar a coerência total de uma afirmação de crise de fé, entendida como crença, é indiscutível a condição comum de uma perda de fé na Igreja Católica, simbolizada quer por uma ruptura que decorreu de um posicionamento individual (que pensamos ser a situação de Ruy Belo), quer por uma distanciação precipitada pelo próprio comportamento da hierarquia (o que se adequa mais ao caso de Felicidade Alves). Consideramos ambos, assim, “vencidos do catolicismo”, não só porque num dado momento rompem (seja qual for o catalisador em presença) com o laço que os unia à Igreja Católica, mas também porque inspiram outros a romper (o que é altamente significativo no caso do sacerdote) e porque ambos exercem um conjunto de atitudes críticas que acabam também por motivar um debate e fazem emergir outras críticas.

Se em 1961, ano do início da guerra em África, Felicidade Alves partilhava ainda do espírito “Angola é nossa”, o decorrer das acções portuguesas tornam a sua posição insustentável: “Mais tarde, quando verifiquei que, para conservar aquilo, a gente tinha de cometer muitos crimes, e que militarmente não se ia a parte nenhuma, comecei a interrogar-me: não haveria outra solução? Política?”.

Quando Paulo VI visita Fátima em Maio de 1967, Felicidade Alves decide ir para Paris²⁶¹ durante algum tempo, pois repugnava-o “estar no País a pisar o mesmo terreno que o papa pisava”. Emergia o problema da incompatibilidade entre o compromisso da Igreja com o regime e a fidelidade à mensagem evangélica: “Por conseguinte comecei a interrogar-me sobre que sentido fazia servir uma Igreja que atraía os seus princípios, as suas raízes. (...) Ora, se eu não podia negar um dogma

²⁶¹ A sua estadia em Paris em 1967-1968 teria sido, segundo Fernando Belo, um período de ampla radicalização intelectual, sob a influência de um pastor protestante, Georges Casalis, professor na Escola de Teologia Protestante de Paris, sobretudo na ligação entre cristianismo e socialismo (Entrevista realizadas por João Miguel Almeida no âmbito da sua dissertação de mestrado, entretanto publicada, *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, Lisboa, 2008). Ainda sobre a relação de Casalis e Felicidade Alves, podemos encontrar uma colaboração do primeiro numa obra organizada pelo ex-pároco, datada de Fevereiro de 1968, ou seja, anterior ao agudizar do “Caso de Belém”. Nesse texto, Casalis escreve sobre “Fé e Política” e aponta inúmeras questões que serão temas primordiais do pensamento de Felicidade Alves, o que parece confirmar a ideia de Fernando Belo: a defesa da intervenção radical dos cristãos na política, a recusa do cristianismo como uma religião do além ou alienado da história, a inspiração evangélica para fazer a Igreja avançar na direcção do amor e da justiça, entre outras. Cf. Yves Jolif, Georges Casalis, Paul Blanquar, *Fé e Política*, apresentação de José Felicidade Alves, Lisboa, 1974.

de fé, porque isso me incompatibilizava com a Igreja, já sobre a Pide, sobre a Censura, dizia o que pensava.”²⁶²

O seu regresso a Belém na Páscoa de 1968, tal como combinado com o Patriarca, não podia ter sido mais polémico. Ainda que os conflitos com alguns paroquianos tivessem começado anos antes²⁶³, fruto da heterodoxia do seu pensamento, expresso por exemplo em homilias a que vinham assistir sectores católicos conotados com o progressismo, ainda assim não se esperava que o documento que apresentou ao Conselho Paroquial se revestisse de um carácter tão fracturante e que tornasse praticamente inevitável a crítica e a ruptura provocadas pelo Patriarcado.

O documento, dividido em duas partes, relativas à Igreja e à Política, intituladas *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja e Sentido da responsabilidade na vida política do país*, é essencialmente um esquema de tópicos e interrogações que serviram de base à exposição de Felicidade Alves e que seria posteriormente policopiado de forma reiterada. É defendida uma mudança revolucionária da Igreja e da situação política nacional: na primeira parte surgem ideias fortes como des-clericalização²⁶⁴, des-estalinização do poder eclesiástico, des-eclesialização, des-catequização, laicização da sociedade civil, opção dos sacerdotes pelo casamento e pelo desempenho de uma profissão, acesso das mulheres às funções eclesiais; na segunda parte, é dado relevo às ideias de exigência da garantia das liberdades individuais, fim do colonialismo, defesa de uma revolução inspirada nos princípios evangélicos, socialização económica, entre outras.

Como se pode compreender pela leitura do documento, há por parte de Felicidade Alves uma intenção que é essencialmente construtiva:

“Não sou um mero espectador da evolução da Igreja: sou um militante, empenhado neste programa: procurar com os meus irmãos um Deus «diferente», uma Igreja «nova», um novo estilo de ser «padre», etc. (...) É o

²⁶² “Padre Felicidade Alves. As estações da paixão”, *Ibidem*, p. 13.

²⁶³ Ver por exemplo o livro publicado por um dos seus paroquianos, que inclui abundante correspondência entre os dois, desde 1965, e que testemunha o tipo de conflitos que opunham o pároco de Belém e os seus mais acesos críticos internos. Cf. Agnelo Galamba de Oliveira, *O Caso de Belém. Achegas para o seu conhecimento e juízo*, Lisboa, 1968.

²⁶⁴ Hugh McLeod refere sobre este termo: “Around 1968 «desclergification» became a popular slogan among the progressive clergy. They wanted priests to be allowed to marry and to work. They wanted the laity to share in many of the roles previously reserved for the priest. They were very critical of what they saw as the authoritarian and inflexible style of leadership provided by the bishops. As the vision of a radically new church faded, many of the reformers married and sought secular employment, though most of them remained Catholics.” *The religious crisis of the 1960s*, Oxford, 2007, p. 191.

desejo de fidelidade ao que Deus nos convoca pela Sua Palavra e pelo Seu Espírito, - isso é o que nos move e nos inquieta.”²⁶⁵

Já neste documento surge também a noção de que um diálogo dos católicos com o socialismo poder-se-ia realizar “em nome da sua fé em Cristo e no Evangelho. A tal ponto que, se a «Igreja» os impede de avançar nesse sentido, postos no dilacerante dilema de optarem ou pela «Igreja estabelecida» ou pelo Evangelho de Cristo – não hesitarão em deixar de lado a Igreja estabelecida...”²⁶⁶ Esta politização dos católicos não era um fenómeno recente mas Felicidade Alves chamava a atenção para o fenómeno estrutural de ruptura que eclodia no catolicismo do final dos anos 60, originado por este “dilema”.

Inicia-se assim um longo processo e negociação que duraria até à sua demissão em Novembro de 1968. Felicidade Alves ainda considerou a hipótese de um recurso para Roma onde se deslocou de seguida:

“Fui aí posto em contacto com o cardeal Villot, secretário de Estado da Santa Sé, e ele disse-me peremptoriamente (estava informado de tudo) que achava que eu tinha razão, não havia erros nenhuns a apontar-me: era uma questão política (...) explicou então que nunca faziam um julgamento em que estivesse em causa um cardeal, mesmo depois da morte deste cardeal.”

A única solução seria nomeá-lo para outro lugar, hipótese recusada pelo pároco de Belém: “a partir daí nunca mais aceitei colaborar com a Igreja. Não querem rever o meu processo? Então não há solução, passem muito bem.” É na longa viagem de comboio, no regresso, que Felicidade Alves chega a uma evidência: “a Igreja para mim morreu, acabou-se. Ela nunca mais reverá o meu processo e eu nunca mais aceitarei nada dela. Nestas condições tenho de rever a minha vida.”²⁶⁷

Para além de procurar um trabalho e de se inscrever na CDE (Comissão Democrática Eleitoral), uma das forças que concorreria às eleições de 1969, Felicidade Alves casar-se-ia civilmente em 1970 o que, constituindo uma grave desobediência canónica, conduziria à sua excomunhão *ferendae sententiae* (só eliminável por novo decreto) em Agosto desse ano.

Este duro golpe talvez ajude a explicar a aparente contradição entre as afirmações de 1989 e o seu casamento em 1998, ou seja, a sua ruptura é

²⁶⁵ Abílio Tavares Cardoso, João Salvado Ribeiro (org.), *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 67.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 77.

²⁶⁷ “Padre Felicidade Alves. As estações da paixão”, entrevista de Felicidade Alves a Francisco Assis Pacheco, *O Jornal*, suplemento ilustrado ao n. 734, 17-22 de Março de 1989, p. 16.

fundamentalmente motivada pelo comportamento da hierarquia da Igreja e não tanto, talvez, por uma evolução pessoal de questionação da Igreja conducente a um abandono voluntário. O seu vencidismo parece assim ser diferente, pelo menos neste aspecto, do de Ruy Belo, comparação que nos parece possível, ainda que o seu grau de militância fosse radicalmente diferente.

De facto, se podemos dizer que, em 1998, Felicidade Alves se reconcilia com a Igreja, ainda que não perdoe aquilo que a Igreja lhe fez trinta anos antes, em 1969, o sacerdote, além de se afirmar ateu (“Sou ateu, sem conflito nenhum”) era claro sobre a Igreja, com a qual romperá pela confirmação de Roma em 1968: “Eu considero que ela tem efeitos nefastos para o homem. Também tem virtudes, mas tem efeitos nefastos. É um dos malefícios que existem.”²⁶⁸

Felicidade Alves inicia então um percurso de marginalidade eclesial assumida, onde pontifica a “clandestinidade”²⁶⁹ da celebração de missas domésticas e se destaca como órgão principal de informação os *Cadernos Gedoc*, elaborados a partir de 1969, logo após a sua saída de Belém, e que motivariam a sua prisão juntamente com Nuno Teotónio Pereira e Manuel Mourão em 1970²⁷⁰. É importante destacar sobretudo a continuidade do diálogo de Felicidade Alves com os sectores católicos renovados, ditos progressistas, e da reflexão que estes textos suscitariam no meio católico nacional. Esta conquista de uma voz à margem possibilita a permanência da figura de Felicidade Alves como referência essencial do debate em torno da Igreja, mesmo com aqueles que cada vez se sentiam menos identificados com ela.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 17. Sobre esta declaração de ateísmo, Abílio Cardoso escreve sobre um “outro” Felicidade Alves que “parece ter sucumbido, por vezes, à fadiga de esperar e à indignação cheia de intensa mágoa. (...) Este «ateísmo» reflecte apenas a passagem de concepções sacralizadoras e ritualistas para um cristianismo que integra a secularização. O Deus rejeitado é o Deus da pré-secularização, o Deus *ex-machina*, o Deus *tapa-buracos*. A originalidade do P. Felicidade está na espontânea frontalidade, no seu transparente viver, na absoluta indiferença a possíveis reacções bem-pensantes.” *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 18. De facto, apesar de tudo o que possamos dizer sobre este aspecto ser sempre inconclusivo, Felicidade Alves escreve em Fevereiro de 1998: “Hoje a minha fé em Cristo não consegue envolver a Igreja; e será necessário uma pedagogia especial para eu poder proclamar sem mentira «creio na Igreja uma santa católica e apostólica». (...) o que me aconteceu em 1968 não foi mais do que um episódio de uma crise profunda na Igreja portuguesa, que originou centenas de dramas a muitos dos sacerdotes e cristãos. Não vejo que possa haver uma reconciliação individual, sem um movimento colectivo de reconciliação, que abra as portas aos muitos que foram marginalizados injustamente.” *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 382.

²⁶⁹ Este é um termo usado pelo próprio Felicidade Alves, num texto de Janeiro de 1969: “Queremos hoje uma Igreja-que-seja-outra, que aceite o fogo do Espírito nas suas entranhas e que se deixe morrer para que o Senhor da Igreja a ressuscite. Se não é isto, que querem que nós façamos? (...) – retirarmo-nos, pé ante pé, por uma espécie de «migração interior», e refugiarmo-nos numa «Igreja-das-consciências» ou «comunidades marginais», indiferentes ou estranhas à Igreja institucional? É entrar na «clandestinidade» religiosa. Para esta solução caminham, ou já lá estão, alguns dos melhores valores da presente geração. Mas nós sofremos com essa hemorragia.” *A crise da Igreja*, Lisboa, 1969, pp. 160-161.

²⁷⁰ Cf. *Cadernos Gedoc*, n. 11, 1970.

Nas obras que publica após a sua demissão de Belém, Felicidade Alves diversifica a sua intervenção e mesmo a terminologia que o caracteriza a ele e a os que o seguiam, reclamando para a classe clerical, certamente numa clarividente auto-análise, o carácter de catalisador principal do mal-estar e da crise da Igreja:

“Sabemos que o grito de hoje será ouvido amanhã. Amanhã, será tarde demais para milhões de pessoas que acabaram entretanto por renunciar a ouvir a Igreja; tarde demais para nós, que queríamos ser hoje pessoas livres na Igreja, para servir hoje mesmo o Evangelho. (...) Entretanto – enquanto a esperança não morre e o amor não arrefece – não abandonaremos a Igreja. E também não ficaremos nela. Considerar-nos-emos em estado de exilados dentro da Igreja.”²⁷¹

Mais tarde, a profunda revisão de vida que todo este caso suscita a Felicidade Alves, fá-lo recorrer à teologia paulina do “Homem Novo”²⁷², e encarar a sua própria situação pessoal na necessidade de um novo nascimento. É fundamentalmente o problema do trabalho e do casamento que estão em causa. Ao contrário de outros sacerdotes que requereram a chamada “redução ao estado laical”, Felicidade Alves é obrigado a realizar essa deslocação, não deixando nunca, para a Igreja, de ser um sacerdote excomungado até novo decreto.

É muitas vezes ignorada na historiografia a problemática da vida quotidiana dos ex-sacerdotes, sobretudo a inserção de homens que nunca havia aprendido uma profissão civil e tinham passado a maior parte da vida em seminários e universidades. E essa questão também se prende, como temos escrito, com o problema da identidade católica. Escreve Felicidade Alves, já depois do seu casamento civil:

“tive de procurar um emprego ou uma profissão civil, não só para assegurar a minha subsistência material e a independência económica, mas sobretudo para me inserir, através dos autênticos enraizamentos no trabalho com os demais homens, na construção do mundo entregue à inteligência e à energia de todos os seres humanos; preciso de repensar a minha situação face ao amor feminino e à vida conjugal; sinto a obrigação e a urgência de me iniciar nas responsabilidades que me competem em virtude da solidariedade de destino político com o meu povo.”²⁷³

Este caso suscitaria e alimentaria ainda mais a noção, para a própria hierarquia eclesiástica, de que a Igreja estava em crise. O próprio Cardeal Cerejeira reage de forma

²⁷¹ *Também nós queremos ser pessoas livres. Estudos e documentos sobre a liberdade e a responsabilidade do padre, como pessoa, no interior da Igreja*, [S.l., 1969], p. 13.

²⁷² Em termos de programa renovador, antes de ser excomungado, Felicidade Alves considera-o como “contestação fecunda do que são escórias na Igreja, para que ela se renove no seu íntimo e procure na humildade e na fé ser aquele «Homem Novo, criado por Deus na justiça e na santidade verdadeiras»”. *A crise da Igreja*, Lisboa, 1969, p. 162.

²⁷³ *Não te admires que eu diga: É preciso nascer de novo*, Lisboa, [1970], pp. 7-8.

violenta e paradoxal em toda esta situação. Se de facto, mantém sempre, aparentemente, a esperança que Felicidade Alves se retratasse das suas atitudes críticas, transmite internamente à hierarquia da Igreja e ao próprio governo indicações precisas e contundentes. Chega mesmo a utilizar uma linguagem forte na apreciação deste caso:

“A presença do Pe. Felicidade como pároco de Belém, bem o sinto, é escândalo público que é urgente terminar. (...) Reconheço que não é só com bondade que se governa, e não constituirá este caso um precedente. Aí tem V. Ex.^a. o caso dos Olivais, como medida enérgica de extração do abscesso. (...) dentro de pouco o caso escandaloso de Belém estará eclesiasticamente jugulado, para paz de nós todos. (...) Hoje, estou convencido que dele nada restará, e tenho pressa, como V. Ex.^a. de acabar com isto.”²⁷⁴

Na mensagem de Natal de 1969, o Cardeal Cerejeira refuta as propostas fracturantes que podemos associar aos “vencidos do catolicismo”:

“Na tempestade de contestação de nossos dias, têm feito sensação certas declarações, com largo reclamo na Imprensa mundial, de abandonar a Igreja para seguir a Cristo. Afirma-se que é abandono para encontrar, encontrar a Jesus Cristo Senhor. A Igreja seria o seu túmulo. Invoca-se, como sentido que não tem, a liberdade do cristão. Repete-se, é o Evangelho que obriga.”

O Cardeal não admite a possibilidade da Igreja ser fiel de forma absoluta ao Evangelho: “Esquecer os aspectos humanos da Igreja, atrevo-me a aditar, que a tornam em algum modo menos transparente, é esquecer o Evangelho; mas negá-los, escandalizando-se com eles, seria não compreender a Igreja, mãe dos pobres, que somos todos nós.”²⁷⁵

No fundo, se a ideia de uma crise da Igreja estava no léxico católico praticamente após o fim do Concílio Vaticano II, a segunda metade da década de 60 confirmaria esta situação e, no caso português, seria o conflito com o Padre Felicidade um dos seus principais catalisadores. Apesar dos apelos à unidade do presbitério²⁷⁶, o

²⁷⁴ Carta a Marcelo Caetano de 8 de Outubro de 1968, conhecida publicamente apenas em 1985, após a publicação de José Freire Antunes, *Cartas particulares a Marcelo Caetano*, pp. 322-323. Foi reproduzida em Abílio Tavares Cardoso, João Salgado Ribeiro (org.), *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, pp. 375-376. Esta linguagem encontra equivalentes, igualmente, nalgumas publicações de reacção contra o radicalismo de alguns sectores católicos. Veja-se por exemplo de Urbano Duarte, “Crise da consciência católica provocada pelo Vaticano II”, Separata de *Estudos*, ano XLVI, Coimbra, 1968, onde se lê na p. 5: “É que a pedra em que a Igreja assenta não se confunde com outra rocha qualquer. Cautela, não se perca de vista a única pedra sagrada sobre a qual brilha a luz que veio a este mundo! (...) O progresso supõe comunhão. Núcleos de vida autónoma e rebelde, dentro do organismo eclesial, são paradoxos cancerígenos.”

²⁷⁵ *Obras pastorais. 1964-1970*, vol. VII, Lisboa, 1970, pp. 105-110.

²⁷⁶ “Uma palavra por fim de apelo à unidade e caridade fraterna de todos os padres e fiéis do Patriarcado. Esta unidade na caridade é o primeiro sinal de evangelização – como a sua quebra é escândalo demolidor da Igreja e da própria convivência humana. A tentação é forte, hoje, de tudo contestar, a começar pelas próprias instituições da Igreja e decisões daqueles que a servem pelo exercício da autoridade recebida de

próprio Cardeal conhecia bem a irreversibilidade e o carácter desestruturador que estes fenómenos – que poderíamos considerar igualmente no âmbito de um certo “vencidismo católico” – tinham na vivência das comunidades católicas portuguesas.²⁷⁷ É assim perante um problema grave de Igreja que posicionamos esta problemática, mais do que conjunturas de vivência pessoal ou de sentimento religioso individual.²⁷⁸

O “vencidismo” de Felicidade Alves, que repetimos, apresentamos como hipótese, transporta não só um drama pessoal revestido de um carácter traumático mas também uma profunda desilusão com a Igreja. Em apontamentos pessoais que pudemos ler²⁷⁹, incluídos no interior de um livro da sua colecção pessoal, o sacerdote enuncia esta visão que certamente data de 1969 ou 1970:

“A distância entre o que a Igreja diz - e muito mais ainda o que ela de facto é e faz – e o que é a vida real dos homens é tão grande, e é tão insuportável a tantos cristãos, que já se não pode tratar (como pensávamos nos tempos idílicos de João XXIII e dos inícios do Vaticano II) de uma Reforma da Igreja. Nem sequer duma Revolução da Igreja, aliás utópica. Já não se trata de denunciar os compromissos criminosos da Igreja com os poderes estabelecidos – o poder político e o poder económico -, como fazíamos nós, os progressistas de há anos. Essa crítica ou contestação é manifestamente insuficiente. Não basta contestar a Instituição, sem ir até à ideologia e à fé que serve de sustentáculo a essa Instituição. Não basta contestar os comportamentos da hierarquia: é preciso por em causa as imagens, os costumes, tradições de que a classe clerical é herdeira e semeadora. São os fundamentos da Igreja que constituem o principal problema.”

Felicidade Alves continua admitindo que:

Deus.” “Mensagem ao clero e fiéis do Patriarcado sobre o Seminário dos Olivais” (13 de Outubro de 1968), Manuel Gonçalves Cerejeira, *Ibidem*, p. 275.

²⁷⁷ Este caso provoca, sem qualquer dúvida, um forte abalo na organicidade da Igreja, enquanto concepção de corpo que não deve funcionar sem um dos seus membros, o que foi motivo de grande preocupação. Veja-se a circular confidencial enviada a todos os padres da Diocese de Lisboa, apelando à unidade, em 6 de Junho de 1968: *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, pp. 149-153.

²⁷⁸ Cerejeira publica mesmo um livro apenas sobre este problema onde procura refutar, ponto por ponto, os argumentos dos contestatários da Igreja, incluindo as reivindicações dos sacerdotes que entraram em conflito com os seus bispos. Insiste na ideia de que não é possível renovar a Igreja, abandonando-a, nem é possível converter o mundo sem a intervenção de uma Igreja clerical e obediente, onde o papel do Padre é absolutamente central. Daí compreendemos a ligação entre o problema de Belém e a crise da própria Igreja. Cf. *A crise da Igreja. Conferências feitas ao Conselho Presbiterial do Patriarcado de Lisboa*, Lisboa, Agosto de 1969. No esclarecimento que acompanha a sua decisão final e pública sobre o caso de Felicidade Alves, em 2 de Novembro de 1968, Cerejeira escreve: “O caso de Belém não é já o caso de um sacerdote em discórdia com o seu Bispo. O Rev. Senhor Padre Felicidade ampliou-o e agravou-o, convertendo-o num caso de Igreja, mais precisamente de contestação da Igreja.” *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, 1999, p. 328.

²⁷⁹ Não pudemos confirmar se estes apontamentos manuscritos deram origem a alguns dos seus textos. O livro onde encontramos os documentos faz parte da colecção da Biblioteca Universitária João Paulo II, da Universidade Católica Portuguesa, e tem um carimbo com o nome de Felicidade Alves, como se tivesse sido uma oferta sua à referida Biblioteca: Cf. Claude Poulain, Claude Wagnon, *L'Église. Essai de critique radicale*, Paris, 1969.

“neste momento vive a vida normal dum cidadão português, e que como cristão apenas está em comunhão com as comunidades de cristãos reunidos ou dispersos à margem da Igreja Oficial. Porque não lhes é possível encontrar na Igreja qualquer luz válida sobre o sentido da sua vida quotidiana. (...) Sinto-me tranquilo e feliz, porque me tornei livre de amarras e sufocação. Adquiri uma existência pessoal e sinto-me agora membro dum povo. E no entanto permaneço profundamente ligado à pessoa admirável de Jesus e professo um inabalável empenhamento no Evangelho e no que ele significa originariamente de fermento de revolução para uma Comunidade de Homens livres, iguais e irmãos.”

Surge neste texto o que enunciámos como secularização interior ou pós-catolicismo: a fractura e a hipótese de se pensar autonomamente o ser cristão e o ser católico, através do rompimento da fidelidade à expressão institucional da Igreja e de uma mudança radical na percepção da identidade católica. No capítulo seguinte desenvolveremos este tema, procurando encontrar uma definição para estes conceitos e o modo como podemos partir desta reflexão para a compreensão de uma recomposição da identidade católica, ressaltando a sua ligação com a ideia de “vencidos do catolicismo” à luz dos contributos da historiografia e sociologia religiosas.

3.4 UMA IDENTIDADE CATÓLICA EM RECOMPOSIÇÃO? SECULARIZAÇÃO, PÓS-CATOLICISMO, LIBERDADE INDIVIDUAL

Uma das ideias principais que temos vindo a desenvolver e que queríamos sublinhar agora, diante do problema e do contexto dos “vencidos do catolicismo”, é a emergência não só das suas atitudes críticas mas sobretudo a possibilidade da desilusão e da ruptura em relação à pertença eclesial. Independentemente das motivações de cada um, o que mudou, efectivamente, para que este campo de hipóteses se alargasse e permitisse que sectores militantes do catolicismo o viessem a abandonar e rejeitar como instância portadora de sentido e enquadramento de vivência da fé?

Procuraremos responder a esta questão partindo da premissa de que este problema é essencialmente uma questão eclesiológica e de identidade dos próprios católicos, um fenómeno com uma dimensão de longa duração com origens no século XIX²⁸⁰, e não uma manifestação de conjunturas ou situações meramente individuais. A

²⁸⁰ Hugh Mcleod situa mesmo a origem desta reflexão eclesiológica no séc. XVII: “I have argued that the religious upheavals of the 1960s have to be seen in the context of much longer term developments in Western societies, including notably the growth of religious toleration since the seventeenth century, intellectual critiques of Christianity going back to the eighteenth century, movements of political

desafecção destes militantes é, em primeira análise, uma quebra na identificação com uma determinada instituição e *corpus* cultural. Para além de uma breve incursão pela genealogia vencidista, procuraremos, através dos conceitos de secularização, pós-catolicismo e liberdade individual, compreender os matizes desta problemática, propondo a ideia de uma secularização interior, entendida como a autonomia que emerge neste período entre o ser católico e o ser cristão.

Se pudéssemos traçar uma genealogia da ideia de vencidismo, entendida como uma linha subterrânea na história da cultura portuguesa, veríamos, provavelmente, nos “vencidos do catolicismo”, um nó de um percurso de tensão estrutural à própria dinâmica religiosa e, de uma forma mais abrangente, à própria vivência cultural.

Vence a mediação e é vencido o crente? É vencida a fé e a relação de confiança estabelecida com Deus, esse Deus transformado em minúscula expressão, que Ruy Belo descrevia “à beira da água, calça arregaçada”²⁸¹, esse Deus quotidiano do silêncio das igrejas vazias? Ou vence a mediação, essa espécie de adversário que participa num jogo, numa tensão? Ruy Belo escreve mesmo que perdera o “jogo do catolicismo”, glosando Jorge de Sena (1919-1978) e referindo-se à hora de vão catolicismo de Antero de Quental (1842-1891). Mas qual o significado desta memória?

Estas referências não são indiferentes a um lastro que o próprio poeta transporta. Na realidade, se é com a obra de Jorge de Sena²⁸² que Ruy Belo passa os primeiros meses após a saída do Opus Dei, lendo *Poesia I*, no Alentejo, em casa de umas tias – o que o levaria, segundo o testemunho da sua amiga Manuela de Freitas, a “uma luta terrível entre o sentimento de ter atraído um ideal de vida religiosa e a enorme vontade que tinha de coabitar com os apelos do mundo”²⁸³ – não deixa de ser igualmente relevante a herança de Antero na sua experiência poética e religiosa.

O poeta chegou a organizar uma edição²⁸⁴ de *Prosas dispersas* do autor açoriano e Tolentino Mendonça escreve sobre Antero o que poderíamos, talvez, também escrever sobre Ruy Belo: “É nele que se descobrem as ruínas e os escombros interiores, a inquietação moral e metafísica, numa reinvenção da missão do poeta, buscador da

emancipation since 1789, and changes in thinking about ethics generally and sexual ethics especially since about 1890.” *The religious crisis of the 1960s*, Oxford, 2007, p. 257.

²⁸¹ Verso do poema “Orla marítima”, *Homem de Palavra[s]*, introdução de Margarida Braga Neves, 5.^a ed., Lisboa, 1997, p. 98.

²⁸² Cf. José Albino Pereira, “Jorge de Sena, Ruy Belo e João Palma-Ferreira. «Sinais de fogo» em Espanha”, *Aula Ibérica. Actas de los Congresos de Évora y Salamanca. 2006-2007*, Salamanca, 2007, pp. 549-558.

²⁸³ Manuel António Silva Ribeiro, *op. cit.*, p. 379.

²⁸⁴ Antero de Quental, *Prosas dispersas*, ed. organizada por Ruy Belo, Lisboa, 1966.

perfeição, não apenas estética, mas moral e social.”²⁸⁵ Esta busca, por parte da Geração de 70 do séc. XIX, de uma religião mais pura – identificada muitas vezes com o cristianismo primitivo, necessariamente diferente da noção absoluta que, segundo Antero, Trento conferiu ao catolicismo – interessa-nos sobretudo por uma certa inquietação e questionar eclesial que marcou também a década de 60 do século XX.²⁸⁶

Assim, parece-nos que a recuperação da expressão “vencidos” não é de todo um acaso linguístico ou uma mera semântica que correspondia às intenções significantes do poema. Aparentemente por influência francesa, a expressão *Vencidos da Vida* nasce na cultura portuguesa com Oliveira Martins e o seu áulico grupo de amigos e companheiros de elitistas almoços e jantares no último quartel do séc. XIX²⁸⁷. Nessa expressão, condensou-se para a história da cultura portuguesa, a formulação de uma ampla e acesa crítica aos desaires do parlamentarismo da monarquia constitucional, que se voltou para o jovem D. Carlos, apelando a um reforço do poder real, a um cesarismo que resolvesse de uma vez por todas o fracasso da Regeneração iniciada em meados do século XIX; consolidou-se uma imagem de romantismo tardio, plena de saudade de um tempo de heróis, desiludida com o presente, escapando-se pelo passado como quem busca um miraculoso ópio – numa expressão de uma boémia celebrada por personagens que eram afinal vencedores, mais que não fosse pela sua condição social e cultural; fixou-se igualmente uma profunda questionação da fé, dos sacramentos, da mediação.

Um exemplo flagrante disso é *O crime do Padre Amaro*, de Eça de Queiroz, onde, mais do que uma questão unicamente ou aparentemente anti-clerical se colocam interrogações fundamentais ao nível do valor dos sacramentos e das dimensões do pecado humano. Por exemplo, como escreve António Matos Ferreira relativamente ao grau de exigência da vivência religiosa em Oliveira Martins:

“A crítica martiniana não correspondia, pois, a um anticlericalismo de combate, mas ao entendimento da necessidade de um clero – isto é, a mediação da organicidade religiosa – capacitado em adequar religião e razão, isto é, ser

²⁸⁵ “Literatura religiosa. III. Época contemporânea”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa, 2001, p. 132.

²⁸⁶ O interesse pela Geração de 70 no terceiro quartel do século XX está mesmo presente, por exemplo, no estudo patológico da personalidade de Antero de Quental: Miller Guerra, *Patografia de Antero de Quental*, separata da revista *Rumo*, Fevereiro de 1963, 6 p.

²⁸⁷ Cf, por ex., sobre os “Vencidos da Vida”: Manuel da Silva Gaio, *Os Vencidos da Vida*, prefácio do Dr. Joaquim de Carvalho, Coimbra, 1931; F. A. Oliveira Martins, *D. Carlos I e os “Vencidos da Vida”*, 2ª edição, Lisboa, 1942; Sérgio Campos Matos, “A ideia de ditadura no círculo dos Vencidos da Vida”, separata da revista *Clio*, Centro de História da Universidade de Lisboa, vol. 5, 2000, pp. 73-91; Gomes Monteiro, *Vencidos da Vida. Relance literário e político da segunda metade do século XIX*, Lisboa, 1944; *Vencidos da Vida. 1º Ciclo de Conferências promovido pelo “Século”*, [S.l.], 1941; *Os Vencidos da Vida. Ciclo de conferência promovido pelo Círculo Eça de Queiroz*, Lisboa, 1989.

culto como necessidade vital da sociedade. É certo que certos católicos sentiam nessas críticas ataques desenfreados à Igreja, mas Oliveira Martins, como outros autores, colocaram problemas que a crise modernista destacou na relação entre religião e razão, com implicações ao nível da exegese bíblica, da história da Igreja e da teologia em geral que permaneceram como tensões, pelo menos, ao longo da primeira metade do século XX.”²⁸⁸

Diríamos nós que talvez se possa estender um pouco mais esta tensão até ao problema da tentativa de diálogo, entre a Igreja e o Mundo, que atravessa toda a fase conciliar e o período da sua recepção ao longo da década de 60.

Podemos estabelecer uma ligação entre os “vencidos da vida” e os “vencidos do catolicismo”? Há algo de comum? Há um filão que une as duas sensibilidades e atitudes? Será possível a comparação? A relação poderá estabelecer-se, em primeiro lugar, em termos de atitude do indivíduo face à realidade social, num sentido amplo, e, numa atitude perante a vida que não deixa de estar imersa no binómio fim e reinício, numa dinâmica de “ser vencido” para poder vencer, ser morto para poder renascer. Essa é aliás uma matriz presente mesmo em Felicidade Alves, por exemplo, no expressivo título do seu livro *Não te admires que eu diga: É preciso nascer de novo* (1970).

Em segundo lugar, podemos observar uma evidente ligação de Ruy Belo à Geração de 70, sobretudo a Antero de Quental. A propósito da sua ligação com Antero, Ruy Belo escreverá um importante texto (datado de 18 de Abril de 1978) na 2ª edição de *Homem de Palavra[s]* em 1978 – “De como um poeta acha não se haver desencontrado com a publicação deste livro. Explicação preliminar à sua segunda edição”²⁸⁹ – onde expõe o seu próprio pensamento posterior sobre a sua obra de 1970:

“Também eu já tive a minha hora de vão catolicismo, poderia dizer eu, a propósito de *Homem de Palavra[s]*, parafraseando Antero. (...) O clima do livro já não é o da fé, aliás perdida, que percorria de lés a lés as páginas de *Aquele Grande Rio Eufrates* (...) Em *Cinco palavras cinco pedras*, contrapunha «antigamente» a «hoje», «escrevia» a «tenho» e manifestava a minha desistência [as cinco palavras do poema são: desistência, desalento, prostração, desolação e desânimo]. Isto, repare-se bem, era em 1969 ou 1968. Depois abundante água correu sob as pontes da minha posição de desistente. Quem então me acusou de desistência não sei se o faria hoje. Além de que era estender o ambiente de um poema, normalmente breve, ao clima de todo um livro. Aliás, como me observou, salvo erro, o meu amigo João Bénard da Costa, *Nós os vencidos do catolicismo* seria o poema de uma geração, onde a frase «Meu deus porque me abandonaste?» significaria, como em José Régio, um definitivo abandono dos homens por parte de Deus. Cristo na cruz ver-se-ia completa e definitivamente abandonado.”

²⁸⁸ *O pensamento de Oliveira Martins sobre religião*. Tese complementar para provas de doutoramento em História Contemporânea, Lisboa, 2005, p. 61. Texto policopiado

²⁸⁹ *Obra poética de Ruy Belo*, 2.ª ed., vol. 1, Lisboa, 1984, pp. 131-140.

Esta referência de Ruy Belo a Antero de Quental remete-nos para a carta autobiográfica do autor açoriano a Wilhelm Storck, de 14 de Maio de 1887. Neste documento podemos encontrar com alguma clareza o despontar da referida genealogia vencidista que parece poder unir Antero a Ruy Belo. O confronto com a tradição, em Antero, – “espécie de revolução intelectual e moral” – surge aquando da sua frequência universitária em Coimbra, a partir de 1856:

“Varrida num instante toda a minha educação católica e tradicional, caí num estado de dúvida e incerteza, tanto mais pungentes quanto, espírito naturalmente religioso, tinha nascido para crer placidamente e obedecer sem esforço a uma regra reconhecida. Achei-me sem direcção, estado terrível de espírito, partilhado mais ou menos por quase todos os da minha geração, a primeira em Portugal que saiu decididamente e conscientemente da velha estrada da tradição.”²⁹⁰

Esta “hora de vão catolicismo” seria utilizada por Ruy Belo como um referencial para descrever a sua própria situação pessoal de desilusão face ao catolicismo mas também uma nova posição que já não seria de “desistente”. De facto, como observou Joaquim de Carvalho em relação a Antero, “a desilusão e a descrença surgiram como que instantâneas e explosivas, e o abandono das crenças em que fora educado acompanhou-se como que da vivência de uma conversão, pelo ardor de apostolado de que foi seguida a descoberta dos novos valores e das novas ideias.”²⁹¹ No entanto, tal como observámos em Ruy Belo, também em Antero “a despedida do catolicismo, no tempo de Coimbra, foi definitiva, mas nem por isso a sua alma se descristianizou. A sua concepção da existência nada teve de pagão.” Este sentimento religioso que encontramos em ambos os poetas não significa portanto qualquer regresso à fé “perdida”, como escrevia Ruy Belo.²⁹²

Em terceiro lugar, se atendermos especificamente à questão semântica, há uma correlação evidente. O termo “vencido” não surge apenas no poema “Nós os vencidos do catolicismo” mas volta a ser escrito, e com recurso a diversos sinónimos em

²⁹⁰ *Obras completas. Cartas II. 1881-1891*, org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, 1989, p. 834.

²⁹¹ *Evolução espiritual de Antero e outros escritos*, Angra do Heroísmo, 1983, p. 35. [O texto original sobre Antero de Quental é de 1929]

²⁹² Como sublinha Joaquim de Carvalho, observando a possibilidade de Antero ter regressado, “durante os anos de desespero”, à “crença da juventude”: “Nada mais distante da alma de Antero, a partir do momento em que se autonomiza, do que o espírito de igreja, a obediência a ritos, a aceitação ingénua de dogmas, isto é, a tradução sociológica ou etnográfica da religião. Sob este aspecto externo, material, pode dizer-se que Antero foi não só a-religioso, mas irreligioso. Porém, se na religiosidade considerarmos o sentimento de dependência e universal solidariedade, e no numinoso, não o tremendo ou o miraculoso, mas o persuasivo da santidade, Antero foi religioso, e tanto que a sua libertação do Naturalismo comporta uma verdadeira experiência mística, embora sem sombra de estados teopáticos.” *Ibidem*, p. 132.

diferentes versos, no poema “Pequena história trágico-terrestre”. Partindo da herança vencidista do final do séc. XIX e voltando a utilizá-la como referente, possivelmente, da sua geração, Ruy Belo evoca uma imagética decadentista (de desistência e desespero), nesse poema de *País Possível* (o único inédito dessa antologia que volta a publicar, pela segunda vez, o poema “Nós os vencidos do catolicismo”), numa clara manifestação de desafeição e distância em relação a Portugal:

Tenho uma dor chamada portugal
país defunto talvez unto para nações vivas
portugal meu país de desistentes
terra mordida por soares dos reis
por antero camilo ou trindade coelho
Suicidou-se nestes homens o país
um país de província portugal (...)
Falhámos também nós ó nobre somos uma geração perdida (...)
Porco adormecido do eça não será a nossa pátria?
Mas a terra é pequena e não é grande a gente
Desde o tormento metafísico de antero
até ao dies irae destes dias
em que mãos desabrocha algum possível portugal?
A mesma gente sonolenta interminável passa
junto do pétreo rosto triste de camões
Vencidos pela vida vence-nos a morte
conspurca-nos o nome português (...)
Isto ó meus amigos dá vontade de morrer²⁹³

Fazendo uma espécie de arco temporal e ideológico, os versos de “Pequena história trágico-terrestre” estão repletos de citações destes autores que o poeta coloca como referentes nessa genealogia de que o seu olhar seria herdeiro: “Aqui, o inventário de suicidas, mais do que a um destino colectivo de toda uma geração, corresponde ao exorcismo para a desolação inerente ao modo de ser português”²⁹⁴. No entanto, impõe-se a menção de duas distinções que podem ajudar a compreender algumas implicações da visão enunciada neste poema.

A primeira distinção é entre duas vertentes de análise: por um lado, se a sua poesia exprime esta realidade eivada de pessimismo e de um olhar negativo sobre a condição portuguesa, aproximando-se dos autores referidos no poema, que são afinal expressão desse sentimento de crise civilizacional e de crise da sociedade portuguesa, presente na cultura do final do século XIX em Portugal; por outro, no plano cívico e político, sobretudo na sua participação nas eleições de 1969 e, em geral, na chamada

²⁹³ *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.ª ed., vol. 1, Lisboa, [1984], pp. 195-196.

²⁹⁴ Margarida Braga Neves, “Ruy Belo. Um contorno para o silêncio”, *A Phala. Um século de poesia (1888-1988)*, dir. Manuel Hermínio Monteiro, Lisboa, 1988, p. 142.

oposição católica ao Estado Novo, observamos uma militância dedicada e otimista de Ruy Belo, como podemos verificar, aliás, no discurso que proferiu no Teatro Vasco Santana, em Outubro de 1969, num comício da Comissão Eleitoral de Unidade Democrática. Ruy Belo disse então:

“Não vamos ganhar as eleições não porque nós não queremos, mas porque eles [o regime] não querem. E enquanto depender da vontade do inimigo a sorte das eleições, o sufrágio não será prova real de coisa alguma porque estará viciado desde a origem. Mas, no fundo, não faz mal. Como diz um nosso slogan, só é vencido quem desiste de lutar. É esta máxima a raiz do nosso optimismo fundamental. Porque contra tudo e contra todos, nós não deixaremos de lutar. Nós somos portanto vencedores. É esse o nosso nome. Pela liberdade, pela democracia. Abaixo a tirania, morte à opressão.”²⁹⁵

A outra distinção deriva naturalmente do que expusemos: se, efectivamente, no seu olhar amargurado sobre Portugal - um olhar fundamentalmente construído durante a sua estadia em Madrid²⁹⁶, “uma das cidades do mundo mais distantes de Lisboa”²⁹⁷, entre 1971 e 1977 (*País Possível* foi editado em 1973), de onde regressava, à Praia da Consolação, em Peniche, para ter férias perto do mar e para escrever a sua poesia de longa versificação – o podemos compreender como um “vencido da vida”, o mesmo não será possível de considerar perante a sua intervenção cívica, onde, efectivamente surge ostentando um optimismo “vencedor”.²⁹⁸

²⁹⁵ *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 3, organização e notas de Joaquim Manuel Magalhães e Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, [1984], p. 227.

²⁹⁶ Madrid torna-se na obra de Ruy Belo, não apenas uma forma velada de exílio, em resultado das dificuldades que teria em ingressar na vida académica, mas sobretudo a possibilidade de olhar para Portugal do exterior, o que terá frutos no desenvolvimento da sua visão sobre a terra que não era “pátria mas país”, como escreve em “Aos homens do cais”, de *Homem de Palavra[s]*. Esta observação externa, a partir de Madrid, ao suscitar uma visão tão decadentista sobre Portugal, não pode deixar de nos lembrar o papel da famosa herdade de Vale de Lobos, para onde Alexandre Herculano se retira, e na qual Oliveira Martins, Antero de Quental e outros destacados membros da Geração de 70 irão ver, num plano mítico, um gesto de “protesto simbólico contra a decadência portuguesa”, como escrevia Martins em *Portugal Contemporâneo*. Este “paradigma herculaniano” não só inspiraria a visão ética desses homens em face da imoralidade da política, mas também uma noção negativa associada ao seu afastamento da vida pública e a um pessimismo (vejam-se as palavras de Herculano antes de morrer, citadas no poema de Ruy Belo que atrás transcrevemos: “Isto dá vontade de morrer”) que certamente estará também presente na confissão de Oliveira Martins: “Morro triste; não levo saudades do mundo”. Cf. Fernando Catroga, “O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, pp. 460-468. Sobre a importância de Herculano vide João Medina, *Herculano e a geração de 70*, Lisboa, 1977.

²⁹⁷ *Obra poética de Ruy Belo*, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.ª ed., vol. 1, Lisboa, [1984], p. 18.

²⁹⁸ A correspondência de Ruy Belo, bem como outra documentação que venha a ser conhecida acerca da sua intervenção oposicionista, será certamente esclarecedora sobre esta dimensão menos conhecida da sua vida. Em 8 de Agosto de 2008, aquando da passagem de 30 anos sobre a sua morte, foram revelados alguns excertos de cartas que deixam antever a riqueza do seu espólio pessoal. Veja-se este exemplo: “Quase todos os meus amigos são das esquerdas, começam a cortar-me a colaboração dos jornais católicos, só leram bem os meus pobres dois livros os críticos ideologicamente longe de mim. No entanto

Não vejamos aqui contradições mas apenas a complexidade de um poeta e de uma obra que leva Hugo Milhanas Machado a afirmar:

“Será este mundo melhor [referindo-se à citação que Belo faz do final da carta-testamento de Mário Sacramento: “Façam o mundo melhor, ouviram?”], em última análise, o projecto da poesia de Ruy Belo: fazer da palavra poética um contributo activo e participante, cívico, para a edificação de um mundo mais justo, um mundo de homens mais livres e iguais”. O olhar amargurado coexiste, nessa condição de alteridade que é Madrid, com um espírito combativo através do qual regista, na “Nota do Autor” que precede *País Possível*, datada de 1 de Maio de 1973²⁹⁹, a sua “poética operativa da denúncia, uma poética que se agencia como lugar de disponibilidade para a luta por um Portugal livre.”³⁰⁰

Continuando neste filão de análise, uma das ligações que nos parece ser possível entre os dois “vencidismos”, se assim podemos dizer, prende-se com a utilização do conceito de pós-catolicismo, que António Matos Ferreira³⁰¹ aplicou a Oliveira Martins, e que nos parece, pelo menos em parte, ser igualmente aplicável à figura do poeta Ruy Belo. Abordaremos adiante este aspecto, realçando desde já a importância de interligar estes dois momentos em que se utiliza a expressão “vencidos”.

Parece-nos aqui, sem qualquer dúvida, que uma análise profunda deste poema e das questões que a sua interpretação nos levanta, nos conduz ao cerne do problema da identidade católica, em plena reconfiguração na década de 60 do séc. XX, ou não tivesse sido o Concílio Vaticano II uma revisão global do que é o catolicismo e do que são, em última análise, os católicos, fiéis da Igreja. O poema afirma a crença na vida e no homem. A questão central é esta: que catolicismo é este? De que catolicismo fala o sujeito poético? Esta questão da identidade é fulcral, daí que procuraremos abordá-la tendo em conta dois quadrantes que se inter-relacionam: a possibilidade e a operacionalidade do conceito de pós-catolicismo – ou o que pode ser o catolicismo numa sociedade onde ocorre um declínio da autoridade religiosa e a possibilidade de o indivíduo recusar essa mediação – e o lugar da secularização – o contexto que apresentamos como hipoteticamente capaz de abarcar conceptualmente o problema dos

não sinto vergonha de ser católico” [15/03/1965, a Pedro Tamen]. Alexandra Lucas Coelho, “Ruy Belo. Portugal não foi o país possível”, *Público*. P2, 8/08/2008, p. 7.

²⁹⁹ Cf. *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 1, 2.ª ed., organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, Lisboa, [1984], pp. 189-191.

³⁰⁰ “Do Portugal possível na Madrid de Ruy Belo”, *Aula Ibérica. Actas de los Congresos de Évora y Salamanca. 2006-2007*, Salamanca, 2007, p. 466. Este artigo enuncia a necessidade de um estudo rigoroso sobre o olhar de Ruy Belo sobre Portugal e especificamente a sua reflexão aquando da estadia em Madrid.

³⁰¹ *O pensamento de Oliveira Martins sobre religião*. Tese complementar para provas de doutoramento em História Contemporânea, Lisboa, 2005. Texto policopiado

“vencidos do catolicismo”, sobretudo numa dimensão de autonomia entre o ser católico e o ser cristão, possibilidade que é, no quadro de um país culturalmente católico, uma possibilidade a partir do final dos anos 60.

António Matos Ferreira refere, relativamente a Oliveira Martins, que:

“a religião surgia essencialmente como ética social, onde a dimensão ideológica se encaminhava para uma certa religião secular, não positivista ou laicizadora enquanto forma de descristianização ou dessacralização, mas como recomposição da heteronomia na modernidade. Assim, a secularização corresponderia à secundarização do dogma para a religião se entender essencialmente como uma interioridade ascendente da humanidade, isto é, autónoma do dogma, sem descurar, contudo, que a mudança da instituição religiosa era civilizacionalmente pertinente para a evolução da consciência humana e colectiva.”

Não havia, no entender de Matos Ferreira, qualquer intenção de formulação de uma “alternativa religiosa”:

“De certo modo, havia uma certa conformidade social no respeitante à natureza da tessitura religiosa, todavia, num quadro de secularização lenta mas profunda, o seu pensamento apontava para o que se pode designar por um horizonte de pós-catolicismo. Mais do que pugnar por uma desconessionalização da sociedade, [Oliveira Martins] insistia na necessidade de se valorizar no plano ético uma heroicidade que, encarnando no indivíduo [ou na palavra, se quisermos comparar com Ruy Belo], devia expressar o horizonte de plenitude social; isto é, a sociedade seria regenerada pelo agir daqueles que consubstanciavam e corporizavam a Ideia, como processo de espiritualização enquanto processo encaminhador de progresso.”³⁰²

Esta longa citação justifica-se pela definição de um conceito – pós-catolicismo – onde prevalece a dimensão ética numa consciência interior capaz de observar o próprio catolicismo de fora para dentro e que, sem qualquer abuso, nos parece passível de ser aplicado à situação de Ruy Belo e de alguns católicos do seu tempo. Também podemos encontrar em Antero de Quental um “misticismo activo”, uma busca de “santidade” e uma visão do cristianismo, em que “a defesa do homem ético emerge como única via de realização humana”, numa vida pautada por uma óptica moral que não era mais do que uma “ética imanente”³⁰³.

De facto, o confronto que se verifica entre o catolicismo português e a modernidade, com origens no século XIX, pode estar na origem de um conjunto, mais

³⁰² *Ibidem*, p. 66-67.

³⁰³ Fernando Catroga, “O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, p. 455; 465.

ou menos complexo, de formas de recomposição do catolicismo³⁰⁴, no qual a questão ética representava um papel central.

Nos anos 60 e 70 do século XX, era a valorização de uma ética humanista que colocava em diálogo crentes, não crentes, comunistas, socialistas, etc.; um humanismo atento ao problema da guerra, da descolonização, da injustiça social, na esteira de um catolicismo social, agora renovado, e colocado no plano da liberdade humana, como o mais fundamental dos direitos humanos. É também o eclodir de um recentrar da questão religiosa no indivíduo³⁰⁵ e na sua relação com uma divindade que muitos viam como morta – a morte de Deus. Sobre isso, António Alçada Baptista escreve:

“Falou-se então na morte de Deus. Na verdade, era necessário que esse Deus morresse porque estava a tomar o lugar de um outro que se confundia com o mistério da nossa liberdade que é também a consciência de enfrentar um mistério que é a essência do novo Deus que se anunciava. (...) No fundo, a minha geração teve que descobrir a sua liberdade e fazer a difícil passagem entre a segurança das regras e a insegurança da responsabilidade das suas decisões.”³⁰⁶

O sociólogo Millán Arroyo Menéndez³⁰⁷, ao propor a ideia de uma religiosidade centrífuga, uma forma de catolicismo sem Igreja, aproxima-se do conceito de pós-catolicismo. Observando a Espanha dos dias de hoje, aponta que existem pessoas, com um grau de religiosidade considerável que não seguem a Igreja, uma importante minoria

³⁰⁴ Não esqueçamos que ao abordarmos sectores católicos específicos não nos estamos a referir ao recuo das práticas religiosas que os sociólogos têm detectado para a população portuguesa. Assim, esta recomposição, como fenómeno geral, não implica necessariamente a ruptura com a Igreja ou o abandono da prática religiosa. Como prova disto, vejam-se os trabalhos de Millán Arroyo Menéndez que caracterizam hoje os fiéis portugueses como tendo “uma elevadíssima confiança na instituição eclesial, uma identidade católica alta, uma prática religiosa não tão alta como a sua identidade (embora superior à média do conjunto dos países comparados) e um alto nível de crença em Deus.” “Religiosidade e valores em Portugal. Comparação com a Espanha e a Europa católica”, *Análise social*, vol. XLII (184), 2007, pp. 779.

³⁰⁵ *Ibidem*. Millán Arroyo Menéndez defende a hipótese de que “a modernização cultural é um importante factor explicativo (entre outros) das diferenças observadas [na comparação, com dados actuais, da evolução da religiosidade e valores entre Portugal e Espanha], na medida em que mantém uma relação estreita com os processos de erosão do catolicismo europeu.” (p. 768) O autor utiliza duas dimensões como sendo constitutivas da modernização cultural: “a «individualização» e esta outra relacionada com um declínio das prioridades materiais (fundamentalmente económicas) face a outros valores e prioridades que apelidaremos de «não materiais» e relacionados com a auto-expressão e as ambições de desenvolvimento pessoal e (talvez) realização.” (p. 771) Partindo de dados geracionais, conclui que “os dados apresentados constatarem que as várias gerações de portugueses se afastam progressivamente [sobretudo os que nasceram depois de 1970] dos valores e sensibilidades associados a princípios tradicionais e tendem a individualizar-se cada vez mais. (...) Não só a individualização avança em Portugal, como também este se afasta das sensibilidades económicas em direcção às motivações de desenvolvimento pessoal, apesar de lhe restar ainda um longo caminho a percorrer nesta dimensão, tendo em conta o baixo nível de que partiu.” (pp. 776-777)

³⁰⁶ *Relâmpago. Revista de poesia*, n. 4, Abril de 1999, p. 55.

³⁰⁷ “Religiosidad centrífuga. Un catolicismo sin Iglesia?”, *Iglesia Viva: Revista de Pensamiento Cristiano*, n. 222, Abril-Junho 2005, pp. 111-119.

que são religiosamente activos fora deste quadro institucional. O religioso centrífugo seria alguém que ao ser educado no catolicismo é sensível a novos estilos de vida e valores. A influência destes aspectos conduz a uma quebra na identificação com a ortodoxia católica e com a vivência comunitária do catolicismo: mantém a sua identidade religiosa mas não confia na Igreja como instituição, o que provoca uma profunda reelaboração da sua religiosidade. Esta descrição aproxima-nos do que constatámos, por exemplo, no exemplo de Felicidade Alves. A sua identidade torna-se assim, primeiramente, cristã, aparecendo, de forma nítida, uma autonomia clara entre essa identidade e a pertença católica. A reelaboração é marcadamente individual, partindo da sua consciência e da sua intimidade, não se vinculando a grupos ou instituições sociais.

Se aplicarmos este conjunto de questões ao nosso objecto de análise, a consciência política dos católicos não pode ser, desta forma, meramente entendida como uma tomada de posição crítica, como já vimos. Há uma leitura do Concílio e da reflexão teológica que o envolveu, encetada por alguns católicos portugueses que, em certa medida, não foi acompanhada, por diversos e compreensíveis motivos, pela hierarquia nacional. Compreendemos assim porque, por exemplo, na obra de Ruy Belo não encontramos um discurso panfletário, ao sabor do momento, mas uma reflexão profunda acerca do poeta como cidadão construtor de palavras, da *palavra nova*³⁰⁸, a que poderia construir um mundo novo.

A novidade do pós-catolicismo, como conceito, é exactamente a possibilidade de podermos pensá-lo num quadro social onde o catolicismo se confronta com situações de ruptura e desilusão, como as que temos analisado. Esta ideia não é uma fase posterior de uma realidade que perdeu a sua razão de ser mas sim fruto de uma lenta recomposição da própria identidade católica e de uma forma nova de ser católico.

Juan González-Anleo sugere que a Espanha se está a tornar hoje uma sociedade pós-católica, onde sobrevive uma nostalgia do cristianismo. Para os pós-católicos que estão para além das querelas do passado entre progressistas e conservadores, a Igreja não oferece respostas válidas para o mundo de hoje, ainda que aproveitem alguns dos seus rituais e da figura reabilitada de Jesus e da sua mensagem. Poder-se-iam definir

³⁰⁸ A novidade da palavra, a ideia de uma *poesia nova* ou a reinvenção da palavra poética são ideias recorrentes ao longo do labor ensaístico de Ruy Belo. Cf. o volume de ensaios: *Na senda da poesia* incluída na *Obra poética de Ruy Belo*, vol. 3, organização e notas de Joaquim Manuel Magalhães e Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, [1984], pp. 9-214; Foi republicado em 2002 pela Assírio & Alvim, numa nova edição crítica.

provisoriamente como indivíduos desalojados do seu lar católico pela desinstitucionalização da Igreja e pelo mini-cisma entre progressistas e renovadores. A sua espiritualidade, no contexto de uma crescente secularização e laicismo, compõe-se de indiferença religiosa, agnosticismo *light* e a frágil memória de rituais e devoções de origem católica.³⁰⁹

Ainda que fossem necessários estudos similares para o caso português, estamos, sem dúvida, perante uma nova formulação do catolicismo que importa desenvolver. Por exemplo, Danièle Hervieu-Léger³¹⁰ define as condições da emergência moderna ou pós-moderna de uma religião pós-tradicional. Modificada de forma abrupta pela desinstitucionalização decorrente do processo de secularização, as novas formulações da crença exigem uma nova dinâmica da autoridade. A autora escreve mesmo que, historicamente, no cristianismo, emergiu para um primeiro plano a fé pessoal, *em espírito e em verdade*, mais do que o respeito das observâncias religiosas do judaísmo e do islamismo. Conclui, então que, confirmando em parte o que já dissemos, a desinstitucionalização moderna do religioso – ou o declínio das “identidades colectivas”³¹¹ ou a emergência dos católicos “não-praticantes” - é o resultado da subjectivização cristã da experiência religiosa.

António Teixeira Fernandes propõe mesmo a ideia de uma individuação da religião na análise das sociedades actuais, que poderíamos colocar a jusante da problemática em causa nesta reflexão:

“Por individuação, entende-se o processo de assunção livre por cada um das orientações do mundo que dão sentido à existência. Distingue-se do individualismo, enquanto este possa significar mera centração na vida privada. Aquela constrói-se no relacionamento da pessoa com a sociedade, de uma sociedade que deixa de oferecer visões do mundo universalmente aceites e obriga os indivíduos a buscar as significações que encham de sentido a existência.”

Estas significações entram em concorrência, enquanto o sujeito é ele próprio criador de sentido, determinando “o fim do monopólio, por parte de uma instituição, da

³⁰⁹ Cf. “Postcatólicos. Una aproximación teórica”, *Estudios. Seminario de Pensamiento y Análisis de la Sociedad*, n. 8, Madrid, [2006?]. Disponível em linha: <http://www.fpablovi.org>; “El postcatólico español y el pluralismo religioso”, *Iglesia Viva*, n. 233, Janeiro-Março 2008, pp. 103-112.

³¹⁰ *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

³¹¹ Referindo-se aos motivos da crise religiosa dos anos 60, McLeod conclui: “Perhaps the biggest change was the weakening of the collective identities that had been so important in the years before 1960s. If collective identities were declining in the face of individual choice, it was partly because the former seemed to have served their purpose and to be now redundant, partly because the mechanisms for enforcing adherence to group norms had weakened, partly because a series of new possibilities were opening up, which most people had not imagined before.” *Op. cit.*, pp. 259-260.

gestão dos bens espirituais. A auto-realização opera-se num mundo ordenado de forma reflexiva.”³¹²

No fundo, percebemos como esta questão dos “vencidos do catolicismo” é uma questão eclesiológica que se debate no binómio liberdade e autoridade, uma busca em vão por uma realidade eclesial incapaz de acolher esses homens e mulheres que pretendiam uma outra experiência. Esta questão funda-se ainda numa mudança de paradigma espiritual dentro do próprio catolicismo: a passagem de um universo tridentino, sustentado na mediação sacramental, reparadora, de cariz sacrificial e com um horizonte martiriológico marcante para a militância católica até aos anos 60; para uma dimensão de espiritualidade do agir, onde a liberdade individual ganha relevância pela intervenção social dos católicos e onde a vivência eucarística se torna central na vivência comunitária.³¹³

Relembramos, por exemplo, as palavras de Bénard da Costa quando aborda o problema da liberdade individual no interior da Igreja, cerne de diversos conflitos que conduziram vários católicos à ruptura: “A própria natureza institucional da Igreja não permitia – nem jamais permitiria – a liberdade com que sonhara antes. Quem a quisesse estava já fora da Igreja e fora da sistematização dogmática e moral que pertencer a ela necessariamente pressupõe.”³¹⁴

Se afastarmos um pouco o nosso olhar, compreendemos como o lugar da secularização em toda esta problemática é central. Não basta entendermos a secularização como um conceito essencial para pensar a contemporaneidade.³¹⁵

³¹² “Religiosidade difusa e identidade confessional”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. Sociologia*, série I, vol. 8, 1999, pp. 8-10. O autor adianta ainda, seguindo Pierre Bordieu, a ideia da dissolução do religioso, não como perda de fé mas como deslocação, o que parece explicar até mesmo a “logoclastia” que propusemos a propósito da substituição da palavra “deus” por outras palavras no final da vida de Ruy Belo: “Após a generalizada secularização, vem ocorrendo um processo de difusão do religioso na vida social. Deixou de se dar a concentração do religioso apenas em específicas instituições. Ele transborda destas, sob formas diluídas.” *Ibidem*, p. 16.

³¹³ “Nesta vida espiritual de matriz católica persistiu uma forte influência marcadamente clerical, centrada numa piedade sacrificial e de renúncia, em contraposição à realidade social, com as suas fracturas e materialidade. No entanto, novas sensibilidades se desenvolveram a partir da valorização da acção – isto é, da prática, em toda a sua amplitude -, quer ao nível da vida consagrada, quer ao nível da afirmação dos movimentos laicais, o que, por sua vez, se repercutiu também ao nível da espiritualidade eclesial, com particular incidência no pós-Segunda Guerra Mundial.” António Matos Ferreira, “Espiritualidade. Época contemporânea”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, 2001, p. 383.

³¹⁴ João Bénard da Costa, *Nós os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, 2003, pp. 89-90.

³¹⁵ O conceito tem um percurso conturbado e nada consensual. Peter Berger, um dos principais teorizadores da secularização, numa entrevista recente, dizia que não se pode afirmar que a modernidade implique necessariamente a secularização. Noutra perspectiva, a modernidade conduz normalmente a uma pluralização que, ao transportar a coexistência de valores e visões diferentes, incluindo a religião, conduz a uma multiplicação de escolhas, não necessariamente seculares ou fundamentalistas. O essencial é que

Queremos inscrevê-la aqui numa dupla dimensão: por um lado, como um processo em curso cujo desfecho é imprevisível, impossibilitando assim que se utilize, de forma abusiva, o conceito como um adjectivo aplicado a uma determinada sociedade³¹⁶; por outro lado, como uma dinâmica social de autonomização de realidades, antes entendidas numa perspectiva integrada, especialmente a autonomização do religioso e essa forma de secularização interior do catolicismo: a autonomia entre a identidade católica e a identidade cristã.³¹⁷

Esta é, por aquilo que podemos compreender, a principal evidência da recomposição da identidade católica: a possibilidade de se pensar o religioso num quadro onde a instituição pode não estar presente, e onde a eventual ausência dessa mediação não é obstáculo a um compromisso com a mensagem cristã e o projecto de Jesus para a humanidade.³¹⁸ Esta desintermediação em relação ao clero, aos dogmas, às

esta pluralização obriga o lugar do religioso a ser recomposto, quer num ponto de vista institucional, quer na consciência de cada um. Não muda obrigatoriamente, com este novo paradigma, aquilo em que se acredita, mas a forma como se acredita. Cf. Charles T. Mathewes, “An interview with Peter Berger”, *The Hedgehog Review. Critical reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, n. 1-2, 2006, pp. 152-161. Se nas décadas de 50 a 70, a ideia de uma era secular autónoma da ordenação religiosa se afirmava na esteira da “Morte de Deus” e da “Cidade Secular” (Harvey Cox), fazendo da secularização uma componente fulcral da modernidade, tal como Max Weber teorizara no início do séc. XX, nos anos 90, a emergência de uma crítica dessa teoria demonstrou a persistência do fenómeno religioso. Não que o religioso tivesse regressado, mas que nunca havia perdido a sua relevância social e cultural numa visão global das sociedades humanas, como os fenómenos do Fundamentalismo ou do Pentecostalismo vieram provar. Tentativas recentes procuraram formular uma nova teoria da secularização, com a qual concordamos, que reduz o seu carácter visionário ou futurista, acentuando a ideia de um progressivo declínio da autoridade religiosa no Ocidente, mas não da crença individual, sempre num quadro múltiplo e diverso, não forçando a aplicação da teoria sem ter em conta as diferenças de cada contexto. Cf. Kevin M. Schultz, “Secularization. A bibliographic review”, *Ibidem*, pp. 170-177. Ver ainda Malcolm Hamilton, “Secularisation”, *Sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives*, Londres, 2001, pp. 185-214. Mark Chaves, “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces*, vol. 72 (3), Março de 1994, pp. 749-774.

³¹⁶ Danièle Hervieu-Léger propôs recentemente a aplicação do conceito de “modernidades religiosas múltiplas”, como forma de ultrapassar essa dimensão absoluta que o conceito de secularização pode adquirir. Cf. “Pour une sociologie des «modernités religieuses multiples». Une autre approche de la «religion invisible» des sociétés européennes”, *Social Compass*, vol. 50 (3), 2003, pp. 287-295.

³¹⁷ Hugh McLeod avança com um exemplo importante, sobre um dos documentos que mais rupturas provocou no seio do catolicismo, a encíclica *Humanae Vitae* (1968): “By the mid-1970s the Catholics, who had suffered the most severe loss of church-goers in the preceding decade, were also seeing a stabilization. One factor here seems to have been an increasing readiness of Catholics to continue going to church while rejecting aspects of official teaching. *Humanae Vitae* was by that time a dead letter, and many Catholics went their own way in other areas of sexual ethics, while taking a generally relaxed view of the authority of the Pope and bishops.” *Op. cit.*, p. 248.

³¹⁸ Andrew Greeley coloca uma questão pertinente. Muitos católicos, após o Concílio, foram capazes de racionalizar o aparente conflito entre a sua pertença religiosa e a sua discordância da doutrina da Igreja sobre a sexualidade. A questão é: porque tiveram essa preocupação? Porque não abandonaram simplesmente a Igreja? (p. 80) O autor responde de forma curiosa: “Catholics stay in the Church despite their disagreements with the Vatican, despite the confusion of this revolutionary era because they like being Catholic, and they like being Catholic because of the metaphors, the images, and the stories. The Catholic imagination not only keeps them in the Church, it affects their lives, more perhaps than doctrinal prose.” *The catholic revolution. New wine, old wineskins and the Second Vatican Council*, Berkeley, 2005, p. 119. Joana Lopes refere que os católicos que não romperam com a Igreja nos anos 60 e 70 mas

doutrinas, ao magistério dos Papas, é uma novidade na história da organicidade católica. Claro que podemos considerar que sem a adesão à mediação, ou sem a participação desta na vivência religiosa, não poderemos falar de catolicismo no sentido orgânico e dogmático-doutrinal. Mas no quadro de uma cultura católica, como é o caso português, o significado do “ser católico” fragmentou-se desde o final dos anos 60, recompondo-se em determinadas formas, entre as quais, no nosso entender, esta autonomização da consciência individual representa o principal matiz.

Como aponta com acuidade Fernando Catroga, fazendo um balanço do que tem sido escrito sobre as metamorfoses do religioso na contemporaneidade, “nem se está a assistir à «morte de Deus» prognosticada pelo optimismo cientificista e historicista do séc. XIX, nem ao puro «regresso do religioso» na sua acepção mais integrista e institucional, mas a uma coisa outra, que alguns designam por «metamorfose de Deus».”³¹⁹ Esta mudança torna precários os vínculos eclesiais, em comparação com a religião e normatividade social que era exercida, por exemplo, pelo catolicismo, durante a Idade Média.

No fundo, deparamo-nos com uma secularização interior, o que seguindo a “tese da privatização” de José Casanova, significa destacar “o recesso do significado institucional da fé a favor da sua vivência mais privada, sinal da existência de diferenças mais débeis entre os sistemas religiosos e seculares de crenças”³²⁰.

Esta dinamização da consciência, que na possibilidade de se afirmar autonomamente se chama liberdade individual, adquire um terreno de desenvolvimento e de opções por projectos diferentes que mudariam por completo a identidade católica, ao ponto, de haver autores que teorizam esse aspecto como o sinal mais claro do fim da Cristandade, tal como a podemos entender, fracturada, desde o século XVI.³²¹

que não concordam com bastantes posições morais e éticas da Igreja, parecem viver ainda nos dias de hoje uma espécie de “espírito de catacumbas”. Para esta ex-católica, não faz qualquer sentido pertencer a uma instituição e viver essa ligação de uma forma desalinhada da autoridade e da sua doutrina. Avança com a hipótese dessas pessoas estarem vinculadas a determinados rituais ou sociabilidades. Entrevista a Joana Lopes, 21 de Maio de 2008.

³¹⁹ *Entre Deuses e Césares. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*, pref. Anselmo Borges, Coimbra, 2006, pp. 457-458.

³²⁰ *Ibidem*, p. 454. Cf. José Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago, 1994, pp. 35-39. Preferimos utilizar a expressão secularização interior (da consciência) e não interna, na medida em que, como explicou François-André Isambert, esta última designação diz respeito a uma posição institucional dos grupos religiosos que ao tolerarem a secularização de algumas das suas áreas de actuação (política, moral, científica) a legitimam e aceitam internamente. “La sécularisation interne du christianisme”, *Revue Française de Sociologie*, vol. 17, n. 4, 1976, p. 577.

³²¹ McLeod é um destes autores: “What appeared to be the final crisis of Christendom came in the 1960s and 1970s, when a variety of developments were combining to undermine existing institutions, values, and moral rules, and to lead towards a society where individual freedom was a central principle, and

Grace Davie avançou com uma formulação que se aproxima do que estamos a afirmar: é a ideia de “acreditar sem pertencer”.³²² Utilizando dados de períodos recentes, a autora parece descrever uma realidade cuja origem está exactamente nesta fase de autonomização da consciência individual.³²³ Serão assim os “vencidos do catolicismo”, enquanto expressão simultaneamente de ruptura e recomposição, um exemplo paradigmático que explicaria a fractura que hoje os sociólogos detectam entre a dimensão da pertença e a dimensão da crença? A nossa resposta é afirmativa, sobretudo se entendermos o fenómeno com uma natureza estrutural, que cremos ser inegável, pelo que pudemos antever através dos vários estudos de outros autores para outros países.

A impossibilidade de esvaziar a fé, ou seja, de ver no “vencidismo” apenas uma crise de perda de fé, obriga a considerarmos essa lenta e progressiva deslocação do religioso. No fundo, as novas formulações da crença que vemos emergir num quadro de desinstitucionalização, sobretudo a questão ética que referimos como um patamar possível do pós-catolicismo, transportam-nos para uma nova dimensão do lugar do religioso, agora num contexto de pluralismo concorrencial com outras instâncias do real capazes de legitimar o sentido da vida humana.

Os novos católicos vivem o impacto da aceleração que o processo de secularização experimentou no pós-guerra. Como é referido por António Matos Ferreira:

“este debate questionava a pertinência da experiência religiosa em face das mutações vivenciais no quotidiano dos indivíduos herdeiros de tradições cristãs, que surgem, não desajustadas, mas sobretudo irrelevantes para a sua realização pessoal e social. De certo modo, a denúncia de quadros morais e posturas existenciais que funcionariam como «espartilhos», acabam por relativizar o lugar das instituições religiosas como referência e instâncias de enquadramento”³²⁴.

which offered a much wider range of choices in matters of beliefs, values, and lifestyles.” *Op. cit.*, p. 256. Cf. ainda Michael Gauvreau, “From rechristianization to contestation. Catholic values and Quebec society, 1931-1970”, *Church History*, vol. 69, n. 4, Dezembro de 2000, pp. 803-833.

³²² “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?”, *Social Compass*, vol. 37 (4), 1990, pp. 455-469.

³²³ “Believing, it seems, persists while belonging continues to decline – or, to be more accurate, believing is declining (has declined) at a slower rate than belonging – resulting in a marked imbalance between the two variables; this imbalance pervades a very great deal of our religious life. It characterizes what might be termed the «implicit religion» of the British people in the last decades of the 20th century.” *Ibidem*, p. 455.

³²⁴ “Secularização”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, dir. Carlos Moreira de Azevedo, vol. IV, Lisboa, 2001, p. 199.

De facto, podemos pensar como a emergência de uma consciência crítica por parte de alguns católicos se enquadra já, talvez, numa possível dimensão concorrencial e plural dentro do próprio universo religioso.³²⁵

Assim, o vencidismo desses católicos foi, provavelmente, o resultado ou a expressão de um processo de deslocação cuja movimentação principal seria a da secularização, em que, inconformados com a estrutura religiosa de que faziam parte e face às novas dimensões da experiência humana com as quais vinham contactando, optaram pela ruptura. Este rompimento é também, em última análise, uma busca de autenticidade na vivência de uma fé que muitas vezes não se esvaziou por completo, apesar do anterior denominador comum, a Igreja, nos finais dos anos 60, ter perdido a sua capacidade mobilizadora e envolvente no quadro da experiência religiosa.

A sucessão do tempo numa sociedade pluralizada, ao nível das opções individuais, aceleraria todo este processo e agravaria, sobretudo após 1968, a dissonância entre a consciência de cada um e a doutrina da Igreja. Se a isto juntarmos o influxo de um pensamento revolucionário sistematizado nas correntes socialista e marxista, alguns católicos que se posicionaram na oposição ao regime conduziram-na a tomadas de posição de um radicalismo mais acentuado na década de 70, ultrapassando uma certa noção de “resistência pacífica” que teria vingado na década de 60, apesar dos golpes militares (como o de Beja, em 1962) em que houve a colaboração de católicos.

A própria questão da secularização, aplicada sobre esta temática, confirma a relevância do debate eclesiológico como a questão-chave da década de 60 ou, com audácia, um dos debates mais importantes da segunda metade do século XX. Pensar a Igreja na sua relação com o mundo moderno foi talvez a questão central no catolicismo do passado século, a ponto de um Concílio que se pretendeu ecuménico ser o centro dessa discussão. O próprio poema de Ruy Belo é essencialmente uma questionação desse papel da organicidade do catolicismo, pelo poeta antevisto como o vencedor numa batalha na qual havia desistido já de lutar.

³²⁵ Matos Ferreira confirma esta posição quando afirma: “A secularização apresenta-se também como um processo de diferenciação, que na sociedade contemporânea se caracteriza, entre outros aspectos, pela afirmação do exercício da cidadania, traduzida no protagonismo cívico e político. Esta situação introduziu uma tensão entre a pertença à Igreja Católica e o exercício da cidadania, particularmente quando o Estado na afirmação da sua legitimidade e autoridade conflitua com as da Igreja (...) a modernidade surge, assim como resultante da passagem de uma vivência holística à assunção da responsabilidade pessoal ou individual de cada cidadão. Nesta perspectiva, existe uma relação intrínseca entre secularização e democracia: o aprofundamento da segunda implica o incremento da primeira; contudo, o inverso não é necessariamente verdadeiro. Assim sendo, a secularização não implica o desaparecimento da religião mas a sua deslocação, enquanto a democracia assenta no reconhecimento e valorização da pluralidade sempre emergente no interior de cada sociedade.” *Ibidem*, pp. 200-201.

CONCLUSÃO

A problemática que apresentámos ao longo desta reflexão exige um balanço e o delinear de algumas conclusões que preferimos apontar como pontos de partida para futuras investigações.

Começamos por sublinhar que procurámos entender o fenómeno católico dedicando uma atenção particular à complexidade dos percursos individuais. Apenas o estudo da multiplicidade desses trajectos permite um olhar matizado sobre a história do catolicismo enquanto elemento estruturante da sociedade portuguesa.

Neste sentido, apesar das crises pessoais ou existenciais que possam ter existido nos homens e mulheres “vencidos do catolicismo”, a questão fundamental deste trabalho é a crítica e o distanciamento que estes protagonizam face ao enquadramento institucional e orgânico fornecido pela Igreja. No entanto, ficam por observar com maior detalhe outros contornos do problema, nomeadamente a forma como a hierarquia e os sectores mais intransigentes o perceberam dentro do campo católico.

Procurámos também destacar o carácter de novidade que subjaz a essas atitudes críticas. Podemos perguntar quantas personalidades não terão sentido, em períodos anteriores, um desajuste semelhante ao que apresentámos, nomeadamente, a emergência da incompatibilidade entre um sentido “autêntico” de vivência da fé e a resposta que a própria Igreja dava a essa exigência. Nas décadas de 60 e 70, no entanto, os gestos críticos e de abandono conhecem um incremento na sua possibilidade de existir como tal, tornando-se relevantes, dadas as mudanças estruturais e civilizacionais no próprio lugar do indivíduo na sua relação com o religioso.

Como vimos através de alguns exemplos da documentação da época, esta novidade não é um exclusivo do caso português, nomeadamente em contextos onde o catolicismo aparecia como referência hegemónica. Pode-se considerar que é um fenómeno estrutural à própria evolução do catolicismo.

Em Portugal, tal como em Espanha, esta dinâmica interna de crítica e ruptura adquire ainda contornos particulares pois entrecruza-se com uma dimensão de intervenção pública e política de alguns braços do campo católico. Esta situação acaba por promover uma convergência, em diversos momentos, entre a chamada oposição católica ao Estado Novo e a crítica à actuação da hierarquia da Igreja, enfraquecendo uma significativa base social e ideológica de sustentação do regime. Contudo, não podemos afirmar que todos os colaboradores da oposição católica se possam

caracterizar como “vencidos do catolicismo” (vejam-se os casos de Francisco Lino Neto ou D. António Ferreira Gomes), nem que os “vencidos” tenham sido, exclusivamente, membros activos das movimentações católicas de contestação ao Estado Novo.

Apesar de não o podermos demonstrar com clareza, estamos praticamente certos que há um amplo sector de católicos que se podem caracterizar como “vencidos”, ainda que ao manterem o seu anonimato se tornem invisíveis para a historiografia. Esta situação contrasta com as rupturas públicas, associadas a elites e intelectuais que as manifestam com visibilidade e convicção. No entanto, a existência de um filão de rupturas ditas privadas, que se confundem com o recuo das práticas religiosas na contemporaneidade, talvez possa vir a ser aferido em futuros estudos de outros trajectos pessoais, mostrando a relevância desta temática histórica para uma dimensão mais abrangente da sociedade portuguesa.

Parece-nos relevante afirmar que a dissidência foi, na maior parte das vezes, um processo lento. De facto, encontramos nas figuras mais destacadas, nomeadamente nos casos concretos de Ruy Belo e José da Felicidade Alves, o despontar paulatino de uma consciência crítica e inquietação espiritual que acentuam o trilhar de um percurso marcadamente individual e não qualquer movimentação organizada ou em massa, com excepção de iniciativas pontuais que fomos apresentando ao longo da dissertação e que reuniam algumas destas personalidades.

Em termos de grelha de análise, os capítulos apresentaram uma estrutura tripartida: um primeiro momento de militância e de empenho no projecto recristianizador; uma segunda fase de renovação de uma parte importante do campo católico; uma última fase de desilusão e distanciamento face ao projecto da Igreja. A esta estrutura adicionámos dois tópicos que perpassam pela nossa reflexão e que são afinal duas forças em tensão que acabam por marcar todo este período: as ideias de crise e de recomposição. Militância, renovação, crise, vencidismo e recomposição seriam assim numa perspectiva problematizante, e não determinista, as palavras-chave destes percursos.

Das duas perguntas que apresentámos inicialmente e que se constituíram como linhas de trabalho fazemos o seguinte balanço. A primeira pergunta – Podemos compreender nos “vencidos do catolicismo” a possibilidade de pensar, autonomamente, no quadro da ideia de secularização, a condição de “ser católico” e “ser cidadão”, sem que essa reconfiguração identitária esvazie a pertença à Igreja? – não se pôde aferir em toda a sua extensão.

Na verdade, se efectivamente situámos o problema dos “vencidos do catolicismo” no âmbito de uma mudança da identidade católica e de uma profunda reflexão eclesiológica, nalguns casos, a clivagem a que progressivamente se assiste entre a pertença religiosa e a intervenção ao nível da liberdade do indivíduo como cidadão, também inspirado em valores cristãos, acaba por esvaziar a sua ligação à Igreja. Dando lugar a uma forma de pós-catolicismo, que não é mais do que um cristianismo de raízes católicas, individualizado e desinstitucionalizado, esta situação acaba por ser uma contradição de termos.

Isto significa que a emergência de uma secularização interior, como assim designámos esta autonomização, fornece as condições para que alguns católicos, em virtude dessa reconfiguração identitária acabem por entrar num processo de afastamento em relação à Igreja. Este fenómeno não é absoluto, na medida em que, ainda hoje, assistimos na opinião pública portuguesa católicos a defender, no quadro da sua participação cívica, posições contrárias às emanadas da hierarquia, apresentando essa clivagem sem no entanto se esvaziar o seu vínculo eclesial, assumido enquanto traço da sua identidade.³²⁶

A segunda pergunta – Podemos entender a recomposição da identidade católica numa individualização da forma como se articulam e autonomizam crença, pertença e quadro de valores cristãos? – parece-nos poder ser perfeitamente verificada pelo que expusemos. De facto, a recomposição da identidade católica a que assistimos em toda a problemática que envolve os “vencidos do catolicismo” é essencialmente o resultado de um processo social e cultural de individualização em que crença, pertença e quadro de valores são componentes de uma matriz única que cada indivíduo, a partir dos anos 60, concebe como forma de realização das suas expectativas e desejos pessoais. Há, podemos dizer, em todo este processo, uma forte tónica na questão da liberdade individual, sobretudo no quadro da relação entre indivíduo e religião. Este aspecto acaba por tornar irreversível uma caminhada de dissidência face à organicidade religiosa proposta pela Igreja, em que a consciência de cada um passa a exercer um primado sobre a autoridade da mediação eclesial.

De facto, a autonomização entre consciência cristã, pertença católica e cidadania é o processo que caracteriza de forma marcante o “vencidismo” católico, permitindo, em última análise, que o abandono do catolicismo não signifique a perda dos valores

³²⁶ Cf. Catarina Silva Nunes, *Compromissos incontestados. A auto-representação dos intelectuais católicos portugueses*, Prior Velho, 2005.

cristãos ou mesmo da crença na mensagem de Jesus. Ser cristão como crença e ser católico como pertença tornam-se assim duas realidades que se aproximam e se afastam conforme a consciência individual.

Desta forma, os “vencidos do catolicismo” representam não só uma expressão do posicionamento católico face ao Estado Novo, pela quebra de confiança na Igreja enquanto estrutura hierárquica que convergiu em grande medida com o regime, mas sobretudo uma manifestação de um processo mais vasto e profundo: a mutação religiosa das sociedades contemporâneas, uma etapa no debate que a religião, enquanto suposta instância de verdade, tem vindo a encetar com a modernidade.

O gesto de crítica e ruptura desses homens e mulheres é o resultado, também, de uma ampla recomposição do catolicismo português, a braços com dinâmicas de expansão e retracção que emergiam dentro das suas próprias fileiras de pertença. Destacam-se como elementos de retracção o problema da Guerra Colonial e o magistério papal acerca das questões da sexualidade, em virtude dos quais a Igreja apresentará bastantes fracturas; como elementos de expansão destacam-se o diálogo com os não crentes, protagonizado por exemplo em torno da Livraria Moraes, e a emergência de uma consciência social e política dentro do campo católico, que se converterá numa vivência crítica da fé.

Esta será uma base motivacional importante para a oposição católica ao regime e dará lugar a novos posicionamentos e intervenções dos católicos que experimentam o desajuste com a realidade social e política portuguesa e a partir do qual poderemos compreender, em parte, o contexto do posterior aparecimento do “vencidismo” católico.

O significado que a expressão “vencidos do catolicismo” conheceu ao longo do tempo ultrapassaria o próprio poema de Ruy Belo no qual havia surgido, demonstrando ser capaz de existir pelo seu próprio sentido crítico e de servir mesmo como lema da dissidência católica. De qualquer forma, parece-nos que essa formulação é essencialmente uma chave de compreensão de um contexto eminentemente religioso – e como tal social – que define o desajuste entre o conjunto das mudanças que constituem a modernidade e a própria estrutura eclesial. Estamos assim perante um momento charneira no longo processo de dissolução do mundo tradicional³²⁷ e da sua definição do religioso, agora entendido enquanto explosão, pluralidade e multiplicação de instâncias

³²⁷ No famoso poema “O Portugal Futuro”, Ruy Belo enuncia esta ruptura com a tradição: “Gostaria de ouvir as horas do relógio da matriz / mas isso era o passado e podia ser duro / edificar sobre ele o Portugal futuro”. *Homem de Palavra[s]*, 5.ª ed., Lisboa, 1997, p. 46.

em concorrência, e no qual o indivíduo é actor no debate do binómio liberdade e autoridade.

O fenómeno dos “vencidos” é parte de um processo mais lato de mutação religiosa e de questionação dentro da Igreja, que marca todo o século XX, e é também fruto da lenta deslocação que é o processo de secularização, problemática fundamental no contexto e como factor de modernização do país. Afirmar isto é completamente diferente de querer ver forçosamente a expressão de um recrudescer de posições ateias ou de descrença. O desenvolvimento desta tendência de crítica e afastamento da Igreja apresenta-nos uma situação nova e diferente mas não antagónica com o passado militante desses católicos. Os “vencidos do catolicismo” caracterizam, é certo, uma Igreja fracturada mas que busca a sua recomposição como projecto para a humanidade. É um catolicismo em movimento e não qualquer forma de fim da religião.

Em suma, pensamos ter apresentado uma temática relevante para a compreensão do fenómeno religioso católico em Portugal e da forma como a sociedade portuguesa, através de inúmeros filões de renovação, reuniu condições para o lento processo de democratização. A possibilidade de militar pelo projecto da Igreja, de o criticar e mesmo de o abandonar, demonstram a efervescência que o catolicismo europeu conheceu no terceiro quartel do século XX e as novas condições em que a identidade católica se movia, em especial o relevo que as questões da liberdade e da cidadania assumem para alguns destes homens e mulheres.

É também por estes versos de Ruy Belo, e por tudo o que sobre estes se poderá escrever, que perpassa um pouco do que hoje somos na forma como encaramos a religião e mais concretamente a Igreja Católica. Não cremos e não queremos que o poema nos explique toda a complexidade deste passado recente mas que um olhar atento sobre essa realidade de crítica e decepção não possa ignorar em absoluto a importância dessas memórias e palavras³²⁸. Para além da fonte valiosa que é, podemos quiçá confiar no significado do poema “Nós os vencidos do catolicismo”; pelo menos se acreditarmos no que Ruy Belo escreveu num dos seus habituais jogos de palavras:

Não costumo por norma dizer o que sinto
mas aproveitar o que sinto para dizer qualquer coisa³²⁹.

³²⁸ António Alçada Baptista chega a afirmar que se a poesia de Ruy Belo “não tivesse existido, tudo o que havia de mais essencial na vida espiritual do meu tempo teria ficado sem testemunhas.” “Lembrança de Ruy Belo”, *Relâmpago. Revista de poesia*, dir. de Fernando Pinto do Amaral, n. 4, Abril de 1999, p. 56.

³²⁹ Poema “Esta rua é alegre”, *Homem de Palavra[s]*, 5.ª ed., Lisboa, 1997, p. 85.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

A. Testemunhos orais (registos sonoros)

Entrevista a Joana LOPES– 21/05/2008. Registo sonoro.

Entrevistas realizadas por João Miguel Almeida, no âmbito da sua Tese de Mestrado (*vide* Bibliografia). Registo sonoro [Estas entrevistas foram entretanto depositadas no Arquivo da Fundação Mário Soares]:

António Alçada BAPTISTA (7/01/1998)

Fernando BELO (s.d.)

Mário Brochado COELHO (10/03/1998)

João Bénard da COSTA (30/01/1998)

Bento DOMINGUES (17/06/1998)

Conceição MOITA (17/10/2000)

Luís MOITA (12/12/1997)

Gonçalo MONTEIRO (18/12/1997)

Nuno Teotónio PEREIRA (25/11/1997)

Carlos PORTAS (17/03/1998)

Manuel SERRA (25/03/1998)

Vítor WENGOROVIVUS (2/12/1997)

B. Documentais

Arquivo Maria de Lourdes Pintasilgo: *Crise da Igreja – crise da Fé?*, documento manuscrito, [c. 1971-1973], pasta 0255.005, 33 p.

Centro de Documentação 25 de Abril da Universidade de Coimbra: *Entrevista com Francisco Lino Neto (7 de Julho de 1977)*, por David Lander Raby, registo sonoro transcrito, Lado 1 da cassete, 16 p.; Lado 2 da cassete, 17 p.

C. Obras de Ruy Belo (edições utilizadas)

Obra poética de Ruy Belo, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.^a ed., vol. 1, Lisboa, Presença, 1984.

Obra poética de Ruy Belo, organização e notas de Joaquim Manuel Magalhães e Maria Jorge Vilar de Figueiredo, vol. 3, Lisboa, Presença, 1984.

Obra poética de Ruy Belo, organização e posfácio de Joaquim Manuel Magalhães, 2.^a ed., vol. 2, Lisboa, Presença, 1990.

Aquele Grande Rio Eufrates, introdução de José Tolentino Mendonça, 5.^a ed., Lisboa, Presença, 1996. [1.^a ed.: 1961; 2.^a ed.: 1972]

O Problema da Habitação. Alguns Aspectos, introdução de Cristina Firmino, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 1997. [1.^a ed.: 1962]

Boca Bilingue, introdução de Osvaldo Manuel Silvestre, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 1997. [1.^a ed.: 1966]

Homem de Palavra[s], introdução de Margarida Braga Neves, 5.^a ed., Lisboa, Presença, 1997. [1.^a ed.: 1970; 2.^a ed.: 1978]

Transporte no Tempo, introdução de Fernando Pinto do Amaral, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 1997. [1.^a ed.: 1973]

País Possível, introdução de Arnaldo Saraiva, 2.^a ed., Lisboa, Presença, 1998. [1.^a ed.: 1973]

A Margem da Alegria, introdução de Fernando Guimarães, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 1998. [1.^a ed.: 1974]

Cidadão de longe e de ninguém. Antologia poética, prefácio e selecção de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, [Lisboa], Círculo de Leitores, 1999.

Toda a terra, introdução de Gastão Cruz, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 2000. [1.^a ed.: 1976]

Ruy Belo. Coisas de silêncio, fotografias de Duarte Belo, poemas de Ruy Belo, textos de Luís Miguel Cintra...[et al.], Lisboa, Assírio & Alvim, 2000.

Despeço-me da terra da alegria, introdução de Eduardo Prado Coelho, 4.^a ed., Lisboa, Presença, 2000. [1.^a ed.: 1977]

Na senda da poesia, edição de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa, Assírio & Alvim, 2002. [1.^a ed.: 1969]

D. Obras de José da Felicidade Alves

Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja; Sentido da responsabilidade na vida política do país, [S.l., s.n., 1968]. Texto policopiado

Também nós queremos ser pessoas livres. Estudos e documentos sobre a liberdade e a responsabilidade do padre, como pessoa, no interior da Igreja, [S.l., s.n., 1969].

Não te admires que eu diga: É preciso nascer de novo, Lisboa, Ed. do Autor, [1970].

“Padre Felicidade Alves. As estações da paixão”, entrevista de Felicidade Alves a Francisco Assis Pacheco, *O Jornal*, suplemento ilustrado ao n. 734, 17-22 de Março de 1989, pp. 10-17.

E. Outras fontes impressas

1. Publicações periódicas

Boletim Anti-Colonial, 1972-1973.

Boletim Interparoquial de Informação, 1972-1973.

Cadernos GEDOC, 1969-1970.

Encontro, Juventude Universitária Católica, 1956-1968.

Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano, “Crisis de fe en los cristianos comprometidos”, n. 37, Janeiro-Fevereiro 1972.

Rumo. Revista de problemas actuais, 1957-1970.

O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção, I Série, 1963-1970.

O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção. Antologia, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Nacional de Cultura, 2003.

2. Ensaaios, crónicas, correspondência e outra documentação editada

Abel Varzim. Entre o ideal e o possível. Antologia de textos, Lisboa, Multinova, 2000.

José da Felicidade ALVES (ed. e apres.), *Católicos e política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*, [S.l., s.n., 1968?].

José da Felicidade ALVES [et al.], *A crise da Igreja*, Lisboa, Dom Quixote, 1969.

Os anos 60. Os factores da mudança. Ciclo de conferências, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

António Alçada Baptista. Tempo afectuoso. Homenagem ao escritor e amigo de todos nós, org. Centro Nacional de Cultura, Lisboa, Presença, 2007.

Hans Urs Von BALTHASAR, *O cristão e a angústia*, Lisboa, Moraes, 1963.

António Alçada BAPTISTA, *Documentos políticos. Precedidos por uma introdução onde se pretende contribuir para um diagnóstico da vida pública nacional*, Lisboa, Moraes, 1970.

IDEM, *Peregrinação interior ou quadros da vida quotidiana numa sociedade em vias de desenvolvimento*, 2 vol., Lisboa, Uranus, 1982.

IDEM, *A pesca à linha. Algumas memórias*, 5ª ed., Lisboa, Presença, 2000.

Charles BENT, *O movimento da morte de Deus*, Lisboa, Moraes, 1968.

Robert CAPONIGRI (org. e pref.), *O moderno pensamento católico. Antologia*, Lisboa, Estampa, 1961.

Jean CARDONELL e um grupo de cristãos, *Deus morreu em Jesus Cristo*, Porto, Liv. Figueirinhas, 1968.

- O Casamento*, Cadernos *O Tempo e o Modo*, 2, Lisboa, Moraes, [Março de 1968].
- Armando de CASTRO, Francisco Pereira de MOURA, Luís Filipe Lindley CINTRA (ed.), *Presos políticos. Documentos 1970-1971*, Porto, Afrontamento, 1972.
- Catolicismo de vanguarda. Textos e documentos do catolicismo francês. 1942-1962*, apresentação de Jean-Marie Domenach e Robert de Montvalon, prefácio de António Alçada Baptista, Lisboa, Moraes, 1965.
- Manuel Gonçalves CEREJEIRA, *A crise da Igreja. Conferências feitas ao Conselho Presbiterial do Patriarcado de Lisboa*, Lisboa, União Gráfica, 1969.
- IDEM, *Obras pastorais. 1964-1970*, vol. VII, Lisboa, 1970.
- Eusebi COLOMBER, S. J., *A morte de Deus*, Porto, Liv. Tavares Martins, 1972.
- A. C. COMÍN [et al.], *Requiem pelo Constantinismo. A carta do Padre Arrupe*, Lisboa, Moraes, 1969.
- Concílio Ecuménico Vaticano II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 8ª ed. melhorada, Braga, Editorial A.O, 1979.
- Joaquim Alves CORREIA, *A largueza do Reino de Deus ou de como a intolerância e o despotismo são apenas variações do Anticristo proteiforme*, Lisboa, Imprensa da Portugal-Brasil, 1931.
- IDEM, *Cristianismo e Revolução*, selecção de textos e coordenação de Anselmo Borges, Lisboa, Sá da Costa, 1977, p. 256.
- João Bénard da COSTA, “As «máscaras»”, *Encontro*, n. 14, Janeiro de 1958, pp. 5; 11.
- IDEM, “Meus tempos, meus modos”, *Diário de Notícias. Revista de livros*, 9 de Novembro de 1983, p. 1.
- IDEM, “Nós os vencidos do catolicismo”, *O Independente*, 1, 8 e 15 de Agosto de 1997.
- IDEM, *Nós, os Vencidos do Catolicismo*, Coimbra, Edições Tenacitas, 2003.
- Adrian CUNNINGHAM [et al.], *Os católicos e a esquerda*, Lisboa, Moraes, 1968.
- Deus o que é?*, Cadernos *O Tempo e o Modo*, 3, Lisboa, Moraes, [Setembro de 1968].
- Urbano DUARTE, “Crise da consciência católica provocada pelo Vaticano II”, Separata de *Estudos*, ano XLVI, Coimbra, 1968.
- Jacques DUQUESNE, *Futura Igreja sem padres?*, Lisboa, Moraes, 1969.
- León Arthur ELCHINGER, Marc BOEGNER, François PERROUX, *A Igreja chamada à coragem*, Lisboa, Moraes, 1966.
- João Palma FERREIRA (coord.), *As eleições de 1969. Documentação básica*, [S.l.], Europa-América, 1970.
- Henri FESQUET, *Catolicismo, religião de amanhã*, 2ª ed., Lisboa, Moraes, 1965.
- Jean FOURASTIÉ, René LAURENTIN, *A Igreja traiu?*, Lisboa, Arcádia, 1975.
- Miller GUERRA, *Patografia de Antero de Quental*, separata da revista *Rumo*, Fevereiro de 1963.

- Yves JOLIF, Georges CASALIS, Paul BLANQUAR, *Fé e Política*, apresentação de José Felicidade Alves, Lisboa, Multinova, 1974.
- James KAVANAUGH, *Adeus à velha igreja*, trad. de A. Dias Gomes, Lisboa, Delfos, [1968?].
- Joana LOPES, *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*, prefácio de Pedro Tamen, Porto, Ambar, 2007.
- Eduardo LOURENÇO, “Da Igreja como agonia”, *O Jornal*, 18 de Março de 1977, p. 22.
- André MANARANCHE, *Attitudes chrétiennes en politique*, Paris, Seuil, 1978.
- Mário MURTEIRA, “Personalismo. Posição perante uma crise”, *Encontro*, n. 7, Janeiro de 1957, p. 10.
- Francisco Lino NETO, *Considerações dum católico sobre o período eleitoral*, Lisboa, [s.n.], 1958.
- Moreira das NEVES (org. e prólogo), *Grupos proféticos e contestação*, Lisboa, União Gráfica, 1970.
- Agnelo Galamba de OLIVEIRA, *O Caso de Belém. Achegas para o seu conhecimento e juízo*, Lisboa, Ed. do autor, 1968.
- Nuno Teotónio PEREIRA, “O longo caminho até à Capela do Rato”, *Seara Nova*, n. 48/49/50, 1994, pp. 29-32.
- IDEM, *Tempos, lugares, pessoas*, Lisboa, *Jornal Público*, 1996.
- Claude POULAIN, Claude WAGNON, *L'Église. Essai de critique radicale*, Paris, Éditions de l'Épi, 1969.
- Antero de QUENTAL, *Prosas sócio-políticas*, publicadas e apresentadas por Joel Serrão, Lisboa, INCM, 1982.
- IDEM, *Obras completas. Cartas II. 1881-1891*, org., introd. e notas de Ana Maria Almeida Martins, Lisboa, Editorial Comunicação, 1989.
- IDEM, *Novas cartas inéditas de Antero de Quental*, introd., org. e notas de Lúcio Craveiro da Silva, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga, 1996.
- Encarnação REIS, *Igreja sem Cristianismo ou Cristianismo sem Igreja?*, Lisboa, Moraes, 1969.
- Bartolomeu REKER, *De mãos vazias*, [S.l., s.n.], 1971.
- John A. T. ROBINSON, *Um Deus diferente*, Lisboa, Moraes, 1967.
- IDEM, *Nisso não acredito*, Lisboa, Moraes, 1968.
- IDEM, *Pesquisa em torno de Deus*, Lisboa, Moraes, 1968.
- IDEM, “The exploding church”, *The Observer*, 14 de Abril de 1968, p. 7.
- Avelino RODRIGUES, “Crise na Igreja, porquê?”, *Vida Mundial*, Ano 33, n. 1688, 1971, pp. 38-40.
- François ROUSTANG, “Le troisième homme”, *Christus*, n. 52, tome 13, Outubro de 1966, pp. 561-567.

António SÉRGIO, *Cartas do Terceiro Homem. Porta-voz das «pedras vivas» do «país real»*, Lisboa, Inquérito, 1953.

Yvon le VAILLANT [et al.], *Igreja velha, Igreja nova*, Lisboa, Dom Quixote, 1970.

Francisco Salgado ZENHA, *A quinta causa. Os católicos e os direitos do homem*, Lisboa, Moraes, 1969.

3. Fontes literárias

António Alçada BAPTISTA, *Os nós e os laços*, 2ª ed., Lisboa, Presença, 1985.

Nuno BRAGANÇA, *A noite e o riso. Tríptico*, 3ª ed. com um prefácio de Manuel Gusmão, Lisboa, Moraes, 1978. [1ª ed.: 1969]

IDEM, *Square Tolstoi*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1981.

IDEM, *Directa*, Lisboa, Dom Quixote, 1995.

José Cardoso PIRES, *Alexandra Alpha*, 1ª ed., Lisboa, D. Quixote, 1987.

II. BIBLIOGRAFIA

A. Obras gerais

Carlos Moreira AZEVEDO (dir.), *História Religiosa de Portugal. Religião e secularização*, coord. de Manuel Clemente e António Matos Ferreira, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002.

João MEDINA (dir.), *História Contemporânea de Portugal. Estado Novo*, dir. de João Medina, 2 tomos, Lisboa, Multilar, [1990].

João MEDINA (dir.), *História de Portugal: dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vols. VIII a XV, Alfragide, Ediclube, [1998]. [1ªed.:1993]

Fernando ROSAS, *História de Portugal. O Estado Novo (1926-1974)*, dir. de José Mattoso, vol. VII, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994.

Fernando ROSAS, J. M. Brandão de BRITO (dir.), *Dicionário de História do Estado Novo*, 2 vol., Venda Nova, Bertrand, 1996.

B. Sobre o catolicismo contemporâneo

G. ALBERIGO, J.-P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

João Miguel ALMEIDA, *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Tese de mestrado em História dos Séculos XIX e XX, variante do Século XX apresentada à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, 2000. Texto policopiado

IDEM, “A oposição católica ao Marcelismo (1968-1974)”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 273-293.

IDEM, *A oposição católica ao Estado Novo. 1958-1974*, pref. de Fernando Rosas, Lisboa, Ed. Nelson de Matos, 2008.

António de ARAÚJO, “«A paz é possível». Algumas notas sobre o caso da Capela do Rato”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 431-463.

Millán ARROYO MENÉNDEZ, “Religiosidad centrífuga. Un catolicismo sin Iglesia?”, *Iglesia Viva. Revista de Pensamiento Cristiano*, n. 222, Abril-Junho 2005, pp. 111-119.

IDEM, “Religiosidade e valores em Portugal. Comparação com a Espanha e a Europa católica”, *Análise social*, vol. XLII (184), 2007, pp. 757-787.

Manuel Durães BARBOSA, *Padre Américo. Educação e sentido de responsabilidade*, 2ª ed., Porto, Ed. Salesianas, 1988.

José BARRETO, “Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo”, *Religião e sociedade. Dois ensaios*, Lisboa, ICS, 2002, pp. 121-175.

IDEM, “A Igreja e os católicos”, *A transição falhada. O Marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*, coord. Fernando Rosas e Pedro Aires Oliveira, Lisboa, Editorial Notícias, 2004, pp. 139-170.

IDEM, “Adérito Sedas Nunes e o bispo do Porto em 1958”, *Análise Social*, vol. XLII, n. 182, 2007, pp. 11-33.

Franz Jozef Van BEECK, S. J., *Catholic identity after Vatican II. Three types of faith in the One Church*, Chicago, Loyola University Press, 1985.

Audrey BRASSLOFF, *Religion and politics in Spain. The Spanish Church in transition, 1962-96*, Londres, Macmillan, 1998.

Roland J. CAMPICHE, “Individualisation du croire et recomposition de la religion”, *Archives des Sciences Sociales et des Religions*, vol. 81, n. 1, 1993, pp. 117-131.

Francisco CARMO, *Problemática social e humanismo cristão*, Angra do Heroísmo, 1991.

Antoine CASANOVA, *Vaticano II e evolução da Igreja*, Porto, Inova, 1972. [ed. original: Paris, Éd. Sociales, 1971.]

José CASANOVA, *Public religions in the modern world*, Chicago, Chicago University Press, 1994.

Fernando CATROGA, *Entre Deuses e Césarés. Secularização, laicidade e religião civil. Uma perspectiva histórica*, pref. Anselmo Borges, Coimbra, Almedina, 2006.

Mark CHAVES, “Secularization as declining religious authority”, *Social Forces*, vol. 72 (3), Março de 1994, pp. 749-774.

Roberto CIPRIANI, “Sécularisation ou retour du sacré?”, *Archives des Sciences Sociales de Religion*, vol. 52, n. 2, 1981, pp. 141-150.

André COMTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006.

Manuel Braga da CRUZ, *O Estado Novo e a Igreja Católica*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998.

Fernando DACOSTA, “Rebeldes do catolicismo”, *Visão*, 11 de Dezembro de 2003, pp. 158-161.

Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français. 1926-1956*, Paris, Flammarion, 1957.

Grace DAVIE, “Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?”, *Social Compass*, vol. 37 (4), 1990, pp. 455-469.

Jean DELUMEAU, *O Cristianismo vai morrer?*, Amadora, Bertrand, 1978.

Frei Bento DOMINGUES, O. P., *A religião dos portugueses*, Porto, Liv. Figueirinhas, 1988.

João Manuel DUQUE, *Dizer Deus na Pós-Modernidade*, Lisboa, Alcalá, 2003.

Sergio ESPINOSA PROA, “La fuga de lo inmediato. La idea de lo sagrado en el fin de la modernidad”, *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, n. 2, Madrid, 1999, pp. 94-114.

- António Teixeira FERNANDES, “Religiosidade difusa e identidade confessional”, *Revista da Faculdade de Letras do Porto. Sociologia*, série I, vol. 8, 1999, pp. 7-135.
- António Matos FERREIRA, “Catolicismo”, *Dicionário de História de Portugal*, coordenação de António Barreto e Maria Filomena Mónica, vol. VII, Porto, Livraria Figueirinhas, 1999, pp. 257-269.
- IDEM, “Espiritualidade. Época contemporânea”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 382-388.
- IDEM, “Liberalismo”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 428-441.
- IDEM, “Secularização”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 195-202.
- IDEM, *O pensamento de Oliveira Martins sobre religião*. Tese complementar para provas de doutoramento em História Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2005. Texto policopiado
- IDEM, *Um católico militante diante da crise nacional. Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2007.
- Nuno Estêvão FERREIRA, “O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção (1963-1967). Repercussões eclesiológicas de uma cultura de diálogo”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, pp. 129-294.
- IDEM, “Os meios católicos perante a Guerra Colonial. Reconfigurações da questão religiosa em Portugal”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 12, 2000, pp. 221-265.
- IDEM, *A sociologia em Portugal. Da Igreja à Universidade*, Lisboa, ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2006.
- Luc FERRY, Marcel GAUCHET, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.
- Paulo F. de Oliveira FONTES, “A Acção Católica Portuguesa (1933-1974) e a presença da Igreja na sociedade”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 6, 1994, pp. 61-99.
- IDEM, “Movimentos eclesiais contemporâneos (séculos XIX-XX)”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira Azevedo, vol. IV, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 459-470.
- IDEM, “O catolicismo português no século XX. Da separação à democracia”, *História Religiosa de Portugal. Religião e secularização*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. III, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 129-351.
- IDEM, *Elites católicas na sociedade e na Igreja em Portugal. O papel da Acção Católica Portuguesa (1940-1961)*. Tese de doutoramento em História apresentada à Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa, 2006. Texto policopiado
- José Geraldes FREIRE, *Resistência ao Salazarismo-Marcelismo*, com carta-prefácio pelo Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, Porto, Livraria Telos Editora, 1976.
- Roger GARAUDY, *Perspectivas do homem. Existencialismo, pensamento católico, marxismo*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1966.

Michael GAUVREAU, "From rechristianization to contestation. Catholic values and Quebec society, 1931-1970", *Church History*, vol. 69, n. 4, Dezembro de 2000, pp. 803-833.

Adelino GOMES, "A JUC, o jornal Encontro e os primeiros inquéritos à juventude universitária. Contributos para a história das modernas ciências sociais em Portugal", *Sociologia, problemas e práticas*, n. 49, 2005, pp. 95-115.

Juan GONZÁLEZ-ANLEO, "Postcatólicos. Una aproximación teórica", *Estudios. Seminario de Pensamiento y Análisis de la Sociedad*, n. 8, Madrid, Fundación Pablo VI, [2006?]. Disponível em linha: <http://www.fpablovi.org>.

IDEM, "El postcatólico español y el pluralismo religioso", *Iglesia Viva*, n. 233, Janeiro-Março 2008, pp. 103-112.

Andrew GREELEY, *The catholic revolution. New wine, old wineskins and the Second Vatican Council*, Berkeley, University of California Press, 2005.

Malcolm HAMILTON, *Sociology of religion. Theoretical and comparative perspectives*, Londres, Routledge, 2001.

John HELLMAN, "The opening to the left in french catholicism. The role of the personalists", *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, n. 3, 1973, pp. 381-390.

Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

IDEM, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.

IDEM, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

IDEM, "Pour une sociologie des «modernités religieuses multiples». Une autre approche de la «religion invisible» des sociétés européennes", *Social Compass*, vol. 50 (3), 2003, pp. 287-295.

Michael HOUT, Andrew M. GREELEY, "The center doesn't hold. Church attendance in the United States, 1940-1984", *American Sociological Review*, vol. 52, Junho de 1987, pp. 325-345.

François-André ISAMBERT, "La sécularisation interne du christianisme", *Revue Française de Sociologie*, vol. 17, n. 4, 1976, pp. 573-589.

Boaventura KLOPPENBURG, O.F.M., *O cristão secularizado. O humanismo do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1970.

Francisco LOPES, *Pe. Joaquim Alves Correia (1886-1951). Ao serviço do Evangelho e da Democracia*, Lisboa, Rei dos Livros, 1996.

David MARTIN, *On secularization. Towards a revised general theory*, Hants, Ashgate, 2005

Moisés de Lemos MARTINS, *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto, Afrontamento, 1990.

António MARUJO, "O 25 de Abril dos padres", *Público*, 18 de Abril de 1999.

Charles T. MATHEWES, "An interview with Peter Berger", *The Hedgehog Review. Critical reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, n. 1-2, 2006, pp. 152-161.

Luís Salgado MATOS, “Cardeal Cerejeira. Universitário, militante, místico”, *Análise Social*, vol. XXXVI (160), 2001, pp. 803-837.

Hugh MCLEOD, *The religious crisis of the 1960s*, Oxford, University Press, 2007.

José Tolentino MENDONÇA, Paulo Pires do VALE, “Literatura religiosa. III. Época contemporânea”, *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direcção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. II, Lisboa, Círculo de Leitores, 2001, pp. 130-137.

Catarina Silva NUNES, *Compromissos incontestados. A auto-representação dos intelectuais católicos portugueses*, Prior Velho, Paulinas, 2005.

José Machado PAIS, Manuel Villaverde CABRAL, Jorge VALA (org.), *Religião e bioética*, Atitudes sociais dos portugueses, n. 2, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2001.

Denis PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, Payot, 2002.

Joaquín PEREA, “Acontecimiento del Espíritu o corpus doctrinal a aplicar con fidelidad? El conflicto de interpretaciones del Concilio, manifestación de la crisis eclesial presente”, *Iglesia Viva*, n. 227, Julio-Septiembre 2006, pp. 45-72.

Nuno Teotónio PEREIRA, “O arranque da dissidência católica”, *Humberto Delgado. As eleições de 1958*, coord. de Iva Delgado, Carlos Pacheco e Telmo Faria, pref. de Fernando Rosas, Lisboa, Vega, 1998, pp. 128-136.

Teresa PEREIRA, *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990.

Maria de Lourdes PINTASILGO, *Imaginar a Igreja*, Lisboa, Multinova, 1980.

Émile POULAT, *Liberté, laïcité. La guerre de deux France et le principe de la modernité*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987.

Bruno Cardoso REIS, *Portugal e a Santa Sé, da paz ao conflito?. As relações diplomáticas (1940-1968)*. Tese de Mestrado em História Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1999. Texto policopiado

IDEM, *Salazar e o Vaticano*, Lisboa, ICS, 2006.

René RÉMOND, *Religions et société en Europe. La sécularisation aux XIXe et XXe siècles. 1789-2000*, éd. revue et mise à jour, Paris, Seuil, 2001.

IDEM, *Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Lebourcier*, Paris, Albin Michel, 2005.

Jorge REVEZ, “A Comunidade de Taizé e o Concílio de Jovens (1970-1979). Uma primeira abordagem ao impacto da experiência de Taizé na dinâmica religiosa portuguesa”, *Lusitania Sacra*, 2ª série, n. 16, 2004, pp. 247-272.

Domingos RODRIGUES, *Abel Varzim. Apóstolo português da justiça social*, Lisboa, Rei dos Livros, 1990.

Joel ROMAN, “Le christianisme après la chrétienté”, *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Actes du colloque «Michel de Certeau et le christianisme» édités par Claude Geffré, Paris, Les Éditions du Cerf, 1991, pp. 19-35.

Fernando ROSAS, “A oportunidade perdida”, *Humberto Delgado. As eleições de 1958*, coord. de Iva Delgado, Carlos Pacheco e Telmo Faria, Lisboa, Vega, 1998, pp. 9-31.

Paula Borges SANTOS, *Igreja Católica, Estado e sociedade, 1968-1975. O caso Rádio Renascença*, Lisboa, ICS. Imprensa de Ciências Sociais, 2005.

Kevin M. SCHULTZ, “Secularization. A bibliographic review”, *The Hedgehog Review. Critical reflections on Contemporary Culture*, vol. 8, n. 1-2, 2006, pp. 170-177.

Maria Manuela Carneiro de SOUSA, *Sophia de Mello Breyner Andresen. Obra de 1944-1962 percursora do Concílio Vaticano II no contexto político e eclesial português*, Lisboa, Agora, 2004.

Peter STILWELL (coord.), *Padre Alberto. Testemunhos de uma voz incómoda. Capela do Rato 68-73*, Lisboa, Texto Editora, 1989.

Teresa TAMEN (coord.), *A aventura da Moraes*, Lisboa, Centro Nacional de Cultura, 2006.

Gonzalo TEJERINA ARIAS (coord.), *Concilio Vaticano II, acontecimiento y recepción. Estudios sobre el Vaticano II a los cuarenta años de su clausura*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca. Servicio de Publicaciones, 2006.

José Manuel VIEIRA, *O catolicismo progressista em Portugal (1968-1974). Análise ao discurso*. Tese de mestrado em Ciência Política (Cidadãos e Democracia na Europa) apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005. Texto policopiado

Melissa J. WILDE, “How culture mattered at Vatican II. Collegiality trumps authority in the Council’s social movement organizations”, *American Sociological Review*, vol. 69, August 2004, pp. 576-602.

Michel WINOCK, *Histoire politique de la revue “Esprit”. 1930-1950*, Paris, Seuil, 1975.

IDEM, *O século dos intelectuais*, Lisboa, Terramar, 2000.

C. Sobre Ruy Belo

Fernando Pinto do AMARAL, “No limiar da «Terra da Alegria». Alguns aspectos da melancolia na obra de Ruy Belo”, *Na órbita de Saturno. Cinco ensaios e uma paráfrase*, Lisboa, Hiena, 1992, pp. 91-106.

Fernando Pinto do AMARAL (dir.), *Ruy Belo*, número especial de *Relâmpago. Revista de poesia*, n. 4, Abril de 1999.

Hugo de AZEVEDO, “Ruy Belo e a influência chilena”, *Colóquio/Letras*, n. 113/114, Janeiro-Abril de 1990, pp. 189-194.

Luís Adriano CARLOS, “A margem da alegoria em Ruy Belo”, *Colóquio/Letras. Ensaio*, n. 155/156, Janeiro de 2000, pp. 259-270.

Joaquim Jorge Silva CARVALHO, *Álvaro Guerra, Ruy Belo e José Saramago. O papel da literatura na emancipação ética do real*. Tese de mestrado em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 2002. Texto policopiado

Alexandra Lucas COELHO, “A juventude definitiva de Ruy Belo”, *Público*, 8 de Agosto de 2003, pp. 2-5.

IDEM, “Ruy Belo. Portugal não foi o país possível”, *Público. P2*, 8 de Agosto de 2008, pp. 4-7.

Eduardo Prado COELHO, “Ruy Belo. A caminho da escola”, *A mecânica dos fluidos. Literatura, cinema e teoria*, Lisboa, IN-CM, 1984, pp. 153-161.

IDEM, “Ruy Belo. Um caminho de palavras”, *A noite do mundo*, Lisboa, IN-CM, 1988, pp. 148-151.

Jacinto Prado COELHO, [Recensão crítica a *Homem de Palavra[s]*], *Colóquio. Revista de Artes e Letras*, n. 57, 1970, p. 79.

Júlio CONRADO, “O sentido da mudança na obra de Ruy Belo”, *Colóquio/Letras*, n. 84, Março de 1985, pp. 45-49.

Gastão CRUZ, *A poesia portuguesa hoje*, 2ª ed. corrig. e aument., Lisboa, Relógio d'Água, 1999.

“Evocation de Ruy Belo”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, vol. XXVIII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, pp. 53-82.

Alexandra Isabel Lobo Coutinho GONÇALVES, *Margens textuais e históricas de “A margem da alegria” de Ruy Belo*. Tese de Mestrado em Teoria da Literatura e Literatura Portuguesa, apresentada à Universidade do Minho, Braga, 2000. Texto policopiado

Fernando GUIMARÃES, “Acerca da poesia de Ruy Belo. Um espaço de sentido”, *Colóquio/Letras*, n. 73, Maio de 1983, pp. 50-55.

IDEM, “Um espaço significativo na poesia de Ruy Belo”, *A poesia contemporânea portuguesa e o fim da modernidade*, Lisboa, Caminho, 1989, pp. 91-97.

Fernando GUIMARÃES [et al.], “Colóquio Itinerários da Poesia. Vitorino Nemésio, Jorge de Sena, Ruy Belo”, *Românica*, n. 7, 1998.

Homenagem a Ruy Belo, Ruy Cinatti [et al.], com um desenho de José Rodrigues, Porto, Inova, 1978.

Inimigo Rumor, n. 15, Lisboa, Livros Cotovia, 2003. Dossier sobre Ruy Belo.

João Miguel Fernandes JORGE, “Entrar humildemente por engano pela morte dentro”, *Raiz e Utopia*, n. 7/8, Outono/Inverno de 1978, pp. 138-142.

Hugo M. Milhanas MACHADO, “Do Portugal possível na Madrid de Ruy Belo”, *Aula Ibérica. Actas de los Congresos de Évora y Salamanca. 2006-2007*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 463-470.

Joaquim Manuel MAGALHÃES, “A poesia de Ruy Belo”, *Colóquio/Letras*, n. 46, Novembro de 1978, pp. 46-51.

IDEM, *Os dois crepúsculos. Sobre poesia portuguesa actual e outras crónicas*, Lisboa, A Regra do Jogo, 1981.

João MAIA, [Recensão crítica a *Homem de Palavra[s]*], *Brotéria. Cultura e Informação*, vol. 90, n. 3, Março de 1970, p. 383.

Arnaldo Lopes MARQUES, *O País Possível na obra poética de Ruy Belo*. Tese de Mestrado Interdisciplinar em Estudos Portugueses apresentada à Universidade Aberta, Lisboa, 1999. Texto policopiado

Fernando J. B. MARTINHO, “Ruy Belo e Fernando Pessoa”, *Românica*, n. 9, 2000, pp. 229-236.

Antonio Carlos Martins MENEZES, *Fotografia na poesia de Carlos Drummond de Andrade e Ruy Belo. Transporte no tempo*. Tese de Mestrado em Literatura Brasileira e Teorias da Literatura, Niterói, 2006. Texto policopiado

Manuel Hermínio MONTEIRO (dir.), *Ruy Belo*, número especial de *A Phala*, n. 86, Lisboa, Assírio & Alvim, Maio de 2001.

Margarida Braga NEVES, *A poesia de Ruy Belo. Entre o diálogo e o silêncio*. Tese de mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1986. Texto policopiado

IDEM, “Ruy Belo. Um contorno para o silêncio”, *A Phala. Um século de poesia (1888-1988)*, dir. Manuel Hermínio Monteiro, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, pp. 140-143.

José Albino PEREIRA, “Jorge de Sena, Ruy Belo e João Palma-Ferreira. «Sinais de fogo» em Espanha”, *Aula Ibérica. Actas de los Congresos de Évora y Salamanca. 2006-2007*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 549-558.

Paula Cristina de Oliveira Cadete RIBAS, *Testemunho de homem de palavra(s). Uma leitura de País Possível, de Ruy Belo*. Tese de mestrado em Literatura Portuguesa Moderna Contemporânea, apresentado à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2003. Texto policopiado

Manuel António Silva RIBEIRO, *Ruy Belo, poeta religioso*. Tese de doutoramento em Humanidades – Literatura Portuguesa apresentada à Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2001. Texto policopiado

IDEM, “Ruy Belo. A inquietação metafísica de um grande poeta”, *Viragem. Revista do Metanoia – Movimento Católico de Profissionais*, n. 41, Maio-Agosto de 2002, pp. 14-19.

IDEM, *A margem da transcendência. Um estudo da poesia de Ruy Belo*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. Edição da tese de doutoramento.

António Ramos ROSA, “Ruy Bello ou a incerta identidade”, *Incisões oblíquas. Estudos sobre a poesia portuguesa contemporânea*, Lisboa, Caminho, 1987, pp. 65-74.

“Ruy Belo, Homem de Palavra(s)”, *Jornal de Letras, Artes e Ideias*, 7 de Outubro de 1998, pp. 14-21. Dossier.

José A. SALVADOR, “Carta ao Ruy Belo, «Homem de Palavra» que ficou «com os homens para sempre»”, *Diário Popular*, 10 de Agosto de 1978, p. 8.

Maria Cristina Firmino SANTOS, *A invenção do fim na poesia de Ruy Belo*. Tese de mestrado em Literatura Portuguesa apresentada à Universidade de Lisboa, Lisboa, 1994. Texto policopiado

Arnaldo SARAIVA, “Nove temas e um exemplo para a poesia actual. A propósito de «Aquele Grande Rio Eufrates», de Ruy Belo”, *Rumo*, n. 52, Junho de 1961, pp. 526-539.

Século de Ouro. Antologia crítica da poesia portuguesa do século XX, org. de Osvaldo Manuel Silvestre e Pedro Serra, Braga, Angelus Novus, 2002. Artigos, sem título, de Luís Mourão, Eduardo Lourenço, Manuel António Pina e Vítor Manuel de Aguiar e Silva sobre poemas de Ruy Belo.

Pedro SERRA, “Ruy Belo. Uma poética do regresso”, *Colóquio/Letras*, n. 147-148, Janeiro-Junho de 1998, pp. 151-182.

IDEM, *Um nome para isto. Leituras da poesia de Ruy Belo*, Coimbra, Angelus Novus, 2004.

Manuel António de Oliveira e SILVA, *A poesia de Ruy Belo. Uma aventura de linguagem entre o apelo da vida e a certeza da morte*. Tese de mestrado em Educação apresentada à Universidade do Minho, Braga, 1992. Texto policopiado

João Gaspar SIMÕES, *Crítica II. Poetas contemporâneos 1938-1961*, tomo I, 2ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.

Antonio VIUDAS CAMARASA, “Ruy Belo (1933-1978), poeta português en un país posible”, *Actas do Congresso Internacional Luso-Espanhol de Lengua y Cultura en la Frontera*, ed. Juan M. Carrasco González, tomo I, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996, pp. 167-179.

Richard ZENITH, *Portugal. Poetry International Web. Ruy Belo*, disponível em: <http://portugal.poetryinternationalweb.org>, consult. 16-01-2007.

D. Sobre o Padre Felicidade Alves

Abílio Tavares CARDOSO, João Salvado RIBEIRO (org.), *Testemunho aberto. O caso do Padre Felicidade*, Lisboa, Multinova, 1999.

E. Sobre o Vencidismo

Joaquim de CARVALHO, *Evolução espiritual de Antero e outros escritos*, Angra do Heroísmo, Secretariado Regional de Educação e Cultura, 1983. [O texto original sobre Antero de Quental é de 1929]

Fernando CATROGA, “O problema político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins”, *Revista de História das Ideias*, vol. III, Coimbra, 1981, pp. 341-520.

IDEM, “Culturas” in *História de Portugal. O Liberalismo (1807-1890)*, direcção de José Mattoso, vol. V, Lisboa, Círculo de Leitores, 1993, pp. 545-696.

Manuel da Silva GAIO, *Os Vencidos da Vida*, prefácio do Dr. Joaquim de Carvalho, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1931.

Amadeu Carvalho HOMEM, “Oliveira Martins” in *História de Portugal. Dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, dirigida por João Medina, vol. IX, Amadora, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 145-148.

IDEM, *Do Romantismo ao Realismo. Temas de cultura portuguesa (século XIX)*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 2005.

F. A. Oliveira MARTINS, *D. Carlos I e os “Vencidos da Vida”*, 2ª edição, Lisboa, Parceria António Maria Pereira, 1942.

Sérgio Campos MATOS, *Historiografia e Memória Nacional no Portugal do século XIX (1846-1898)*, Lisboa, Edições Colibri, 1998.

IDEM, “História e ficção em Oliveira Martins. Imagens da degenerescência”, *Revista de História das Ideias*, vol. 21, 2000, pp. 159-192.

IDEM, “A ideia de ditadura no círculo dos Vencidos da Vida”, separata da revista *Clio*, Centro de História da Universidade de Lisboa, vol. 5, 2000, pp. 73-91.

Carlos MAURÍCIO, *A invenção de Oliveira Martins. Política, historiografia e identidade nacional no Portugal Contemporâneo (1867-1960)*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005.

João MEDINA, *Herculano e a geração de 70*, Lisboa, Terra Livre, 1977.

IDEM, *Eça, Antero e Vítor Hugo. Estudos sobre a cultura portuguesa do século XIX*, Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2001.

Gomes MONTEIRO, *Vencidos da Vida. Relance literário e político da segunda metade do século XIX*, Lisboa, Romano Torres, 1944.

A. Machado PIRES, “Joaquim Pedro Oliveira Martins e o Romantismo” in *Dicionário do Romantismo Literário Português*, coordenação de Helena Carvalhão Buescu, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 308-309.

Rui RAMOS, “A Vida Nova” in *História de Portugal. A segunda fundação (1890-1926)*, direcção de José Mattoso, vol. VI, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994, pp. 125 – 297.

António José SARAIVA, *Para a história da cultura em Portugal*, vol. 1, 7ª ed., Lisboa, Gradiva, 1995.

IDEM, *A tertúlia ocidental. Estudos sobre Antero de Quental, Oliveira Martins, Eça de Queiroz e outros*, Lisboa, Gradiva, 1990.

Vencidos da Vida. 1º Ciclo de Conferências promovido pelo “Século”, [S.l.], [s.n.], 1941.

Os Vencidos da Vida. Ciclo de conferência promovido pelo Círculo Eça de Queiroz, Lisboa, [s.n.], 1989.

F. Outras obras

Maria Luísa ALVIM, *Livros Portugueses Proibidos no Regime Fascista. Bibliografia*. Trabalho realizado no âmbito das disciplinas Bibliografia e Metodologia da Investigação em Bibliotecas e Arquivos do Curso de Especialização em Ciências Documentais da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Braga, 1992. Texto policopiado

Matei CALINESCU, *As cinco faces da modernidade. Modernismo, Vanguarda, Decadência, Kitsch, Pós-Modernismo*, Lisboa, Vega, 1999.

S. N. EISENSTADT, “Modernidades múltiplas”, *Sociologia, problemas e práticas*, n. 35, 2001, pp. 139-163.

Jordi GRACIA, *Estado y cultura. El despertar de una conciencia crítica bajo el franquismo, 1940-1962*, Barcelona, Anagrama, 2006.

Jean LACROIX, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Julián MARIÁS, *El método histórico de las generaciones*, 3.^a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Sérgio Campos MATOS (coord.), *Crises em Portugal nos séculos XIX e XX. Actas do Seminário organizado pelo Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, CHUL, 2002.

Pedro MEXIA, *Vida Oculta*, Lisboa, Relógio d'Água, 2004.

Mário MURTEIRA, *O problema do desenvolvimento português*, Lisboa, Moraes, 1974.

Maria de Fátima Sousa e SILVA (coord.), *Representações de teatro clássico no Portugal contemporâneo*, vol. 2, Lisboa, Colibri, 2001.

Alain TOURAINE, *La voix et le regard*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.