

Verdade e poder no discurso da Igreja

— o catolicismo social

Moisés de Lemos Martins

I. QUESTÕES DE MÉTODO

1. O sentido como construção

Uma forma sem dúvida tentadora de introduzirmos a análise do catolicismo social em Portugal seria, por exemplo, deixarmo-nos conduzir pela tese, hoje em pleno fulgor, que lhe atribui a origem ou a abertura fundadora do salazarismo. A concepção e o desenvolvimento deste ponto de vista tiveram nos trabalhos de Braga da Cruz o seu efeito mais notável. O movimento social católico e democrata-cristão é neles descrito como a principal fonte inspiradora do salazarismo¹, embora este o tenha entretanto invertido num sentido «fascizante»². Mas já Silas Cerqueira, anos atrás, falara de um «corporativismo das encíclicas», e para essa matriz remetera também o salazarismo³.

Pensamos, todavia, que o postulado de um progresso contínuo é apenas a tocante autojustificação de uma lucidez actual que a história estaria eternamente condenada a profetizar. O sentido não aparece, com efeito, como um estado, nem como um objecto do saber. Ele não é o resultado da análise de continuidades obscuras, o resultado da reconstituição de acontecimentos na forma linear da história.

Não quer isto dizer que o sentido se reduza então a um problema de lógica formal e tenhamos que nos sujeitar a descobrir as articulações lógicas existentes no discurso. Como o sentido só é dado em função de um *acto*, e não como relação estável e dominada (lógica, portanto), trataremos de analisar, isso sim, os campos de constituição e validade dos conceitos (condições de emergência), as suas regras de uso sucessivas (condições de funcionamento), e os diferentes meios teóricos em que foi prosseguida e acabada a sua elaboração (condições de inserção).

Quer isto dizer que a nossa análise faz a verificação de uma ideia cara a Gérard Defois: o discurso só é tratável sociologicamente enquanto prática

■ MOISÉS DE LEMOS MARTINS: Departamento de Ciências Sociais e Humanas da Universidade da Beira Interior; Núcleo de Sociologia da Universidade Católica de Lisboa.

social⁴. Também Michel de Certeau sugere a mesma conclusão: «Reempregamos, por vezes, as mesma palavras e as mesma ideias, mas estas não têm já o mesmo sentido: não só não são pensadas como também não são organizadas da mesma maneira»⁵.

O que nos propomos tratar nos limites deste artigo é, pois, o catolicismo social nas relações da sua «existência específica», ou seja, nas suas condições de possibilidade e na sua singular organização do sentido.

2. O discurso como estratégia

Analisar o discurso em termos de prática social equivale a centrá-lo na questão do poder. Com efeito, enquanto prática social, o discurso não se confina à manifestação dos processos económico-políticos e dos conflitos do saber: é também uma rede lançada sobre as coisas. Além de reflexo e instrumento das lutas, o discurso, dirá Michel Foucault, é o objectivo da luta, enfim, «o poder de que procuramos apoderar-nos»⁶.

Investindo a prática discursiva em que consiste o catolicismo social, vamos assim confrontar-nos com as relações de poder mais imediatas e mais locais (comportamentos, decisões, conflitos, tácticas), que determinam a sua regularidade, ou seja, as formas de saber-poder em que consistem os seus sistemas de valores e os seus dispositivos normalizadores.

É que a análise de uma prática discursiva torna manifestas as formas de um poder específico: um poder que já não é exercido por ordens, mas por normas, por regras; um poder onde já não se obedece a um chefe, mas se adere antes a uma lógica.

É neste sentido que falamos de sistemas de valores e de dispositivos normalizadores. O interesse do indivíduo não é investido no fazer, mas no acreditar; não no presente, mas no futuro; não no acto, mas no fantasma. Aquilo que conta já não é acção, nem com maior motivo a criação, mas a salvação. Os dispositivos de vigilância e de controlo e as técnicas de normalização investem os indivíduos, ligam-nos a valores, fazendo deles sujeitos crentes, e simultaneamente objectos dóceis e úteis.

Do catolicismo social interessar-nos-á, portanto, o sistema de normas que, por um lado, funcionam quais técnicas de domínio do corpo da Igreja, reduzindo as forças católicas ao jogo da obediência, e por outro, regulam (e equilibram) a vida nacional, garantindo a sua verdadeira natureza cristã.

Neste passo da nossa introdução, é já manifesto que a concepção da religião por nós aqui perfilhada (e podemos evidentemente estendê-la também à política) assenta no modelo militar, entendido este como meio fundamental de prevenir tumultos civis, ou seja, no modelo estratégico.

Atendo-nos a este paradigma, podemos dizer que deixam obviamente de ser pertinentes as questões subordinadas a uma representação jurídico-política do poder. São, como efeito, irrelevantes para nós as questões que reduzem o poder à identidade de uma soberania, à estrutura de uma lei e à unidade de uma dominação.

Não se trata, por essa razão, de nos perguntarmos, por exemplo, como e porquê o poder eclesiástico teve necessidade, no decurso do século XIX, de assumir os comportamentos e as decisões que assumiu, de conceber as tácticas que concebeu ou de provocar as lutas e os conflitos que provocou. Neste caso, o poder seria identificado com um aparelho específico (o aparelho eclesiástico), em prejuízo da sua organização efectiva de poder disciplinar: múltiplo, automático e anónimo⁷.

Do mesmo modo, não haverá que nos perguntarmos a que dominação geral serviram os comportamentos, conflitos, lutas, decisões e tácticas da Igreja, a partir da Monarquia liberal. Nessa ordem de ideias, o poder seria representado como uma «propriedade» que se transfere ou como uma «coisa» que se detém, em detrimento do seu funcionamento positivo de engrenagem.

Enfim, também não vamos interrogar-nos sobre as leis que, há mais de um século, presidiram à regularidade do comportamento religioso e político das elites da Igreja e do Estado e, simultaneamente, à conformidade das suas lutas, conflitos, decisões e tácticas. É que, dessa maneira, far-se-ia depender o poder de uma infra-estrutura e definir-se-ia a sua acção como uma super-estrutura, quando na realidade a relação de vigilância que ele estabelece está inscrita no cerne das práticas sociais: «não como um elo de ligação ou adjacente, mas como um mecanismo que lhe é inerente e que multiplica a sua eficácia»⁸.

Quanto ao poder clerical no que ele tem de permanente, repetitivo, auto-reprodutor, inerte, julgamo-lo o efeito de conjunto que se perfila a partir da «labilidade social», ou seja, de todas essas mobilidades: comportamentos, lutas, tácticas, decisões. O catolicismo social é, na realidade, o encadeamento que se apoia em cada uma destas mobilidades e que, ao mesmo tempo, procura fixá-las.

Toda a análise que reduza o poder à identidade de uma soberania, à estrutura de uma lei e à unidade de uma dominação é fundada na oposição entre o poder e a sua prática discursiva. Mas uma vez identificado o poder a uma soberania, lei ou dominação, é a análise da prática discursiva que é abandonada em benefício da análise do poder⁹. Supostamente iria esta muito mais longe, atingindo o fenómeno religioso (ou político) na sua essência. A uma tal prática científica é-lhe creditada a vantagem de surpreender os fenómenos religiosos (ou políticos) no que eles dizem de si mesmos.

Ora, a separação entre o poder e a prática discursiva reflecte a prioridade tradicional existente na filosofia ocidental que opõe a essência ao acidente, a tese à hipótese, a significação à manifestação. E tais oposições não as tomamos nós, evidentemente, como categorias de trabalho. Tomamo-las, sim, como outros tantos fenómenos de discurso a estudar como estratégia social.

Com Gérard Defois, também nós entendemos que privilegiar o sentido (a essência) sobre o funcionamento só pode significar que «nos encontramos em face de uma ideologia que pretende dominar as suas práticas e permanecer dona da inteligência delas mesmas»¹⁰.

II. TEOLOGIZAR O SOCIAL: O SÉCULO XIX E O FANTASMA DA CRISTANDADE

1. A democracia como figura do homem e indisciplina moderna

Enquanto a finitude passava a ser pensada, com Kant, numa referência infundável a ela própria, assim se constituindo a figura do homem¹¹, a Igreja desenvolvia a dogmática, a catequese e a apologética. Invertendo o pensamento de Michel Foucault, podemos dizer, com verosimilhança, que a análise de tudo o que geralmente pode oferecer-se à experiência do homem parece tornar-se na analítica daquilo que é o homem na sua essência¹².

Conhecemos a exigência de verdade professada desde o século XVIII pelo poder jurídico-político: a lei penal deve representar unicamente aquilo que é útil a uma sociedade¹³. Garantindo, com efeito, um sistema de direitos formalmente igualitários, as leis positivas elaboradas pelo poder jurídico-político já não deviam transcrever em termos positivos a lei natural nem a lei religiosa ou moral.

No plano representativo do poder jurídico-político tudo se passa como se a religião deixasse de ser um poder autónomo («o poder espiritual») e a política se tornasse religiosa. Daí que Michel de Certeau veja no surgimento da ideia de democracia «a vontade de gerir uma multiplicidade de convicções que se substituem à fé que fundara uma ordem»¹⁴.

Com a ruína do poder eclesiástico, as crenças refluíram para o domínio político. A democracia exprime, nesse sentido, um poder que já não vem de Deus mas da sociedade, um poder que vem do mundo, de baixo e não de cima. E assim se produz um regresso do recalcado «pagão»: Rousseau denomina-o a «incarnação» ou a historicização de uma «religião civil»¹⁵. Foram subalternizadas, controladas, as Igrejas, e manipulados os valores divinos ou celestes.

Mas por aí se insinuou a indisciplina moderna: aos olhos da Igreja o sistema jurídico-político aparece, desde o século XVIII, como um domínio de reconhecida fragilidade, uma vez que permeável, ou corrompido mesmo, pelo pecado. Superfície onde se repercutem os pecados filosóficos, este sistema constitui a matriz de uma teratologia própria: a da sua constituição, natureza, concepção e práticas. Quer isto dizer que lhe são congénitos o naturalismo (pelo recurso ao estado natural), o agnosticismo (com a promulgação dos direitos fundamentais), o laicismo (pelo estabelecimento do pacto social: soberania da vontade geral e individualismo do Estado), enfim, o anticlericalismo¹⁶. E depois, caso não fosse controlada, a prática política tanto podia transmitir monstros como criá-los para as gerações futuras: a anarquia e o socialismo — a barbárie¹⁷.

A modernidade representa, de facto, para a Igreja a origem de um desvio teratológico do humanismo e da razão: dir-se-á que não há mal-estar ou perturbação social para os quais não tenha sido imaginada pelo menos uma parte de etiologia religiosa. Das lutas operárias à desumanidade do trabalho nas fábricas e nas minas, da mendicidade à perda de prestígio da Realeza e

às crises políticas, de tudo se faz rede para uma densa teia de causalidade religiosa.

Antes de mais, a tecnologia da recristianização vai constituir um conjunto de táticas de objectivação da indisciplina e dos indivíduos a disciplinar: uma arte das energias que se combatem, das imagens que se associam, uma fabricação de ligações estáveis que desafiam o tempo. A prática política foi constituída como objecto moral e desse modo separada da barbárie, do grupo dos bárbaros, que foi preciso exorcizar como perigosos, porque cheios de vícios e causadores das maiores desgraças.

Para a indisciplina moderna (naturalismo, agnosticismo, laicismo, anticlericalismo) vai-se assim encontrar o castigo adequado. O pecado, «a crise espiritual», «a decadência moral», a irracionalidade, a mentira e a degenerescência constituem um jogo de signos-obstáculos que submetem o movimento das forças sociais a uma relação de poder. Emile Poulat fala a este propósito do «sonho de uma razão cristã marcada pela recordação de ter sido a norma de toda a razão»¹⁸.

Parece-nos, pois, indubitável que a arte da punição e do controlo católicos assenta numa tecnologia da representação. No entanto, ainda que aí encontre a sua justificação, este sistema de autoridade e de poder não pode derivar exclusivamente de opções morais. É que o investimento político não se faz apenas ao nível da consciência, das representações ou do que se julga saber; faz-se também, e sobretudo, ao nível daquilo que torna possível um saber. Neste sentido, podemos dizer que os caracteres fundamentais do catolicismo social correspondem menos à reactivação dos restos de uma ideologia ou a uma denegação induzida de interditos do que às exigências funcionais de um discurso que deve produzir a sua verdade.

2. A filosofia perene e a democracia-cristã

O catolicismo social é produzido pelo jogo desses rituais de verdade em que consistem a «sã filosofia» (*philosophia perennis*)¹⁹ e a ciência política «verdadeira» (*democracia cristã*)²⁰. Funcionam tais rituais pelo recurso ao dispositivo da confissão, uma das técnicas habitualmente mais valorizadas para produzir a verdade. Michel Foucault assinala-a «ao lado dos rituais da prova, dos testemunhos, das cauções dadas pela autoridade da tradição, e também dos processos científicos da observação e da demonstração»²¹.

Os domínios da ciência e da prática política não são, de facto, colocados pela Igreja sob a alçada exclusiva da obediência (*ob-audire*: ouvir uma palavra e submeter-se). Também o registo da confissão exerce sobre eles alguma jurisdição. Os tempos modernos tinham-se constituído numa fonte geradora de indisciplina. Por essa razão devia o homem confessar a sua fé ocidental e cristã e o seu pecado. Através de tal mecanismo, aproximamo-nos, com efeito, dessa zona turva, desse último limite em que se enuncia a confissão de se ser culpado. Exigida pela Igreja, necessária para o diagnóstico (confessar a fé é reconhecer-se culpado do ateísmo), a confissão produz ela mesma a salvação: mediante uma palavra de amor, obtém-se a libertação do mal²².

A Igreja consagra, portanto, a interferência de duas modalidades de produção da verdade, ou seja, de duas formas de fixação da crença, a saber: a prática da confissão e os processos da discursividade científica. Esta, por sua vez, é corrigida pela apologética²³, sendo as suas regras ajustadas à antiga prática da confissão.

Pelo postulado de uma verdade geral e difusa, a pastoral cristã (a dogmática, a catequese e a apologética) atribui-se como dever fundamental a tarefa de fazer passar pela dobradoira incessante da palavra (crente) tudo o que esteja em linha com a espiritualização da sociedade. *Nisso consiste a confissão*.

Ter que dizer a «palavra», poder dizê-la em todo o lugar e a propósito de tudo, funda a sua justificação no princípio de que a religião é dotada de uma verdade inesgotável e polimorfa, o que nos situa bem portas adentro da idade da «confissão infinita» e da «objectivação constrangente», para utilizar expressões habituais em Michel Foucault²⁴. O catolicismo social, enquanto palavra levada até aos confins da sociedade e aí dita em toda a minúcia, reencontra o conceito de disciplina, concebida esta como «anatomia política do pormenor».

Tenhamos em atenção, no entanto, que a disciplina das técnicas do dispositivo de recristianização é diferente das «disciplinas» de tipo monástico, que de há muito recorrem a uma prática de detalhe. Estas últimas têm como função assegurar renúncias em lugar de acréscimos de utilidade. Além disso, muito embora as «disciplinas» ascéticas impliquem a obediência a um outro, a finalidade principal que têm em vista é o aumento do domínio de cada um sobre o seu próprio corpo.

Na tradição moderna da eminência do pormenor vão entretanto alojar-se, sem dificuldade, todas as minudências da educação cristã, das associações e dos partidos cristãos, todas as formas afinal de exercício cristão. Para o homem disciplinado, como para o verdadeiro crente, nenhum detalhe é indiferente, menos sem dúvida pelo sentido que aí se esconde, que pela amarra que o poder nele encontra.

A adesão da Igreja à democracia²⁵ é, neste sentido, muito mais a tomada de posse de um mecanismo de poder disponível para o exercício de um controlo político e de uma contabilidade moral que o reconhecimento de uma filosofia equitativa. Por outro lado, o princípio da religião «causa de todas as coisas» é o reverso metafísico de uma exigência técnica: fazer funcionar numa prática de tipo religioso uma obediência simultaneamente integral numa prática de tipo religioso uma obediência simultaneamente integral (do indivíduo, da família, da sociedade e da nação), meticulosa (ao ponto de se estender ao reino íntimo das consciências) e constante²⁶. Neste caso, o poder exerce-se pelo efeito único de uma vigilância exacta, e cada olhar é uma peça no funcionamento global do poder.

Sob este ângulo de análise, os sonhos da «philosophia perennis» e da reinstauração de tudo em Cristo, no século XIX, não passam da réplica católica ao sonho da *sociedade perfeita* visionada pelos filósofos e moralistas novecentistas²⁷. No entanto, a sua referência fulcral não estava tanto no estado de pecado quanto nos mecanismos cuidadosamente subordinados de uma máquina ou de um aparelho administrativo (os manuais neotomistas e os gru-

pos católico-sociais). O ponto de aplicação da norma disciplinar não é a representação. É o corpo, o tempo, os gestos e as actividades de todos os dias. E se é certo que ela também se aplica à alma, é só na medida em que esta é uma sede de hábitos.

A referência fundamental destes sonhos de cristandade, por outro lado, não estava tanto na aliança com Deus, quanto nas coerções permanentes. Não se tratava tanto da soberania de Cristo-Rei quanto numa manipulação reflectida do indivíduo crente, através de exercícios e de um adestramento infinitamente progressivo. E se tivermos em atenção os instrumentos utilizados, podemos dizer que não são já os jogos de representação que são postos a circular ou que saem reforçados (as teorias do «poder indirecto», por exemplo). São-no, sim, as formas de correcção, os esquemas de constrangimento aplicados e repetidos.

Enfim, a restauração cristã não se subordinava antes de mais à vontade de Deus, mas à docilidade automática do homens, à sua sujeição a uma coacção imediata. Aquilo que se procura reconstituir através desta técnica normativa, através desta técnica de coerção, não é sobretudo o estado de graça da civilização ocidental cristã, contido nos interesses fundamentais da aliança com Deus. Procura-se reconstituir, sim, o sujeito obediente, o indivíduo submetido a regras, a ordens e hábitos, o indivíduo submetido a uma autoridade (a autoridade da Igreja), que em si deve funcionar automaticamente.

É isto, no fim de contas, a confirmação daquilo que Michel Foucault define como «o sonho militar da sociedade», que desde o século XVIII se impõe a todo o sonho político e religioso²⁸. Enquanto os juristas, os filósofos e os teólogos procuravam, quer no pacto social quer na aliança com Deus, um modelo para a construção ou a reconstrução da sociedade, os militares, e com eles os técnicos da disciplina, fabricavam as técnicas de coerção individual e colectiva dos corpos.

Em Portugal, tais técnicas desenvolvem-se e testam-se nos sucessivos aparelhos da Igreja: a Sociedade Católica, os Círculos Católicos de Operários, os Centros Académicos de Democracia Cristã, o Centro Católico, etc.. A cristandade, una e regenerada, trespassada de hierarquia, de vigilância, de olhar, de escrita, a cristandade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que capta de maneira singular todos os indivíduos — aí está a réplica católica de uma sociedade perfeitamente governada.

As disciplinas reais e corporais, em que consistem as técnicas do dispositivo de recristianização, constituíram o subsolo da espiritualização da sociedade, ou seja, da reinstauração de tudo em Cristo. De pouco valia a aliança com Deus ser concebida como fundamento ideal do direito e do poder político²⁹. O panoptismo confirmava-se por todo o lado como o processo técnico da coerção. Em contraposição aos quadros formais que a sociedade se dera, ele trabalha incessantemente e em profundidade as estruturas jurídicas da Igreja e da sociedade, para aí fazer funcionar os mecanismos efectivos do poder. O catolicismo social aprendia a democracia no Evangelho³⁰, mas recorria também às disciplinas que garantiam a obediência católica na base.

Dizer a verdade, dizer a «caridade» (conceito em que se traduz a «verdadeira» democracia) é, com efeito, o termo correlativo de uma tecnologia de poder sobre os corpos. Através de tal processo faz-se funcionar numa prática de tipo moral a exigência de uma obediência total e minuciosa. É esse o postulado da Igreja: se a verdade é dita por todo o lado, acabará por se fazer obedecer. Ou seja, formar-se-á um sujeito obediente, vergado à forma simultaneamente geral e meticulosa do poder católico.

Uma palavra *íntegra* deve pois fazer-se ouvir na *integralidade*: do indivíduo à família, da classe operária ao Estado e às leis. É que, se por um lado os perigos ilimitados em que a prática política nos pode induzir justificam o carácter exaustivo do exame a que é submetida (integralidade das aplicações do dogma), por outro, a utilização da religião como uma palavra a proclamar torna possível que os mecanismos da obediência venham a funcionar na formação de um discurso apologético (integridade do dogma).

III. A IGREJA COMO CORPO QUE SE INVESTE POLITICAMENTE

O dispositivo de recristianização em Portugal, não foi, no entanto, um projecto unitário, homogéneo em todos os níveis da sociedade e em todas as classes sociais.

Tomemos um exemplo. A ideia de reduzir o alcance da Acção Católica a uma reacção da Igreja contra a apostasia das massas, que abandonavam a concepção religiosa do mundo³¹, só parcialmente dá conta do sentido do processo e das razões de ser da recristianização. Com efeito, limitar a prática social da Igreja a uma estratégia global única, que vise a recuperação da sua força moral, do seu prestígio político e da sua autoridade ideológica sobre as massas, contradiz a real multiplicidade das relações de força, dos meios empregues nas tácticas usadas e dos objectivos visados.

Acontece também, por outro lado, que a recristianização não se apresentou, primitivamente, em Portugal, como um princípio de limitação da liberdade dos outros, nem como um conjunto de técnicas de vigilância e de controlo das classes burguesas e populares. Pelo contrário, a Igreja começou, isso sim, por experimentá-la em si mesma. Vemos, por exemplo, que a Sociedade Católica, criada em 1843, é um grupo de autodefesa moral e filosófica³², suscitado pelo clero (bispos e padres) e pela aristocracia fundiária³³. Tratava-se então de «promover em toda a Monarquia portuguesa a moral evangélica»³⁴, através de Missões religiosas.

Um tal reforço da normatividade católica «por meio da caridade e de práticas religiosas»³⁵, denuncia vontade de escapar à normatividade burguesa (naturalista, laica, agnóstica e anticlerical). Os proprietários de terras e o clero que se reuniam, a partir de 1843, na Sociedade Católica, tinham como objectivo fazer reinar a ordem entre si e à sua volta. A ideia que eles se fazem da promoção da moral evangélica é um sinal disso mesmo. Veja-se o artigo 2.º do Estatuto da Sociedade. É sugerida a criação de Missões religiosas em todas as dioceses, a publicação de escritos ortodoxos antigos e modernos, e

enfim, a criação de estabelecimentos de instrução e de caridade a favor das classes desvalidas³⁶.

Esta vontade de fazer reinar a ordem católica era, no fundo, uma forma de contornar a legalidade política laica e anticlerical — um poder que «mordeu o frade e o devorou», segundo a expressão de Garrett³⁷. Com efeito, a revolução liberal de 1834, dissolvendo as Ordens religiosas, expropriando as suas terras e apoderando-se da escola e da imprensa, impõe uma legalidade que a Igreja e a aristocracia têm todo o interesse em evitar.

E aí está: organizando as Missões de *reforma moral* e difundindo publicações de autodefesa ideológica, os aristocratas e o clero vão manietar o poder burguês, retirando-lhe a possibilidade de ataque e de utilização de pretextos políticos para dissolver a Sociedade Católica. Sobre este ponto, o Estatuto da Sociedade exerce um controlo estrito: «das Missões como dos escritos», é aí assinalado, «são banidas, sem a menor reserva, todas as temporalidades»³⁸. Como corolário, é depois afirmado que todo o missionário ao serviço desta Sociedade deve afastar-se absolutamente de qualquer ingerência em negócios políticos, sendo expulso em caso contrário³⁹.

Creio podermos, pois, concluir que, ainda a meio do século XIX, o que encontramos são associações (aristocráticas e clericais) de autodefesa moral contra a legalidade burguesa⁴⁰, e de modo nenhum associações de controlo e de vigilância efectivas da sociedade, nomeadamente da classe operária.

No declinar do século XIX, todavia, as associações cristãs vão manifestar uma transformação do corpo das relações de força e uma deslocação dos objectivos perseguidos. Continuando a ser suscitadas pelo clero e pela aristocracia fundiária, mas integrando agora patrões industriais, as novas associações cristãs (os Círculos Católicos de Operários) surgem como uma legalidade de autodefesa moral e apologética que já não se opõe unicamente à moralidade burguesa, mas igualmente contraria a *subversão socialista*⁴¹.

Associações de «indivíduos pertencentes a todas as classes», os C. C. O. propõem a «mútua cooperação para o melhoramento do estado moral e material dos associados»⁴². Em consequência, a normatividade católica é reforçada por uma nova distribuição dos discursos, das verdades e dos poderes. Vai-se «investir as almas uma a uma»⁴³, tendo em vista objectivos religiosos (de conversão e de moralização), económicos (de apoio e incitamento ao trabalho), políticos (de obediência automática) e pedagógicos (de competência no combate ao socialismo).

A concepção que se tem do «melhoramento do estado moral e material dos associados» de um Círculo é bem ilustrada pela seriação das suas actividades. Vejamos, por exemplo, a lista de actividades do C. C. O. do Porto. É aí proposto o desenvolvimento do espírito religioso e da Fé católica entre os associados; pensa-se também na introdução de aulas nocturnas onde igualmente seja ministrada a educação cristã; projecta-se a realização de conferências e colóquios sobre deveres dos patrões e operários, o desenvolvimento das artes e ofícios, a economia doméstica, a educação das crianças, os deveres dos pais; decide-se ainda a organização de distracções, tais como jogos úteis e inocentes e aulas de música; determina-se, por fim, a criação de uma

biblioteca, provida de livros que tratem principalmente do desenvolvimento das artes e ofícios⁴⁴.

Vemo-lo bem, todas estas actividades obedecem a imperativos pedagógicos, políticos, económicos e religiosos. Os C. C. O. operam todo um conjunto de meios cujo objectivo é «atrair para o bem» e «afastar do mal». Os associados são enquadrados no dia a dia através de um emprego estrito do tempo, de um sistema de interditos e de obrigações, de uma vigilância contínua, de exortações, de leituras espirituais.

A abertura das «actividades dramáticas» do C. C. O. da Covilha é apenas um exemplo, entre muitos, desta vontade de fazer reinar uma ordem católica: «Oxalá o operário», diz então o *Grito do Povo*, «fugindo aos prejuízos e vícios da taberna, às degradações do lupanar e a tantos outros costumes vilipendiosos em que vai depauperando a saúde, as forças vitais, desbaratando inconscientemente o produto do trabalho e ainda embrutecendo o espírito, corra a recrear-se nesses passatempos honestos, que serão, sem dúvida, um meio possante para a sua ilustração, condição a que deve aspirar, a fim de poder alcançar um lugar condigno na sociedade»⁴⁵.

É portanto a auto-afirmação de uma instituição, neste caso da Igreja, e não a repressão da liberdade das classes a evangelizar, ou o controlo, a vigilância e a sujeição das classes e das instituições hostis que, antes de mais, cumpre assinalar no dispositivo de recristianização. Tratou-se, com efeito, da vida da Igreja, do vigor do seu corpo, do recobrimento e da potenciação das suas forças. As práticas religiosas, a assiduidade na oração⁴⁶, a ocupação pedagógica e piedosa dos tempos livres, o investimento familiar, a convivibilidade entre patrões e operários constituem as formas morais de uma boa disciplina, isto é, os exercícios de uma vida disciplinada catolicamente.

Os C. C. O. surgem, deste modo, como uma estrutura que integra três mecanismos tácticos num único dispositivo: o ensino propriamente dito, a aquisição de conhecimentos pelo exercício da actividade pedagógica, e por último, uma observação recíproca e hierarquizada. Sob esta óptica, os C. C. O. funcionam quais aparelhos que têm por finalidade pôr a salvo os seus associados, suscitando uma ordem moral na dependência dos «sábios», dos «ricos» e da «religião»⁴⁷, ao arrepio da subversão socialista, revolucionária, dessa ordem dita das «classes inferiores»⁴⁸.

Este investimento da vida e do corpo da Igreja, através do processo circular em que consiste o Círculo, reforça simultaneamente a formação do saber católico e o acréscimo do poder da Igreja. É toda uma rede de saberes e de poderes correlativos que se desenvolve: a catequese, a apologética, a doutrina social (que compreende uma espécie de corporativismo económico, com base na economia doméstica e nas associações de artes e ofícios⁴⁹), enfim, a criação e a ocupação de tempos livres⁵⁰.

A transformação dos C. C. O., a partir do começo do século XX, nas estruturas de base de um partido político, neste caso do Partido Nacionalista, fundado em 1903, corresponde, entretanto, a um mecanismo de estatização progressiva dos grupos de controlo social. A criação das associações de juventude, nomeadamente dos centros académicos de democracia cristã (C. A. D. C.), a constituição do Centro Católico Português, em 1917, e a

institucionalização do Estado Novo, marcam, por sua vez, as diferentes fases da afirmação deste mecanismo.

Com efeito, quando as associações católicas deixam de ser suscitadas pela burguesia fundiária e pelo alto clero, com ou sem patrões industriais à mistura (tinham-no sido a Sociedade Católica, os Círculos Católicos de Operários, etc.), e passam a sê-lo pela média burguesia letrada (casos dos C. A. D. C. e do Centro Católico), muda também a natureza da reforma moral pretendida. Já não se trata da mera autodefesa social e política de uma instituição. Acontece, sim, o reforço do poder de uma classe social — a média burguesia letrada. Os grupos católicos têm cada vez mais como objectivo essencial obter do poder político novas leis que ratifiquem o esforço moral desenvolvido há já mais de meio século. Passa-se, pois, da moralidade à penalidade, à normatividade.

Os mecanismos minuciosos do dispositivo da recristianização, os artificios que o entretecem, ou ainda esses saberes que o confessam e lhe dão um rosto (catequese, apologética, doutrina social, ocupação de tempos livres, etc.), passam a ter um carácter normativo, penal. É que, pela lei, estes saberes em que se desdobra a moral católica, constituem-se em fundamento da sociedade e do seu equilíbrio, e tornam-se ocultos os seus mecanismos, que desequilibram definitivamente e por todo o lado as relações de poder. Ou seja, a moral católica afirma-se como a forma humilde mas concreta da lei, ficando na sombra o feixe de técnicas físico-políticas que a constitui.

Esta progressiva estatização das instâncias de controlo e de pressão católicas, que se deslocam das associações enquadradas pela aristocracia fundiária e pelo clero para as do grupo social que efectivamente exerce o poder (a média burguesia letrada), atinge o momento decisivo com a institucionalização do Estado Novo. Um tal momento é, com efeito, a fase derradeira da introdução e da difusão de uma moralidade de origem religiosa (católica) num sistema jurídico que ignorava por definição a moral e aspirava romper os laços com a religião.

Autodefesa no século XIX, a moral católica converte-se em instrumento de poder no século XX, entendendo-se às classes e às instituições laicas como meio de controlo económico e de sujeição política.

E atentemos no caso exemplar da recusa do Centro Católico em considerar o problema político em termos de regime⁵¹. É irrelevante, do nosso ponto de vista, tentar surpreender aí a má consciência de uma prática que, supostamente, deixa de organizar espiritualmente aqueles que controla para transigir com uma legalidade até então abjurada⁵². Uma tal recusa, e a passagem pelo discurso religioso da espiritualização das leis e das instituições, fazem funcionar exactamente aquilo que uma análise da prática da Igreja torna explícito: a ameaça de uma penalidade onde se trata de moralidade. O que está em causa é tão-só o mecanismo regulador de um corpo que, constituindo-se numa permanente afirmação de si mesmo, manifesta o seu vigor e reforça a sua normatividade pelo sancionamento penal da sua reforma moral.

Podemos finalmente dizer, recapitulando, que a Igreja, em lugar de procurar expurgar o seu corpo das instituições laicas, supostamente inúteis, dis-

pendiosas e perigosas, pois não reproduziam já a civilização cristã ocidental, preocupou-se antes em se dar um corpo de que cuidar, proteger, preservar dos perigos, enfim, isolar dos outros, e assim manter o seu valor diferencial⁵³.

A Sociedade Católica, os C. C. O., o Partido Nacionalista, os C. A. D. C., o Centro Católico, para referir apenas algumas das principais associações, constituem os lugares em que emergiram e foram praticados uma série de técnicas e um conjunto de saberes. A apologética e a catequese desmultiplicam-se numa panóplia de exercícios que funcionam de acordo com os mecanismos da confissão e adestram o corpo da Igreja como um corpo de «classe» ou de elite. A doutrina social garante a saúde (ética ou católica) da política e da economia: à lei moral dá-se um ar de necessidade das coisas e o poder age sob a capa de força da natureza. Enquanto isto, a criação e a ocupação dos tempos livres sorvem, tal qual uma ventosa, o tempo dos associados católicos, e produzem a regeneração do corpo social da Igreja.

Sob a forma destas instituições, aparentemente de reforma moral, de segurança, de assistência, de protecção, de defesa, estabelece-se o mecanismo que converte o corpo dos indivíduos num objecto de vigilância e de controlo coercivos, formando-o, reformando-o, corrigindo-o, transmitindo-lhe aptidões que o uniformizem⁵⁴. Ou seja, a rede de saberes e de técnicas católicas não só denuncia a vontade de implantação de uma ordem diferente da legalidade burguesa e da subversão revolucionária (uma ordem a salvo da contaminação dos costumes e da anarquia social), como combina também com vários imperativos, todos função da disciplina e da vigilância. Respondendo, com efeito, a uma exigência religiosa, os saberes relativos à pastoral católica procuram tornar vigoroso o corpo da Igreja: é essa a finalidade do exercício da conversão e da moralização. Respondendo também a um imperativo de qualificação no combate ao socialismo, essa mesma rede de saberes tem em vista a formação de elites católicas competentes. Respondendo, por último, a exigências políticas e económicas, a pastoral católica tem como objectivo, por um lado, a formação de católicos obedientes, e por outro, o incitamento ao trabalho (esconjurando greves, revoltas, reivindicações insensatas).

A racionalidade deste corpo de técnicas católicas, ou seja, a sua eficácia, virá a encontrar sob o salazarismo o momento privilegiado da sua afirmação.

¹ Cf. M. Braga da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980, p. 385.

² *Ibidem.*, pp. 18; 385.

³ Cf. Silas Cerqueira, «L'Eglise Catholique et la Dictature Corporativiste Portugaise», in *Revue Française de Science Politique*, xxiii, Paris, Junho de 1973, p. 505.

⁴ Cf. Gérard Defois, «A Propos de la Sociologie du Discours Religieux. Problème de Méthodes», in *Bulletin du Centre Thomas More*, Latourette, 17 de Março de 1977, p. 11.

⁵ Michel de Certeau, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973, p. 124.

⁶ Michel Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 12.

⁷ Veja-se, a propósito de poder disciplinar, Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1974; veja-se também, de Michel Foucault, *Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975.

⁸ Michel Foucault, *Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, p. 179.

⁹ Esta posição de estratégia discursiva (epistemológica) é manifesta, por exemplo, em Daniel Coppalle e Bernard Gardin, «Discours du Pouvoir et Pouvoir(s) du Discours», in *La Pensée*, Paris, 209, 1980.

¹⁰ Gérard Defois, *op. cit.*, p. 7.

¹¹ Veja-se Michel Foucault, *Les Mots et les Choses — Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

¹² O enunciado de Michel Foucault é o seguinte: «l'analyse précritique de ce qu'est l'homme en son essence devient l'analytique de tout ce qui peut se donner en général à l'expérience de l'homme» (*Ibid.*, p. 352).

¹³ Confira-se Michel Foucault, *A Verdade e as Formas Jurídicas*.

¹⁴ Michel de Certeau, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U. G. d'Éditions, 1980, p. 306.

¹⁵ Veja-se J.-J. Jacques Rousseau, *Du Contrat Social ou Principes du Droit Public*, Livro IV, cap. VIII.

¹⁶ Sobre os «erros modernos», veja-se de Pio IX, *Quanta Cura* e *Syllabus* (1864). Veja-se também de Leão XIII, *Quod Apostolici*, encíclica de 1878.

¹⁷ Sobre as origens do poder, cf. a encíclica de Leão XII, *Diuturnum*, de 1881. Sobre a constituição cristã dos Estados, cf. de Leão XIII, *Immortale Dei*, encíclica de 1885.

¹⁸ Emile Poulat, «L'Eglise Romaine, le Savoir et le Pouvoir», in *Archives des Sciences Sociales des Religions*, Paris, 37, 1974, p. 9.

¹⁹ Cf. a encíclica de Leão XIII, *Aeterni Patris*, de 1879, cujo objectivo é «a restauração da filosofia cristã segundo o espírito de S. Tomás». Quanto aos aspectos apoloéticos e políticos da «sã filosofia», veja-se Pierre Thibault, *Savoir et Pouvoir — Philosophie Thomiste et Politique Cléricale au XIX^e Siècle*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

²⁰ Cf. a encíclica de Leão XIII, *Graves de Communi*, de 1901.

²¹ Michel Foucault, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Gallimard, p. 79.

²² Veja-se, neste sentido, Pierre Legendre, *L'Amour du Censeur — Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Ed. du Seuil, 1974.

²³ Lembremos, a propósito, os *Decreta do Concilium Plenarium Lusitanum*, realizado em 1926, (Lisboa, União Gráfica, 1930). Sobre o ensino nos seminários diz-se o seguinte: «Recordem-se de que a ciência sem a santidade de pouco ou nada aproveita, e, por isso, oferecendo-se ocasião, não deixem de aplicar o seu ensino à formação moral e piedosa dos discípulos» (p. 135).

²⁴ Michel Foucault, *Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, p. 191, por exemplo.

²⁵ Sobre o «ralliment», veja-se a encíclica de Leão XIII, *Au Milieu des Sollicitudes*, de 1892.

²⁶ Emile Poulat fala a este propósito da integridade, no duplo sentido da integridade dogmática e da integralidade das suas aplicações (cf. *op. cit.*, p. 12).

²⁷ Entre nós, basta pensarmos na geração de 1870: Antero de Quental, Oliveira Martins, Ramalho Ortigão, Guerra Junqueiro, Gomes Leal, etc. Os *vencidos da vida* sonhavam com uma sociedade perfeita, ao arrepio dos vícios «epicuristas e irracionais», segundo as palavras de Oliveira Martins (cf. *Correspondência de J. P. Oliveira Martins*, Lisboa, 1926, pp. 87-96).

Podíamos referir, no mesmo sentido, a fundação da Ordem dos MATEIROS, esse sonho que por algum tempo acompanhou Antero de Quental. Eça de Queirós traça nas *Notas Contemporâneas* os objectivos desses «monges do idealismo» (in *Eça de Queirós: Obras Completas*, xv, Círculo de Leitores Ed., Lisboa, 1981, p. 439).

²⁸ Cf. Michel Foucault, *Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, p. 171.

²⁹ Os neotomistas atribuem, com efeito, uma incapacidade fundamental ao poder e ao direito civil: a fonte da autoridade transcende as modalidades do seu detentor, ontem a monarquia electiva ou a hereditariedade dinástica, hoje o sufrágio popular. Quanto ao poder da Igreja, já o caso é diferente: foi estabelecido «directement et immédiatement de Dieu, d'une manière spéciale, extraordinaire et miraculeuse», de acordo com a expressão de J. Balmes, citado por Pierre Thibault, *op. cit.*, p. 109.

³⁰ Veja-se a encíclica de Leão XII, *Graves de Communi*, já citada. A forma política parlamentar da democracia é aí dissociada do seu conteúdo de justiça social. E uma vez assimilada à justiça, a democracia é uma exigência evangélica antes de aparecer como uma conquista revolucionária. A «verdadeira» democracia é cristã, pois que é a «caridade».

³¹ É uma tese clássica de Gramsci, que ainda hoje faz escola.

³² Por essa razão é que a Sociedade Católica decide publicar pelo menos uma obra, de quatro em quatro anos, em que as doutrinas opostas ao catolicismo sejam combatidas filosoficamente. Ver o Estatuto da Sociedade Católica, Art. 18.º, transcrito por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 392.

³³ Confira-se, por exemplo, a lista dos signatários do estatuto de fundação da Sociedade Católica (*Ibid.*, p. 393).

³⁴ Veja-se o Estatuto da Sociedade Católica, Art.º 1.º (*Ibid.*, p. 389).

³⁵ *Idem*, Art.º 14.º (*Ibid.*, p. 391).

³⁶ *Idem*, Art.º 2.º (*Ibid.*, p. 389).

³⁷ Almeida Garrett, *Viagens na Minha Terra*, Cap. XIII.

³⁸ Estatuto da Sociedade Católica, art.º 2.º, § único, transcrito por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 389.

³⁹ *Idem*, Art.º 14.º (*Ibid.*, p. 391).

⁴⁰ Este carácter de autodefesa moral e filosófica é mantido pelas associações católicas e suas publicações (nomeadamente pelo jornal *A Palavra*), ao longo da década de 1870-1880.

⁴¹ Tomemos, como exemplo, a fundação do Círculo da Covilhã, em 1903: «O facto de [a Covilhã] contar no seu seio talvez mais de 15.000 operários, a propaganda incessante que aí se faz dos erros socialistas — perigosos em todos os sentidos — que ou se funda já, ou o operariado covilhanense, a pouco e pouco corrupto, cairá, sem remédio, nos braços da demagogia [...] (*O Grito do Povo*), de 19 de Dezembro de 1903).

⁴² *Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto*, Art.º 1.º, Tipografia Fonseca & Filho, Porto, 1908.

⁴³ Cf. *O Grito do Povo*, de 23 de Junho de 1900.

⁴⁴ Cf. *Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto*, Art.º 2.º.

⁴⁵ *O Grito do Povo*, de 10 de Fevereiro de 1906.

⁴⁶ No primeiro Congresso Católico de Lisboa, realizado em 1881, foi aprovada uma proposta sobre o «Apostolado da Oração», considerado «obra eminente de santificação individual, fundamento de toda a verdadeira reforma» (citado por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, p. 86).

⁴⁷ Os C. C. O. «querem a felicidade da classe operária, dando-lhes os sábios e os ricos como conselheiros e amigos e a religião como protectora, sempre tão poderosa sobre os corações nobres» (*A Palavra*, Abril de 1898).

⁴⁸ As classes populares, nomeadamente a classe operária, são consideradas «classes inferiores» e «perigo social» (cf. *O Grito do Povo*, de 7 de Junho de 1902).

⁴⁹ A circular para a fundação do Centro Nacional, difundida em 1901, menciona uma «economia social Católica» (cf. o n.º 2 desta circular, transcrita por M. Braga da Cruz, *op. cit.*, pp. 408-410).

⁵⁰ O «descanso dominical» obtém estatuto legal em 1907, no seguimento de um aturado processo desencadeado pelos C. C. O., em 1903 (cf. *O Grito do Povo*, de 7 de Setembro de 1907).

⁵¹ «O Centro Católico deve ser precisamente a organização dos católicos que, em obediência aos desejos da Santa Sé, sacrificam de momento as suas reivindicações políticas mormente no que respeita à questão do régimen, e se unem para realizar constitucionalmente uma actividade política em ordem a conquistar e a fazer reconhecer as liberdades e os direitos da Igreja» (A. Oliveira Salazar, *Centro Católico Português: Princípios e Organização — Tese Apresentada no 2.º Congresso do Centro Católico Português*, Coimbra, Coimbra Ed., 1922, p. 38).

⁵² Na realidade, «a República não é em si mesma inconciliável com o reconhecimento dos direitos fundamentais da Igreja» e também não é em si mesma «inconciliável com os mais altos e vitais interesses da Nação» (*Ibid.*, p. 34).

⁵³ Basta olharmos os *Decreta do Concilium Plenarium Lusitanium*. O capítulo «Dos perigos contra a fé» é inteiramente consagrado à protecção dos cristãos contra os casamentos com ímpios, as sociedades secretas (carbonária e maçonaria) e as associações de carácter socialista. Utiliza-se mesmo a ameaça de excomunhão (pp. 143-144).

⁵⁴ Sobre esta vontade de poder clerical e a lógica de condenação e de exclusão que a alimenta, veja-se Frei Bento Domingues, «Artes de Ser Católico Português», in *Reflexão Cristã*, Lisboa, n.º 46/47, 1985. Atente-se, nomeadamente, no facto de a teologia ter sido praticamente sacrificada à apologética, em todo este século.

BIBLIOGRAFIA

- BENTO DOMINGUES, «Artes de Ser Católico Português», in *Reflexão Cristã*, Lisboa, n.º 46/47, 1985.
- BOURDIEU, Pierre, «Genèse et Structure du Champ Religieux», in *Revue Française de Sociologie*, Paris, XII, 3, 1971.
- BOURDIEU, Pierre, «La Production de la Croyance», in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, 13, 1977.
- CERQUEIRA, Silas, «L'Eglise Catholique et la Dictature Corporatiste Portugaise», in *Revue Française de Sciences Politiques*, Paris, XXIII, 1973.
- CERTEAU, Michel de, *L'Absent de l'Histoire*, Paris, Mame, 1973.
- CERTEAU, Michel de, *L'Ecriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard, 1975.
- CERTEAU, Michel de, *L'Invention du Quotidien: I. Arts de Faire*, Paris, U. G. d'Editions, 1980.
- CERTEAU, Michel de, «Croire: une Pratique de la Différence», in *Documents de Travail et Prépublications*, Urbino, Università di Urbino, 106, 1981.
- CHENU, Marie-Dominique, *La 'Doctrina Sociale' de l'Eglise Comme Idéologie*, Paris, Ed. du Cerf, 1979.
- COPPALLE, Daniel; GARDIN, Bernard, «Discours du Pouvoir et Pouvoir(s) du Discours», in *La Pensée*, Paris, 209, 1980.
- CRUZ, Manuel Braga da, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980.
- DEFOIS, Gérard, «A Propos de la Sociologie du Discours Religieux. Problème de Méthodes», in *Bulletin du Centre Thomas More*, Latourette, 17, 1977.
- DURKEIM, Emile, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse*, Paris, PUF, 1968.
- FOUCAULT, Michel, *Les Mots et les Choses — Une Archéologie des Sciences Humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- FOUCAULT, Michel, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOULCAULT, Michel, *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica, 1972.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et Punir — Naissance de la Prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Sexualité: I. La Volonté de Savoir*, Paris, Galimard, 1976.
- GARRETT, Almeida, *Viagens na Minha Terra*, Lisboa, Estampa, 1977.
- CODELIER, Maurice, «Pouvoir et Langage», in *Communications*, Paris, 28, 1978.
- LEGENDRE, Pierre, *L'Amour du Censeur — Essai sur l'Ordre Dogmatique*, Paris, Seuil, 1974.
- LEMOs MARTINS, Moisés de, «O Olho de Deus no discurso Salazarista», in *Jornal de Letras*, Lisboa, n.º 140, 12/18 de Março de 1985.
- MARITAIN, Jacques, *Humanisme Intégral — Problèmes Temporels et Spirituels d'une Nouvelle Chrétienté*, Paris, Montaigne, 1936.
- MARTINS, Oliveira, *Correspondência de J. P. Oliveira Martins*, Lisboa, 1926.
- MONTUCLARD, Maurice, *Conscience Religieuse et Démocratie*, Paris, Seuil, 1965.
- MONTUCLARD, Maurice, *Orthodoxies — Esquisses sur le Discours Idéologique et sur le Croire Chrétien*, Paris, Ed. du Cerf, 1977.
- OLISSIPOW, William, *La Transformation du Discours Politique de l'Eglise*, Lausanne, Ed. l'Age d'Homme, 1979.
- POLICARPO, F. F. de Almeida, *O Pensamento Social do Grupo Católico de «A Palavra»*, (1872/1913), I, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1977.
- POULAT, Emile, «L'Eglise Romaine, le Savoir et le Pouvoir», in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, 37, 1974.
- POULAT, Emile, *Catholicisme, Démocratie et Socialisme*, Tournai, Casrterman, 1977.
- POULAT, Emile, *Eglise Contre Burgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977.
- QUEIRÓS, Eça de, *Notas Contemporâneas*, in *Eça de Queirós: Obras Completas*, XV, Círculo de Leitores, Lisboa, 1981.
- QUELQUEJEU, Bernard, «Demiurge de Persuasion — Recherches Sémantiques et Rhétoriques sur des Rapports entre Langage et Pouvoir», in *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne, 1978.

ROUSSEAU, J.-J., *Du Contrat Social ou Principes du Droit Public*, in Jean-Jacques Rousseau: *Oeuvres Complètes*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1964.

SALAZAR, António Oliveira, *Centro Católico Português: Princípios e Organização — Tese Apresentada no 2.º Congresso do Centro Católico Português*, Coimbra, Coimbra Editora, 1922.

SILVA, Abúndio da, *Nacionalismo e Acção Católica*, Porto, Figuerinhas, 1909.

SILVA, Abúndio da, *A Igreja e a Política*, Porto, Livraria Portuense, 1911.

SILVA, F. Maria da, *Acção Católica e Acção Corporativa*, Évora, Gráfica Eborense, 1940.

THIBAUT, Pierre, *Savoir et Pouvoir — Philosophie Thomiste et Politique Cléricale au XIX^e Siècle*, Laval, Les Presses de l'Université de Laval, 1972.

Aspectos Fundamentais da Doutrina Social Cristã (semanas sociais portuguesas), Lisboa, Ed. da Acção Católica Portuguesa, 1940.

Concilium Plenarium Lusitanum — Acta et Decreta, Lisboa, União Gráfica, 1929.

Encíclicas de Pio IX, Leão XIII e Pio X, in *La Doctrine Sociale de l'Eglise à Travers les Siècles: Documents Pontificaux du xv^e au xx^e Siècle*. A. F. Utz. Ed., Paris, Beauchesne/Herder, 1973.

Estatutos do Círculo Católico de Operários do Porto, Porto, Tipografia Fonseca & Filho, 1908.

A Época, (1919/1927), Lisboa. Publicação monárquica.

A Palavra, (1872/1913), Porto. Jornal ligado ao movimento social católico.

A União, (1920-1938), Lisboa. Publicação do Centro Católico.

O Grito do Povo, (1899/1911), Porto. Publicação dos Círculos Católicos de Operários.