



O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA LEGITIMAÇÃO DO
ESTADO NOVO SALAZARISTA

Bruna Filipa Oliveira Carvalho

UMinho | 2024



Universidade do Minho
Escola de Economia e Gestão

Bruna Filipa Oliveira Carvalho

O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA
LEGITIMAÇÃO DO ESTADO NOVO
SALAZARISTA

maio de 2024



Universidade do Minho
Escola de Economia e Gestão

Bruna Filipa Oliveira Carvalho

**O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA
LEGITIMAÇÃO DO ESTADO NOVO
SALAZARISTA**

Dissertação de Mestrado

Mestrado em Ciência Política

Trabalho realizado sob a orientação do

Professor Doutor Pedro Miguel Tereso Magalhães

maio de 2024

DIREITOS DE AUTOR E CONDIÇÕES DE UTILIZAÇÃO DO TRABALHO POR TERCEIROS

Este é um trabalho académico que pode ser utilizado por terceiros desde que respeitadas as regras e boas práticas internacionalmente aceites, no que concerne aos direitos de autor e direitos conexos.

Assim, o presente trabalho pode ser utilizado nos termos previstos na licença abaixo indicada. Caso o utilizador necessite de permissão para poder fazer um uso do trabalho em condições não previstas no licenciamento indicado, deverá contactar o autor, através do RepositóriUM da Universidade do Minho.



Atribuição-NãoComercial-SemDerivações

CC BY-NC-ND

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

AGRADECIMENTOS

A minha primeira palavra de agradecimento vai para o meu orientador, o Professor Doutor Pedro Miguel Tereso Magalhães. Fico profundamente grata por todo o empenho, disponibilidade e pelas críticas construtivas feitas ao longo deste percurso. As suas sugestões e conhecimento foram fundamentais para esta dissertação.

Aos meus pais e irmão pelo amor incondicional, apoio e incentivo constante. São a minha força. O meu lembrete diário de um sonho por cumprir. São o meu pilar, e é a eles que dedico esta dissertação.

Ao Neo, por ser a minha companhia, o meu refúgio. Por fazer soar o seu canto e me trazer paz nos momentos de maior tensão.

Ao meu namorado, por todo o amor, paciência e por sempre ter acreditado em mim. A confiança que me transmitiu foi essencial para manter a motivação e ter chegado até aqui.

Aos meus amigos com quem partilhei alguns dos melhores momentos já vividos. Em especial à minha Marizinha.

Por fim, a todos os que de uma forma ou de outra contribuíram para a realização desta dissertação, o meu muito obrigada.

DECLARAÇÃO DE INTEGRIDADE

Declaro ter atuado com integridade na elaboração do presente trabalho académico e confirmo que não recorri à prática de plágio nem a qualquer forma de utilização indevida ou falsificação de informações ou resultados em nenhuma das etapas conducente à sua elaboração.

Mais declaro que conheço e que respeitei o Código de Conduta Ética da Universidade do Minho.

O PAPEL DA IGREJA CATÓLICA NA LEGITIMAÇÃO DO ESTADO NOVO SALAZARISTA

RESUMO

O Estado Novo, regime autoritário, antiparlamentar e corporativo liderado por António de Oliveira Salazar entre 1933 e 1974, encontrou na Igreja Católica uma aliada fundamental para sua legitimação e sustentação. A Concordata de 1940 garantiu privilégios à Igreja, incluindo a liberdade religiosa, a proteção das propriedades eclesiásticas e o ensino da moral católica nas escolas. Em troca, a Igreja forneceu ao regime de Salazar uma legitimidade moral e espiritual, essencial para um Governo que procurava afirmar-se como defensor dos valores tradicionais e da ordem social.

Complementar à Concordata, o Acordo Missionário estabeleceu a colaboração entre o Estado e a Igreja nas colónias portuguesas, reforçando a presença e a influência da Igreja Católica. A Igreja ajudou a difundir a ideologia colonial do Estado Novo, que justificava a ocupação sob o pretexto de uma missão civilizadora e cristianizadora.

Recorrendo a uma análise interdisciplinar que combina a análise histórica e documental, incluindo a correspondência política entre o Cardeal Cerejeira e Salazar, a legislação e artigos científicos referentes ao período de análise e procedendo, de seguida, à codificação dos principais temas encontrados nas cartas, chegamos à conclusão de que embora a relação entre o Estado Novo e a Igreja Católica tenha sido em grande parte harmoniosa, não esteve isenta de tensões. Em algumas ocasiões, houve divergências quanto à questão dos feriados religiosos, ao regime de divórcio e casamento e à autonomia das missões. No entanto, essas divergências foram geralmente superadas pelo interesse mútuo em combater as ameaças ao status quo, como o comunismo e outras ideologias consideradas subversivas.

Em suma, a colaboração entre o Estado Novo e a Igreja Católica foi essencial para a manutenção do regime. A Igreja ofereceu legitimidade espiritual e moral ao governo de Salazar, enquanto o Estado garantiu à Igreja uma posição de destaque na sociedade, fortalecendo ambas as instituições e permitindo-lhes exercer um controlo significativo sobre a população e os territórios coloniais.

Palavras-chave: Acordo Missionário; Concordata; Estado Novo; Fátima; Guerra Colonial; Igreja Católica.

THE ROLE OF THE CATHOLIC CHURCH IN LEGITIMIZING THE ESTADO NOVO SALAZARISTA

ABSTRACT

The Estado Novo, the authoritarian, anti-parliamentary and corporative regime led by António de Oliveira Salazar between 1933 and 1974, found in the Catholic Church a fundamental ally for its legitimization and support. The 1940 Concordat guaranteed the Church privileges, including religious freedom, the protection of ecclesiastical properties and the teaching of Catholic morality in schools. In return, the Church provided the Salazar regime with moral and spiritual legitimacy, essential for a government that sought to assert itself as a defender of traditional values and social order.

Complementary to the Concordat, the Missionary Agreement established collaboration between the State and the Church in the portuguese colonies, reinforcing the Church's presence and influence. The Catholic Church helped spread the colonial ideology of the Estado Novo, which justified the occupation under the pretext of a civilizing and Christianizing mission.

Using an interdisciplinary analysis that combines historical and documentary analysis, including political correspondence between Cardinal Cerejeira and Salazar, legislation and scientific articles relating to the period under analysis. By codifying the main themes found in the letters, we came to the conclusion that although the relationship between the Estado Novo and the Catholic Church was largely harmonious, it was not without tensions.

On some occasions, there were disagreements over the issue of religious holidays, the divorce and marriage regime and the autonomy of the missions. However, these differences were generally overcome by the mutual interest in combating threats to the status quo, such as communism and other ideologies considered subversive.

In short, the collaboration between the Estado Novo and the Catholic Church was essential to maintaining the regime. The Church offered spiritual and moral legitimacy to Salazar's government, while the State guaranteed the Church a prominent position in society, strengthening both institutions and allowing them to exercise significant control over the population and colonial territories.

Keywords: Missionary Agreement; Concordat; Estado Novo; Fátima; Colonial War; Catholic Church.

ÍNDICE

Agradecimentos.....	iii
Resumo.....	v
Abstract.....	vi
Índice.....	vii
Lista de abreviaturas e siglas	viii
1 Introdução	1
2 Legitimar o Estado Novo.....	3
3 O Estado Novo com Regime Não-Democrático	16
4 A relação entre o Estado Novo e a Igreja Católica.....	25
5 Correspondência Política entre o Cardeal Cerejeira e Salazar (1928-1968): Convergências e Divergências.....	35
5.1 Convergências.....	37
Valores Conservadores	37
Ensino Religioso nas Escolas	39
Repressão política	44
Pedofilia	47
Anticomunismo	49
5.2 Divergências	52
Casamento	53
Divórcio.....	60
Feriados religiosos.....	65
Ação católica.....	70
6 Fátima e a Guerra Colonial	75
7 Conclusão.....	81
Bibliografia	89

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACP- Ação Católica Portuguesa

CADC- Centro Académico de Democracia Cristã

CCP- Centro Católico Português

EFTA- Associação Europeia de Comércio Livre

NATO- Organização do Tratado do Atlântico Norte

ONU- Organização das Nações Unidas

PIDE- Polícia Internacional e de Defesa do Estado

SPN- Secretariado de Propaganda Nacional

INTRODUÇÃO

O Estado Novo Português foi o regime de carácter autoritário, autocrata e corporativo que governou Portugal entre 1933 e 1974, tendo como dirigente máximo, António de Oliveira Salazar, que governou o país durante grande parte desse período.

O Estado Novo Salazarista possuía uma tendência para a doutrina católica. Desta componente emerge uma aliança institucional duradoura e abrangente com a Igreja Católica, com esta a participar na legitimação, no esforço doutrinário e na implementação das políticas do Estado Novo.

De uma forma ou de outra, a religião e a Igreja estão presentes nos acontecimentos de carácter histórico, económico e colonial durante o período do Estado Novo. Nesta dissertação analisam-se os principais contornos da complexa relação entre o Estado Novo e a Igreja Católica.

A fim de melhor se delimitar o que há de novo nesta abordagem, no primeiro capítulo faz-se um enquadramento do Estado Novo. Explana-se-á como surgiu e o que caracteriza.

No segundo capítulo, esmiúça-se o Estado Novo como um regime não democrático, de tipo autoritário.

De forma a compreender a atuação da Igreja durante a época Salazarista, no terceiro capítulo, aborda-se a relação entre o regime e a Igreja Católica em termos abrangentes.

Segue-se a análise fina da correspondência trocada entre o Príncipe da Igreja, Cardeal Cerejeira, e o Príncipe do Estado, António de Oliveira Salazar, entre 1928-1968.

Por fim, o último capítulo analisa o papel da Igreja Católica na afirmação do culto de Fátima e a sua interligação com o colonialismo.

Assim sendo, este trabalho de investigação procura analisar as relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista, entre 1928 e 1968, respondendo a questões como: O Estado Novo era um regime católico? A Igreja Católica exerceu pressão sobre o Estado? A Igreja Católica apoiou o Estado Novo? Qual a posição da Igreja face aos métodos utilizados pelo regime?

Através da resposta a essas questões, pretendemos desvendar, na sua complexidade e ambiguidade, o papel da Igreja Católica na legitimação do Estado Novo Salazarista.

Dada a sua natureza, a pesquisa será realizada com metodologia de análise qualitativa, baseada em fontes bibliográficas e documentais. O trabalho que se apresenta, de seguida, teve como principal fonte a Correspondência Política entre António de Oliveira Salazar e o Cardeal Cerejeira, datada de 1928-1968.

LEGITIMAR O ESTADO NOVO

No início do século XX, Portugal vivia um período conturbado. No espaço de dezoito anos, entre 1908 e 1926, o país passou por um regicídio e consequente derrube da Monarquia, vigente desde 1139, pela instauração da Primeira República Portuguesa, pela I Guerra Mundial e a queda da Primeira República com o golpe de Estado de 1926, que deu origem à Ditadura Militar.

Com a morte do Rei D. Carlos I, é o seu filho mais novo, o Rei Manuel II que assume o trono. Porém, passados dois anos da morte do seu pai, é deposto por membros do Partido Republicano Português após uma série de conflitos armados.

Fatores como a cedência de D. Carlos I face às ameaças do Ultimato Britânico, de 1890; um cenário de quase bancarrota; a fragilidade da indústria e da agricultura; o forte poder da Igreja Católica; a falta de preparação de D. Manuel II; o atraso face à modernidade; o bipartidarismo e a promessa de que a implantação da República resolveria os problemas do país, contribuíram para um inexorável processo de erosão da Monarquia, da qual os defensores da República e apoiantes do Partido Republicano, tiraram o melhor proveito.

Nessa sequência, o processo revolucionário, levado a cabo pelo Partido Republicano, iniciado a 2 de outubro de 1910 e finalizado a 5 de outubro, acabou por abolir a Monarquia e instaurar a Primeira República em Portugal.

Contudo, a mudança de regime não acalmou a inquietação política e social que assombrava o país.

O aumento do anticlericalismo, resultado da implementação da Lei de Separação entre o Estado e a Igreja Católica em 1911, a dolorosa participação de Portugal na I Guerra Mundial, a repressão intensa das greves organizadas pelos movimentos operários, os conflitos civis e os repetidos golpes de Estado, somados à instabilidade política e constitucional, apesar da promulgação da Constituição Portuguesa de 1911, socavaram a estabilidade do novo regime.

A I Guerra Mundial causou atritos entre o Estado e a Igreja Católica, pois enquanto o poder espiritual defendia, por meio de orações e penitências, o fim do conflito e o regresso dos soldados portugueses, o temporal aprovava com a finalidade de garantir a manutenção das colónias africanas e de facilitar a inserção de Lisboa na Europa (Rampinelli, 2012, p.61).

Dentro do contexto, diferentes grupos rivais, incluindo sindicalistas, comunistas, anarquistas, republicanos, monarquistas, integralistas, liberais e católicos conservadores, disputavam o controle político, recorrendo à violência, o que exacerbou a crise nacional.

Logo a seguir ao triunfo da revolução, vieram ao de cima as divergências no seio do Partido Republicano, motivadas por ambições pessoais de poder. Seguir-se-iam as primeiras grandes cisões internas e o movimento republicano acabaria por se dividir em pequenas facções - Partido Democrático, Partido Revolucionista e Partido Unionista - que, uma vez eleitas, transportavam para o Congresso as suas rivalidades, envolvendo-se em constantes lutas políticas.

O Governo Provisório da República Portuguesa que se manteve em funções até à aprovação da Constituição de 1911, a 24 de agosto de 1911, lançou uma série de medidas, como a amnistia dos presos políticos, a promulgação das leis da família, instituindo a proteção aos filhos e ao casamento civil, o reconhecimento do direito à greve e a lei de defesa da República, punindo delitos contra a segurança do regime e o bom nome do país e o estímulo à rebelião.

No início de 1911, a situação agrava-se com a promulgação da lei do registo civil e com os protestos contra as medidas de laicização do Governo Provisório, tornando-se o abismo, ainda maior, com a promulgação da lei de separação entre o Estado e a Igreja. As medidas legislativas não agradavam nem ao setor dos revolucionários, que as consideravam insuficientes, nem ao setor dos conservadores, que as consideravam exageradas.

A Constituição de 1911, assente nos valores da liberdade, igualdade e fraternidade garantiu a democratização da sociedade e do Estado, desde logo pelo afastamento do Senado de Pares, nomeados pelo Rei, substituídos por um Presidente da República eleito e por um Senado igualmente sujeito a escrutínio, e introduziu o princípio inviolável da liberdade de consciência e de crença, com o fim da religião católica como religião do Estado, laicização do ensino e da assistência social.

Com ela chegaram outros avanços muito importantes para a sociedade, como o ensino primário gratuito e de acesso universal, a liberdade de expressão e de reunião, a exclusividade do registo civil e o direito de resistência a ordens que infringissem garantias individuais.

A Constituição de 1911 instituía o predomínio do poder legislativo sobre o poder executivo. Ou seja, a constante interferência do Congresso na atividade governativa tornava ineficaz a ação dos governos. Por conseguinte, os desentendimentos sucessivos entre os partidos com assento no Congresso

inviabilizavam a constituição de maiorias parlamentares e geravam impasses irresolúveis que, muitas vezes, por questões secundárias, faziam cair governos e presidentes.

Assim que, numa altura em que a situação financeira e económica, que anteriormente tinha estado na origem da contestação da Monarquia, era cada vez maior, o Governo Republicano deixava transparecer a inoperância na resolução das dificuldades e começava a ser visto como a continuação de uma administração corrupta, derrubada em 1910.

“O Estado Republicano emergia sem raízes nacionais, sem alma, sem substância moral, sem conteúdo ideológico, sem mística portuguesa que para muito tempo empolgasse a nação e lhe definisse um destino ou uma missão coletiva. E por isso, as medidas decretadas e a constituição elaborada eram pormenores polémicos e de combate ou expedientes para solucionar problemas imediatos e conquistar popularidade fácil.” (Rosas, 1994).

A Primeira República contribuiu para a polarização política crescente na sociedade, no período que antecedeu a Ditadura Militar e o Estado Novo, sendo o regime parlamentar mais instável da Europa Ocidental, com um total de quarenta e cinco governos, oito eleições gerais e oito presidentes em quinze anos e oito meses.

Aliado a isto, a profunda desvalorização da moeda e a inflação galopante não acompanhada pela subida de salários, a agitação social, patente em manifestações e greves cada vez mais violentas, o poder político cada vez mais fragilizado e inoperante face à generalização da desordem, e o medo dos setores mais conservadores, que Portugal enveredasse pela via do socialismo, triunfante em 1917, na Rússia, faz com que se deseje um Governo forte e autoritário, que ponha termo à instabilidade política e à agitação social e que defenda melhor os interesses das classes médias.

Posto isto, em 1926, o país estava cansado, farto das fragilidades da democracia parlamentar e da falta de solução para os problemas sociais e económicos e possuía a vontade de um governo que restaurasse a ordem e o desafogo económico era quase unânime entre a população. Assim, a meio da crise do tabaco, as forças antidemocráticas e antiparlamentares, comandadas pelo General Gomes da Costa, organizaram, a partir de Braga, um movimento militar e levaram a cabo um golpe de Estado, em consequência do qual foi instituído um regime de Ditadura Militar, cujo marco deflagrador foi a revogação tácita da Constituição de 1911.

Iniciou-se, assim, o período da Ditadura Militar (1928-1933) que foi marcado pelas suspeitas de fraude no sufrágio direto do candidato único, General Óscar Carmona.

O novo Governo decreta o fim das liberdades individuais, dissolve o Congresso da República, extingue todas as instituições de inspiração liberal e democrática e revoga a Constituição de 1911, legislando a Ditadura Militar até 1933, através de decretos-leis, tendo sido assente o costume do Presidente da República não governar diretamente auxiliado pelo Ministério, mas mediante um Presidente do Conselho, a quem competia organizar e dirigir a atividade governamental.

Não obstante, a nova mudança de regime não pôs fim às inquietações no país. As disputas entre diferentes fações militares pelo controlo da nação ibérica e o persistente desequilíbrio nas finanças públicas ainda representavam desafios significativos para Portugal.

Neste contexto, Salazar é convidado para assumir o Ministério das Finanças, em julho de 1926, no Governo do General José Vicente de Freitas. Contudo, a sua participação durou poucos dias, renunciando ao cargo por não lhe terem sido cedidas as condições que entendia necessárias para o seu trabalho.

Durante os primeiros anos do regime de ditadura instituído pelo golpe de 28 de maio, a crise política acentuou-se com os desentendimentos e divisões surgidos entre militares politicamente impreparados e com visões diferentes sobre a evolução do regime e com o défice financeiro que não parou de se agravar.

Perante as dificuldades, em abril de 1928, a não resolução dos problemas financeiros vividos em Portugal e o fracasso do Ministro das Finanças, General João José Sinel de Cordes, em obter um vultuoso empréstimo de 12 milhões de libras esterlinas, da Sociedade das Nações, agravou, ainda mais, a perda de prestígio popular do governo militar. Levando Óscar Carmona a convidar António de Oliveira Salazar para superintender à pasta das finanças, pela segunda vez. Salazar, reassumiu a pasta das finanças, mas exigiu o controlo sobre as despesas e receitas de todos os Ministérios (Cavichioli, 2021, p.28).

Com poderes para superintender os orçamentos de todos os Ministérios, Salazar implementa uma política de forte austeridade e de controlo da despesa pública, enquanto aumenta gradualmente os impostos, conseguindo equilibrar o orçamento e eliminar o défice público.

O método de trabalho de Salazar reduziu-se a quatro pontos, sendo eles: 1. Que cada Ministério se comprometa a limitar e a organizar os seus serviços dentro da verba global que lhes seja atribuída pelo Ministério das Finanças; 2. Medidas tomadas pelos vários Ministérios, com repercussão direta nas receitas ou despesas do Estado; 3. O Ministério das Finanças pode opor o seu “veto” a todos os aumentos de despesa corrente ou ordinária, e às despesas de fomento para que não se realizem as operações de crédito indispensáveis; 4. Que o Ministério das Finanças se comprometa a colaborar com os diferentes Ministérios nas medidas relativas às reduções de despesas ou arrecadação de receitas para que se possam organizar, tanto quanto possível, segundo critérios uniformes (Salazar, 1935, p. 4-5).

O Ministro das Finanças, Salazar, haveria ainda de impor, uma norma relativa à Igreja Católica: o Governo não reduziria quaisquer direitos assegurados aos católicos por lei ou por governos anteriores. A Igreja Católica em troca da defesa dos seus interesses, feita por Salazar, promoveu a imagem do Ministro, exortando as suas políticas financeiras e exigindo dos seus fiéis o cumprimento de todos os sacrifícios que ele lhes requisitasse. O Catolicismo exerceu um papel de meio de penetração social considerável nas massas rurais, onde Salazar era pouco conhecido.

Não obstante, a relação entre a Igreja Católica e Salazar não era apenas de demonstrações públicas de apoio. O Ministro das Finanças exerceu influência direta na nomeação de Manuel Gonçalves Cerejeira, ao Patriarcado de Lisboa, afastando o concorrente, o Arcebispo de Évora que na visão de Salazar seria prejudicial ao equilíbrio político. “(...) quando morreu o Em.^o Cardeal D. António Mendes Belo, a conjura política contra a personalidade do Senhor D. Manuel era tão apaixonada que um Ministro do Estado não teve pejo em fazer superiormente saber que o grande Arcebispo não era persona grata ao Governo, como sucessor e substituto do falecido Cardeal, chegando-se ao arrojo de afirmar que o Senhor D. Manuel se encontrava, em Roma, a tratar da sua candidatura ao sólio patriarcal, quando ele apenas se sacrificava a ir lá, a pedido de todos os Bispos, para tratar de um transcendente problema da Igreja!” (Silva, 1960, p.370).

O ano de 1929 ficou marcado pelo início da Grande Depressão que devastou as economias de diversos países ao redor do globo. Em Portugal, todavia, mesmo que sentidos tais efeitos, a política económica adotada por Oliveira Salazar impediu as consequências catastróficas sentidas mundialmente.

A 30 de julho de 1930 é fundada a União Nacional, partido que passou a atuar como partido único, servindo de base ao governo ditatorial. “Um típico partido criado a partir de cima, visando

monopolizar a representação política e para ele canalizar e neutralizar o amplo e contraditório bloco de apoio à ditadura.” (Pinto, 2016, p.215).

No mesmo ano, Salazar ainda transformaria o Centro Católico Português num organismo de ação social. Removendo o seu caráter de partido político, aumentaria o seu escopo de atuação e dotações para evangelizar as colónias portuguesas na África e, aumentar o papel da Igreja Católica no ensino.

Em 1932, Salazar a convite do Presidente Óscar Carmona, assume o cargo de Presidente do Conselho de Ministros e forma o seu próprio gabinete, para cujas pastas chamou personalidades políticas conservadoras e antiliberais de raiz católica.

À frente dos destinos do país, Salazar recebe poderes quase ilimitados, encerrando o período da Ditadura Nacional e iniciando a edificação do Estado Novo que será instituído com a Constituição de 1933.

O Estado Novo Português foi um regime de caráter autoritário, autocrata e corporativo que imperou em Portugal, entre 1933 e 1974, tendo como dirigente máximo, António de Oliveira Salazar que governou o país ao longo de 36 anos.

O Estado Novo coloca-se numa terceira via contra o comunismo e o demoliberalismo, na via corporativista, formada com base numa tradição corporativista, na teoria social-católica, do final do século XIX e na experiência do fascismo italiano. Nessa terceira via estão presentes todas as características de um estado do tipo fascista, embora Salazar sempre se tenha manifestado como construtor de um Estado de tipo original, diferente do fascismo italiano e de outros sistemas idênticos.

Para Salazar, os objetivos eram claros: um “Estado forte, respeito pela tradição, garantia da ordem, segurança das liberdades, abolição do partidarismo, transformação de Portugal e sua restauração: e com estes fins, aproveitar todos os valores nacionais.” (Nogueira, 1977).

O Estado Novo Salazarista, independentemente das influências ideológicas, possuía no seu núcleo uma tendência particular da doutrina católica forjada pela elite católica portuguesa, no primeiro quartel do século XX que era antiliberal, tradicionalista e nacionalista. Desta componente católica do programa Salazarista emergiu uma aliança institucional duradoura e abrangente com a Igreja Católica, com esta a participar na legitimação, no esforço doutrinário e na implementação das políticas do Estado Novo.

Mesmo assim, quando assume a Presidência do Conselho, em 1932, e após a procura de refúgio por parte da Igreja, no Estado Novo, terá dito ao Cardeal-Patriarca Cerejeira, amigo de longa data, que os seus caminhos se separavam a partir dali. “Eu defendo os interesses de Portugal e do Estado e os interesses da Igreja só contam para mim enquanto se conjugarem com aqueles, e apenas nesta medida. E o Estado é independente e soberano.” (Salazar citado por Nogueira, 1977, p. 152-153).

“Em Salazar, o cristianismo, a fé, o Catolicismo, eram mais do que sinceros porque eram vividos: a emoção da graça de Deus, o fervor religioso, a entrega à ordem divina, faziam parte do seu ser: mas tudo era ao mesmo tempo sentido pela inteligência, pela lucidez, quase racionadamente. E desta mesta tessitura era formado o seu amor de Portugal. Não tinha restrições o seu portuguesismo: o seu nacionalismo, o seu patriotismo, eram cegos. Assimilando a nação à sua própria mãe, faziam-no sofrer os perigos que ameaçassem a pátria, e punham-no doente os seus males, as suas dificuldades.” (Nogueira, 1977).

Salazar defendeu com intransigência a recusa limiar da Democracia e da sua herança ideológica, baseado numa visão “organicista” da sociedade, de matriz tradicionalista e católica. Geriu o país consciente da inevitabilidade da modernização, pensando, porém, na sobrevivência e no bem-estar do que estava ameaçado por ela (Pinto, 1992, p. 413).

No que toca à ideologia deste regime, Salazar repudiou o sistema parlamentar pluripartidário e recusou o modelo de liderança carismática do fascismo por formação ideológica e por opção política.

O poder executivo era detido pelo Presidente da República, independente do poder legislativo. Contudo, a verdadeira autoridade era exercida pelo Governo, na pessoa do Presidente do Conselho de Ministros. Tratava-se de um regime fortemente presidencialista.

Este Chefe do Governo superintendia a ação governativa de todos os setores da vida pública, nomeava e exonerava os ministros, referendava os atos do Presidente da República e tinha amplos poderes de legislar. Apenas tinha o dever de submeter as propostas de lei a uma Assembleia Nacional, em que os deputados eram provenientes de um partido único, a União Nacional, já que todos os outros foram proibidos.

“Na ética e na orgânica do Estado Novo não há lugar ideológico para fações ou grupos políticos. E ao operariado é pedido que não seja fascista nem bolchevista; e isso porque não serão consentidas ordens ou indicações recebidas do exterior.” (Nogueira, 1977).

O Chefe era o intérprete do supremo interesse nacional. Era apresentado como o “Salvador da Pátria”, o “Guia da Nação”. “Salazar é a pessoa por ele (Deus) escolhida para continuar a governar a nossa Pátria... a ele é que será concedida a luz e a graça para conduzir o nosso povo pelos caminhos da paz e da prosperidade. É preciso fazer compreender o povo que as privações e o sofrimento dos últimos anos não foram efeitos de falta alguma de Salazar, mas sim provas que Deus nos enviou pelos nossos pecados.” (Irmã Lúcia citada por Carvalho, 2010, p.216).

Segundo a Constituição de 1933, a Assembleia Nacional, seria constituída por duas Câmaras: a dos Deputados, eleita por sufrágio direto, e a Corporativa, que deveria representar o topo do sistema corporativo. A Câmara dos Deputados foi preenchida pela União Nacional e a Câmara Corporativa, na falta das corporações, foi cooptada entre as “forças vivas” (Pinto, 1992, p. 328).

As primeiras eleições legislativas, realizadas em 1934, tiveram o intuito de legitimar e seriam realizadas num pseudo-sufrágio universal. Estes atos eram um sinónimo do carácter não mobilizador do regime. Mobilizavam-se os funcionários públicos e, num quadro bastante restrito de recenseados, manipulavam-se os cadernos eleitorais para corrigir eventuais desequilíbrios.

Adverso à ideologia marxista e ao seu carácter urbano e industrial, Salazar, consagra a tradição e a ruralidade como uma imagem de todas as virtudes. A família rural, tradicional e conservadora deveria ser o espelho da sociedade portuguesa, competindo ao Estado conceder-lhe proteção fiscal e educativa.

Assistiu-se ao empenho na fidelização do apoio do universo feminino, tendencialmente mais conservador, no manter do estatuto de inferioridade e subordinação da mulher, e no glorificar da família tradicional. O divórcio para casamentos católicos foi proibido para promover a família numerosa. Instituiu-se, ainda, a Obra das Mães pela Educação Nacional e a Ação Nacional Feminina (Nunes, 2000, p. 331).

Ocorre, ainda, uma intromissão estatal na vida privada, sobretudo no que toca ao casamento de homens e mulheres que desempenhavam atividades profissionais específicas como, professoras primárias, enfermeiras, diplomatas e oficiais das Forças Armadas.

O corporativismo desempenhou um papel central na ossatura institucional e na intervenção económica do Estado, sob o Salazarismo. À semelhança do fascismo italiano, o Estado Novo também quis que toda a vida económica e social do país se organizasse em corporações. As famílias e os cidadãos agrupam-se para a atuação política e para a defesa dos seus legítimos interesses, em corporações morais e económicas e em autarquias locais.

“O que comportava, no discurso propagandístico dos ideólogos e teorizadores do regime, simultaneamente, uma certa visão infantilizadora do povo português, gente conformada, respeitadora, doce, algo empreendedora, obviamente insuscetível de ser titular da soberania ou fonte das grandes decisões nacionais, necessitada, portanto, como coisa natural e naturalmente aceite, da tutela atenta, mas paternal do Estado.” (Rosas, 2001, p. 1036).

Logo após o Salazarismo adquirir o controlo absoluto do país, na base sociopolítica e ideológica de apoio à Revolução Nacional, no setor da juventude foi possível criar instrumentos de controlo mais sistemáticos e consensuais, de modo que jovens e crianças completassem a sua formação e fossem mobilizados de acordo com as necessidades ideológicas do poder ditatorial, e evitar, assim, a sua adesão a ideais ou organizações oposicionistas.

A Mocidade Portuguesa e a Mocidade Portuguesa Feminina foram criadas para atender a esses novos objetivos. Da mesma forma, a Obra das Mães pela Educação Nacional e a Associação dos Chefes de Família foram estabelecidas para mobilizar e controlar a sociedade civil. Essas organizações, com estatuto para-governamental, desempenhavam muitas funções públicas e tinham inscrição obrigatória. Possuíam estruturas hierarquizadas e militarizadas, eram totalmente dependentes da tutela governamental e estavam interligadas com o sistema de ensino, as Forças Armadas e a Igreja Católica.

Essas organizações promoviam iniciativas e divulgavam uma ideologia vincada, adotando elementos simbólicos exteriores. Mantinham um relacionamento preferencial com organizações fascistas de juventude, mas também desenvolviam atividades conjuntas com organizações de juventude não político-partidárias e não fascistas de países demoliberais. Havia uma promoção de uma ligação emocional e política preferencial com Salazar. Além disso, havia uma diferenciação dos fins e meios conforme a divisão sexual do trabalho que se pretendia manter ou reforçar na sociedade portuguesa (Nunes, 1995, p. 210).

Destacando o papel desempenhado pelas Forças Armadas e pelas polícias como garantes da ditadura e a posição central do Sistema de Justiça onde se inseria a Polícia de Vigilância e Defesa do Estado, o Tribunal Militar Especial, as prisões, os locais de deportação e a Colónia Penal do Tarrafal.

No âmbito do Ministério da Instrução Pública (Ministério da Educação Nacional, a partir de 1936) o aparelho escolar sofreu uma atenção quase doentia por parte do regime, procurando transformar o sistema de investigação, ensino e formação num agente de reeducação e regeneração nacional.

Assim sendo, o Estado não pode desinteressar-se de conhecer as condições em que a criança vive. Torna-se imprescindível uma relação íntima e constante entre as autoridades escolares e as famílias, para que o trabalho educativo não seja prejudicado. Devia, pois, a escola conhecer a vida do aluno fora do meio escolar e assim exercer a sua ação no campo vasto da extensão educativa e da regeneração social (Ramos, 1937, p.370-375).

Os docentes e investigadores oposicionistas foram afastados e bloqueou-se o desenvolvimento das ciências sociais. As Escolas Normais Superiores foram substituídas pelas Escolas do Magistério Primário, diminuindo a qualidade de formação dos professores do ensino primário. É ainda criada a figura do “regente escolar”. Adotou-se a lógica do “livro único”, salvo algumas exceções em que havia a necessidade de preparar futuras chefias. Promoveram-se os métodos autoritários de relacionamento entre professor e aluno e confessionalizou-se tanto o ensino não-superior público, como grande parte do subsistema privado (Nunes, 2000, p.330).

As reformas do Estado Novo expressaram um acentuado receio face à alfabetização e caracterizaram-se, para além da alteração radical dos conteúdos programáticos, por uma verdadeira estagnação educacional.

No plano religioso é garantida a completa liberdade de culto público e particular de todas as religiões e a livre organização destas, aceitando o Estado a sua existência civil e personalidade jurídica. Contudo, atribuiu-se à Igreja Católica, um lugar de exceção, já que se reconhece a religião católica como a religião da nação portuguesa, prescrevem-se relações diplomáticas com a Santa Sé e a negociação de uma Concordata. Contudo, existe a discordância da Igreja com aspetos localizados de maior radicalismo fascizante ou de excessivo intervencionismo estatal.

De acordo com Manuel Braga da Cruz (1998), o regime teria mesmo uma postura laica em termos jurídico-constitucionais e político-institucionais, forçando a dissolução do Centro Católico Português e dos sindicatos católicos, impedindo que as organizações da ação social católica, tais como a Liga Operária Católica, assumissem funções de natureza sindical, exigindo a subordinação do Catolicismo ao Estado recristianizado e a punição de sacerdotes ou leigos contestáveis, bloqueando a criação da Universidade Católica Portuguesa.

Já na política externa do Salazarismo, é notável o desprezo pelos princípios fundadores da Sociedade das Nações e o reconhecimento da legitimidade dos irredentismos pós-1918, a participação

na Guerra Civil de Espanha em apoio dos “nacionalistas” sublevados e a aceitação da “Aliança Inglesa”, tido como inevitável apesar do empenho no reforço da autonomia estratégica, devido a problemas de ordem ideológica e ao carácter não-paritário daquele instrumento de natureza político-diplomática (Nunes, 2000, p. 332).

Aquando da II Guerra Mundial, Portugal conseguiu manter uma posição de neutralidade ao longo do conflito, declarando oficialmente a neutralidade em 1939. Contudo, foi fortemente influenciado pela sua relação histórica e económica com a Grã-Bretanha. Embora, oficialmente, fosse neutro, Portugal permitiu o uso das bases aéreas e navais, pelos Aliados, de forma a facilitar a proteção das suas rotas marítimas e aéreas para as colónias e outras zonas estratégicas, no Norte de África.

Portugal beneficiou economicamente com o comércio, de ambos os lados: Aliados e Potências do Eixo. Sublinha-se a importância do comércio estratégico como um pilar da neutralidade, na medida em que as relações comerciais permitiram um contacto duradouro com os beligerantes, compensado com o acesso a bens importados que garantiam uma relativa paz social. As conservas de sardinhas eram o produto mais valiosos das exportações. Se, inicialmente, as exportações se dirigiram sobretudo para a Inglaterra e para os Estados Unidos da América, entre 1942 e 1943, a Alemanha foi o principal cliente. Porém, a partir de 1944, os Aliados recuperaram o protagonismo e seriam os compradores quase exclusivos das conservas.

As conservas portuguesas substituíram as conservas dos concorrentes internacionais e as importações transatlânticas, no caso da Inglaterra. E permitiram à Alemanha atenuar as dificuldades em alimentar a população, depois de fracassada a autossuficiência agrícola dos territórios ocupados e a utopia da formação de um espaço vital (Henriques, 2023).

Em 1943, Salazar permitiu que os Aliados estabelecessem bases militares nos Açores. A base das Lages foi crucial para as operações dos aliados em solo europeu e no transporte de tropas e suprimentos para a África e a Europa.

Verifica-se, também, a relutância com que a ditadura aceitou a intensificação do relacionamento bilateral com os Estados Unidos da América, a integração na Organização Europeia Cooperação Económica (Plano Marshall), na Organização do Tratado do Atlântico Norte e na Organização das Nações Unidas.

No plano da defesa nacional, impõe-se o serviço nacional obrigatório em obediência ao princípio da nação armada, assegurando o Estado a existência e prestígio das instituições militares tanto no mar e ar, como na terra.

Ainda em 1933, o regime criou o Secretariado de Propaganda Nacional, um projeto cultural, dirigido por António Ferro. Ganhando a confiança e a dependência de Salazar, Ferro criou uma máquina que ultrapassou as necessidades de gestão de imagem de Salazar e que atuou como uma verdadeira reinvenção da tradição e restauração dos valores.

O Secretariado de Propaganda Nacional coordenou e alimentou a imprensa do regime, que dirigiu os serviços da censura, organizou as encenações de massas que eram transportadas para a capital e alimentou as festividades viradas para as classes populares com estreita associação com o aparelho corporativo. Organizou, ainda, atividades direcionadas para a elite e dinamizou as relações culturais com o estrangeiro.

Com o propósito de estabelecer uma ideia mítica da essencialidade portuguesa, transtemporal e transclassista, no período áureo da afirmação do projeto ideológico do Estado Novo, anos 30 e 40, o regime definira um discurso propagandístico claro, agressivo e fundamentador de uma nova ordem procedendo à fabricação de um conceito integrador e unificador de cultura popular, de raiz nacional-etnográfica (Melo, 1997, p.43-44).

Um dos movimentos que recebeu mais atenção foi o movimento “etnográfico-folclórico” que passou por uma verdadeira revitalização de grupos folclóricos locais, pela restauração dos símbolos da reconquista cristã e por concursos como “A aldeia mais portuguesa de Portugal”, que culminou com a “Exposição do Mundo Português”, reproduzindo as formas tradicionais e os hábitos das populações de todo o “Império” (Pinto, 1992, p.416-417).

O cinema português também passou a ter grande destaque, com uma clara vocação popular remetendo à apologia dos valores da honestidade cristã e da família pobre, mas honrada.

No geral, o Estado Novo caracterizou-se como um período autoritário, nacionalista, tradicionalista e corporativista, e por causa disso, é comum encontrarmos autores que associam o fascismo italiano ao Salazarismo. O Estado Novo português preocupou-se em moldar ideologicamente a sociedade da época, no plano social, económico e cultural.

A nível externo, Portugal enfrentou uma pressão crescente por parte da comunidade internacional. A política colonial do regime Salazarista e as guerras coloniais em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau geraram condenação internacional e isolamento diplomático. As Organizações internacionais como a Organização das Nações Unidas, manifestaram-se contra as práticas coloniais portuguesas, aumentando a pressão sobre o regime de forma a encontrar uma solução pacífica para os conflitos coloniais.

Além disso, o surgimento de movimentos de oposição, como o Partido Comunista Português, em 1921, e o Partido Socialista, em 1973, bem como a mobilização de estudantes, intelectuais e trabalhadores, desafiaram abertamente o regime e demandaram mudanças políticas e sociais.

A crise de sucessão dada a doença de Salazar e a nomeação de Marcelo Caetano não foi suficiente para conter as demandas por reformas e abertura política, uma vez que a década de 1970 foi marcada por movimentos de democratização em várias partes do mundo. O espírito de mudança política e de ambição pelas liberdades civis e pelos direitos humanos espalhou-se globalmente. Este contexto internacional influenciou o ambiente político em Portugal e fortaleceu os anseios por uma transição democrática.

A 25 de abril de 1974, a Revolução dos Cravos liderada pelo Movimento dos Capitães marca o fim definitivo do regime Salazarista.

Com o apoio de amplos setores da sociedade portuguesa, a Revolução dos Cravos foi um movimento decisivo na história de Portugal, representando uma rutura de um regime autoritário, abrindo o caminho para a construção de uma sociedade mais livre e democrática, para a libertação das colónias africanas e para a transição democrática.

Em suma, o fim do regime Salazarista foi o resultado de uma combinação de pressões internacionais, crises económicas, mobilização social e a corajosa ação do Movimento dos Capitães de Abril. Essa conjuntura favorável permitiu que a democracia fosse restaurada em Portugal, marcando o início de uma nova era na história do país. No entanto, as marcas e as consequências do Salazarismo continuam a ser debatidas e enfrentadas pela sociedade portuguesa até aos dias de hoje.

O Salazarismo surgiu como tentativa de superação do liberalismo e da fraqueza do Estado provocada pela agitada vida política da Primeira República, numa época em que se esboçavam pela Europa reações totalitárias. Ao pretender reforçar o Estado, enjeitando o individualismo liberal, o Salazarismo recusou, porém, identicamente a sua onipotência totalitária (da Cruz, 1982, p.773). Configurou-se como uma autocracia antiliberal e anticomunista que restringiu os direitos, liberdades e garantias, criando uma estrutura parlamentar monopartidária. Sendo, por esta razão, frequentemente, classificado como um regime fascista (Lopes, 2017, p.1).

Mas se por um lado, o Estado Novo se assemelha aos regimes ditatoriais do período entre a I Guerra Mundial e a II Guerra Mundial, ao nível das instituições políticas esta classificação tornou-se controversa.

Como tal, é preciso clarificar esta problemática: O Salazarismo foi um autoritarismo ou um totalitarismo?

Maurice Duverger estabelece dois argumentos sobre o conceito de regime político.

No primeiro argumento, explana que “o regime político remete a (...) uma combinação bem definida em que entram um sistema de partidos, um modo de fazer os escrutínios, um (ou vários) tipo de decisão, uma (ou várias) estrutura de grupos de pressão”. Ou seja, remete-nos à estrutura política. Por outro lado, complementa que o regime político não pode ser considerado somente enquanto organização técnica do governo, já que corresponde sempre a certa ideologia, a uma doutrina do poder (Duverger, 1968, p. 33-34).

Assim, os regimes políticos seriam “estruturas materiais: instituições, organismos, hierarquias de homens e de grupos, processos de decisão (...) e conjuntos de ideias e de imagens que as pessoas têm acerca das estruturas e do seu funcionamento.” (Duverger, 1968, p.33-34).

Já Guillermo O’Donnell define o regime político como: “(...) os padrões formais e informais, e explícitos e implícitos que determinam os canais de acesso às principais posições de governo; as características dos atores que são admitidos e excluídos de tal acesso; os recursos e as estratégias permitidas para realizá-lo, e as instituições, através das quais esse acesso ocorre e pelas quais, uma vez realizado, são tomadas as decisões governamentais.” (O’Donnell, 2013, p.1084).

Em qualquer regime político existe uma relação entre aqueles que detêm o poder político e os restantes cidadãos de uma sociedade. É o regime político que define o modo como o Estado se organiza e exerce o poder sobre a sociedade. É o modo como essa relação é estabelecida que faz com que um regime político seja totalitário, democrático ou autoritário. No entanto, novos paradigmas surgem porque ajudam os analistas a encontrar semelhanças e implicações que no passado tinham sido negligenciadas.

Com o final da II Guerra Mundial, a democracia representativa foi exportada como ideal político. Contudo, poucas décadas depois dá-se a emergência ou fortalecimento dos regimes não-democráticos e diversas instituições de mensuração da qualidade democrática apontam níveis alarmantes de regressão de liberdades e autocratização política.

A transição e a consolidação democrática envolvem o movimento de um regime não-democrático para um regime democrático, mas, os regimes autoritários não estão necessariamente nessa transição (Linz, 1978, p.38).

Para Huntington (1991), quando existe um processo de mudança política iniciada num continente, a possibilidade dos restantes países seguirem o mesmo modelo, aumenta significativamente, como é o caso do período entre as duas guerras mundiais ou da chamada terceira vaga de democratização, e do fascismo italiano, que foi uma fonte de difusão de instituições autoritárias.

Nesta vertente, o sociólogo espanhol Juan Linz teve um papel essencial para a consolidação do entendimento de que os regimes políticos não poderiam ser polarizados apenas entre totalitários e democráticos.

Linz, queria chamar a atenção para o facto de que entre os polos políticos mais estáveis existia uma forma de governo que tinha a sua própria lógica e era um regime estável. Embora não fosse um regime democrático, também era diferente de um regime totalitário. É notável que para fazer a sua teoria, o autor recorre sempre ao conceito de totalitarismo construindo conceitos de regimes autoritários e sultanistas, em oposição ao sistema totalitário.

“Se um regime eliminou quase todo o pluralismo político, económico e social preexistente, tem uma ideologia unificada, articulada, orientadora e utópica, tem uma mobilização intensa e extensa e tem uma liderança que governa, muitas vezes de forma carismática, com limites indefinidos e grande imprevisibilidade e vulnerabilidade para elites.” (Linz, 1978, p.40).

Assim, o autoritarismo surge em meados de 1870, em sequência da queda do Império Francês, tornando-se uma forma de governo muito comum, a partir do século XX. Este regime pode ser associado ao poder militar, sendo considerado uma organização social hierárquica que pode assumir diversas formas e ser denominado de acordo com a ideologia para manter o poder opressor.

O adjetivo “autoritário” e o substantivo “autoritarismo” que dele deriva empregam-se especificamente na estrutura dos sistemas políticos, nas disposições psicológicas a respeito do poder e nas ideologias políticas (Stoppino, 2007, p.94).

Na tipologia dos sistemas políticos, o autoritarismo apresenta-se como um regime não-democrático, que recusa as liberdades individuais, privilegia a autoridade governamental, concentrando o poder político nas mãos de uma só pessoa ou de um só órgão, colocando em posição secundária as instituições representativas. Assim, a oposição e a autonomia dos subsistemas políticos são reduzidas à expressão mínima e as instituições destinadas a representar a autoridade de baixo para cima ou são aniquiladas ou perdem valor.

As ideologias autoritárias são ideologias que negam a igualdade dos Homens e colocam em destaque o princípio hierárquico, além de propugnarem formas de regimes autoritários e exaltarem como virtudes alguns dos componentes da personalidade autoritária. Do ponto de vista dos valores democráticos, o autoritarismo é uma manifestação degenerativa da autoridade (Stoppino, 2007, p.94).

O regime autoritário assenta em quatro dimensões. São elas: o pluralismo, a ideologia, a liderança e a mobilização, que Linz definiu como um “sistema político com pluralismo político limitado, não responsável, sem ideologia elaborada e orientadora, mas com mentalidades distintas, sem mobilização política extensa nem intensiva, exceto em alguns pontos do seu desenvolvimento, e em que um líder ou ocasionalmente um pequeno grupo exerce o poder dentro de limites formalmente mal definidos, mas na verdade bastante previsíveis.” (Linz, 1978, p. 45).

Para o sociólogo, no que toca ao pluralismo, o regime autoritário é um sistema político com pluralismo limitado e não responsável. Muitas vezes com um pluralismo económico e social bastante extenso. Em regimes autoritários, a maior parte do pluralismo tem raízes na sociedade antes do estabelecimento do regime. Por vezes, há espaço para a semi-oposição.

No que diz respeito à ideologia, é um sistema político que não elabora nem orienta ideologias, mas possui mentalidades distintas, que por norma, apelam ao tradicionalismo cultural e religioso, como por exemplo, a trilogia clássica: Deus, Pátria e Família.

Já na mobilização, é um sistema político sem mobilização política extensa ou intensiva, exceto em alguns pontos do seu desenvolvimento. A maioria dos regimes autoritários nunca desenvolve redes complexas e abrangentes de associação cujo objetivo seja a mobilização da população. Os regimes podem ter breves períodos de mobilização intensiva, mas estes são normalmente menos intensos do que num regime totalitário, no entanto, há uma mobilização extensa e intensa da sociedade numa vasta gama de organização e atividades criadas pelo regime (Linz. 1978, p. 48).

Na liderança, caracteriza-se por ser um sistema político no qual um líder ou ocasionalmente um pequeno grupo exerce poder, mal definido, mas dentro das normas previsíveis. Há um esforço para a captação da velha elite e existe alguma autonomia nas carreiras militares e estatais.

Uma tipologia dos regimes autoritários contemporâneos, mais minuciosa e articulada, é a proposta por J. Linz, que prevê cinco formas principais e duas secundárias.

1) Os regimes autoritários burocrático-militares são caracterizados por uma coligação chefiada por oficiais e burocratas e por um baixo grau de participação política. Falta uma ideologia e um partido de massa; existe frequentemente um partido único, que tende a restringir a participação; às vezes existe pluralismo político, mas sem disputa eleitoral livre. É o tipo de autoritarismo mais difundido no século XX: são disso exemplo a Espanha de Primo de Rivera e os primeiros anos de Salazar, em Portugal.

2) Os regimes autoritários de estatismo orgânico são caracterizados pelo ordenamento hierárquico de uma pluralidade não competitiva de grupos que representam diversos interesses e categorias económicas e sociais, bem como por um certo grau de mobilização controlada da população em formas "orgânicas". Existe também um partido único, com um papel mais ou menos relevante, enquanto a perspetiva ideológica do regime assenta numa certa versão do corporativismo. Encontramos um exemplo típico do estatismo orgânico no Estado Novo português, mas também há tendências corporativas na Itália fascista, na Espanha franquista e em alguns países da América Latina.

3) Os regimes autoritários de mobilização em países pós-democráticos distinguem-se pelo grau relativamente mais elevado de mobilização política, a que corresponde o papel mais incisivo do partido único e da ideologia dominante, e por um grau relativamente mais baixo de pluralismo político permitido.

São os regimes usualmente chamados fascistas ou, pelo menos, a maior parte deles. O caso mais representativo é o do fascismo italiano.

4) Os regimes autoritários de mobilização pós-independência são os resultantes da luta anticolonial e da conquista da independência nacional, especialmente espalhados pelo continente africano. Caracterizam-se pelo surgimento de um partido único ainda débil e não apoiado pelas formações paramilitares típicas dos regimes fascistas, por uma liderança nacional muitas vezes de caráter carismático, por um incerto componente ideológico e por um baixo grau de participação política.

5) Os regimes autoritários pós-totalitários são representados pelos sistemas comunistas após o processo de destalinização. São o resultado combinado de diversas tendências: formação de interesses em conflito, portanto de um pluralismo limitado, despolitização parcial das massas, atenuação do papel do partido único e da ideologia, acentuada burocratização. São tendências que provocam uma transformação considerável e sólida do anterior modelo totalitário.

A estes cinco tipos principais de regimes autoritários, Linz acrescentou ainda:

6) Totalitarismo imperfeito, que constitui geralmente uma fase transitória de um sistema cuja evolução para o totalitarismo é sustada e tende depois a transformar-se em qualquer outro tipo de regime autoritário.

7) A chamada democracia racial, domínio autoritário de um grupo racial sobre outro grupo racial que representa a maioria da população (África do Sul), embora internamente ele se rejeie pelo sistema democrático (Stoppino, 2007, p. 102-103).

Os regimes autoritários diferem dos regimes totalitários pois enquanto nos primeiros a mobilização da sociedade é limitada e permanece uma fronteira entre o Estado e a Sociedade, nos regimes totalitários, a mobilização da sociedade é muito alta. O aparelho do poder, tende a absorver a sociedade inteira, suprimindo o pluralismo partidário e a autonomia dos grupos de pressão. O que não acontece nos regimes autoritários pois enquanto o pluralismo partidário é suprimido, a grande parte dos grupos de pressão mantêm quase toda a sua autonomia. Também o controlo da educação e dos meios de comunicação não vai além de certos limites, sendo, muitas das vezes, tolerada a oposição, se esta não for aberta e pública. Em oposição aos regimes totalitários em que o poder político governa diretamente as atividades económicas ou as dirige para os seus próprios fins, monopoliza os meios de comunicação de massa e as instituições escolares, suprime até manifestações críticas de pequeno porte ou de

oposição, procura aniquilar ou subordinar a si as instituições religiosas, penetra em todos os grupos sociais e até na vida familiar. Esta forte mobilização intensifica a propaganda. Daqui nasce a importância central do partido único de massas, portador de uma ideologia fortemente dinâmica, e em certos casos extremos, comporta uma intensificação muito forte da violência (Stoppino, 2007, p.101).

Segundo Hannah Arendt (1967), o totalitarismo é uma forma de domínio radicalmente nova porque não se limita a destruir as capacidades políticas do Homem, isolando-o em relação à vida pública, como faziam as velhas tiranias e os velhos despotismos, mas tende a destruir os próprios grupos e instituições que formam o tecido das relações privadas do homem, tornando-o estranho assim ao mundo e privando-o até de seu próprio eu (Stoppino, 2007, p.1248).

Já Ebenstein ao considerar os critérios clássicos do totalitarismo de Friedrich e Brzezinski, reforçou a diferença entre os conceitos. A ausência do princípio da totalidade é uma das diferenças-chave entre o totalitarismo e o autoritarismo tradicional, como definido em “O Leviatã” de Hobbes e praticado na maioria das ditaduras tradicionais da América Latina e Ásia. Esses sistemas autoritários podem mostrar a maior parte ou todos os seis critérios sugeridos pelos autores entre os quais uma ideologia abrangente e radical que critica o estado atual das coisas e procura uma transformação; um partido único liderado por um ditador, com membros de hierarquia rígida e com uma fé inabalável na ideologia; o controlo policial para reprimir a oposição e classes da sociedade arbitrariamente escolhidas; monopólio do partido sobre a comunicação social e os instrumentos de luta armada e por fim, o controlo centralizado da economia através da coordenação burocrática. Mas enquanto a ditadura estiver limitada a áreas definidas de comportamento, principalmente no campo do governo, da educação e economia, não é totalitário, porque deixa algumas áreas da ação e relação humanas para a regulação por discricionariedade individual ou por costume e tradição (Saccoman, 1998, p. 470-471).

Assim, em Portugal, o regime não-democrático que tomou posse do poder, ao longo de muitos anos, pode ser denominado como um sistema autoritário, autocrata e corporativista. Esse período, fica marcado pela governação de Salazar que impôs o regime e anulou todas as tentativas de oposição ao seu Governo.

A grande inspiração do Salazarismo vem sobretudo via intelectuais-políticos da Igreja Católica e outros da direita radical inspirada em Charles Maurras, um dos principais teóricos e líderes do movimento político francês Action Française.

O pensamento político de Maurras pode ser caracterizado por um nacionalismo integral, que enfatizava a importância da unidade e da autoridade do Estado, bem como a defesa da tradição e dos valores da civilização francesa. Ele argumentava que a França devia ser governada por uma elite intelectual e cultural, que deveria exercer o poder de forma centralizada e autoritária, sem a participação do povo na política. Para além disso, era, ainda, um defensor do Catolicismo e via a religião como um elemento central da identidade nacional francesa. Acreditava que o papel do Estado era defender a Igreja Católica e as tradições religiosas da França contra influências externas, como o protestantismo e o secularismo (Cazetta, 2019).

Salazar compartilhava das crenças de Maurras em relação à hierarquia social, ao papel do Estado na sociedade e à necessidade de uma liderança forte e autoritária. No entanto, é importante notar que Salazar não era um mero seguidor de Maurras, e desenvolveu as suas próprias ideias políticas ao longo do tempo.

Muitas das características do Salazarismo, pós-1945, vão ser as características de algumas ditaduras contemporâneas. Isto é, uma ditadura que tem um ditador que é elitista, que possui uma Constituição (1933) que tenta sintetizar elementos liberais e autoritários, que tem um partido único, que realiza eleições que não são livres e justas, mas que permitem o aparecimento da oposição, que o governo procura eliminar rapidamente através da forte repressão policial e militar, como a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE), onde muitas vezes, a censura e os ciclos de repressão ora são mais rígidos, ora têm alguns períodos de liberalização.

Se a simples supressão dos partidos e da liberdade de imprensa fosse um critério suficiente do fascismo, então todas as ditaduras do período entre as guerras seriam incluídas.

De facto, pela sua natureza antidemocrática, o Salazarismo aproximou-se do fascismo italiano e do nacional-socialismo alemão. Porém, a sua longevidade reside no ecletismo que cultivou. Politicamente antipartidarista e constitucionalmente híbrido, evitou afirmações totalitárias, entrosando uma ideologia nacionalista de origem integralista e um corporativismo social de inspiração católica que enjeitou a Democracia (Lopes, 2017, p. 5).

Também, pelo facto, do Salazarismo ter civilizado uma Ditadura Militar e por não possuir um partido como órgão de Estado ou superior a ele, mas sim, um Estado que criou e penetrou o partido, fez com que se diferenciasse do fascismo e do nazismo.

Outra razão ideológica da recusa do totalitarismo pelo Salazarismo pode encontrar-se no modelo de corporativismo perfilhado, designadamente nos anos 1930 e 1940, num certo pluralismo limitado, concretamente no que toca aos organismos juvenis da Ação Católica (Rosas, 2001, p. 1051).

Durante o regime Salazarista em Portugal, a Igreja Católica teve um papel fulcral na vida política e social do país. Sendo o totalitarismo eticamente pagão e anticristão, não podia o regime, em termos de filosofia moral, como nacionalismo de inspiração católica, aceitar a divinização do Estado ou da raça como fins últimos do poder ou como fontes da moral ou do direito (Brito, 1978, p.3-29).

O Estado Novo via a igreja como um aliado importante na manutenção do poder e na promoção de valores conservadores. Como resultado, a Igreja Católica portuguesa desempenhou um papel de destaque na sociedade portuguesa, muitas vezes agindo de forma autoritária.

Uma das maneiras pelas quais a Igreja Católica portuguesa exerceu autoritarismo durante o regime Salazarista foi através do controlo sobre a educação. A Igreja possuía um grande número de escolas e universidades, e muitas vezes impunha uma visão conservadora e religiosa aos estudantes. O ensino da religião era obrigatório em todas as escolas, e a Igreja exercia grande influência na escolha dos livros didáticos e na orientação dos professores. Além disso, a Igreja Católica portuguesa também exerceu autoritarismo através da censura. Durante o regime, muitas publicações eram censuradas pelo Estado, mas a Igreja também tinha o poder de censurar livros e jornais considerados contrários à doutrina católica. O *Index Librorum Prohibition*, um catálogo de livros proibidos pela Igreja Católica, foi mantido em Portugal até à década de 1970.

A Igreja Católica também foi acusada de apoiar, encobrir o regime Salazarista e fechar os olhos às violações dos Direitos Humanos cometidas pelo Estado Novo. Muitos membros da hierarquia católica eram próximos do governo e da ditadura, e muitas vezes faziam declarações públicas em apoio ao regime.

No entanto, também deve ser notado que muitos católicos portugueses foram vítimas do autoritarismo do regime Salazarista, especialmente aqueles que se opuseram ao Governo.

Em jeito de síntese, digamos que o Estado Novo foi um regime não-totalitário por opção própria. Em determinado momento, Salazar e a sua elite deixaram de se identificar com Mussolini e o Partido Nacional Fascista.

O regime do Estado Novo configurou-se como um conservadorismo católico autoritário, de base tradicionalista e integracionista, dotado de um organicismo e paternalismo social que instituiu um monopartidarismo autocrático sob a forma de ditadura corporativa do Chefe de Governo.

Ao contrário do fascismo e do nazismo, regimes que receberam o nome dos partidos que os instauraram, o salazarismo, tal como aliás o franquismo, foram designados a partir do nome dos chefes, o que desde logo indicia o menor relevo das organizações partidárias (da Cruz, 1988, p.12).

A RELAÇÃO ENTRE O ESTADO NOVO E A IGREJA CATÓLICA

O Estado Novo independentemente das suas diversas influências ideológicas, continha no seu núcleo uma tendência particular da doutrina católica forjada pela elite católica portuguesa no primeiro quartel do século XX. Desta componente do programa Salazarista emerge uma aliança institucional duradoura e abrangente com a Igreja Católica, com esta a participar na legitimação, no esforço doutrinário e na implementação das políticas do Estado Novo (Simpson, 2014, p. 17).

A Igreja Católica assumiu um papel central no projeto ideológico e sociopolítico do Estado Novo. Não apenas como pilar do regime, mas também como vítima do autoritarismo Salazarista, fomentadora de novas formas de socialização que, supostamente, teriam preparado a sociedade portuguesa para a Democracia.

Ao longo dos anos, principalmente entre 1933 e 1968, as relações entre a Igreja Católica e o regime Salazarista sofrem algumas oscilações.

Duncan Simpson assume uma posição intermédia entre a perspetiva católica de Braga da Cruz que vê uma “relação colaborante enraizada em interesses convergentes e um nível genuíno de autonomia institucional” e o “anticlericalismo marxista” de Fernando Rosas, que vê a subserviência da Igreja ao regime (Simpson, 2014, p. 20).

O autor no livro “A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista” divide as relações entre o Estado e a Igreja Católica em quatro fases, sendo que de 1933 a 1945, ocorre o período de interação da Igreja com o período de regeneração nacional, levada a cabo pelo Estado Novo.

Este período caracteriza-se pela instauração de uma aliança institucional apertada, culminando com a assinatura da Concordata, em maio de 1940, que para Fernando Rosas representou a subordinação funcional da Igreja Católica aos objetivos políticos e ideológicos do Estado Novo (Simpson, 2014, p.20).

Embora as relações entre o Estado e a Igreja se tivessem apaziguado na segunda metade da Primeira República, o projeto republicano trazia com ele um impulso laicizador que nem a Ditadura Militar tinha conseguido reverter.

Duncan Simpson defende que a longo prazo, a Lei da Separação acabou por ser uma bênção para a Igreja Católica, essencialmente por criar um inimigo comum, levando a que o movimento católico

emergisse da Primeira República mais coeso do que tinha sido no período final da Monarquia Constitucional e abrindo caminho a que Salazar pudesse usar a reabertura da questão religiosa como uma arma para manter a Igreja sob controlo (Simpson, 2014, p. 48).

Considera-se que Salazar foi chamado para participar na governação, em Portugal, principalmente, pelo facto de ser um dos principais membros do Centro Católico Português (Partido Político Português). Afirmando-se que o Salazarismo foi buscar a sua inspiração ideológica ao próprio Centro Católico, bem como os futuros quadros do Estado Novo que apoiariam de perto o regime (Rosas, 1992, p. 202).

Salazar não inventou um país católico, antes pelo contrário, o seu sucesso político deveu-se em grande parte ao seu alinhamento cultural com um país que já existia.

Durante este período, a ascensão política de Salazar, militante católico e amigo do Cardeal Cerejeira, era visto de bom grado pelos católicos, por oferecer à Igreja “amplas garantias não só de respeito, como de proteção e liberdade de ação” (Rezola, 2008, p.256-257).

A dita pax Salazarista proporcionaria à Igreja um contexto favorável para a sua reestruturação interna e implantação territorial e a criação de raízes ideológicas mais profundas.

Através dos organismos da Ação Católica Portuguesa, a Igreja Institucional participava ativamente na promoção dos ideais corporativistas do Estado Novo junto das massas católicas. (Simpson, 2014, p. 236).

A Igreja Católica portuguesa e o regime de Salazar convergiam numa interpretação nacional católica do destino de Portugal que fazia do Catolicismo, o cerne espiritual da nação. Assim sendo, cabia à Igreja, no modelo sociocultural projetado pelo Estado Novo, a parte espiritual e moral do processo de regeneração social.

Enquanto dispositivo tático, a moral católica funciona no discurso salazarista como a instância disciplinar perfeita.

Esta disciplina moral age pelo mecanismo de uma fé salvadora que induz a nação crente a confessar a sua verdade. Por um lado, as necessidades reais de uma sociedade altamente hierarquizada e forte, e por outro, as tendências virtuosas de uma alma heroica e santa que cumpre um destino colonial e uma missão civilizadora. Portanto, o poder Salazarista manifesta a sua força, dando lugar, fundamentalmente, a uma relação de fé (Lemos, 1990, p. 90).

O Catolicismo é o cimento dos discursos de Salazar. É através da fé que ele sustenta a suas argumentações políticas perante a nação. Tanto para Salazar, como para o Cardeal Cerejeira, os valores familiares tradicionais são importantes para conseguir a estabilidade do Estado e para a manutenção do poder da Igreja dentro do mesmo (Simpson, 2014, p. 19).

Um dos sinais mais visíveis do novo lugar do Catolicismo no modelo social do Estado Novo era o lugar reservado da Igreja Institucional nas cerimónias oficiais do Estado, como as comemorações anuais do 28 de maio, que a hierarquia eclesiástica valorizava enquanto legítima afirmação da influência indireta da igreja no domínio temporal.

O efeito acentuado da legitimação era causado pelas declarações feitas por altos membros da hierarquia eclesiástica que, apesar da sua suposta isenção política não se privavam de fazer avaliações positivas ao regime.

Para Fernando Rosas, Salazar oferecia às elites católicas, garantias de vir a favorecer pretensões em matéria política religiosas bem como de política social. Mais uma vez, é realçada a ideia de que o facto de Salazar ocupar a chefia do Governo, sendo um dos mais proeminentes membros do Partido Católico, era por si só uma garantia para as elites católicas de que ele respeitaria a sua atuação num quadro de recristianização da vida social e política (Rosas, 1992, p.205).

A relação entre o Estado e a Igreja era cada vez maior, ao ponto de, em junho de 1940, o embaixador britânico descrever o Cardeal Cerejeira como o “terceiro membro de um triunvirato que na prática governava Portugal”. Os restantes elementos desse triunvirato seriam Óscar Carmona e Salazar (Simpson, 2014, p. 76).

Reconhecendo a importância do Catolicismo para o bem-estar da nação, Salazar reconhecia a Igreja com as suas próprias organizações e livre ação espiritual. Abriam-se instituições públicas para a assistência religiosa católica e procedia-se a uma gradual adequação da moral pública com os princípios da moral católica. Exemplo disso é a ilegalidade do divórcio para os casamentos religiosos, na Concordata de 1940.

No que toca aos sistemas de normalização Salazarista, como o sistema de vigilância e sujeição, estes constituem a fase derradeira da introdução e da difusão de uma moralidade de origem religiosa católica, num sistema jurídico que engrenava por definição a moral e aspirava romper laços com a religião (Lemos, 1990, p.61).

Já na educação, enquanto se revogava a proibição do ensino religioso, com a revisão constitucional de 1935 submetia-se o ensino público aos princípios da doutrina e moral cristã e introduzia-se uma forte carga religiosa nos programas escolares, graças às reformas levadas a cabo por Carneiro Pacheco (Lei n.º 1910, de 13 de maio de 1935). Esta alteração mereceu o aplauso público do Episcopado que, na Pastoral Coletiva de 1937, se congratulou publicamente pelas medidas tomadas pelos altos poderes do Estado, no sentido de respeitar os direitos de Deus.

Entre 1936 e 1940, o surto fascizante do regime seria resolvido a favor dos interesses fundamentais da Igreja, cujo clero passaria a atuar dentro das organizações paramilitares, como a Mocidade Portuguesa e a Mocidade Portuguesa Feminina. Aos padres é permitido fazer parte das Forças Armadas, com função de assistência religiosa, sendo-lhes atribuída uma patente de oficiais graduados, o que lhes permitia tratar por igual as mais altas patentes das Forças Armadas e todos os oficiais e terem, por inerência, sargentos e praças como subordinados. Isto acaba por lhes conferir uma grande influência e total liberdade de movimento dentro das Forças Armadas (Brandão, 2002, p.16).

No plano jurídico, não se deu origem a um nacional Catolicismo dada a visão autocrática que tinha Salazar e pelas considerações de ordem política que condicionavam a consolidação do poder, nos anos 30.

No aspeto económico, as benesses são perfeitamente visíveis e discriminatórias em relação a outras elites sociais do Estado Novo. São concedidas isenções fiscais aos templos e seminários, chegando-se mesmo a atribuir altos subsídios às dioceses e corporações missionárias em Angola, Moçambique e Guiné e mesmo a casas de formação e repouso para missionários (Brandão, 2002, p.16). O Estado Novo e o Chefe do Governo justificavam isto com argumentos de carácter nacionalista, apoiados em pareceres como os da Câmara Corporativa sob o Acordo Missionário de 1940.

A Concordata de 1940, enquanto instituía a união moral entre o Estado e a Igreja com medidas de discriminação positiva para o Catolicismo, não só mantinha a separação, como recusava qualquer compensação para as espoliações republicanas e negava qualquer subsídio estatal para o culto.

No que toca à questão missionária, o consenso nacional quanto à utilidade das missões católicas no processo de nacionalização das colónias dispensava qualquer cautela estratégica na afirmação do papel da Igreja.

Do Acordo Missionário, assinado aquando da Concordata, nascia uma aliança explícita, em que o Estado se comprometia a cobrir os gastos da missão ao mesmo tempo que a subordinava os imperativos imperialistas da nação. A implementação do Acordo Missionário seria condicionada pelo contexto da II Guerra Mundial, o que viria a impactar o Catolicismo português.

Por um lado, a Igreja Institucional reforçou o seu apoio ao regime e a Salazar, enquanto instrumento da providência operando o chamado “Milagre da paz português”. Num contexto de extrema instabilidade internacional, a colaboração dos católicos com as autoridades temporais era vista como um dever absolutamente imperioso. No seguimento da declaração de neutralidade na II Guerra Mundial, feita por Salazar, a 9 de setembro de 1939, o Cardeal-Patriarca de Lisboa lançava uma Carta Pastoral, lembrando os católicos dos seus deveres de obediência e acato perante as autoridades temporais.

Por outro lado, os efeitos sociais da economia de guerra contribuíram para o aumento de críticas ao regime por parte dos católicos sociais e a uma perceção crescente de que os desvios estadistas do corporativismo português eram talvez menos temporários do que tinham sido considerados no início.

Nos primeiros anos pós-guerra (1945-1951), segundo Duncan Simpson, acontece a fase de “re-legitimação” do Estado Novo, perante uma nova Europa democrática.

Enquanto em outras partes da Europa, os católicos confrontados com o totalitarismo, abriam portas à democracia liberal, o Catolicismo português permaneceu enraizado nas mentalidades triunfalistas e autoritárias dos anos 30.

A Igreja Institucional encontrava no quadro sociopolítico fornecido pelo Estado Novo, a satisfação para as suas conceções pastorais essenciais.

No pós-guerra, não só a Igreja Institucional se envolveu ativamente na celebração do sucesso de Salazar em manter Portugal fora do conflito mundial, como na pessoa do Cardeal-Patriarca transmitiu a Salazar, em novembro de 1945, a famosa carta da Irmã Lúcia, na qual se recordava o caráter providencial da sua tarefa, ainda por terminar.

Entre 1945 e 1951, o movimento católico português afastava-se gradualmente das correntes inovadoras, resultado das posições do Vaticano, cada vez mais pró-democracia e pró-descolonização.

O receio da Igreja Institucional em ver aparecer uma alternativa política menos recetiva às reivindicações católicas, reforçava o seu compromisso com a preservação da ordem sociopolítica vigente,

o Estado Novo. Este receio era acentuado pelo avanço do comunismo, sentido no panorama internacional, Não obstante, o Cardeal-Patriarca tinha planos de criar um partido democrata-cristão, na eventualidade da queda do regime.

Em 1945, o Cardeal-Patriarca D. Manuel Cerejeira, numa carta aos católicos portugueses, defende a independência política da Igreja, contudo, em seguida tece calorosos elogios à obra de ordem, progresso e paz do Estado Novo, comandado pelo seu amigo de juventude, Oliveira Salazar (Brandão, 2002, p. 17).

Aquando da revisão constitucional de 1951, a pedido do Governo, o Catolicismo é declarado como a religião da nação portuguesa (Rosas, 1992, p. 21). Passa a ser proibido qualquer culto religioso cujas doutrinas fossem consideradas contrárias à ordem social estabelecida, restringindo-se assim a liberdade de culto a favor do Catolicismo. Contudo, não se procedeu à confessionalização do Estado por decisão da Assembleia Nacional, havendo no fundo, um reconhecimento implícito de natureza confessional (Rosas, 1992).

Uma das principais ideias do Estado Novo seria: “A política sem a religião é heresia, e a religião sem a política é o caos.” (Simpson, 2014, p. 18).

Ainda na revisão constitucional de junho de 1951 verificaram-se avanços jurídicos à influência da Igreja e que servia ao mesmo tempo para compensar a Igreja pelo seu papel na “re-legitimação” do regime. Esta revisão constitucional, reveladora de um clima de crispação conservadora do regime no contexto da Guerra Fria, vem no segmento da estratégia da gradual catolicização, conduzida por Salazar, desde a sua chegada ao governo.

O sistema jurídico era progressivamente invadido por uma moralidade de inspiração religiosa católica que se propõe como fundamento da sociedade e do seu equilíbrio. Segundo Lemos, foi uma mudança capital das práticas políticas, através de um conjunto de táticas, a que o autor chama de dispositivos éticos, em que um projeto humanista de matriz religiosa se converte em objetivo estratégico do Estado (Lemos, 1990, p.67).

Para Duncan Simpson, a terceira fase das relações entre o Estado e a Igreja ocorreu entre 1951 e 1961 e ficou marcada pelo impacto da Guerra Fria na articulação destas relações e pela crescente dinâmica conflitual dentro do movimento católico.

O relacionamento da Igreja com o regime baseava-se na promessa implícita de uma catolização cada vez mais avançada da nação.

O impacto da Guerra Fria veio não só enfatizar as vantagens do quadro político do Estado Novo, onde o comunismo era ilegal, como a encorajar a Igreja nas suas pretensões hegemónicas e na intolerância. Tudo isto acabava por originar uma campanha de reivindicação sobre as autoridades políticas para que houvesse um aprofundamento da cristianização das leis e das instituições. O resultado era uma ordem social conformista e cada vez mais retrógrada.

A Frente Nacional, “um amplo conjunto de correntes direitistas antiliberais reunidas sob a bandeira do Salazarismo” continuava sólida (Simpson, 2014, p. 53). Apesar das tensões recorrentes, em particular, no campo da educação, onde Salazar se recusava a abdicar do controlo estatal e a aplicar em pleno o princípio da subsidiariedade, o Cardeal-Patriarca reconhecia publicamente que “o regime atual garante à Igreja as condições essenciais do exercício da sua missão, sem se lhe substituir” (Cerejeira, 1956, p. 166).

Na perspetiva das autoridades religiosas, o Estado Novo continuava a satisfazer os pré-requisitos básicos da ação pastoral da Igreja: respeito institucional; reconhecimento da sua esfera de ação espiritual; afirmação jurídica da natureza confessional da nação; sujeição da educação nacional aos “princípios da doutrina e moral cristã”; e, com a continuidade da promessa de futuros avanços (Simpson, 2014, p.159).

Na história das relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo, destaca-se a desilusão mútua: a Igreja ficou descontente com as restrições impostas pelo regime de Salazar, enquanto este se dececionou com a incapacidade da Igreja cumprir o seu papel de integrador cultural da população, que na maior parte dos casos não se identificava com o Catolicismo triunfalista e o moralismo intransigente da Igreja portuguesa. Esta falta de integração pode explicar em parte o fracasso do projeto sociocultural do Estado Novo.

Em fevereiro de 1957, o embaixador britânico notava que “se o Estado Novo caísse, a Igreja continuaria certamente a ter o apoio da maioria dos portugueses, mas é duvidoso que os seus interesses ficassem tão bem servidos por qualquer novo regime e é provável que o anticlericalismo se espalhe novamente”. Concluía que “o status quo convinha a ambos e, conseqüentemente, ambos desejam que continue” (Simpson, 2014, p 164).

As ameaças de Salazar quanto ao futuro da Concordata e o caso do Bispo do Porto, António Ferreira Gomes, que acabou por ser afastado da sua diocese durante uma década, por ter, segundo Salazar, fomentado a organização política dos católicos, revela que o Catolicismo só seria valorizado enquanto servisse o regime e o interesse nacional defendido por ele.

As divisões internas geradas nas fileiras católicas pelo caso do Bispo do Porto refletiram um grau de pluralidade desde muito inusitado no movimento católico. Foi um marco decisivo na emergência da oposição católica, mas não foi decisivo no relacionamento entre a Igreja e o regime. Qualquer tipo de efeito que pudesse ter tido a este nível, foi rapidamente apagado pela situação de emergência no Ultramar.

Entre 1961 e 1968, Duncan Simpson entende que ocorre a quarta fase das relações entre a Igreja Católica e o Estado. Este período é marcado pelos efeitos da Guerra Colonial, assim como pela dinâmica de aggiornamento na Igreja Universal.

Se a longo prazo, a Guerra Colonial contribuiu decisivamente para o colapso do Estado Novo, o seu efeito a curto prazo foi o oposto, dando força ao Governo que se encontrava abalado pela onda contestaria de 1958.

A ideia de que a nação possuía um destino imperial era quase consensual em Portugal, quer na elite politizada, quer na população em geral. A guerra proporcionou ao regime uma causa capaz de assegurar uma certa medida de consenso político e social, e reafirmou um laço ideológico fundamental da aliança Estado/Igreja.

A Igreja Institucional, em Portugal, defendia como doutrina oficial a ideia de que as colónias portuguesas pertenciam à nação por direito divino.

O Acordo Missionário, assinado em 1940 pela Santa Sé e pelo Estado Português com o objetivo de regular as atividades missionárias da Igreja Católica em Portugal e nas suas colónias, continuava a ser interpretado pela Igreja Institucional como uma “nova investidura pela Santa Sé da missão civilizadora da Nação Portuguesa” (Simpson, 2014, p. 187).

A gestão da doutrina papal pela autoridade eclesiástica portuguesa era ela própria parte do relacionamento crescentemente difícil entre o papado e o regime Salazarista.

No início dos anos 60, tornava-se evidente para Salazar que a estratégia internacional da Santa Sé se afastava das orientações do Estado Novo. A Santa Sé, sob os pontificados de João XXIII e Paulo IV, optava por seguir as mudanças que se faziam sentir no sistema internacional, como o multilateralismo, abertura aos países de Leste, valorização da democracia e descolonização.

As tensões agudizaram-se ainda mais com o início da Guerra Colonial (1961-1974). Uma nova vaga de repressão política entendeu-se a toda e qualquer iniciativa considerada prejudicial para a Frente Nacional Interna.

A Igreja assumiu uma posição conveniente de distanciamento em relação à repressão estudantil, à presença cada vez mais repressiva da PIDE e à iniquidade do sistema judicial. A Igreja também manteve o seu silêncio em relação às perseguições administrativas e às fraudes que adulteraram o resultado das eleições de 1961 e 1965, continuando a reconhecer a legitimidade do regime (Simpson, 2014, p. 230).

As tentativas do Vaticano para renovar o Episcopado também eram sistematicamente vetadas por Salazar. No entanto, não se deu origem a uma crise diplomática aberta. A Santa Sé adotou uma estratégia extremamente conciliadora relativamente à Ditadura Salazarista. Isso refletiu-se na sua gestão diplomática das políticas africanas do regime.

Aquando do Concílio Vaticano II (1962-1965), na qual o Catolicismo português não prestou nenhum contributo notável, a Igreja Institucional, em Portugal, deixa claro que continuaria a dissociar-se de qualquer iniciativa católica que pudesse vir a criar algum mal-entendido com o Estado. Tudo isto, porque parte do clero e do laicado, encorajados pelo Concílio, começavam a contestar o quadro sociopolítico do regime como incompatível com os seus deveres. O resultado foi uma série de crises entre elementos reformistas e as autoridades eclesásticas.

Nas palavras do representante britânico na Santa Sé, em julho de 1964, o Vaticano não podia perder de vista os benefícios que a Igreja tinha recebido do regime português em Portugal e no Ultramar, assim como os perigos que a sua substituição implicaria. (Simpson, 2014, p. 211)

A posição ambígua da Santa Sé refletia a reduzida influência da oposição católica, em Portugal, no seio de um movimento católico cuja dinâmica interna era cada vez mais conflituosa, resultado de uma mudança na sociedade portuguesa e do processo de aggiornamento na Igreja Universal.

O impulso do oposicionismo católico alargava-se para integrar questões como as liberdades individuais, os direitos políticos, a justiça social, a política económica, a cultura e a contestação à Guerra Colonial.

Contudo, os contestatários não só eram a minoria, como o Cardeal-Patriarca procurava reduzir as suas ações como uma mera manifestação da crise de identidade e autoridade que atravessava a Igreja Universal no período pós-conciliar.

As intervenções do governo português em relação à atuação da Igreja Católica quase sempre tiveram por referência a questão colonial. O subvencionismo do culto e do clero pelo Estado, assim como a expulsão de padres e freiras que questionassem o processo colonial, são bons exemplos de como o regime salazarista mantinha um severo controlo dos trabalhos religiosos no país e no Ultramar.

O silêncio da Igreja Católica face às atrocidades cometidas nas colónias é um sinal concreto da postura cúmplice da Igreja com a política do Estado Novo.

A relação entre Gonçalves Cerejeira e Oliveira Salazar, colegas no breve período em que Cerejeira frequentara o 2.º ano da Faculdade de Direito, em 1911, intensificara-se no Centro Académico da Democracia Cristã (CADC) e nos tempos de *O Imparcial* (Pimentel, 2014, p.99).

O Cardeal-Patriarca e o Chefe do Governo partilhavam o mesmo conservadorismo católico e, inicialmente, o mesmo sentimento monárquico, no período final da Monarquia Constitucional. Ambos defenderam a Democracia Cristã do final do século XIX. Um regime não democrático, mas orgânico e corporativo que tanto podia ser monárquico como republicano, desde que concedesse liberdade de ação.

Em 1913, Cerejeira descrevia Salazar como: “Ténue modesta, aristocracia de nervos, um quase nada irritável às vezes, a ideia clara movendo-se (...). Inteligência vigorosa e disciplinada, consciência escolar meticulosa (...). Ao ouvi-lo, dir-se-ia um mestre. E há-de sê-lo (...).” (Matos, 1998, p.67).

Além de partilharem o mesmo círculo de amigos, Salazar e Cerejeira rezavam o terço juntos, antes de se deitarem. Cerejeira aconselhava frequentemente o amigo, mesmo em questões mais particulares (Pimentel, 2014, p. 100).

O longo pontificado do Cardeal Cerejeira coincidiu com o período da Ditadura Militar e do Estado Novo, o que pode levar a considerar que o Cardeal-Patriarca foi uma das principais fontes de legitimação do regime Salazarista, conquistando para este o apoio da hierarquia eclesiástica nacional e dos católicos em geral. De salientar que Cerejeira nunca denunciou publicamente qualquer ato do regime que pusesse em causa as liberdades públicas e privadas (Carvalho, 2010, p. 11).

Quando Salazar assume a Presidência do Conselho, em 1932, Salazar terá dito a Cerejeira: “Manuel, a partir deste momento os nossos destinos separam-se completamente. Eu defendo os interesses de Portugal e do Estado, e os interesses da Igreja só contam para mim enquanto se conjugarem com aqueles, e apenas nesta medida. E, o Estado é independente e soberano.” (Salazar citado por Nogueira, 1977, p.152).

Doravante, as relações entre Salazar e Cerejeira pautar-se-ão pelas funções de chefia que ambos exercem. Contudo, o parecer positivo de Roma relativamente à Ditadura Militar não deve ser dissociado da escolha de Cerejeira para substituir Mendes de Belo no Patriarcado de Lisboa, uma vez que Cerejeira fora correligionário de Salazar.

Após Salazar assumir o poder, a Santa Sé reconheceu os progressos notáveis em prol da Igreja Católica com a Constituição de 1933, sobretudo no que diz respeito à liberdade de culto, educação e ensino. No entanto, houve desagrado em relação à manutenção do regime de separação entre Estado e Igreja, assim como à igualdade da religião católica com outras confissões, mantendo o caráter laico do Estado.

Cerejeira subordina-se ao Governo, mesmo que publicamente tome posições importantes em defesa da Igreja. O Cardeal-Patriarca contribuiu para a aura providencialista que rodeia Oliveira Salazar e no seu anticomunismo.

“Tenho pressa em comunicar-te a missão que para ti meu deu o novo Papa, ao acabar de ser eleito. Ainda não abandonara o seu lugar, que era ao pé de mim, como sabes. Estava, como podes imaginar, trémulo de emoção. E virando-se para mim, abraçou-me e disse: ‘Diga a Salazar que o abençoo neste momento. Que ele, que tanto tem trabalhado e feito pelo seu País, possa levar a cabo a sua obra. Faço votos por que ultime a Concordata. Que Deus o defenda e proteja.’” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 172).

O processo de estabilização de relações entre o poder civil e a Igreja Católica culmina com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário, em 1940. Através da Concordata, ficaram reconhecidos a personalidade jurídica da Igreja, o livre exercício da autoridade eclesiástica, a comunicação sem censura desta com os fiéis, a liberdade de organização e de disposição dos seus bens para fins religiosos e ainda, o direito de ensinar nas escolas particulares. Além disso, o Estado reconheceu os efeitos civis do casamento canónico, bem como a renúncia da faculdade de requerer o divórcio aos casados pela Igreja.

Cerejeira foi o autor do designado “anteprojeto” da Concordata, datado dos finais do ano de 1934. Ao observar o seu papel ao longo das negociações da Concordata, fica evidente que Cerejeira é um ator indispensável no desenrolar das conversações. Atua como um intermediário qualificado e bem informado, exercendo influência sobre as decisões de ambas as partes. Por vezes, chegando a justificar junto da Santa Sé, as posições mais inflexíveis do Governo, mesmo quando há discordância (Carvalho, 2010, p. 27).

“Eu continuo a pedir a Deus e a pedir-te a ti que faças quanto estiver na tua mão para lebares este negócio ao fim. Fiz muito dele para o bem da Igreja e de Portugal. Além do mais, parece-me o meio mais

eficaz de consolidares a tua obra espiritual. Escrevo-te no dia de Nossa Senhora da Conceição. Que ela te ajude em tudo e inspire. A conclusão deste negócio, já tão próximo do fim, é certamente das coisas que mais A alegrarão. E se o puderes fazer, creio que Lho deves. Quando Deus pôs tanto poder e tanta glória na tua mão, justamente espera de ti, filho da Igreja, não ponhas de banda coisa de tanta importância para a Igreja e para a Pátria.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.168).

Como se constatou anteriormente, durante o Estado Novo houve uma forte influência da Igreja Católica na sociedade e no governo portugueses.

Isso resultou em várias áreas de convergência e divergência entre a Igreja Católica e o Estado Salazarista.

1.1 CONVERGÊNCIAS

Em seguida serão apresentados alguns pontos convergentes entre a Igreja Católica Portuguesa e o Estado Novo, entre os quais destacamos: os valores conservadores, o ensino religioso nas escolas, a repressão política, a pedofilia e o anticomunismo.

VALORES CONSERVADORES

Tanto a Igreja Católica como o Estado Salazarista compartilhavam valores conservadores. Ambos defendiam a importância da moralidade tradicional, da família e da autoridade, e opunham-se a ideias progressistas e liberais que pudessem minar esses valores.

A Igreja Católica portuguesa e o Estado Novo convergiam numa interpretação do destino de Portugal que fazia do Catolicismo a seiva espiritual da nação.

Nos primeiros anos da Ditadura, a Igreja Católica assistiu a um grande desenvolvimento de movimentos católicos, pastorais e congressos que tinham com objetivo recristianizar a nação supostamente degenerada pela Primeira República. Nesta altura, a Igreja alinhada com a doutrina social do Papa Leão XIII, condenava tanto o liberalismo como o comunismo e propunha um modelo de sociedade hierarquizada e orgânica pautada pelo corporativismo e pelo nacionalismo.

O projeto ideológico de regeneração nacional do Estado Novo enraizava-se no tradicionalismo visceral do Catolicismo português, tal como se tinha reconfigurado no primeiro quarto do século XX. A Igreja influenciou os principais textos e instituições, incluindo a constituição e a declaração dos princípios

corporativos. Mais do que uma convergência de interesses, estamos perante um núcleo ideológico e político comum que era corporativo, antiliberal, anticomunista, nacionalista, com a atribuição de papel central à Igreja no bem-estar da nação e na elevação espiritual da população. Valores que, a partir dos anos 30, eram partilhados pelas chefias políticas e religiosas, nas pessoas de Salazar e do Cardeal Cerejeira (Pinto, 1998, p.36).

Os valores familiares tradicionais são tão importantes para Salazar na mesma medida em que o são para o Cardeal Cerejeira. Ou seja, são tão importantes para a estabilidade do Estado, como para a manutenção do poder da Igreja já dentro do Estado, a comunhão perfeita entre os dois poderes (Brandão, 2002, p.19).

Num processo que teria culminado na “epopeia” dos Descobrimentos, consagrando a “vocação providencial” de Portugal na cristianização do mundo, o Catolicismo era tido como a primeira causa do curso histórico da nação e a razão dos seus mais altos feitos. O remédio para os males contemporâneos de Portugal havia, por consequência, de vir pelo reencontro da nação com a sua genuína tradição espiritual, realizado através da recusa do laicismo liberal e da afirmação do papel da Igreja na (re)educação do povo português (Salazar, 1943, p. 231-243).

À Igreja Católica cabia assim, no modelo sociocultural projetado pelo Estado Novo, o papel de integrador cultural da população, isto é, a parte espiritual e moral do processo de regeneração social. (Ramos, 2009, p. 656) Quer através da promoção sistemática da projeção social da Igreja, quer na introdução do Catolicismo nas instituições públicas e nos programas das escolas do Estado.

A Igreja portuguesa emprestou a sua liturgia às celebrações cívicas do Salazarismo e, frequentemente, declarou honra e glória ao Estado Novo. “Dou-te amanhã a minha Missa: celebrá-la-ei pelo cálice que me deste.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 68). “Deus escolheu-te a ti, para lher dares Portugal e O dares a Portugal. A alma cristã de Portugal dependerá desta obra.” (Cerejeira citado por Nogueira, 1986, p.118). “Diga a Salazar que o abençoe neste momento. Que ele, que tanto tem trabalhado e feito pelo seu País, possa levar a cabo a sua obra. Faço votos por que ultime a Concordata. Que Deus o defenda e proteja.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.172).

A entre ajuda entre os dois poderes tornara-se benéfica para ambos os lados. Uma carta de Monsenhor José de Castro, enviada de Roma ao Presidente do Conselho, revela isso. “Diga-me agora V.

Exa. se eu não tenho cinquenta mil motivos para lhe chamar querido e para lhe beijar enternecidamente as mãos honradas de português.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2009, p. 86).

ENSINO RELIGIOSO NAS ESCOLAS

A importância atribuída por Salazar ao papel da religião católica na promoção do bem-estar espiritual do povo português traduziu-se na afirmação do Catolicismo no sistema de ensino, concretizando algumas das expectativas fundamentais da Igreja.

A escola é responsável pelo desenvolvimento de ações conducentes à criação de vínculos entre as crianças e a nação. É utilizada pelo Estado Novo para formar a consciência nacional. O ensino religioso nas escolas desempenhou um papel importante na promoção dos valores e da Moral Católica que eram centrais para a ideologia do regime. Pelo que o ponto 1, do artigo nº 21 da Concordata, diz que “O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas será orientado pelos princípios da doutrina e moral cristã, tradicionais do País. Consequentemente, ministrar-se-á o ensino da Religião e Moral Católica nas escolas públicas elementares, complementares e médias aos alunos cujos pais, ou quem suas vezes fizer, não tiverem feito pedido de isenção.”.

A revista *Escola Portuguesa* ou Boletim do Ensino Primário Oficial foi um órgão oficial de publicação semanal, entre 1934 e 1946. Atuou como o meio de comunicação privilegiado entre o Ministério e o professorado primário, desempenhando funções ligadas à orientação pedagógica e à doutrinação política

Para além de instruções do serviço de orientação pedagógica para professores, o Boletim Oficial publicava Decretos do Ministério da Instrução Pública, relatórios de cerimónias comemorativas e de manifestações patrióticas e o Diário do Governo.

O Estado Novo procurou enquadrar a escola portuguesa, no sentido de retirar aos alunos o espírito crítico e inculcar a obediência à hierarquia. O professorado ganha uma missão política no meio local, em especial em época de eleições. No fundo, educa-se para a submissão.

A história nacional é toda estruturada na fé cristã, prevalecendo a descrição dos acontecimentos políticos e religiosos sobre os factos económicos e culturais. As comparações com o meio local são sempre extraídas da vivência rural, valorizando-se a atividade agrícola, que se associa ao desenvolvimento do país.

A ideia de Deus encontra-se associada à nacionalidade portuguesa desde a sua fundação. O espírito de cruzada esteve presente na Reconquista e prolongou-se através da Expansão, devendo ser ensinado, na escola, através de uma educação de moral cristã. O providencialismo é transposto para o tempo presente e ancora-se na imagem de Salazar, através da apologia das suas virtudes morais e da apresentação da sua ação governativa como revestida de uma dimensão mística e de caráter legitimador, pois ele é o homem que “Deus deu à pátria” e a quem se deve obediência (*Escola Portuguesa*, 1 de maio de 1941, p. 547). A dilatação da fé é apontada nos textos da *Escola Portuguesa* como o motor da Expansão e ilustrativa do universalismo e da missão civilizadora de Portugal, no passado e no presente.

É o espírito de revolução cristã que fortalece os portugueses e lhes possibilitará combater a ameaça comunista, levando Portugal a içar a “bandeira da cristandade contra o comunismo ateu” (*Escola Portuguesa*, 8 de setembro de 1938, p. 542).

As autoridades religiosas tinham encontrado um reconforto particular nas disposições da Constituição de 1933 relativas à educação. Na revisão constitucional de 1935, o ensino público foi submetido aos “princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do país”, introduzindo-se uma forte carga religiosa nos programas escolares (Lei n.º 1910, de 13 de maio de 1935).

O novo texto constitucional autoriza não só a abertura de escolas particulares paralelas às do Estado, mas empenha-se em subsidiá-las e reconhecê-las desde que os programas e o pessoal docente não sejam inferiores aos das escolas públicas (Carvalho, 2009, p. 83).

Cerejeira tudo fez para que o ensino oficial tivesse várias componentes da religião católica, exercendo pressão sobre Salazar para tornar o ensino oficial português num ensino de caráter religioso (Brandão, 2002, p. 46).

O responsável pela Igreja Católica portuguesa dá indicação ao Ministro da Educação e ao Chefe do Governo de um conjunto de medidas, que na sua opinião resolveriam o problema do ensino neutro e torná-lo-iam mais católico. Dentro delas, destacam-se: o estabelecimento de dois tempos letivos semanais ao ensino da Doutrina e Moral Cristã; estabelecer oficialmente que o pároco ou o delegado do Prelado Diocesano possa ir à escola em qualquer dia e hora do horário escolar; obrigar os programas de religião a exame final obrigatório; fazer com que os professores tenham um bom entendimento com os párocos; promover a ida dos professores com os alunos à missa e a atos de culto (Carvalho, 2010, p.236-237).

A Igreja faz de tudo para poder influenciar a escolha dos professores, mas também para proceder a indicações precisas de como os professores deviam ser formados. O Cardeal Cerejeira chega mesmo a sugerir a Salazar o aumento da remuneração dos professores de Moral e Religião.

No que diz respeito ao ensino médio e técnico, Cerejeira transmite a Salazar a sua preocupação em não ser obrigatório em todos os anos do ensino técnico, o ensino da Religião e Moral Católica. “(...) vindos, em geral, de meios mais tentados pelas propagandas materialistas e revolucionárias. A Igreja e o ensino católico são a única que poderá salvá-los de mitos revolucionários.” (Brandão, 2002, p. 51).

As reformas de Carneiro Pacheco, em 1936, em colaboração direta com a Nunciatura e a hierarquia eclesiástica, devolveram ao Catolicismo um lugar central nos programas. Instituíram o Ministério da Educação Nacional, em substituição do Ministério da Instrução Pública, assinalando a transição para um modelo pedagógico enraizado na inculcação ideológica (Decreto-lei de 11 de abril de 1936).

“ Uma coisa é a separação do Estado e da Igreja que a Constituição de 1933 mantém, outra o espírito laico que é contrário à Constituição, à ordem social, à família e à própria natureza humana. Muito pior do que a treva do analfabetismo num coração puro é a instrução materialista e pagã que asfixia as melhores inclinações” (Carneiro Pacheco, Na receção ao pessoal do ensino primário, *Escola Portuguesa*, n.º 69, 1936, p. 3).

O próprio surto fascizante do regime, entre 1936 e 1940, seria resolvido a favor dos interesses fundamentais da Igreja, cujo clero passaria a atuar dentro das organizações paramilitares, como a Mocidade Portuguesa e a Mocidade Portuguesa Feminina.

A formação Salazarista é totalizante, contínua, transversal, não se limitando às atividades letivas. As atividades da Mocidade Portuguesa e da Obra das Mães pela Educação Nacional para afervorar o sentimento patriótico nacionalista, o trabalho dos médicos escolares e o condicionamento do direito civil ao casamento das professoras primárias a partir de 1936, por exemplo, permitem exercer uma vigilância e controlo sobre as famílias, a partir da escola.

Seguiram-se, rapidamente, várias medidas de catolicização que foram acolhidas pelas autoridades religiosas como passos promissores na satisfação das suas reivindicações. O novo papel atribuído ao Catolicismo foi demonstrado através da colocação obrigatória de crucifixos nas salas de aula das escolas primárias como símbolo da educação cristã determinada pela constituição, assim como quadros de

Carmona e Salazar, de forma a promover a construção da identidade nacional (Base XIII da Lei nº 1.941, de 11 de abril de 1936).

“Tenho a honra de comunicar a V. Exa. que Sua Exa. o Ministro determinou que [...] não fosse autorizado o funcionamento ou restabelecimento de qualquer escola ou lugar sem se verificar que, além do mobiliário e material didático a que se refere o Decreto nº 25.305, existe também o crucifixo, do modelo oficialmente aprovado.” (Direção-Geral do Ensino Primário do Ministério da Educação citado por Carvalho, 2009, p.95).

A 14 de Outubro de 1936 foram promulgados os Decretos nº 27.084 e 27.085, que procedem à reforma do ensino liceal. Neste último, que aprova os programas, introduz-se a cadeira de Educação Moral e Cívica nos três anos do ensino liceal.

Carneiro Pacheco informou, confidencialmente, a hierarquia católica de que “seria dada toda a liberdade (...) para que o curso de Educação Cívica e Moral pudesse ser transformado num programa verdadeiro e completo de Religião.” (Simpson, 2014, p. 93).

Apesar de algumas críticas, as reformas de Carneiro Pacheco foram acolhidas com satisfação nos círculos católicos.

A 6 de Novembro de 1936, o Secretário da Sagrada Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, Monsenhor Pizzardo, informa que o Papa tomou conhecimento de tudo quanto a Nunciatura o informara e, preocupado com a “falsa propaganda do Comunismo”, consolou-se com esse vislumbre de esperança nos programas do dito “Curso de Educação Cívica e Moral” nas escolas secundárias estatais porque se poderá através dos tais cursos fazer com que o ensino religioso coloque uma barreira à perniciosa ignorância religiosa do comunismo (Carvalho, 2009, p. 97-98).

A militância católica em Portugal continuou a fazer pressão para o alinhamento completo do Estado com a doutrina educativa católica, atualizadas por Pio XI (Simpson, 2014, p.93).

Em 1937, o Episcopado português, através de uma Pastoral Coletiva, fez questão de saudar publicamente as medidas tomadas pelos altos poderes do Estado, no sentido de respeitar os direitos de Deus e informar cristãmente a educação nacional.

O Cardeal Cerejeira numa carta remetida a Salazar, a 24 de junho de 1946, revela que: “O silêncio da Igreja até agora compreende-se, porque não duvidava da boa vontade dos homens públicos que têm

dirigido a educação nacional e sabia as grandes tarefas que impendiam sobre seus ombros. Mas já não se compreenderia se a reforma do ensino que se anuncia não tomasse as medidas necessárias para que o ensino religioso e moral seja eficazmente ministrado.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.245).

A 16 de janeiro de 1965, o Cardeal Cerejeira escreve um texto que também envia a Oliveira Salazar sobre a criação da Universidade Católica.

O Ministério das Obras Públicas pretendia construir um liceu num local em que a propriedade pertencia ao Patriarcado de Lisboa, o Liceu Gil Vicente. O Cardeal Cerejeira vai aproveitar este interesse por parte do Estado para obter algo em troca, não um valor pecuniário como seria legítimo, mas concessões com um caráter de durabilidade e que fosse ao encontro dos seus objetivos de cristianizar o ensino. Algo que não conseguia realizar sem o apoio do Chefe do Governo.

E numa carta remetida a Salazar em dezembro de 1944, volta a pressionar o Chefe do Governo: “Não quero desviar-me do assunto. Mas pelo menos, uma cadeira de doutrina católica não poderá deixar de se criar nas Faculdades de Letras, não só para evitar a obra de descristianização que aí alguns professores realizam, mas ainda para coroar o ensino religioso nas escolas primárias e secundárias e complementares.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 201).

Para Cerejeira, a formação da Universidade Católica revestia-se de um valor conotado como desígnio nacional. Cristianizar a população portuguesa a partir das escolas, sempre foi um dos grandes objetivos do Episcopado. Seria mais uma instituição que Salazar teria para lutar contra o comunismo e contra o progressismo, lutando esta instituição para a manutenção do conservadorismo católico reinante.

Para que o terreno fosse cedido, deveria ficar assegurada a possibilidade de fundar, em local central e adequado, a Universidade Católica, com teor totalmente católico e a concessão de um terreno no centro de Lisboa para a sua construção. Um negócio altamente lucrativo para a Igreja Católica, e igualmente lucrativo para o Estado Português. “Atrevo-me a afirmar que é um negócio que interessa igualmente à Igreja e ao Estado.” (Cerejeira citado por Brandão, 2002, p. 58).

A Universidade Católica passou a ser uma das mais importantes instituições católicas do país e uma das mais importantes fontes de receita da Igreja Católica portuguesa, um local de formação de elites católicas, como o Cardeal Cerejeira sempre desejou.

Repara-se na insistência que Cerejeira faz a Salazar no sentido de a Universidade Católica não interferir no Sistema Educativo Nacional Superior, aliás, dá a entender a Salazar que não se destina a leigos. “(...) ficar independente e à margem das universidades do Estado (...)” (Cerejeira citado por Brandão, 2002, p.58).

A pressão sobre o Chefe de Governo é forte, comunicando Cerejeira a Salazar que é um assunto que “merece que te interesses por ele, ajudando-nos a resolvê-lo (...)” (Cerejeira citado por Brandão, 2002, p. 59).

Cerejeira pretende que a Universidade Católica sirva para influenciar o meio universitário e político do país, formando professores dentro dos seus moldes, para que esses professores pudessem ir para outros estabelecimentos de ensino, mas também iniciando a criação de uma elite política católica com formação eminentemente superior, para ocupar altos cargos do Estado.

O plano é perfeitamente visível pelos documentos escritos pelo Cardeal Cerejeira, com o apoio de Salazar. A médio prazo, seria possível introduzir em todo o ensino elementos do clero, com um papel de destaque: teriam uma universidade para a formação de docentes do ensino superior e para a formação de quadros superiores quer da Função Pública ou do Estado quer de importantes empresas (Brandão, 2002, p.60).

Em 1967, numa carta em tom amistoso, Cerejeira afirma que nada seria possível, sem o auxílio de Salazar. “Sairá logo o Comunicado, anunciando-se nele a bênção da 1.^a pedra da chamada Universidade Católica, que será apenas a coroação do ensino religioso, graças a ti instituído na escola pública, no plano universitário.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 316).

Valentim Alexandre (2006) sublinha que foi “em parte por pressão da Igreja” que o Estado adquiriu as suas características como “tipo específico de repressão, relativamente incruento, mas fortemente opressivo, visando a conformação dos costumes e a supressão das inovações, que cobriu o país com uma chapa de chumbo”.

REPRESSÃO POLÍTICA

O Estado Novo ficou conhecido por perseguir partidos políticos oposicionistas, pela criação de um aparelho censório sobre a imprensa, os livros e as demais informações que passavam à sociedade, de forma que estes só transmitissem temas favoráveis à ideologia do regime. O que foi dar sentido à

expressão utilizada por Salazar de que “politicamente só existe o que o público sabe que existe”, conforme discursou em 26 de outubro de 1933 na inauguração do Secretariado de Propaganda Nacional, dirigido pelo escritor e jornalista António Ferro.

Pretendendo construir uma realidade social de acordo com a ideologia do regime, isso foi-se concretizando não só com a censura, mas também com a criação de instrumentos de policiamento, controlo e repressão, como o Secretariado da Propaganda Nacional, a Legião Portuguesa, a Mocidade Portuguesa, a PIDE, e as suas restrições aos Direitos Humanos e à liberdade de expressão que foram institucionalizados entre 1933 e 1945. Impondo uma conceção original e muito restritiva do que deveria ser a produção, a divulgação e o consumo da informação e bens culturais.

A ausência de financiamento pelo Estado, a par da necessidade do apoio financeiro estatal às obras de manutenção ou construção de templos face à pobreza da Igreja, entregou nas mãos de Salazar uma poderosa arma de pressão sobre o Episcopado no sentido de este não sair, nem deixar que os seus seguidores o fizessem, dos estreitos limites que o líder do Estado Novo estabelecia para a atividade política dos católicos (Reis, 2000, p. 219).

Os termos em que, na Concordata, é formulada a garantia de liberdade e de comunicação entre os Bispos e os seus fiéis, limitada ao que dissesse respeito ao seu múnus espiritual, implicou de forma nada inocente, a possibilidade de aplicação de censura sempre que o poder político entendesse que os escritos extravasam o campo estritamente religioso, como sucedeu no caso do Bispo da Beira, D. Sebastião Resende.

As autoridades eclesiásticas estavam a par do tratamento reservado aos opositores do regime, porém, a ameaça do comunismo, a influência da franco-maçonaria na elite política e a agitação política interna tornou necessário a criação de medidas para preservar a ordem política, social e moral, em Portugal, de modo a possibilitar a recristianização da população. Por isso, a Nunciatura aprovou a postura enérgica da Comissão da Censura, por “reprimir a imprensa comunista e imoral.” (*Lumen*, maio de 1942, p.300).

O regime contou com a colaboração da elite católica laica na aplicação de algumas das suas medidas mais repressivas, em particular no domínio da educação, no que toca à autonomia das universidades. Os católicos não participaram na aplicação da medida repressiva, mas aceitaram-na como

parte do “dever” das autoridades temporais de fomentarem uma ordem pública “sã”, pelo que contribuíram para a noção de que a medida se justificava.

Em setembro de 1930, Cerejeira, envia a Carmona uma “carta de amnistia” pedindo um ato de clemência para com os presos políticos, a maioria detidos após o fracasso das rebeliões republicanas. Antes de enviar esta carta, preocupado com a reação que o silêncio da Igreja estava a gerar na população, optara por publicar na imprensa, uma nota, reafirmando o afastamento da Igreja dos assuntos temporais. De facto, o Episcopado português estava a ser acusado de não fazer nada pela defesa dos presos políticos. Era necessário prevenir um surto anticlerical. Contudo, com o anúncio governamental da criação da União Nacional, Cerejeira abandona essa ideia. Esta carta revelou-se capaz de criar embaraços políticos ao regime. Tal como afirmou o Núncio, a carta nasce do facto do Governo permitir uma campanha anticlerical na imprensa. O que podia ser impedido se se recorresse à censura (Simpson, 2014, p. 67).

Para não criar cisões com o governo, o Núncio informou que a “Nunciatura e a Santa Sé eram totalmente estranhas ao ato do Cardeal-Patriarca”. Também vários elementos do Centro Católico Português repudiaram esta atitude do Cardeal-Patriarca (Simpson, 2014, p.67).

São vários os casos em que a Igreja Católica, manteve o silêncio face às restrições da liberdade da população. Em novembro de 1933, a Nunciatura, elogiou Salazar pelo envio dos opositores para o forte de Peniche e não para lugares mais distantes, para que “o seu transporte não pesasse demasiado nas finanças do Estado.” (Todini a Pizzardo, 28.11.1933 citado por Simpson, 2014, p.117).

O silêncio de Cerejeira face à abertura do Tarrafal, em 1936, e ao exílio forçado de presos políticos, é bastante notável, tendo em conta o vigor que demonstrou ao mesmo tempo na defesa das “liberdades legítimas” da Igreja. O prelado não levantou questões sobre o tratamento reservado aos opositores políticos como pomo da discórdia entre a Igreja e o regime. Nem deu a entender que os seus atos podiam ser perdoados.

O Episcopado também optou por ficar em silêncio quando um dos seus Bispos, o do Porto, foi impedido pela PIDE de entrar em solo português, em setembro de 1959. E quando Cerejeira, concedeu a autorização solicitada pela PIDE, para detenção do capelão da marinha João Perestrelo Vasconcelos.

A Igreja Católica também se manteve confortavelmente em silêncio durante o principal acontecimento sociopolítico da época, as eleições presidenciais de 1958. A vitória de Américo Tomás

contra Humberto Delgado, dependeu de uma fraude gigante, de um policiamento intenso e de violência intimidatória (Simpson, 2014, P. 196).

O silêncio da Igreja contribuiu para garantir a legitimidade do ato eleitoral. O mesmo ocorreu nas eleições de 1961 e 1965, mantendo o silêncio face às perseguições administrativas e às fraudes gigantescas que adulteraram as eleições, enquanto continuou a reconhecer a legitimidade alegadamente adquirida pelo regime através das farsas eleitorais.

O estado de emergência nacional provocado pela Guerra Colonial desencadeou, a partir de 1961, uma nova vaga de repressão política que se estendeu a toda e qualquer iniciativa considerada prejudicial para o regime. No essencial, a Igreja adotou uma postura cúmplice para com a política colonial do Estado Novo.

A Igreja manteve uma posição ambígua em relação à censura. Melindrava-se quando era aplicada aos seus assuntos internos, e contestava-a em privado. Mas o próprio conceito de censura, em particular a sua aplicação a manifestações de anti-religiosidade continuou a ser valorizado como meio de defesa de um ambiente moral sã em Portugal. O caso do Bispo da Beira foi revelador. A Igreja Católica, também tinha o poder de censurar livros e jornais considerados contrários à doutrina católica. Um catálogo de livros proibidos pela Igreja Católica - *Index Librorum Prohibitorum*, foi mantido em Portugal até à década de 1970. Ao mesmo tempo que contestavam a atitude demasiado tolerante do Estado em relação a pontos de vista doutrinariamente erróneos.

As autoridades eclesiásticas não só se submeteram à censura do Estado Novo, como também participaram na sua aplicação: A Igreja Institucional não se poupou a esforços para silenciar todo e qualquer protesto católico contra o tratamento dado pelo regime à visita de Paulo VI à Índia e saneou de bom grado as encíclicas de João XXIII e Paulo VI, amputando-lhes o conteúdo politicamente embaraçoso.

PEDOFILIA

São raras as situações de pedofilia no seio eclesiástico que foram denunciadas durante o Estado Novo. E muito menos aquelas que chegaram ao tribunal. Por isso mesmo, várias queixas que estão agora a chegar à Comissão Independente para o Estudo de Abusos Sexuais de Crianças na Igreja Católica Portuguesa reportam a esse período.

Em dezembro de 1967, o católico e puritano Portugal é abalado com uma notícia do jornal inglês *Sunday Telegraph*, sobre um hediondo esquema de pedofilia, prostituição e abuso sexual de menores, envolvendo altas figuras do Estado Novo, o chamado “Ballet Rose”.

A Polícia Judiciária, vigiada de perto pela PIDE, investiga uma rede de prostituição que operava desde o início dos anos 1960, envolvendo menores, por norma, provenientes das zonas mais pobres do país.

Três meses antes do escândalo ser denunciado, na imprensa estrangeira, o Ministro da Justiça, Antunes Varela, demite-se em protesto contra o encobrimento do escândalo. Salazar procura silenciar o caso, expulsando e proibindo a entrada de advogados e jornalistas estrangeiros no país.

Entre os envolvidos no escândalo sexual estão Ministros do Governo de Salazar, militares, grandes empresários ligados à indústria, banca e alta finança, membros da aristocracia e Igreja. Entre estes, encontrava-se aquele que era apontado como natural sucessor de António Salazar, o Ministro da Economia, José Gonçalo Correia de Oliveira.

Salazar manda parar a investigação quando percebe que o abuso sexual de menores envolve grandes figuras do Estado. Em Portugal, não se escreve nada sobre o tema. Era como se o escândalo só existisse no exterior, como se a verdade fosse uma mentira e um complot internacional de inspiração comunista.

Mais de vinte anos depois, após o 25 de abril de 1974, Moita Flores, autor da série televisiva Ballet Rose, afirmou que houve uma pressão para que a série não fosse exibida. Só após a morte de um alto membro da Igreja Portuguesa, a mesma foi autorizada, embora em horário a partir da meia-noite. Interrogado se essa alta personalidade era o Cardeal-Patriarca, Moita Flores não confirmou nem desmentiu, apenas esclareceu que esse indivíduo foi ator participativo e não apenas encobridor.

“Isso devia-se a que, na altura, havia ainda muita gente poderosa que tinha estado envolvida no caso e tinha o nome no processo, nomeadamente um sacerdote importante. Aliás, posso dizer que a série só foi para o ar quando ele morreu.” (Moita Flores citado por Almeida, 2017, *Moita Flores. “Para exibir a série tivemos que esperar a morte de um sacerdote.”*, Jornal SOL).

Consultando outro caso, passado em Avis, no ano de 1946, dá nota que o pároco da terra, Acácio Aleixo, apresentou queixa por difamação contra desconhecidos, no Julgado Municipal de Avis. Por detrás

desta queixa, estava o rumor do abuso sexual de um menor, na altura com 9 anos, oriundo de uma família pobre, a quem o Prior tinha pedido para ir fazer um favor, na esperança do menor receber os 5 tostões que o padre lhe tinha prometido.

A Câmara Municipal de Avis estava disposta a pagar as despesas que “o mesmo agente haja de fazer”. O importante era acabar com os rumores, considerados de “uma baixeza inconcebível” e “repor a honorabilidade do Reverendo Pároco.” (Barriga, P., 2022, *A pedofilia na Igreja segundo o Estado Novo*).

A mãe do menor tentou que as investidas do padre sobre o seu filho fossem investigadas, acabou por ser sentenciada, assim como a maior parte das vítimas o era, e o padre ilibado. Em nenhum momento, as suas imputações foram consideradas matérias de facto. Nem o pároco foi confrontado com elas.

Na contestação aos autos de polícia correcional pelo crime de difamação que correram contra a mãe do menor. Esta ainda tentou convencer o Juiz do Julgado Municipal de Avis a “usar meios legais de averiguação”. O que estava em causa era o facto desses eventuais atos praticados pelo padre Acácio terem sido “publicamente e de viva-voz”, divulgados a terceiros. Nomeadamente, aos pais de outras duas crianças que estariam a ser aliciadas, de igual modo. Os pais destas crianças acabaram por ser arrolados testemunhas de acusação (Barriga, P. (2022). *A pedofilia na Igreja segundo o Estado Novo*).

O Salazarismo tinha uma linha muito peculiar para lidar com casos que, de alguma forma, pusessem em causa das instituições corporativas, militares ou religiosas. Para o Estado Novo, era fundamental preservar a imagem de um regime fundamentado em princípios morais e valores tradicionais, sustentado pelos ideais de Deus, Pátria e Família. Era essencial manter a ideia de um Estado forte, coeso e incorrupto.

O regime que pregava a moral e os bons costumes nos pilares de Deus, Pátria e Família, bailava ao som de um ensurdecido ballet de silêncio.

ANTICOMUNISMO

Os primeiros anos do Estado Novo foram marcados por uma atitude isolacionista, no plano internacional, com o regime focado na regeneração das finanças públicas e na reorganização do Estado. Contudo, era favorável para o regime, contar com o apoio internacional de um país alinhado politicamente e, de igual modo, convictamente isolacionista, anticomunista e com a mesma visão autocrática do poder.

Assim sendo, a Espanha de Franco encaixava perfeitamente nestes requisitos. Com isto, a primeira fase do Salazarismo foi essencialmente marcada pelas relações ibéricas. Com Franco no poder, Portugal poderia continuar debruçado sobre si mesmo e o Atlântico. O triunfo de um regime democrático e parlamentar em Espanha geraria uma situação de vulnerabilidade para a Ditadura portuguesa (Saraiva, 2018, p.74).

“Somos sobretudo uma potência atlântica, presos pela natureza à Espanha, política e economicamente debruçados sobre o mar e as colónias, antigas descobertas e conquistas. Nem sempre a nossa política se fez de Lisboa ou da parte continental, mas de outros pontos, tal a ideia de que as colónias não o foram à maneira corrente, mas partes integrantes do mesmo todo nacional. Nestas condições sente-se que a linha tradicional da nossa política externa, coincidente com os verdadeiros interesses da Pátria portuguesa está (...) em desenvolver as possibilidades do nosso poderio atlântico.” (Salazar citado por Oliveira, 1937 p. 79-80).

As prioridades do Governo português centravam-se na posição geoestratégica do país, não só porque o domínio colonial deveria começar a ser rentabilizado de forma a garantir um maior equilíbrio financeiro nos orçamentos anuais, mas também porque a Grã-Bretanha necessitava de espaço e apoio português.

Sob o Governo de Salazar, Portugal passava a imagem de um país com uma ordem sociopolítica interna estável, disfrutava de um clima de paz e liberdade religiosa, estando preparado para auxiliar na retaguarda do avanço do comunismo internacional.

Já na Assembleia Nacional, o discurso anticomunista encontrou legitimidade e foi fortalecido pelo próprio anticomunismo católico romano de alguns parlamentares, que viam o comunismo como o “grau máximo de ateísmo militante e a total subversão das tradicionais instituições da civilização europeia.” (Real, 2009, p.562). Até à II Guerra Mundial, o anticomunismo dos deputados ajudou na difusão da ideia de consolidação do poder do Estado sobre todas as instituições legais do país.

Os anos da II Guerra Mundial são marcados pela neutralidade. Havia dois cenários possíveis considerados negativos: se o país se alinhasse com os Aliados e integrasse o campo dos vencedores, ficaria dependente das democracias europeias; por outro lado, se as potências do Eixo vencessem, seria plausível a possibilidade de anexação. A assinatura do Pacto Ibérico sela a coincidência das posições de

Portugal e Espanha constituiu, para o regime de Salazar, um importante instrumento de salvaguarda da paz no território português e de proteção política perante qualquer que fosse o resultado da guerra.

O fim das hostilidades bélicas em 1945 e o início da fase denominada por Huntington (1991) de “segunda onda de democratizações” gerou certo incómodo em Portugal. Os Estados Unidos da América assumem a tutela militar sobre a Europa e emerge o Terceiro Mundo unido por uma vaga independentista e anticolonial.

Isolado, juntamente com Espanha, como regime autoritário, na Europa ocidental, contou com a ajuda da Igreja Católica, incluindo do próprio Vaticano, para amenizar a imagem de regime ditatorial no exterior.

Considerando que algumas ideologias só podem ser obra do Diabo, Cerejeira estabelece um paralelismo entre aquilo que a Igreja aceita em termos ideológicos e a própria ideologia do Estado Novo. O anticomunismo de Salazar também é o anticomunismo da Igreja (Brandão, 2002, p.73). Com a sua personalidade conservadora, Salazar está em sintonia perfeita com o Cardeal Cerejeira.

A Santa Sé procurava erguer uma frente em defesa da civilização cristã, ameaçada “pelas desordens e perigos mentais, morais e sociais trazidos pelo falso liberalismo, pelo socialismo, pelo comunismo, pelo ateísmo, pelo materialismo e pelas revoluções.” (Salazar citado por Carvalho, 2009, p.3).

Em troca de obter frutos das iniciativas do regime para reforçar a natureza intrinsecamente católica de Portugal, a Igreja tratou de reforçar o seu reconhecimento diplomático do Governo português por meio de eventos religiosos de grande porte realizados em solo lusitano. Assim como, participar dos controversos processos eleitorais arquitetados pelo regime para legitimar o regime. A queda do regime poderia desencadear uma onda anticlerical.

Avaliando toda a conjuntura, Salazar alinha numa abertura moderada ao novo mundo e às organizações internacionais com a adesão à NATO e à ONU e à aproximação aos Estados Unidos em matéria de política de defesa. O objetivo era salvaguardar a natureza do regime e o império colonial.

A política externa de Portugal reflete uma delicada harmonia entre compromissos e concessões necessários para, em retorno, garantir apoio. O gradual processo de abertura do regime foi crucial para

conter os avanços de uma oposição interna fortalecida pelo desenlace da guerra. A preservação do império permaneceu como uma preocupação central e uma das principais prioridades de Salazar.

O Chefe do Governo percebeu as vantagens que o país poderia receber se partilhasse os benefícios do plano Marshall e do clima de crescimento económico do pós-guerra. Para além de beneficiar de uma valorização das matérias-primas das colónias no mercado internacional.

Na década de 1960, sob uma ótica económica, destacam-se como anos de grande dinamismo. A adesão à EFTA foi encarada como um instrumento crucial para impulsionar o comércio internacional. Simultaneamente, o aumento significativo do fluxo migratório, caracterizado pela emigração em massa, exerceu um efeito corretivo sobre o mercado de trabalho interno. Isso refletiu-se no aumento dos salários e na redução da pobreza no campo. Sobretudo, teve um impacto positivo no equilíbrio das contas externas devido às remessas enviadas pelos emigrantes.

Portugal, contou com os esforços da Igreja Católica e da Santa Sé. A Igreja, em troca, ganhava a missão de cristianizar as colónias africanas. A Igreja, nesse cenário, em troca da proteção e dos privilégios oferecidos pelo Estado, acabaria por despender esforços para a reabertura das vias diplomáticas.

A análise das relações entre a Igreja Católica e as ditaduras ibéricas demonstra a existência de faces diversas, marcadas por ambiguidades e contradições. Há momentos de maior ou menor aproximação, influências do Estado na organização da Igreja e vice-versa, modulações de discursos já existentes em prol de uma adaptação que permitisse compreender os interesses mútuos, justificações das injustificáveis violências e abusos dos governantes como efeitos colaterais menores de objetivos que deveriam ser atingidos a qualquer custo (Cavichiolo, B. Gallo, C, 2022, p.331). Considerando o comunismo como uma ameaça aos seus interesses e valores, o Estado Novo e a Igreja cooperaram para suprimir o comunismo e manter o controlo sobre a sociedade portuguesa.

1.2 DIVERGÊNCIAS

Da mesma forma que anteriormente foram apresentadas as convergências, de seguida são apontadas as divergências entre o Estado Novo e a Igreja Católica: o casamento, o divórcio, a questão dos feriados religiosos e a Ação Católica Portuguesa.

CASAMENTO

Em 1911, o Código de Registo Civil republicano prescreve os princípios da universalidade e da obrigatoriedade do registo civil, tornando obrigatória a precedência do registo civil para todos os atos religiosos, incluindo o casamento. Os católicos que não o fizessem ficariam em situação de concubinato perante o estado civil, e o pároco que em tal consentisse seria punido. O casamento perdia, assim, o seu caráter sacramental ficando reduzido a um ato religioso.

Deste modo, até à Concordata de 1940, os nubentes católicos estavam obrigados a dois casamentos, o civil e o religioso. Mais tarde, o texto concordatário iria reconhecer os efeitos civis do matrimónio católico, desde que o mesmo fosse transcrito nos livros do registo civil.

Nas notas de 1937, Salazar, deixa por escrito o seu interesse pelo problema das incompatibilidades entre o direito canónico e o direito civil português, no que diz respeito às condições para um matrimónio válido. E, principalmente, a possibilidade de ser aproveitado o facto de um casamento civil prévio não dissolvido não ser impedimento para a realização de um casamento canónico com outro parceiro, o que poderia legitimar situações de bigamia, e de aproveitamento da figura dos casamentos de consciência para contornar os impedimentos matrimoniais impostos pelo Estado, em determinados casos (Reis, 2000, p.206).

Assim, na sétima fórmula do projeto, a Santa Sé propõe, à semelhança da Concordata Italiana, que as publicações do casamento far-se-ão não só nas respetivas igrejas paroquiais, mas também nas competentes repartições civis. À Santa Sé importa consagrar a liberdade plena da Igreja constitutiva e inatingível, em termos de administração de sacramentos.

A 11 de maio de 1938, o Governo contrapõe a seguinte redação: “As publicações do casamento far-se-ão não só nas respetivas igrejas paroquiais, mas também nas competentes repartições do registo civil, devendo os ministros da religião exigir o certificado de que não há impedimento legal, antes de oficiarem na celebração do casamento. Se o certificado denunciar a existência de algum impedimento, o casamento não poderá ser autorizado sem expressa autorização do Ordinário e, sendo feito sobre esta autorização, não será transcrito se aquele impedimento for a existência de um casamento anterior não dissolvido, ou a interdição por demência.” (Carvalho, 2009, p.439).

Esta proposta das autoridades portuguesas, pretendia reduzir ao máximo a possibilidade de se multiplicarem casamentos religiosos aos quais não se atribuísssem efeitos civis. Não se tratava de impor,

à Igreja, o sistema de impedimentos do Estado, mas evitar um casamento religioso que não podia ser transcrito e, assim, não podia também produzir efeitos civis. A redação portuguesa acaba por ser aceite (Carvalho, 2009, p. 440).

O casamento civil podia ser comum - precedido de processo de publicações - ou urgente - não precedido daquele processo, o qual teria de ser realizado posteriormente. Esta última situação consubstancia “uma receção pelo direito civil de uma figura típica do Direito Canónico” (Vilalonga, 1999, p. 169). Já o casamento canónico poderia não ser só comum ou urgente, ou secreto, embora esta última modalidade não encontrasse paralelo no regime civil.

São estes casamentos que levantam serias dificuldades no acordo entre o Estado Português e a Santa Sé. A Santa Sé vai querer fazer valer cedências em áreas mais políticas no sentido de pressionar por uma solução mais favorável na área sacramental. E o Estado Português procura acentuar com sólidos argumentos jurídicos a impossibilidade de se remeter, simplesmente, o problema para o direito canónico, defendendo ainda que, perante a lei portuguesa, seria mais desvantajoso não declarar civilmente um casamento canónico, do que o contrário.

Relativamente à proposta governamental para a Concordata, a Santa Sé nota a gravidade da proibição do registo dos casamentos celebrados *in articulo mortis* sem dispensa de mais formalidades (processo preliminar de publicações e certificado de que não existia óbice legal) (Carvalho, 2009, 441).

Perante tais observações, a 21 de outubro de 1937, a Santa Sé propõe a seguinte redação: “Os casamentos *in articulo mortis* e eminência de parto ou cuja imediata celebração se imponha por um grave motivo de ordem moral verificado pelo Bispo próprio poderão, sem mais formalidade, ser feitos e transcritos.” (Carvalho, 2009, p. 442).

Para o Nuncio, era necessário reformular a redação, pois a mesma podia dar a entender que a verificação do Bispo era fiscalizável. Mário Figueiredo terá ainda explicado a Ciriaci, a necessidade do processo preliminar de publicações, mesmo nos casamentos *in articulo mortis*, para evitar que o Estado reconheça “a validade do segundo casamento de uma pessoa ligada pelo casamento civil anterior não dissolvido.” (Carvalho, 2009, p. 442).

A 11 de maio de 1938, na oitava fórmula do projeto da Concordata, da autoria do Governo português, explica-se que, por um lado, não se pode admitir que os casamentos *in articulo mortis*, eminência de parto ou de consciência sejam dispensados do processo preliminar de publicações. Por

outro lado, não se podem transcrever estes casamentos sem mais formalidades pois o Estado não pode admitir que sejam transcritos casamentos sem valor para si, tais como aqueles em que existe casamento civil anterior não dissolvido ou aqueles em que um dos cônjuges foi interditado. Deste modo, propõe-se que os casamentos *in articulo mortis* e em minêcia de parto ou cuja imediata celebração seja expressamente autorizada pelo Bispo, por grave motivo de ordem moral, poderão ser feitos, independentemente do processo preliminar das publicações e serão transcritos, corrido este processo, se não existir impedimento legal do casamento anterior ao momento da transcrição, não dissolvido, ou de interdição por demência judicialmente declarada.

A 15 de setembro, Oliveira Salazar anota o que o Nuncio dissera a Mário Figueiredo, sobre uma Santa Sé que “não poderia aceitar no texto da Concordata, a subordinação do sacramento do matrimônio aos requisitos da lei civil”. O Chefe do Governo afirmava que a contraproposta apresentada restringia “ao mínimo os casos possíveis de casamentos religiosos sem efeitos civis, referindo expressamente os dois únicos casos em que não poderiam aqueles ser transcritos” e, embora considerasse que esse princípio poderia ser estabelecido na legislação interna, anotava que dessa forma “desaparece a garantia da obrigação tomada bilateralmente.” (Salazar citado por Carvalho, 2009, p. 443).

A 28 de março de 1939, na sua nota explicativa, o Governo português reitera as afirmações constantes das notas de Oliveira Salazar, esclarecendo que a proposta visava reduzir a possibilidade de se multiplicarem casamentos religiosos aos quais não se atribuísem efeitos civis. Para isso, “nos casos em que a regularização urgente de uma situação, imposta por motivos de consciência, não consentia na verificação prévia da existência de impedimentos, aceitava-se, com certas cautelas, a celebração do casamento e a transcrição subsequente, salvo nos dois únicos casos de existir casamento anterior não dissolvido e de interdição por demência judicialmente declarada.” (Carvalho, 2009, p. 443).

A Santa Sé não aceita a proposta do Governo e a 21 de novembro de 1939 insiste na fórmula: “Os casamentos *in articulo mortis*, em minêcia de parto, ou cuja imediata celebração seja expressamente autorizada pelo Ordinário próprio por grave motivo de ordem moral, poderão ser contraídos independentemente do processo preliminar das publicações.” (Carvalho, 2009, p. 443).

A 3 de dezembro de 1939, para ultrapassar este impasse, o Governo português propõe que a assinatura da Concordata seja acompanhada de uma declaração do Cardeal Secretário de Estado, na qual a Santa Sé se comprometeria a impedir a realização de casamentos que não fossem abrangidos pelas situações acima referidas (casamentos *in articulo mortis*, em minêcia de parto, ou cuja imediata

celebração seja expressamente autorizada pelo Ordinário próprio por grave motivo de ordem moral), sem o certificado do registo civil garantindo que produziram efeitos civis. Transmite-se ainda que é intenção do Governo fazer preceder, ao nível da legislação interna, a transcrição dos casamentos *in articulo mortis*, em eminência de parto ou de consciência do processo preliminar das publicações, se a isso não se opuser casamento anterior não dissolvido ou interdição por demência declarada de algum dos nubentes.

Na resposta a 24 de janeiro de 1940, a Santa Sé, sugere outra redação que reafirme, explicitamente, o direito da Igreja de permitir, em certos casos, a celebração de matrimónios unicamente religiosos. Quanto à intenção do Governo de obrigar ao processo preliminar de publicações os matrimónios previstos na norma em causa, a Santa Sé explicará que com isto se vai retardar a transcrição, o que pode causar grave dano a terceiros, especialmente, nos matrimónios *in articulo mortis*. Devendo assim, o Governo fazer uma declaração de modo que fique estabelecido que os efeitos civis destes casamentos decorrerão, mesmo relativamente a terceiros, a partir da data da celebração. O que o Governo diz não poder aceitar por decisivos motivos de ordem política e jurídica (Carvalho, 2009, p. 445).

Dada esta observação, o Cardeal Secretário de Estado envia um telegrama ao Nuncio, e que este comunicará a Mário de Figueiredo, a 10 de fevereiro de 1940, dizendo que a Santa Sé não pode renunciar ao direito e dever dos ordinários de permitirem em casos extraordinários, a celebração de matrimónios religiosos que, não podendo ser transcritos no registo civil, não devem ser denunciados. A Santa Sé não consegue compreender quais eram os motivos de ordem política e jurídica que impediam o Governo português de reconhecer à hierarquia católica os direitos que lhe competem acerca do sacramento do matrimónio.

Para evitar dúvidas sobre se a fórmula abrange tanto o caso de perda do carácter secreto de facto, como a perda de jure, o Governo propõe que se acrescente a explicativa expressa por estas palavras: “quer dizer, enquanto o Ordinário, utilizando as faculdades que lhe confere o artigo 1106 do referido Código, os não denuncia”. Esta explicativa acaba com todas as dúvidas. O Governo não quer praticar qualquer invasão no campo religioso. Reconhece que não pode fazê-lo, por direito, e não pretende fazê-lo. O que pretende é afastar ao máximo a possibilidade de existirem casamentos religiosos que não produzem efeitos civis. E é tal o seu empenho neste aspeto que vai ao ponto de, em matéria de casamentos *in articulo mortis*, em eminência de parto ou cuja imediata celebração seja autorizada pelo Bispo próprio por graves motivos de ordem moral, secretos ou não, renunciar ao seu próprio sistema de impedimentos para adotar o da Igreja, salvo em dois casos excecionais (Carvalho, 2009, p.446).

A 15 de abril, a Santa Sé responde que observa a possibilidade de existir uma terceira categoria de casamentos religiosos que não devem ser transcritos: os que, sendo transcritos, expunham os cônjuges a grave dano. A Santa Sé assegura ao Governo que casos deste género serão sempre poucos, pois a Igreja preocupa-se para bem das almas, com reduzir ao mínimo o número dos casamentos sem efeitos civis.

O preceito adotado fez coincidir o sistema de impedimentos do Direito Canónico com o do direito português, como a falta de idade nupcial, impotência, consanguinidade, com a exceção da existência de casamento civil anterior não dissolvido e interdição por demência judicial verificada (Figueiredo, 1940, p.29-38).

Quanto ao prazo de envio da cópia da ata do casamento ao registo civil, a proposta do Governo português fixa o prazo em 2 dias. A Santa Sé, informará o Núncio, a 10 de agosto de 1937, que o prazo de dois dias para o envio da cópia da ata é insuficiente, dando-lhe instruções para tentar junto do Governo, aumentar o prazo para cinco dias. O Núncio assim o fará na sétima formulação, porém, na oitava formulação, de 11 de maio de 1938, o Governo volta a reduzir o prazo para três dias, “porque, se para os efeitos do casamento se reportarem ao momento da celebração é necessário que sejam transcritos dentro de cinco dias, não pode a expedição da ata ser retardada até ao quinto dia”, o que a Santa Sé acabará por aceitar (Carvalho, 2009, p. 449).

A 4 de dezembro de 1939, o Governo introduz um aditamento, que será aprovado por ambas as partes, onde explana que a transcrição deve ser feita no prazo de dois dias e comunicada pelo funcionário do registo civil ao pároco até ao dia imediato em que foi feita com a indicação da data. O padre, considerado oficial público que, sem graves motivos, deixar de enviar a cópia da ata dentro do prazo, incorre nas penas de desobediência qualificada e o funcionário do registo civil que não fizer a transcrição no tempo devido incorrerá nas penas cominadas pela lei orgânica do serviço.

Aos Cardeais da Sagrada Congregação dos Assuntos eclesiásticos, não agrada que o pároco seja considerado um oficial público, e muito menos, que seja punido pela autoridade civil por atos estritamente ligados ao seu ministério. Assim, sugere-se ao Núncio que proponha, simplesmente, que se o pároco, sem graves motivos, não enviasse a cópia da ata no tempo estabelecido, incorreria em pena de responsabilidade por omissão. Esta redação é submetida ao Governo português, na sétima formulação, mas este não a aceita por a achar demasiado vaga.

A 8 de dezembro, o Governo, transmite oficialmente à Santa Sé que pretende organizar, através do direito interno, um sistema adequado de sanções contra os ministros da religião católica que oficiem em casamentos diferentes dos previstos na alínea 3) do artigo 23º, são eles: os casamentos *in articulo mortis*, em eminência da parto, ou cuja imediata celebração seja expressamente autorizada pelo Ordinário próprio por grave motivo de ordem moral, antes de lhes ser exibido o certificado da competente repartição do registo civil em que se afirma a ausência de qualquer impedimento à produção de efeitos civis (Carvalho, 2009, p. 450).

Em resposta a Santa Sé, em janeiro de 1940, dita que no caso de tal sistema de sanções fosse menos conveniente à dignidade sacerdotal, ela deverá protestar. Mais tarde, em fevereiro, num telegrama do Cardeal Secretário de Estado, transmitido ao Nuncio, ele transmite que a Santa Sé não pode renunciar ao direito e dever dos ordinários de permitirem em casos extraordinários a celebração dos matrimónios religiosos, que não podendo ser transcritos no registo civil, não devem ser denunciados. Nesse mesmo documento, faz-se referência ao desejo de conhecer quais eram as penalidades que seriam impostas aos párocos, no direito interno, por falta de comunicação à autoridade civil dos casamentos por eles realizados.

Posto isto, o Governo declara-se disposto a assumir, em nota verbal, o compromisso de não estabelecer, no direito interno, sanções contra os párocos que deixem de denunciar, para efeitos de transcrição, os casamentos cuja imediata celebração seja autorizada pelo próprio Bispo, por graves motivos de ordem moral e que não possam ser transcritos.

Ao Governo repugnava instituir sanções contra os párocos que, por obediência hierárquica, deixassem de comunicar outros casamentos além dos indicados, situação a que o Executivo poderia ser conduzido se aceitasse a solução proposta pela Santa Sé, de que será excluída a prisão não convertível em multa. O Governo não pode ultrapassar os compromissos assumidos. Custa-lhe que a situação alcançada depois de tantos esforços, situação que crê plena de benefícios tanto para o Estado como para a Igreja em Portugal, se perca por questões incidentais que só um extremo da sua lealdade suscitou. Por isso permite solicitar-se a deferente e urgente consideração da Santa Sé sobre o caso.

A 25 de abril de 1940 chega-se finalmente às fórmulas definitivas das notas verbais quanto aos casamentos religiosos e os seus efeitos civis, onde o governo português se compromete a não estabelecer no direito interno sanções contra os párocos que deixem de denunciar, para efeitos de transcrição, os casamentos cuja imediata celebração seja autorizada pelo Bispo próprio por graves

motivos de ordem moral e que não possam ser transcritos. O Governo português declara que, quanto a sanções, procurará estabelecer só aquelas que sejam consentâneas com o Estado Eclesiástico. A Santa Sé adotará em Portugal, a mesma atitude adotada na Itália, com o objetivo de evitar, na medida do possível, a existência de casamentos religiosos que não produzam efeitos civis.

Em jeito de conclusão, com a norma concordatária sobre o casamento, o Estado volta a conceder efeitos civis ao casamento católico, desde que a ata do casamento seja transcrita nos competentes registos do estado civil, para o que os párocos são devidamente instruídos. A obrigatoriedade da transcrição no registo civil era, aliás, uma disposição constitucional - “o registo do estado civil dos cidadãos é da competência do Estado” (artigo 28º da Concordata). O casamento concordatário foi regulamentado pelo Decreto-lei nº 30.615, de 25 de julho de 1940. Este diploma, semelhante ao que vigora atualmente, continha os procedimentos das publicações preliminares e da transcrição do casamento. Existem daí em diante duas modalidades distintas de casamento: o civil e o canónico.

Com a Concordata e a atribuição de efeitos civis ao casamento canónico, o Estado atribuiu um estatuto jurídico ao casamento canónico que até aí, na sua qualidade de sacramento, tinha eficácia apenas no âmbito do Direito Canónico. Sem perder o seu carácter sacramental, o casamento católico passou a produzir determinados efeitos juridicamente relevantes. Não que o Estado tenha abdicado da regulamentação dos pressupostos da celebração do casamento, pois o pároco não pode celebrar o matrimónio sem que lhe seja apresentado o certificado *nihil obstat*, emitido pelo funcionário do registo civil. Contudo, a cerimónia decorre de acordo com as disposições de Direito Canónico.

Tanto assim é que na Instrução da Sagrada Congregação da Disciplina dos Sacramentos sobre a execução dos artigos da Concordata relativos à celebração dos casamentos proíbe-se aos católicos o casamento civil, “visto que o casamento religioso celebrado em conformidade com as disposições da Concordata produz todos os efeitos civis, sendo, por isso, apto para conseguir o seu fim religioso e social”. Os que ousarem fazê-lo “serão tidos como pecadores públicos, devendo o pároco conformar-se com o disposto no cânone 1066º do Código de Direito Canónico” (Instrução da Sagrada Congregação da Disciplina dos Sacramentos, de 21 de setembro de 1940, p. 3-4).

A Sagrada Congregação manifesta-se contra a possibilidade, conferida no texto da Concordata Portuguesa, do casamento religioso ser precedido do ato civil, mas, deste modo, permitia-se aos cônjuges que tivessem celebrado o casamento civil, na vigência do regime anterior, a possibilidade de converterem essa ligação num vínculo válido face às leis da Igreja. Na situação inversa, nos cônjuges que realizaram

apenas o casamento católico, a Sagrada Congregação instrui os ordinários para que aconselhem os cônjuges a regularizar a sua situação junto da lei civil, de modo a aproveitarem os benefícios concedidos pelo Estado aos casamentos oficialmente reconhecidos.

A Concordata de 1940 consagra, assim “um sistema de matrimónio civil facultativo” só para os católicos. “Para os que professem religião diferente o casamento civil é obrigatório, pois a lei não dá qualquer valor à respetiva cerimónia religiosa” (Coelho, 1999, p.548).

DIVÓRCIO

Os ideólogos do Estado Novo em conjunto com os círculos católicos procuraram recuperar os aspetos mais tradicionais do país, como os valores religiosos e o casamento, passando a mostrar a família conjugal como elemento de base da sociedade e como meio natural para o crescimento e bem-estar dos seus membros (Delgado, 2009, p.126). Assim como a figura do Chefe do Governo seria exaltada, o mesmo acontece com a figura do chefe de família.

A família é frequentemente utilizada como um indicador de estabilidade e proteção dos seus integrantes. Considerando o casamento como sacramento e, portanto, inviolável face às leis civis, a supressão da lei de divórcio apresentava-se como prioridade comum nas intervenções públicas das elites ligadas à Igreja.

Contudo, o advento do Estado Novo não veio pôr fim imediato às conquistas liberais da Primeira República, sobretudo no que toca ao divórcio. Aliás, em 1935, o prazo exigido de casamento para a obtenção do divórcio por mútuo consentimento, que a Primeira República tinha fixado em cinco anos, foi diminuído para três anos. No entanto, em 1940, a assinatura da Concordata volta a dar efeitos civis ao casamento católico e interdita o divórcio a quem escolhesse essa via de matrimónio. Procedia-se a uma gradual adequação da moral pública com os princípios da moral católica, da qual a ilegalização do divórcio para os casamentos religiosos, na Concordata, era talvez o sinal mais forte.

Mantendo a possibilidade do divórcio para o casamento civil, a Câmara Corporativa acreditava promover uma solução que satisfazia “a consciência católica de grande parte do país”, ao mesmo tempo que se respeitava “a liberdade de pensamento daqueles que não professassem a religião católica.” (Durão, 1937, p.8).

O Estado português reconheceu efeitos civis aos matrimónios celebrados em conformidade com as leis canónicas e estabeleceu o princípio da indissolubilidade do casamento católico, pelo entendimento de que os consortes, ao optarem por aquele regime de casamento renunciavam à faculdade civil de requererem o divórcio, apesar de manter o divórcio nos casamentos civis.

Após a publicação da Constituição de 1933, os católicos não compreendiam o porquê de o Estado assegurar, platonicamente, a constituição e defesa da família, mantendo a lei do divórcio que a dissolve (Beja, 1939, p. 274).

O Estado tinha o dever de proteger a Família, pois era dela que dependia a atividade da nação e simultaneamente era a fonte de todas as virtudes morais e cívicas dos seus membros mais jovens. Para isso, as famílias deveriam educar os seus filhos dentro da orientação dos princípios da educação cristã.

Para Fernando Catroga (1986), o divórcio deve ser entendido como uma saída para a crise da instituição familiar que se fazia sentir, resultado do crescimento e impacto do desenvolvimento da indústria. O divórcio permitia regular as situações de transmissão patrimonial que o concubinato ou a separação impediam total ou parcialmente.

Já Jack Goody, declarava que a situação deve ser compreendida em relação à diminuição do poder da Igreja de acumular propriedade e com o conseqüente esmorecimento da sua riqueza, posição e influência, o que levou à maior facilidade de conceção do divórcio e aceitação dos casamentos civis (Goody, 1995, p. 200).

Embora Cerejeira invoque a Concordata Italiana como fonte de inspiração para a norma que viria a proibir o divórcio, o certo é que o Estado reconhece o sacramento do matrimónio, afastando, desde logo, a possibilidade dele próprio legislar sobre essa matéria.

A norma que proíbe o divórcio dos casados catolicamente é omissa no texto oficial das autoridades portuguesas. Contudo, o Núncio Monsenhor Colonna, transmitirá à Santa Sé que Oliveira Salazar se dispunha a aceitar um artigo que salvaguarde a doutrina da indissolubilidade do matrimónio, mas exprimiu o receio que isso seja contraproducente para a Igreja, induzindo muitos a celebrar o matrimónio civil para se poderem divorciar.

No decorrer das negociações entre a Santa Sé e o Estado Português, durante o Congresso da União Nacional de 1934, nas conclusões da subsecção da Justiça, o Cardeal Cerejeira afirmava que

eram admitidas as conclusões da tese sobre a família portuguesa no Estado Corporativo para fortalecer o respeito pelo caráter religioso do casamento, como único meio de revigorar a sua base moral e para modificar a legislação sobre o divórcio, limitando as condições da sua admissibilidade, de forma a impedir que ele constituía um facto de dissolução da família (Carvalho, 2009 p. 464).

Os Cardeais da Sagrada Congregação terão dito que “não era possível afirmar numa Concordata que só aqueles que contraíram matrimónio religioso posteriormente à entrada em vigor da Concordata não se podem divorciar, já que pode parecer que o podem fazer aqueles que o contraíram antes”, o que de acordo com a doutrina católica não é permitido, nem para uns nem para outros (Carvalho, 2009, p. 465).

Em 1935, José Braga da Cruz propôs à Assembleia Legislativa a revisão das leis de família e divórcio de 1910, argumentando que eram ilógicas e prejudiciais. Defendendo a indissolubilidade do casamento em oposição às leis da Primeira República, que via como destrutivas para a vida familiar (Diário das Sessões, 11 de fevereiro de 1935, p.175).

Para avançar com seu projeto, Braga da Cruz precisava do parecer da Câmara Corporativa, órgão consultivo da Assembleia Nacional e do Governo. O parecer ressaltou a importância do Estado na regulação da família, afirmando que as leis civis deveriam refletir as tradições e crenças da sociedade, principalmente a católica, sendo um instrumento indispensável para a regular situações onde era necessária a intervenção da lei civil.

Apesar das pressões sociais, o projeto de Braga da Cruz não foi aceite para futura legislação. No entanto, sugestões semelhantes foram incorporadas em um novo projeto apresentado por outros deputados, visando restringir os motivos para o divórcio e eliminando o divórcio por mútuo consentimento (Diário das Sessões – 22 de março de 1935, p.2).

Os subscritores deste parecer procuravam ligar os preceitos estabelecidos na lei civil com as leis canónicas, situação que demonstra o peso e a influência que os círculos católicos começavam novamente a exercer na sociedade portuguesa da época.

Considerando que a sociedade e o país nada lucraram com este afastamento dos preceitos e normas tradicionais veiculados pela Igreja, o “parecer” salienta: “É de toda a conveniência não ferir a antiga ideologia moral do País e revigorar os princípios éticos que a informavam, compreendendo-se ao

mesmo tempo que eles só podem florescer no âmbito familiar (...) impondo-se como lógica a condenação do divórcio (Diário das Sessões – 22 de março de 1935, p.6).

Embora se fizessem sentir as pressões de certos círculos sociais, o projeto de Braga da Cruz não foi aceite para futura legislação.

No entanto, as sugestões da Câmara Corporativa foram consideradas, e alguns meses depois, os deputados Cunha Gonçalves e Ulisses Cortês apresentaram um novo projeto à Assembleia Nacional. Em contraste com as objeções ao projeto de Braga da Cruz, estes autores não propunham a abolição completa do divórcio. Em vez disso, procuravam restringir alguns dos motivos para a dissolução do casamento, eliminando o divórcio por mútuo consentimento. O seu objetivo era limitar as facilidades consideradas excessivas para o divórcio concedidas pela Lei do Divórcio de 1910, além de seguir as sugestões da Câmara Corporativa.

Este novo projeto representaria um retrocesso em relação à Lei Republicana de 1910, ao remover o princípio que equiparava o adultério do marido e da esposa em termos de gravidade. Isso também significaria uma aproximação às disposições do Código Civil de 1867. Além disso, o projeto implicaria uma divisão mais tradicional de papéis na família com o marido a assumir o papel principal de ganho financeiro e a esposa encarregada de manter o equilíbrio emocional no lar. Dessa forma, procurava-se harmonizar os princípios constitucionais de 1933 com a legislação familiar proposta.

Esperava-se assim a aprovação deste projeto na Assembleia Nacional, pois de um modo geral foi aceite pela Câmara Corporativa. No seu lugar foi publicado o decreto n.º 29/637 de 28 de maio de 1939, que alterava a lei de divórcio no que diz respeito ao “mútuo consentimento”. Este, só podia ser utilizado como fundamento de divórcio ou separação judicial “pelos cônjuges casados há mais de cinco anos e que tivessem completado, pelo menos, 25 anos de idade.” (Artigo n.º 1472 do Decreto – Lei n.º 29 637 de 28 de maio de 1939, p. 378).

A sétima fórmula, apresentada ao Governo português a 21 de outubro de 1937, irá sofrer algumas alterações. Em harmonia com as propriedades essenciais do casamento católico, entende-se que, pelo facto de realizarem o casamento canónico, os cônjuges renunciarão à faculdade civil de requererem o divórcio que por isso não poderá ser aplicado pelos tribunais civis aos casamentos católicos.

O Governo entende que o divórcio deve, em geral, desaparecer da legislação portuguesa para o bem da família e da nação, mas uma longa formação individualista como a que ainda domina o povo

português em função das perturbações que isso podia trazer, não permite que se ponha imediatamente em execução aquela medida altamente salutar.

O Governo tem dificuldade em aceitar a inclusão desta disposição, na Concordata. Só a aceitará se o “Santo Padre”, considerando especialmente a questão, entender que não deve prescindir dela, visto que o Governo não pode assumir a responsabilidade pelas consequências. O Estado não pode eliminar o divórcio totalmente, por ora, do direito português. Assim o divórcio atinge a transcrição e, para o evitar, a Igreja usaria os seus próprios meios de coação.

A 30 de Agosto de 1938, transmite-se ao Núncio que os cardeais “insistiram na necessidade da alínea respeitante à inaplicabilidade do divórcio nos matrimónios católicos” e a 21 de novembro de 1939, a fórmula assume a sua versão definitiva. É certo que o argumento do Governo português de que “muitos fugiriam para o casamento exclusivamente civil” se revelaria falacioso, uma vez que a percentagem de casamentos católicos aumenta depois da Concordata, embora essa tendência se viesse a registar desde os anos trinta (Carvalho, 2009, p. 468).

O Cardeal-Patriarca terá pretendido que a interdição do divórcio se estendesse “não só às pessoas casadas catolicamente depois da entrada em vigor da Concordata, mas também àquelas que anteriormente tinham contraído o matrimónio canónico depois de realizado o casamento civil”. Esta pretensão não foi aceite pelo Governo português, acabando a Igreja por se conformar com a proibição do divórcio apenas às pessoas que tivessem casado catolicamente a partir da entrada em vigor da Concordata (Leite, 1993, p. 293-294).

Cedendo, no entanto, às pressões da Santa Sé, o Governo não abriu as portas à desordem pública. Anuindo às pretensões da Santa Sé, o Chefe do Governo agiu em consonância com o entendimento que Estado Novo tinha da família. O divórcio era concebido, em termos doutrinários, com um elemento de dissolução da unidade familiar, valor inquestionável para o regime.

Aliás, Mário de Figueiredo dirá, num discurso proferido na Assembleia Nacional a 25 de maio de 1940, que a total exclusão do divórcio só não foi consignada devido à “desestruturação familiar” herdada do liberalismo (Diário das Sessões da Assembleia Nacional, nº 89, p. 70-72).

Há quem afirme que a Igreja Católica, “não sabendo ou não podendo encontrar argumentos válidos e sólidos, capazes de impor aos crentes a indissolubilidade do casamento, (...) aliou-se ao Estado, recorrendo ao poder civil para estabelecer as suas convicções religiosas nesta matéria.” (Delgado, 1996

p.91). Contudo, a aceitação da indissolubilidade do casamento católico por parte do Presidente do Conselho pode talvez ser compreendida tendo em conta o escasso número de divórcios praticados em Portugal, antes e depois da Concordata.

Na cerimónia de apresentação do projeto do Código Civil, realizada em maio de 1966, o Ministro da Justiça, João Antunes Varela, diria que aquele futuro diploma consolidava a obra de restauração plena da dignidade sacramental do matrimónio católico e a política de recristianização da sociedade conjugal iniciada com a Concordata de 1940. Apesar de manter quase sem alterações o sistema de casamento civil e de não modificar a proibição do divórcio para os casamentos católicos celebrados depois de 1 de agosto de 1940, determinava-se a indissolubilidade dos casamentos civis, cujos cônjuges tivessem também celebrado, a partir daquela data, um matrimónio católico. Abolia-se o divórcio por mútuo consentimento e eram identificados os fundamentos do divórcio com os da separação litigiosa, o que resultava na recusa de conceder o divórcio, nos casos em que não houvesse nenhum ato culposos, por parte dos conjugues e na diminuição dos fundamentos das causas da separação. Por fim, reduzindo de 5 anos para 3, o período mínimo de duração do casamento para os cônjuges, havendo separação litigiosa ou por mútuo consentimento, para requererem a sua conversão em divórcio. Com efeito, o juiz podia decretar a separação judicial de pessoas e bens, caso as circunstâncias do caso aconselhassem a não dissolução do casamento, designadamente a viabilidade de uma reconciliação (Santos, 2012, p.427).

“Quem casava pela Igreja, além da anulação, tinha ao seu alcance como única possibilidade a separação litigiosa ou acordo mútuo e estas separações nunca eram convertíveis em divórcio. No caso dos casamentos pelo registo civil, só era possível pedir o divórcio na situação de litígio. Não sendo este o caso, podia requerer-se a separação judicial de pessoas e bens (por mútuo acordo) e só passado três anos esta separação era suscetível de se converter em divórcio. A norma mantém-se até 1974.” (Barreto, 1999, p. 570).

FERIADOS RELIGIOSOS

A questão dos dias santos e do descanso semanal viria a ser regulada em março de 1948. A iniciativa não partiria do Governo, apesar das solicitações do Cardeal-Patriarca ao Presidente do Conselho.

Em 1946, o Cônego Luís Mendes de Matos, aproveitara o ambiente festivo em torno das celebrações do tricentenário da proclamação de Nossa Senhora como Padroeira de Portugal, em dezembro de 1946, para que sejam revistos os feriados.

Até na Assembleia Nacional o tema já tinha surgido e o pedido de revisão dos feriados havia sido feito por outros parlamentares de sensibilidade católica, em 1943 e 1946.

O deputado e sacerdote Luís Mendes de Matos, a 7 de março de 1947, apresenta à Assembleia um projeto de lei, entendendo que rever os feriados nacionais era contribuir para a “afirmação perene da glorificação da Padroeira”, além de uma ocasião para proceder a alguns ajustes quanto a “feriados nacionais que perderam talvez um tanto do caráter político que os ditou” e as “datas nacionais que não são feriados nacionais”, como o 28 de maio (Santos, 2012, p.152).

O Cardeal Cerejeira terá sido informado sobre esta iniciativa e, logo advertiu Salazar, numa troca de correspondência com o mesmo. “O problema para mim é da máxima importância, pois importa pôr o ritmo da vida nacional de harmonia com o ritmo da vida da igreja, se queremos que o país se não descristianize”. Com a proposta de reduzir o número dos dias santos para os fazer coincidir com os feriados nacionais, o prelado manifesta julgar ser difícil que as autoridades vaticanas aceitassem uma redução do “catálogo dos dias santos”, que era “lei da igreja” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 257).

O anunciado projeto de lei relativo a feriados e dia de descanso semanal dispunha o restabelecimento do feriado nacional de 8 de dezembro, a guarda do domingo como dia de descanso semanal em todo o país, cabendo exclusivamente ao Governo autorizar exceções convenientes a serviços públicos, e, por fim, a promoção pelo Executivo da revisão dos feriados nacionais e “o seu possível ajustamento aos dias santos preceituados pela Igreja Católica e às grandes datas da história nacional.” (Diário das Sessões, IV Legislatura, n.º 61, de 10 de dezembro de 1946, p. 48-49).

A questão do descanso semanal já tinha estado na origem de outras iniciativas parlamentares. No interior do campo católico, a questão do descanso dominical geral e obrigatório permanecia como uma exigência alimentada, sobretudo pelos círculos ligados ao movimento operário. De acordo com este ponto, o projeto de lei n.º 170 revelar-se-ia deveras popular, uma vez que o não respeito do descanso semanal contribuía para a desagregação das famílias e da ordem social. O projeto criticava o Executivo

por não ter tornado o descanso dominical obrigatório, em todo o país e para todas as atividades económicas.

A apresentação do projeto de lei n.º 170 era embaraçoso para o Governo pela pressão que introduzia sobre uma questão política sensível, como era a do descanso dominical.

O Executivo era relativamente marginalizado e terá sido talvez o desconforto governamental gerado a esse propósito que justifica que tenha decorrido um ano entre a apresentação do projeto de lei e a sua discussão na Assembleia, realizada apenas em março de 1948, após a emissão em janeiro do parecer da Câmara Corporativa.

Mário de Figueiredo optando por uma discursividade jurídica, procuraria demonstrar como o texto concordatário não obrigava o Estado português a instituir como feriados os dias santificados, ao contrário do que pretendia a fundamentação do projeto que evocava o artigo n.º 19 da Concordata de 1940 para responsabilizar o Governo nessa realização (Santos, 2012, p.158). Sobre o descanso dominical nada diria, podendo interpretar-se esse silêncio como sinalização da pouca ou nenhuma vontade do Executivo em ver tratado esse assunto.

O parecer da Câmara Corporativa, cujo relator fora o procurador Manuel Gomes da Silva era totalmente favorável ao espírito do projeto de lei e ainda mais audacioso no que sugeria que se consagrasse como lei, de maneira a “fortalecer a alma das nações a fim de não as deixar soçobrar (...) na barbárie comunista” e porque Portugal recebera do “cristianismo (...) um dos traços essenciais da sua personalidade: a missão de cruzada e de evangelização.”. Nesse sentido, o Estado devia providenciar para que “todos os católicos, que estão ao seu serviço ou que são membros das suas organizações, pudessem cumprir os deveres religiosos nos domingos e dias festivos.” (Diário das Sessões, IV Legislatura, Suplemento ao n.º 125, de 16 de janeiro de 1948, p. 164- 164).

O Executivo fazia valer a sua falta de interesse em favorecer a estratégia de recristianização implícita na iniciativa do sacerdote Mendes de Matos. Tratava-se de estabelecer o equilíbrio entre as aspirações dos setores católico e nacionalista, os que repudiavam aquele intento motivados por uma sensibilidade laicista e o interesse do próprio Estado em evitar o agravamento da contestação social em torno de uma medida que interferia na vida socioeconómica das populações e que tinha uma importância secundária para a governação.

Em novembro de 1949, o Cardeal Cerejeira fazia notar a Salazar que a demora na questão dos dias santos já estava a causar reparos e queixava-se que o trabalho aos domingos e aos dias santos afastava o povo da Igreja. “Aquela solução que tu mesmo lembraste (distinção entre dias festivos e dias feriados) dispensaria qualquer negociação com a Santa Sé. Podia ser posta em prática logo que o governo quisesse. Só aumentaria mais dois dias de paralisação de trabalho, que passariam de oito a dez. É sem dúvida ótima. Salvava tudo, sem levantar melindres.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 262).

Naquela data, o Presidente do Conselho não teria ainda decidido se iniciaria negociações com a Santa Sé sobre os feriados religiosos. Conhecendo o estado de espírito do governante, o Patriarca recordar-lhe-ia que essa hipótese, que tinha por objetivo fazer com que a Igreja aceitasse reduzir os dias santos, era o caminho mais longo, mais difícil e mais incerto.

Oliveira Salazar acabará por resolver o problema do reconhecimento dos dias santos, através de um acordo com a Santa Sé, por via do decreto n.º 38 596, de 4 de janeiro de 1952, no qual se reduziu o seu número, obrigando o Estado a considerá-los dias feriados.

No preâmbulo do diploma provido da Presidência do Conselho, explicava-se que, embora pela redação da Concordata de 1940, o Governo não fosse obrigado a decretar a equiparação dos dias santos a feriados oficiais, fizera-se esse esforço em nome das tradições seculares. Acrescentava-se que, nas negociações estabelecidas para o efeito com a Santa Sé, o Executivo mantivera a preocupação de evitar prejuízos à economia nacional dado ao aumento de dias de inatividade obrigatória.

Essa posição havia sido compreendida pela Santa Sé, que se revelou disposta a reduzir os dias santificados às seguintes festas: Circuncisão (1 de janeiro); Corpo de Deus; Assunção (15 de agosto); Dia de Todos-os-Santos (1 de novembro); Imaculada Conceição (8 de dezembro) e Natal (25 de dezembro).

“Mas realmente, para obter a redução de 2 ou 3 dias santos, valerá a pena todo este trabalho? E, com a demora, estar a magoar a consciência católica? (...) Em qualquer dos casos, é de grande serviço de Deus resolver rapidamente este assunto. A Nação espera-o. E Deus deu-te meios de o fazer.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.263).

O facto resultava num triunfo político para Salazar, ainda que este tivesse aceitado recristianizar dois feriados civis: o 1 de janeiro, dia da Fraternidade Universal que passou a ser um dia santo dedicado

à Circuncisão e, o 25 de dezembro, festa da Família era assumido como dia de Natal (Diário do Governo, I Série, n.º 282: Decreto-Lei n.º 24:705 de 30 de novembro de 1934).

Por não ter cedido inteiramente à Santa Sé, obrigando a que esta reduzisse o número de dias santos, Salazar ganhava algum equilíbrio para apresentar no mesmo diploma a redução de alguns feriados civis, como o 31 de janeiro (designado, aquando da sua instituição em 1910, Dia dos Precusores e Mártires da República) e o 3 de maio (Dia do Descobrimento do Brasil), deixando apenas que permanecessem como feriados nacionais as datas de 10 de junho (Dia de Portugal), o 5 de outubro (Dia dos Heróis da República) e o 1 de dezembro (Comemorativo da Restauração da Independência).

O decreto prescrevia ainda que no Dia de Portugal e nos dias santos equiparados a feriado oficial cessassem todas as atividades não permitidas por lei nos domingos, significando isso que nos restantes feriados civis (5 de outubro e 1 de dezembro) deixava de ser obrigatória a cessação de trabalho. Consagrava o princípio da obrigatoriedade do pagamento de salário nesses dias, devendo, no entanto, os trabalhadores compensarem tais salários com acréscimo do período normal de trabalho nos dias imediatamente anteriores ou subsequentes de cada feriado. Procedia à revisão do regime de tolerância de ponto e redução de horas de trabalho nos serviços públicos na véspera de Natal e em Quinta-feira Santa. Finalmente, colocava na dependência do Governo, por decreto do Ministério do Interior ou do Ultramar, a autorização a dar às câmaras municipais para estabelecerem os feriados municipais (Diário do Governo, I Série, n.º 1: Decreto n.º 38:596 de 4 de janeiro de 1952).

Alguns dias depois da publicação do decreto n.º 38 596, o Episcopado emitiu uma nota oficiosa, onde apresentava a posição da Santa Sé no acordo com o Governo português como “mais uma prova de predileção e de solicitude maternal” para com Portugal, porque “não foi sem sacrifício, e grande”, que se agira, sobretudo tratando-se de uma nação que era “um País católico.” (Dias Santos e Feriados Nacionais: nota oficiosa do Episcopado português, datada de 11 de janeiro de 1952).

Fazendo a contabilização do que cada parte havia cedido, era notado que o Estado apenas prescindira de dois feriados, enquanto a Igreja abdicara de quatro dias santos, o dia da Epifania (6 de janeiro), o dia de S. José (19 de março), o dia da Ascensão do Senhor e o dia de S. Pedro e S. Paulo (29 de junho). No entanto, o Estado ficara com mais um feriado do que já tinha.

Explicava-se ainda que, apenas, à Santa Sé assistia a competência para suprimir, dispensar ou transferir os dias santos existentes ou para criar outros de novo, e apelava-se a que ninguém ficasse escandalizado com a dispensa da Santa Sé.

Até ao fim da sua governação, Salazar não voltaria a tocar na questão dos feriados de forma substantiva. Apenas em maio de 1967, ano em que se comemorava o cinquentenário das aparições de Fátima, determinaria que se considerasse feriado nacional o 13 de maio daquele ano.

AÇÃO CATÓLICA

A Ação católica foi fundada em 1933, destinada a realizar a estratégia preconizada pelo Vaticano de retirada dos católicos, da política partidária e de enquadramento dos leigos, submetidos à orientação da hierarquia eclesiástica, num movimento orgânico com fins essencialmente não políticos (Santos, 2012, p.13).

Os princípios que orientavam o comportamento dos militantes das organizações da ACP eram suscetíveis a diversas interpretações, uma vez que delineavam distinções entre a orientação política dos associados e a dos dirigentes. De facto, os órgãos diretivos da ACP eram submetidos à condição de não incluir “indivíduos que exerçam atividade incompatível com a independência política da mesma” (Santos, 2012, p. 301).

No caso dos associados, a entrada era permitida a todos os católicos, independentemente de seus ideais políticos. Com esta margem de atuação, o Episcopado antecipava que poderia manter a centralidade do seu papel não só no assegurar a coesão interna da Igreja, como facilitar a resolução de qualquer problema que pudesse surgir na relação da comunidade eclesial com o Estado.

A forma como as autoridades religiosas apresentaram a finalidade da organização, declarando-a alheia à atuação política “fora e acima de todas as correntes políticas, sem deixar de reivindicar e defender as liberdades da Igreja” (Santos, 2012, p. 301), e como salvaguardaram a relação dos seus militantes com a esfera política, originou ambiguidades sobre a questão da organização política dos católicos, ocasionando tensões persistentes ao longo de todo o regime (Base IV.1 da ACP).

Aquando da redação da Concordata, Pio XI dirá ao Núncio que o Centro Católico e a Ação Católica deveriam ser separados, sendo incontornável que o Centro se ocupe da política. Contra a difusão do comunismo, haverá que promover, além da religião na escola, o ensino paroquial do catecismo, a boa e

eficaz organização da Ação Católica, a boa educação dos jovens nos colégios católicos (Carvalho, 2009, p. 98).

Invocando a Concordata Italiana, que afirma que a Ação Católica desenvolve a sua atividade fora do partido político, e o acordo de 1931, que determina que aqueles que pertencem a partidos contrários ao regime instituído não podem ser escolhidos como chefes da Ação Católica, impõe a afirmação na Concordata Portuguesa de que a organização se absterá de qualquer atividade política.

Quanto ao pedido da Santa Sé para incluir na memória interpretativa do texto a afirmação de que se não negará aos católicos e às organizações da Ação Católica, o exercício dos direitos políticos e particularmente das liberdades públicas, Salazar afirma não ver qualquer vantagem e que não se deve esquecer que uma das vantagens oferecidas ao Governo em troca da Concordata era exatamente a dissolução do Centro Católico (Carvalho, 2009, p. 396).

Para a Santa Sé era fundamental consagrar a liberdade completa da Ação Católica, na celebração da Concordata. Após notas datadas de 15 de setembro de 1938, “para uso do Doutor Mário de Figueiredo”, Salazar tecer a consideração de que o a proposta da Santa Sé “volta nalguns casos a questões de princípios irredutíveis ou de certa importância”, como era o caso do casamento e da Ação Católica, a Santa Sé opta pela eliminação do artigo relativo à Ação Católica (Carvalho, 2009, p.267).

Salazar, coloca, ainda, a hipótese da Ação Católica fazer parte das associações ou organizações da Igreja Católica a que o Estado reconhecia personalidade jurídica. Ora, não era esse o entendimento da Santa Sé, e o texto que é oficialmente entregue, para a redação da Concordata, mantém o preceito, embora com a ressalva de ficar explícita a não intromissão na atividade política. E sujeitando o reconhecimento das organizações da Ação Católica aos termos do direito comum. Ao que o Patriarca se irá opor, sabendo-se através de uma carta enviada por Cerejeira ao Cardeal Secretário de Estado da Santa Sé, Pacelli (Carvalho, 2009, p. 207).

Em agosto de 1937 e abril de 1940, surgiram dificuldades de entendimento com a Santa Sé devido à posição do Governo português, que recusava aceitar uma formulação que incluísse objetivos profissionais e sociais nos propósitos da ACP. A aceitação dos segundos era considerada perigosa por causa da sua imprecisão, enquanto os primeiros eram considerados inadmissíveis porque apenas ao Estado competia estabelecer os quadros para o desenvolvimento das organizações profissionais.

Na opinião de Oliveira Salazar, na organização corporativa portuguesa não pode ser admitida a formação de sindicatos ou grêmios de caráter confessional. Além do erro que seria permitir a sua constituição, de modo que se “deve restringir os fins da Ação Católica a fins religiosos, culturais, e se se quiser, de beneficência”, ou simplesmente referir que a ACP visava a difusão e aplicação de princípios católicos (Carvalho, 2009, p. 206). O que a Ação Católica delineava sobre a relação dos católicos com a política representava uma ameaça ao seu propósito de impedir a autonomia política dos católicos no cenário político do regime.

No que diz respeito às relações entre a Ação Católica e a política, Salazar insistiu para que o texto concordatário afirmasse que a Ação Católica se absteria "de atividade política contrária à lei ou tendente à conquista de posições políticas" (Carvalho, 2009, p. 394).

Seria inconcebível, que a Ação Católica apresentasse uma lista de deputados para as eleições, que como tal ordenasse aos católicos o voto de uma lista contra a outra. Importava, por isso negar aos católicos o direito de exercerem posições política (da Cruz, 1998, p. 829-835). Em consequência, a ACP, não chegou a alcançar um estatuto jurídico civil, nem tão pouco canónico.

Sobre o aspeto político, não deixou de ser proveitoso para o Executivo que a ACP não chegasse a ser canonicamente reconhecida, caso contrário, o Estado seria obrigado a conferir-lhe personalidade jurídica civil. A existência da ACP sem um estatuto civil próprio e sujeita apenas à lei civil que regia as associações não reconhecidas ampliava a margem de manobra do Estado sobre a organização se, de algum modo, os seus militantes optassem por desenvolver atividade política.

A 30 de abril de 1940, Salazar recebe Carneiro Mesquita, “que não cheguei a saber se vinha da parte do Núncio ou do Cardeal-Patriarca ou de ambos, como é mais provável” que lhe apresentou uma fórmula “tão diferente da base da discussão e até da parte aceite pela Santa Sé”, sobre a Ação Católica para que ainda pudesse ser incluída na Concordata (Carvalho, 2009, p. 317).

Salazar responde que as instruções dadas à missão não podiam ser alteradas, pois tinham sido encontrados três problemas relacionados com: a) a sujeição das organizações da Ação Católica ao direito comum- a Santa Sé tinha aceiteado este ponto; b) finalidade a Ação Católica; c) os católicos e a ação política. Era “impossível chegar a solução satisfatória da dificuldade, porque a Santa Sé ao mesmo tempo que proclamava a Ação Católica estranha à atuação política, para que os governos a consintam, pretende não coartar a liberdade política dos católicos, mesmo para reconstituírem partidos políticos”. Por fim, a

fórmula apresentada continha garantias suficientes para a Ação Católica, mas não garantia nenhuma para o Estado (Salazar citado por Carvalho, 2009, p. 317-318).

Para o Presidente do Conselho, a Ação Católica não pode ser fonte de perturbação da vida pública e da unidade política da nação: nem transformando os católicos em “cidadãos diminuídos”, nem pretendendo que fiquem “cidadãos acrescidos ou privilegiados” (Carvalho, 2009, p.397).

Ainda no sentido de distinguir a religião da política e de não colocar em causa a relação institucional da Igreja com o Estado, até ao Concílio Vaticano II, foram feitas recomendações aos assistentes eclesiásticos das organizações da ACP (que eram “delegados diretos da hierarquia católica”), bem como à generalidade dos sacerdotes, para que mantivessem “independência” da vida política e se dedicassem à sua missão religiosa (Cerejeira, 1936, p.175).

Gerador de maior conflitualidade eclesial e política foi, contudo, o segundo eixo da teoria da Ação Católica sobre a relação dos católicos com a política, pensado particularmente a propósito do papel dos filiados dos organismos da ACP: o reconhecimento aos católicos da sua liberdade de ação política a título individual. Os problemas resultariam não só do conflito que tal princípio suscitava num quadro político institucional que impunha limitações à liberdade de ação política dos cidadãos, como também do facto de alguns sectores católicos, em especial no pós-guerra, ultrapassarem com as suas ações políticas as orientações da hierarquia eclesiástica para a vida pública (Santos, 2012, p. 313).

Em 1965, o Episcopado manter-se-ia empenhado em preservar um bom relacionamento com o Estado, chegando a acomodar-se perante dificuldades de ordem política experimentadas por alguns filiados e organismo da Ação Católica. Fora dos períodos de pré-campanha e de campanha eleitorais, o Executivo colocou sob vigilância, de modo particular, os congressos nacionais e os conteúdos das publicações de alguns organismos da ACP.

Salazar expressou desconfiança em relação à Ação Católica ao longo de toda a sua governação, não hesitando em restringir ou mesmo suprimir a liberdade de expressão, associação e reunião dos católicos. Isso ocorreu também com todos os cidadãos que, individualmente ou organizados, se distanciaram da política estatal e empreenderam ações políticas de resistência ou oposição ao regime. O Governo recorreu aos mecanismos repressivos do Estado, como a censura e a polícia política, sempre que considerou necessário. Além disso, em relação à autoridade religiosa, o governo exerceu pressões em diversos momentos para assegurar que os católicos que ultrapassavam os limites da participação

política, conforme definido pelo presidente do Conselho, fossem penalizados por suas ações e deixassem de ocupar certas funções, nas quais haviam seguido lógicas contrárias às do poder civil.

De certa maneira, a abordagem governamental em relação aos órgãos da Ação Católica não impediu, apenas, a mobilização política de alguns de seus membros de maneira adversa ao regime, mas também demonstrou eficácia ao influenciar o comportamento das autoridades eclesiais. Estas autoridades optaram por não promover iniciativas católicas que pudessem revitalizar uma estrutura partidária e escolheram distanciar-se de críticas ou ações de oposição promovidas por certos setores católicos em relação ao projeto político da situação. Essa postura visava salvaguardar os espaços de autonomia da Igreja na sociedade e evitar interferências estatais nas atividades e organizações católicas em áreas como educação e assistência social. A hierarquia eclesial enquadrava essa postura dentro de um dos dois eixos da teoria da Ação sobre a relação entre católicos e política: a manutenção de uma atitude de distância em relação à política concreta.

As objeções de Salazar à formulação vaticana clarificam o seu entendimento daquilo que é o espaço de ação não condicionada da Igreja Católica. O que lhe importa não é impedir a ação política dos católicos, ou dos membros do clero, mas sim, assegurar-se de que ela está no seio do regime, subordinada às suas diretivas, em suma, sob o seu controlo último e não de forma autónoma (Reis, 2000, p. 203).

As aparições de Fátima tiveram lugar num momento de intensa agitação social, marcado por uma sociedade aterrorizada pela experiência traumática da participação desastrosa de Portugal, na I Guerra Mundial. Uma sociedade exasperada pela perseguição religiosa lançada pela Primeira República e atónita com a ameaça do avanço do comunismo (Rodriguez, 2002, p.5).

O analfabetismo e a ignorância que assolavam a população, dava espaço à manipulação da Igreja Católica para recuperar o espaço perdido pelas reformas da Primeira República e à cultura da credence e do fanatismo beatificador dos povos (Torgal, 2002, p.48). A crise económica e consequente instabilidade que se fazia sentir em Portugal, levava o povo a refugiar-se na Igreja Católica.

É neste contexto de conflito entre a ideologia republicana e a Igreja clerical, derivada da Lei da Separação de 1911, que a 13 de maio de 1917, surgem as aparições de Fátima.

Nossa Senhora de Fátima, aparecia no dia 13 de cada mês, aos três pastorinhos da Cova da Iria, trazendo consigo mensagens contra as políticas nacionais e internacionais da Primeira República, agravando as clivagens entre o Estado e a Igreja.

Nossa Senhora de Fátima aparece com uma figura do reino sobrenatural. Ordena que o povo português reze, incessantemente, o rosário para afrontar os duros problemas domésticos. Passa a ditar as normas internas, revelando a inutilidade do governo republicano, na solução da crise económica, fazendo o mesmo em relação à política internacional, quando, na aparição de 13 de outubro, afirma que a guerra está prestes a terminar (Rampinelli, 2011, p. 61).

O segredo de Fátima, revelado em diferentes ocasiões, é dividido em três partes. A primeira parte descreve a visão do inferno, a devoção ao Imaculado Coração de Maria e previsões sobre a II Guerra Mundial, relatadas pelos pastorinhos, na aparição de julho. A segunda parte é referente à Rússia e às consequências que o regime comunista causará no mundo, descritas na terceira e quarta memória escritas pela Irmã Lúcia, em 1941. A terceira parte, escrita em 1944, por ordem do Bispo de Leiria, diz respeito à história da Igreja no século XX e às perseguições aos cristãos e ao Papa. Para a Igreja, o segredo de Fátima reforça a importância dos elementos centrais da Mensagem de Fátima, como a penitência, a conversão e a oração (Ratzinger, 2000, p.62).

Na madrugada de 5 para 6 de março de 1922, a Capelinha das Aparições, construída a pedido da Nossa Senhora, com recursos angariados entre a população pobre e com os serviços gratuitos

prestados por alguns pedreiros, foi dinamitada, possivelmente pelos republicanos anticlericais e radicais, que viam as aparições como uma estratégia clerical com o intuito de aumentar o poder da Igreja. Ao contrário do que era esperado, a destruição do oratório, reavivou a propaganda nacional em torno das aparições.

O Golpe de Estado de 28 de maio de 1926, que derrotou a Primeira República e impôs uma Ditadura Militar, aproximou o Estado da Igreja, abrindo caminho para o reconhecimento das aparições. Fátima aparece como sinal de união entre o Estado Novo e a Igreja Católica.

Na véspera do 13 de maio de 1929, o Bispo de Leiria juntamente com o Presidente Óscar Carmona e alguns Ministros do Estado, entre eles Oliveira Salazar, inaugurou a central elétrica do Santuário dando por terminado o divórcio entre o poder temporal e o poder espiritual.

Assim sendo, com a publicação da Carta Pastoral sobre o Culto de Nossa Senhora de Fátima, as décadas de 30 e 40 afirmam a oficialização do culto e a instalação do Estado Novo português, declarando “dignas de crédito as visões das crianças da Cova da Iria”, sendo o “culto a Nossa Senhora de Fátima” aprovado oficialmente (Rampinelli, 2011, p.62). As instituições do Estado vão estreitar relações com Fátima que apoia o regime nacional- católico fascista português e, no plano internacional, condena o comunismo.

A afirmação de Fátima é percebida como lugar de fortalecimento da fé, de reforço do patriotismo generoso e esclarecido diante da impiedade. Fátima afirma-se como núcleo de referência essencial na restauração católica, de uma igreja envelhecida, com adesão entusiasta das populações rurais (Azevedo, 2016, p. 429).

Esta nova atitude de hierarquia maior da Igreja Católica veio revelar-se um verdadeiro trunfo contra a República de 1910. Contra a liberdade, contra a autonomia individual e contra todas as igrejas não católicas. Contra a maçonaria e contra a laicidade e cidadania incipientes (Oliveira, 1999, p.11).

Em 1936, durante a Guerra Civil Espanhola, vista como um grande perigo para Portugal e para o avanço da ameaça comunista, Fátima abençoa a cruzada franquista contra a República espanhola. Ao mesmo tempo que Portugal fortalecia o seu regime fascista e prestava auxílio aos espanhóis. A resistência à força comunista é um dos alicerces morais do regime Salazarista. Em 1938, os Bispos portugueses fizeram uma grande peregrinação nacional à Cova da Iria para celebrar a vitória do General

Francisco Franco. Fátima, torna-se, assim, a resposta divina ao ateísmo comunista, do século XX. Passando a ser vista como a padroeira da Guerra Fria e da diplomacia portuguesa.

Assim como o Estado Novo usou o futebol para desviar os anseios de uma sociedade, e usou o fado para socializar uma população para a submissão da aceitação do destino, usou o fenómeno de Fátima como instrumento de legitimação de um regime. Salazar e Cerejeira defendiam a separação entre Estado e Igreja, mas atuavam em perfeita harmonia no controlo do povo português.

As visões não foram induzidas politicamente, mas foram o resultado do contexto social que se fazia sentir, em que a mensagem política de Salazar foi capaz de encontrar a sua oportunidade e desenvolver uma espécie de nacionalismo católico ou conservador. Fátima, torna-se um ícone sagrado, símbolo da identidade nacional, tendo o Governo dado a sua colaboração técnica e financeira, na construção do Santuário de Fátima. Contudo, Oliveira Salazar, não participava nas cerimónias comemorativas das aparições, para que não ficasse a ideia de que tirava dividendos políticos desses acontecimentos religiosos.

Outros membros do Governo faziam-se representar nas cerimónias de Fátima, sendo a sua presença acordada entre o Príncipe do Estado, Salazar e o Príncipe da Igreja, Cerejeira. As Forças Armadas, a Mocidade Portuguesa e a Legião Portuguesa estavam ativamente envolvidas nas cerimónias, o que teria de ser consentido, de igual modo, pelo Presidente do Conselho.

Na correspondência particular entre ambos, são vários os documentos que o revelam: numa carta de 14 de outubro de 1946, Cerejeira solicita a “representação dos altos poderes do Estado, dados o carácter nacional do acontecimento, o local em que se realiza e a significação que tem” a realizar em Vila Viçosa aquando do Congresso Nacional Mariano, que se realizaria em Évora (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.255).

Noutro documento não datado, Cerejeira, submete o programa religioso, que incluiu a difusão de um discurso radiofónico do Papa, à aprovação de Salazar, e acrescenta: “Mas antes de assentar em nada e dar os passos necessários junto do Santo Padre precisaria de saber se tu vês inconveniente nisto. Logo que tenha a tua resposta, mandarei alguém em meu nome convidar o Chefe de Estado (...). E, quanto ao governo, basta convidar-te a ti, como seu Chefe? E neste caso poderias oportunamente dizer quantos membros do governo irão, por causa das cadeiras.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p.191).

As intervenções do Governo português em relação à atuação da Igreja Católica quase sempre tiveram como base a questão colonial. Como foi dito anteriormente, a exclusão dos clérigos que levantassem questões sobre o processo colonial exemplificava como o regime mantinha controle sobre as atividades religiosas, tanto no país quanto nas colônias ultramarinas.

A defesa do Ultramar tornou-se o alicerce da propaganda ideológica. Sendo implementado o Luso-tropicalismo, uma teoria desenvolvida pelo sociólogo Gilberto Freyre, de modo a afirmar a singularidade da presença portuguesa no Ultramar. Em vez de se mover pelo impulso materialista e explorador das outras nações, Portugal era impelido por objetivos espiritualistas, humanistas e fraternos, difundindo benefícios da civilização cristã ocidental (Simpson, 2014, p.185). Onde, Salazar defende um imperialismo expansionista, política e economicamente integrador das colônias sob uma reforçada tutela metropolitana (Pinto, 2010, p.30).

A grande prioridade do Chefe de Estado, no processo de nacionalização era a de garantir a plena jurisdição dos Bispos portugueses sobre as missões católicas nas colônias. Uma vez que, a Igreja Católica defendeu que os territórios ultramarinos pertenciam à nação por direito divino e mobilizou o apoio dos fiéis no programa nacionalista de defesa das províncias ultramarinas.

Em 1938, foi acrescentada uma adenda à Concordata que delineava o papel da Igreja Católica nas colônias ultramarinas portuguesas, estabelecendo o estatuto das missões católicas. Essa adenda ficou conhecida como Acordo Missionário.

Neste acordo, reconhece-se a personalidade jurídica das dioceses, entidades eclesiásticas e institutos religiosos, e, a autoridade da Santa Sé sobre a evangelização dos indígenas e do apostolado missionário. Sobre a organização eclesiástica do Ultramar, determinava-se que fosse feita em dioceses e circunscrições missionárias autônomas, devendo respeitar a divisão administrativa, assim como os limites territoriais. Admitia-se a subvenção das dioceses e dos missionários aposentados, pelo Estado. Assim como, a cedência, por parte do Governo, de terrenos às missões católicas, para o seu desenvolvimento e fundação. Define-se a obrigatoriedade do ensino da língua portuguesa nas escolas indígenas missionárias, admitindo-se o uso de dialetos locais para o ensino da religião católica. Quanto à atividade das missões católicas portuguesas, estipulava-se que estas podiam fundar e dirigir escolas próprias, além de seminários e outros estabelecimentos de ensino elementar, secundário e profissional, bem como ambulâncias e hospitais (Santos, 2012, p.121).

Resumindo, o Acordo Missionário estabelecia que a implementação eclesiástica nas colónias fosse feita em dioceses e em circunscrições missionárias autónomas, cuja vida religiosa e apostolado eram organizados por intermédio do clero e pelas corporações missionárias. Mantendo a obrigação da consulta do Governo, por parte da Santa Sé, antes da nomeação de um Arcebispo ou Bispo residencial.

A ação missionária continuava a escrever-se num quadro jurídico de subordinação à política ultramarina do Estado, sendo utilizada como um reforço da defesa da soberania nacional. E, é nesse sentido que se justifica o financiamento das missões, que passavam a ser o encargo financeiro mais pesado que o Estado assumia.

Numa alocação proferida aos microfones da Emissora Nacional, em 1940, Cardeal Cerejeira apontava que a Concordata inscrevia “Portugal nas fontes da sua vida espiritual”, permitindo a paz e a reconciliação nacional, enquanto o Acordo Missionário consagrava a “vocação histórica” da nação. Nunca a Santa Sé teve um estatuto tão grande sobre o Acordo Missionário (Santos, 2012, p.129).

O fervor em torno da devoção a Nossa Senhora de Fátima crescia exponencialmente, e os fiéis expressavam a sua devoção de diversas maneiras: oferecendo livros, artigos religiosos e até mesmo pagando com velas. Além disso, demonstravam o seu compromisso através de mudanças comportamentais, como abandono de práticas anteriores e a adoção das mensagens e condutas associadas à devoção, difundindo-as entre outros. Os soldados portugueses, enviados à Guerra Colonial contra os africanos que lutavam pela sua libertação, passavam pela Cova da Iria, para pedirem proteção na sua missão de manutenção do Império do Ultramar. Quando regressavam, mesmo que mutilados pelo conflito, desfilavam perante a Virgem, agradecendo por terem sobrevivido.

No entanto, nem Nossa Senhora de Fátima nem a Irmã Lúcia manifestaram qualquer posição contrária ao verdadeiro genocídio que representava a Guerra Colonial. Não houve sequer uma palavra de solidariedade ou simpatia genuína para com os povos africanos que procuravam legitimamente a sua autonomia e independência. Ao contrário, ao longo desse período, Fátima sempre deixou nos militares portugueses e nos seus familiares a ideia de que Maria de Nazaré, mãe de Jesus, era exclusivamente a mãe dos portugueses, sem jamais ser reconhecida como mãe dos africanos (Oliveira, 1999, p. 107).

Depois da II Guerra Mundial, e com o estabelecimento do anticolonialismo como princípio fundamental da Carta das Nações Unidas, a dimensão ultramarina da nação portuguesa é posta em causa, com consagração internacional do princípio do direito de todos os povos a um governo próprio.

Mesmo assim, Cerejeira, que acaba de chegar de São Vicente, endereça uma carta a Salazar, onde comunica que no *Te Deum* que presidira “não me esqueci de dar graças também por aquele a quem a Igreja em Portugal deve a situação pública que tem e por quem Deus tem operado tão grandes coisas. Esse és tu.” (Cerejeira citado por Carvalho, 2010, p. 279).

O estado emergencial provocado pela Guerra Colonial desencadeou, a partir de 1961, uma nova vaga de repressão política que se estendeu a qualquer iniciativa prejudicial para a Frente Nacional Interna. O Estado Novo não conseguiu encontrar um novo rumo, e apoiado, essencialmente, pela ultradireita civil e militar, colonialista e integrista, fechou-se sobre si mesmo, numa política de “orgulhosamente sós” (Pinto, 2010, p.72).

CONCLUSÃO

O peso da clivagem decorrente da secularização e da experiência católica durante a Primeira República condicionou a atitude da Igreja face ao Estado Novo.

O advento da Ditadura Militar em 1926 melhorou a relação entre o Estado e a Igreja Católica, abrindo uma vasta área de colaboração entre a Igreja Católica e o Estado. Tendo sido posto em prática o processo de reafirmação dos direitos da Igreja, na Constituição de 1933, que delineou uma visão política totalmente permeada pela doutrina social católica (Simpson, 2014, p. 236).

Durante essa época, a Igreja institucional considerou que Salazar era a aposta mais segura para a reafirmação dos seus direitos na conjuntura política que se vivia na época. Em troca da sua inclusão no Governo, em abril de 1928, o Episcopado desistiu de reabrir a questão religiosa e permitiu que Salazar se focasse na criação de um programa político e nas questões económicas.

É claro que Oliveira Salazar precisava do apoio da Igreja para fortalecer o Estado Novo, para lhe conferir legitimidade e até para deter a ameaça comunista, um inimigo comum que intensifica a cooperação entre os dois poderes.

A ascensão de Salazar ofereceu aos católicos e à Igreja garantias suficientes para o respeito, proteção e liberdade de ação. A sua presença significou o fim das perseguições e espoliações e ofereceu a possibilidade de restauração do prestígio e da influência da Igreja.

O papel da Igreja na recristianização da sociedade, significou a sua participação social no projeto de restauração nacional do Estado Novo. Além disso, a elevação do sentimento patriótico, acabou por reforçar o Catolicismo pela via da reabilitação da tradição. Contudo, o facto do Estado Novo ser um regime autoritário complicou a tarefa da Igreja na propagação da sua doutrina.

Esta aproximação colaborativa culminou com a assinatura da Concordata e do Acordo Missionário entre o Estado Salazarista e a Santa Sé, em 7 de maio de 1940.

A Concordata de 1940 formalizou um regime de separação jurídica, reconheceu a personalidade jurídica da Igreja e das suas organizações, formalizou os seus direitos na educação e conformou a legislação da família com a doutrina católica, dentro das condicionantes impostas pelas circunstâncias sociopolíticas, mas com subordinação funcional da Igreja Católica aos objetivos políticos e ideológicos do Estado Novo.

Todo o processo negocial é moldado pela convicção de Oliveira Salazar de que no seio do Estado português, independente e soberano, os interesses da Igreja só seriam considerados quando se conjugassem com os interesses públicos e que, como se procurou demonstrar, a Concordata não podia afetar os delicados equilíbrios da base política e social de apoio ao regime.

O Acordo Missionário consagrou o papel das missões católicas na vocação histórica de Portugal para civilizar no Ultramar, obrigou que o Estado suportasse os encargos da atividade missionária e concedeu às missões católicas direitos exclusivos na educação dos colonos, bem como privilégios administrativos e fiscais consideráveis.

As dificuldades verificadas durante as negociações da Concordata revelavam tensões subjacentes ao compromisso final alcançado entre o Estado e a Igreja. Estas tensões resultaram em bloqueios regalistas e da lógica nacionalista defendida por Salazar, destinando-se os primeiros a manter o movimento católico à margem da política em Portugal e a segunda a garantir o efeito nacionalizador das missões do Ultramar.

O resultado foi a assinatura de uma Concordata de separação administrativa que garantiu privilégios significativos à Igreja Católica, a união moral do Estado e da Igreja e o condicionamento das atividades desta última aos imperativos políticos ditados por Salazar. A Concordata consolidou de forma útil a imagem de Salazar entre os católicos como restaurador da Igreja em Portugal num período particularmente difícil a nível internacional.

A Igreja pós-concordata, apesar de se conformar com a imposição de se abster de interferir direta e formalmente no campo político, envolveu-se de forma ativa e não isenta na legitimação ideológica e moral do regime. O Estado Salazarista estabeleceu um regime do tipo neoregalista na qual a Igreja Católica ficou subordinada aos seus interesses políticos (Simpson, 2014, p. 242).

Ambas as instituições retiraram benefícios consideráveis, como o Estado Salazarista a receber da Igreja um aval político decisivo e a Igreja, em troca, a receber isenções fiscais e proteção censória e política contra a concorrência de outras religiões.

O que o Estado Novo ofereceu à Igreja sempre foi tido como suficiente pela Igreja para fundamentar as relações harmoniosas entre a autoridade espiritual e temporal, e para assegurar a legitimidade do regime no diz respeito ao cumprimento dos deveres cristãos. Existiu uma convergência de perspetivas entre a Igreja Católica e o Estado Novo, expressa nos avanços práticos que o Estado

proporcionava à Igreja, colocando o Catolicismo como essência espiritual natural da nação portuguesa (Simpson, 2014, p. 243).

Apesar das promessas estipuladas na Concordata, Salazar foi obrigado a integrar, pelo menos em parte, o laicismo da era republicana. O Estado não foi confessionalizado, a proibição do divórcio manteve-se limitada aos casamentos religiosos e o Estado manteve o poder centralizado no setor educacional, recusando-se a subsidiar ou oficializar as instituições de ensino católicas.

O ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas segue os preceitos da doutrina e moral cristã, sendo assegurado aos alunos cujos pais não tenham requerido isenção, bem como em instituições de formação, correção ou reabilitação sob a tutela do Estado. Nas escolas e cursos particulares, o ensino religioso não está sujeito à autorização estatal, podendo ser livremente administrado pela autoridade eclesiástica ou seus encarregados.

No que concerne à educação católica e à formação eclesiástica, as disposições concordatárias confiavam à Igreja a liberdade de estabelecer e manter escolas próprias, como seminários e outros centros de formação ou cultura eclesiástica, sujeitos à fiscalização estatal e passíveis de subsídio e oficialização.

Através dos organismos da Ação Católica Portuguesa, a Igreja Institucional participou ativamente na promoção dos ideais corporativistas do Estado Novo junto das massas católicas. As organizações católicas tornaram-se forças sociais influentes na vida do país, em especial junto dos estudantes e dos trabalhadores, transformando-se em pontos de referência concorrenciais e autônomos em relação aos do regime.

Em relação aos estabelecimentos de alta cultura eclesiástica, impunha-se a obrigação de comunicar ao Estado os materiais didáticos adotados para disciplinas não filosóficas ou teológicas, além de cultivar o sentimento patriótico português. A criação da Universidade Católica em 1967 foi uma conquista para Cerejeira, porém, diante das crescentes dissidências nos meios católicos, principalmente a partir dos anos 1950, o Estado mostrava-se relutante em conceder à Igreja prerrogativas educacionais autônomas.

Na questão colonial, o Governo abriu o caminho a novas missões caracterizando-se como instrumentos de civilização e influência nacional. A defesa do Ultramar passou a ser o cerne da

propaganda ideológica, relegando para segundo plano a exaltação do autoritarismo e do corporativismo dos períodos anteriores.

A nacionalização imperou sobre toda e qualquer preocupação com a civilização dos indígenas e com a evangelização, como evidenciam as complexas negociações da Concordata e do Acordo Missionário com a Santa Sé, com barreiras administrativas erguidas contra a entrada de missionários estrangeiros e pelo veto político exercido por Salazar contra os prelados preferidos da Santa Sé, mas menos passíveis de se conformarem com a lógica nacionalista do regime.

O texto concordatário permitia o serviço militar para os sacerdotes, desde que prestassem assistência religiosa aos militares, e, em tempo de guerra, também auxiliassem nos serviços de saúde.

Para a assistência religiosa em campanha, foi estabelecida uma estrutura organizativa, incluindo a formação de um corpo de Capelães Militares considerados oficiais graduados do ponto de vista militar, e a designação de um ordinário castrense, Bispo nomeado pela Santa Sé em acordo com o Governo, responsável por supervisionar a assistência religiosa dos militares

A regulamentação da problemática missionária no texto concordatário revela que a ação missionária continuava a inscrever-se num quadro jurídico de subordinação à política ultramarina do Estado, sendo utilizada como um reforço da defesa da soberania nacional. Salvaguarda-se a divisão administrativa e os limites territoriais portugueses apesar do favorecimento que se fazia da territorialização da Igreja Católica nas possessões africanas, quer pela criação de novas dioceses quer pelo alargamento do enquadramento eclesiástico da população.

No que diz respeito ao património e ao regime fiscal da Igreja Católica, a Concordata estabelecia o direito de a Igreja proceder livremente à recolha de donativos dos fiéis e firmava o reconhecimento do direito à propriedade sobre os bens que lhes pertenciam e que se encontravam na titularidade pelo Estado. Nesta reversão, excetuava-se os imóveis que se encontrassem aplicados a serviços públicos ou classificados como monumentos nacionais ou de interesse público, sendo o Estado a assumir os deveres da sua conservação, reparação e restauração mediante acordo prévio com a autoridade eclesiástica. Assim como, a necessidade de acordo prévio com a autoridade eclesiástica para poder demolir ou destinar a qualquer outro fim, templos, edifícios ou bens de culto católico.

Estabelecia-se a isenção de impostos e contribuições, geral ou local, para os templos e objetos nele contidos, para os seminários ou quaisquer estabelecimentos destinados à formação do clero e,

ainda para os editais e avisos afixados á porta das igrejas, relativos ao mistério sagrados. Assim como a isenção de impostos e contribuições incidentes sobre eclesiásticos no que dizia respeito ao exercício do seu múnus pastoral.

Quanto ao matrimónio católico, a Concordata introduziu o reconhecimento de efeitos civis aos casamentos celebrados em conformidade com as leis canónicas, desde que a ata do casamento fosse transcrita no registo do estado civil. Estipulava-se que o matrimónio produzia efeitos civis desde a data da celebração se a transcrição fosse feita no prazo de sete dias, não fazendo o valor civil do matrimónio depender da transcrição.

Da obrigação do processo preliminar civil ficavam isentos os casamentos *in articulo mortis*, em iminência de parto e aqueles cuja imediata celebração fosse autorizada pelo ordinário por graves motivos de ordem moral.

O princípio da não concessão do divórcio civil aos casados catolicamente era, por fim, estabelecido, definindo-se “pelo próprio facto da celebração do casamento canónico, os cônjuges renunciarão à faculdade civil de requererem o divórcio, que por isso não poderá ser aplicado pelos tribunais civis aos casamentos católicos” (Carvalho, 2009, p. 470).

O Cardeal-Patriarca não deixa de destacar certas críticas à postura adotada pelo Governo português nas negociações, mesmo que o faça de forma discreta. Assim, para ele, descomplica o que poderia ter sido a Igreja de Estado. “apenas (...) que o Estado o reconhece oficialmente como a religião da nação e a protege como tal, sem com isso necessariamente confundir as suas esferas de competência, nem se perseguirem as consciências dos não católicos.” (Cerejeira citado por Cerejeira, 1943, p. 215).

De igual modo, lamentava que mesmo em regime de separação, o Estado tivesse optado por não subsidiar a Igreja, atendendo “aos serviços que ela presta à nação e ao Estado, com a sua obra civilizadora e educativa”. Era de esperar que a Igreja “fosse agora indemnizada do que ilegítimamente lhe foi tirado”, porém, a Igreja mostrar não fazer questão dos privilégios em que a Concordata foi avara (Cerejeira, 1943, p.225-226).

Durante a II Guerra Mundial, a Igreja inculcou nos fiéis o dever patriótico de obedecer aos governantes temporais da nação. Além disso, apoiou as políticas económicas do regime e procurou

mitigar as tensões sociais, intensificadas pelos desafios da economia de guerra, em nome dos princípios corporativistas de colaboração entre as classes.

A derrota das ditaduras do Eixo em 1945 causou ainda mais preocupação à Igreja, dada a ascensão dos partidos comunistas na Europa pós-guerra, e contribuiu para a relegitimação da governação Salazarista entre 1945 e 1951. Tanto a hierarquia eclesiástica quanto a imprensa católica difundiram a imagem de Salazar como um instrumento da providência divina por ter gerido a neutralidade do país no conflito.

Em 1951 com a substituição de Carmona por Craveiro Lopes à frente do Estado, e com a revisão constitucional, o Catolicismo passa a ser a religião da nação. Este passo tornou-se numa recompensa pelo apoio da Igreja nas farsas eleitorais e representou um avanço na catolização da nação (Simpson, 2014, p. 239).

A crença na história providencial da nação encontrou a sua expressão no culto a Nossa Senhora de Fátima. As condições políticas geradas pelo 28 de maio de 1926 tornaram-se favoráveis para colocar Fátima ao serviço da restauração católica.

Como diz Luís Torgal, a mensagem transmitida foi que a Virgem intercederia para pôr fim à I Guerra Mundial, através da penitência e do rosário. A Virgem tinha escolhido Portugal, do qual era padroeira, para descer do Céu. Numa época marcada pela perseguição à Igreja e pela descristianização e paganização da sociedade, a sua missão foi, através dos três pastorinhos, inculcar na sociedade, a prática da oração, da penitência e da obediência aos desígnios cristãos, de modo a salvar Portugal do republicanismo e do ateísmo (Torgal, 2002, p. 198-199).

Um dos aspetos mais notáveis da mensagem de Fátima é a capacidade e a maleabilidade dos seus promotores para ajustar continuamente o seu conteúdo à conjuntura vivida. Como por exemplo, na segunda metade da década de 90, a mensagem adquiriu um carácter anticomunista. Nossa Senhora de Fátima passou a ser a padroeira da Guerra Fria, da diplomacia portuguesa e um nome a ser invocado na luta contra o comunismo internacional.

A partir de 1961 e até ao fim da governação de Salazar, grande parte da vida política, social, cultural e religiosa do país, girou em torno da Guerra Colonial.

A Igreja Católica endossa o Luso-tropicalismo adotado pelo Estado Novo para justificar a presença portuguesa em África e colaborou na mobilização da população em apoio à missão ultramarina apresentada como um imperativo histórico derivado da vocação providencial da nação portuguesa.

Os soldados portugueses enviados à Guerra Colonial passavam pela Cova da Iria, antes de embarcarem, para pedir proteção à Senhora de Fátima. Quando regressavam, mesmo que mutilados pelo conflito, desfilavam perante a padroeira, agradecendo por terem sobrevivido

Embora as autoridades eclesiásticas tenham conseguido ajustar a doutrina papal recente aos requisitos da política colonial, a Guerra Colonial gradualmente dividiu as fileiras católicas. O confronto com a realidade do Portugal Salazarista e o processo de modernização em curso na Igreja Universal levaram um segmento crescente da elite católica, tanto laica quanto eclesiástica, a questionar a legitimidade das políticas e métodos do regime nos domínios colonial, social, educativo e económico.

Entre os anos de 1928 a 1968, a Igreja Católica adotou consistentemente a causa do Estado Novo Salazarista, de várias formas: a diminuição inicial das suas reivindicações públicas para evitar ataques anticlericais politicamente prejudiciais para Salazar; o ajustamento, pelo Cardeal-Patriarca Cerejeira, concertado em privado com Salazar, da posição pública da Igreja sobre questões politicamente sensíveis; a apologia pública das realizações do Estado Novo e da liderança de Salazar, incluindo a atribuição de características providenciais; a orientação, pelo Episcopado, do sentido de voto dos católicos a favor da União Nacional aquando das eleições; o distanciamento sistemático adotado pelas autoridades eclesiásticas em relação aos métodos moralmente questionáveis utilizados continuamente pelo regime, como a abolição da liberdade de expressão, fraudes eleitorais, policiamento secreto abrangente, justiça arbitrária, violência física e assassinatos; o silenciamento sistemático das vozes dissidentes do movimento católico, amiúde a pedido das autoridades políticas; a liberdade dada às autoridades salazaristas para utilizarem a doutrina católica para legitimação do modelo de governação corporativo e, ao mesmo tempo, a manutenção do silêncio sobre os seus desvios evidentes dos princípios básicos da doutrina social da Igreja; a deformação da doutrina papal por membros proeminentes da hierarquia eclesiástica para evitar contrastes embaraçosos com as realidades das políticas salazaristas, sobretudo a partir de 1961 com a questão colonial; o silêncio institucional mantido pela igreja oficial no tocante ao tratamento das populações indígenas pelas autoridades temporais da África portuguesa, incluindo a discriminação racial e leis laborais iníquas, que culminou na Guerra colonial e consequentes atrocidades (Simpson, 2014, p. 241).

O regime autoritário favoreceu a autonomia da Igreja Católica, no plano jurídico estatal, onde esta privilegiou o acatamento dos poderes constituídos e prestou-lhe colaboração, quer do ponto de vista ideológico, como dos ideais para a sociedade portuguesa, havendo uma convergência de posições.

A colaboração da Igreja Católica com o poder político foi determinante para que o regime permitisse a ascensão da Igreja Católica no espaço público, em parte, graças à Concordata de 1940. Contudo, dessa relação irrompiam limites impostos pelo poder civil, sobre aquilo que a Igreja Católica entendia ser da sua função.

Por tudo isto, o Estado Novo não foi um Estado Católico ainda que a Igreja tenha contribuído para essa imagem e para a sua legitimação. Para Salazar, as responsabilidades governamentais, obrigavam-no a defender os interesses do Estado Português, nem que fosse contra as exigências da Igreja Católica, o que efetivamente fez muitas vezes.

BIBLIOGRAFIA

- Alexandre, Valentim. (2006). O Roubo das Almas. Salazar, a Igreja e os Totalitarismos (1930-1939). Lisboa: Dom Quixote.
- Almada, João. (1974). Grandes personagens de todos os tempos: Salazar. São Paulo: Editora Três.
- Almeida, N. R. de. (2017). *Moita Flores. "Para exibir a série tivemos que esperar a morte de um sacerdote."*. Jornal SOL. <https://sol.sapo.pt/2017/12/23/moita-flores-para-exibir-a-serie-tivemos-que-esperar-a-morte-de-um-sacerdote/>
- Azevedo, Carlos A. Moreira. (2016) As condições históricas das visões de Fátima e a afirmação da religiosidade rural (1917-1942). In Revista Communio.
- Barriga, P. (2022). *A pedofilia na Igreja segundo o Estado Novo*. <https://www.sabado.pt/vida/detalhe/a-pedofilia-na-igreja-segundo-o-estado-novo>
- Beja, Fino. (1939). Família, casamento e divórcio. Lisboa: Livraria Popular de Francisco Franco.
- Bennett, Jeffrey S. (2017). Quando o Sol Dança: Fátima e Portugal. Editora Guerra e Paz.
- Bobbio, N; Matteucci, N.; Pasquino, G. (2007). Dicionário de política. Edição 11. Vol. II. Brasília: UNB.
- Brandão R., Pedro. (2002). Salazar - Cerejeira, A "força" da Igreja. Casa das Letras.
- Brito, A. José de. (1978). O pensamento Político de Salazar. *Quem era Salazar?*. Lisboa: Editora Resistência
- Cantanhede, F. (2018). *Ballet Rose, o caso que pintou de negro a ditadura salazarista - O Setubalense*. Osetubalense.com. <https://osetubalense.com/opinioao/ballet-rose-o-caso-que-pintou-de-negro-a-ditadura-salazarista/>
- Cardoso, J. L. (2012). "Ecos da Grande Depressão em Portugal: relatos, diagnósticos e soluções". *Análise Social*, 203, XLVII (2.º), pp. 370-400.
- Carvalho, Rita. (2009). A Concordata de Salazar. Portugal- Santa Sé 1940. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/5685>
- Carvalho, Rita. (2010). Correspondência política entre Oliveira Salazar e o Cardeal-Patriarca (1928-1968). Lisboa: Temas e Debates.
- Carvalho, José. (2022). Pio XII-O Papa Anjo do Portugal de Salazar. Casa das Letras.
- Castilho, José. M.T. (2008). A Assembleia Nacional (1934-1974). Departamento de História do Iscte. 378f. Tese de Doutoramento. Lisboa. [www:< http://hdl.handle.net/10071/1159>~](http://hdl.handle.net/10071/1159)
- Catroga, Fernando. (1986). A laicização do casamento e o feminismo republicano. In A mulher na Sociedade Portuguesa. Actas do Colóquio. Coimbra 20 a 22 de março de 1885. Coimbra: Coimbra Editora.

- Cavichioli, B. G., & Gallo, C. A. (2022). Entre Deus e o Estado: Salazar, Franco e a Igreja Católica nas ditaduras ibéricas do século XX. *Revista Memória em Rede*, 14 (27), 309-334. <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/Memoria/article/view/22000/14514>.
- Cazetta, F. A. (2019). Charles Maurras e o surgimento do integralismo lusitano: teorias e apropriações doutrinárias. *Revista Cantareira*, (17). <https://periodicos.uff.br/cantareira/article/view/27892>
- Cerejeira, G. Manuel. (1943). *Obras Pastorais. 1936-1942. Vol.2*. Lisboa: União Gráfica
- Cerejeira, Manuel Gonçalves (1936). *Obras Pastorais. 7 volumes*. Lisboa: União Gráfica.
- Cerejeira, Manuel Gonçalves. (1956). *Obras Pastorais. Vol. 5*. Lisboa: União Gráfica.
- Coelho, Francisco Manuel Pereira. Barreto, A; Mónica, M. (coord.). (1999). *Direito de Família*. In *Dicionário de História de Portugal. Vol. 7 (Suplemento A/E)*. Porto: Livraria Figueirinhas.
- Costa Pinto, António. (2016). *Os camisas-azuis: Rolão Preto e o Fascismo em Portugal*. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Costa, Pinto António. (1992). *O Salazarismo e o Fascismo Europeu: Problemas de interpretação nas Ciências Sociais*. Editorial Estampa.
- da Cruz, M. B. (1978). As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo (I). *Análise Social*, 14. (54), 265–278. <http://www.jstor.org/stable/41010298>
- da Cruz, M. B. (1982). Notas para uma caracterização política do salazarismo. *Análise Social*, 18. (72/74), 773–794. <http://www.jstor.org/stable/41010356>
- da Cruz, M. B. (1992). As elites católicas nos primórdios do salazarismo. *Análise Social*, 27. (116/117), 547–574. <http://www.jstor.org/stable/41010923>
- da Cruz, Manuel. B (1998). *O Partido e o Estado no Salazarismo*. Editorial Presença.
- Delgado, Pedro. (2009). *Dinâmicas Sociais, Institucionais e Políticas na Constituição, Dissolução e Recomposição Familiar em Portugal*. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Lisboa.
- Delgado, Pedro. (1996). *Divórcio e Separação em Portugal. Análise Social e Demográfica. Século XX*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Durão, António. (1937). *A Família Cristã na Assembleia Nacional*. Porto: Edições do A.I.
- Duverger, M. (1968). Introdução a uma Sociologia dos regimes políticos. In Gurvitch, G. (Ed.), *Tratado de Sociologia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ebenstein, W. (1958). The Study of Totalitarianism. *World Politics*, 10(2), 274–288. doi:10.2307/2009545
- Figueiredo, Mário de. (1940). *A Concordata e o Casamento*. Lisboa: União Gráfica.

- Freirinha, S. Amândio; Gaspar, M. José. (1950). *Legislação Completa do Ensino Primário*. Vol. I. Porto: Editorial Domingos Barreiro
- Goyet, Bruno. (2000). *Charles Maurras, "Références Facettes"*. Paris. Presses de Sciences Po.
- Henriques, F. (2023). Portugal na Segunda Guerra Mundial: neutralidade e comércio estratégico de conservas de peixe, 1939-1945. *Ler História*, 82, 239–261. <https://doi.org/10.4000/lerhistoria.11764>
- Huntington, Samuel. (1991). *The Third Wave: Democratization in the late twentieth century*. University of Oklahoma Press.
- Leite, António. (1993). *A Concordata de 1940*. Portugal – Santa Sé. Lisboa: Edições Didaskalia.
- Lemos Martins, Moisés. (1990). *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Biblioteca das Ciências do Homem. Edições Afrontamento.
- Linz, J.; Stepan, A. (1999). *A transição e consolidação da democracia*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Lloyd-Jones, S. (2001). [Review of *Charles Maurras, «Références Facettes»*, by B. Goyet]. *Análise Social*, 36(160), 974–976. <http://www.jstor.org/stable/41011564>
- Lopes, Hugo Ferrinho. (2017). *Salazarismo: autoritarismo ou fascismo? A união nacional em perspectiva organizacional e comparativa*. Lisboa. Observatório Político. Working Paper n.º 76
- Lusa, A. (2021). *Constituição de 1911: entre promessas por cumprir e o sonho de uma sociedade mais livre*. Observador. <https://observador.pt/2021/08/20/constituicao-de-1911-entre-promessas-por-cumprir-e-o-sonho-de-uma-sociedade-mais-livre/>
- Lusa, A. (2021). *Constituição de 1911: entre promessas por cumprir e o sonho de uma sociedade mais livre*. Observador. <https://observador.pt/2021/08/20/constituicao-de-1911-entre-promessas-por-cumprir-e-o-sonho-de-uma-sociedade-mais-livre/>
- Matos, Helena. (2010). *Salazar: A Constituição de um mito (1928-1933)*. Lisboa: Temas e Debates.
- Matos, Vitor. (1998). *A Primeira Vida do Manuel Gonçalves Cerejeira: 1888-1928. A Reconquista*. Dissertação de Mestrado em História Contemporânea. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra.
- Melo, Daniel. (1997). *Salazarismo e Cultura Popular (1933-1958)*. Tese de mestrado. Curso de mestrado de História dos Séculos XIX e XX. Secção Século XX. FCSH da Universidade Nova de Lisboa. Lisboa.
- Miranda, S. (1990). *A Evolução Demográfica*. In Oliveira Marques, A. H. e Serrão J. (Dir.). *Nova História de Portugal*. Volume XII. Portugal e o Estado Novo (1930-1960). Lisboa: Editorial Presença.
- Nogueira, F. (1977). *Salazar*. Vol. I: A mocidade e os princípios. Coimbra: Atlântida Editora.
- Nogueira, F. (1977). *Salazar*. Vol. II: Os tempos áureos (1928-1936). Coimbra: Atlântida Editora.

- Nogueira, Franco. (1986). Salazar. Vol. III. 3ª edição. Porto: Livraria Civilização.
- Nunes, J. P. A. (2000). Tipologias de regimes políticos. Para uma leitura neomoderna do Estado Novo e do Nuevo Estado. *Revista Portuguesa de História*. 34. pp. 305-348. FLUC. Instituto de História Económica e Social. <https://hdl.handle.net/10316/12810>
- Nunes, João. (1995). As organizações de juventude do Estado Novo (1943-1949). *Revista de História das Ideias*. Vol.17. Do Estado Novo ao 25 de Abril. Instituto de História e Teorias das Ideias. Faculdade de Letras. Coimbra.
- O'Donnell, G. (2013). Democracia, Desenvolvimento Humano e Direitos Humanos. *Revista Debates*, 7. (1), 15. <https://doi.org/10.22456/1982-5269.36892>
- Oliveira, (Pe) Mário. (1999). Fátima nunca mais. Porto: Campo das Letras.
- Oliveira, C. (1990). A Evolução Política. In Oliveira Marques, A. H. e Serrão J. (Dir.). *Nova História de Portugal*. Volume XII. Portugal e o Estado Novo (1930-1960). Lisboa: Editorial Presença.
- Pinto, A. C. (1992). As elites políticas e a consolidação do salazarismo: o Nacional Sindicalismo e a União Nacional. *Análise Social*, 27(116/117), 575–613. <http://www.jstor.org/stable/41010924>
- Pinto, A.C. (2016). Os camisas azuis e Salazar. Rolão Preto e o fascismo em Portugal. Porto Alegre: EDIPUCRS.
- Pinto, Dora. (2010). Ensaio sobre a evolução política do Estado Novo. Universidade Fernando Pessoa. Porto
- Ramos, C. Gustavo. (1937). Os Fundamentos Éticos da Escola no Estado Novo. Lisboa: Editora União Nacional.
- Ramos, Rui. (2009). História de Portugal. Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Rampinelli, W. (2011). Fátima, o salazarismo e o colonialismo. *Lutas Sociais*, (25-26), 58–71. <https://doi.org/10.23925/ls.v0i25-26.18581>
- Rampinelli, W. J. (2012). O uso das “Aparições de Fátima” na manutenção do Império Colonial Lusitano. *Esboços: Histórias Em Contextos Globais*, 19(27), 273–287. <https://doi.org/10.5007/2175-7976.2012v19n27p273>
- Rampinelli, Waldir José. (2004). As duas faces da moeda: as contribuições de JK e Gilberto Freyre ao colonialismo português. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- Ratzinger, Card. Joseph. (2000). Comentário teológico. In *Congregação para a Doutrina da Fé - A Mensagem de Fátima. O segredo*. Lisboa: Paulinas Editora.
- Ratzinger, Joseph Card. (2000). Comentário Teológico. in *A Mensagem de Fátima. Congregação para a Doutrina da Fé*. Portugal: Paulus Editora.
- Real, Miguel. (2009). Anticomunismo. A figuração de um inimigo interno ao serviço de um grande inimigo estrangeiro. in *Dança dos Demónios – Intolerância em Portugal*. coord. de António Marujo e José Eduardo Franco. Rio de Mouro: Círculo de Leitores e Temas e Debates

- Reis, B. C. (2000). A Concordata de Salazar? Uma análise a partir das notas preparatórias de março de 1937. *Lusitania Sacra*. (12). pp. 185-220.
<https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2000.7425>
- Rezola, Maria Inácia. (2008). A Igreja Católica portuguesa e a consolidação do salazarismo. In: Pinto, A. Costa; Martinho, F. C. Palomanes (orgs.). *O Corporativismo em Português: Estado, política e sociedade no salazarismo e no varguismo*. Lisboa: ICS
- Rodriguez, Ángel. (2007). Nuestra Señora de Fátima y el nacionalismo del Estado Novo. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*. 7.
- Rosas, F. (2001). O salazarismo e o homem novo: ensaio sobre o Estado Novo e a questão do totalitarismo. *Análise Social*, 35(157), 1031–1054. <http://www.jstor.org/stable/41011481>
- Rosas, F; Serrão, J; Marques, A. (1992). Portugal e o Estado Novo. *Nova História de Portugal*. Vol. XII. Editorial Presença.
- Rosas, Fernando. (1994). *História de Portugal: O Estado Novo (1926-1974)*, Lisboa: Editorial Estampa.
- Saccomani, Edda. (1998). Fascismo. In: Bobbio, N; Matteucci, N.; Pasquino, G. *Dicionário de Política*. 11ª edição. pp. 466-475. Editora UnB.
- Salazar, A. de O. (1935). *Discursos: 1928-1934*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Salazar, A. de Oliveira. (1937). *Discursos e Notas Políticas- II (1935-1937)*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Salazar, O. António. (1943). *Discurso e Notas Políticas. 1938-1943*. Vol.3. Coimbra: Coimbra Editora.
- Santos, Paula. (2012). *A Política Religiosa do Estado Novo (1933-1974): Estado, Leis, Governação e Interesses Religiosos*. Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa.
- Saraiva, Margarida. (2018). Que relação existente entre as opções de política externa e a durabilidade do Salazarismo enquanto regime (1933-1968)? Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10362/69924>
- Sardica, José Miguel – Sociedade Portuguesa. In Azevedo, Carlos A. Moreira; Cristiano, Luciano (2007). *Enciclopédia de Fátima*. Estoril: Principia.
- Serrão, J; Mónica, M; Barreto, A. (coord). (2002). *Dicionário de História de Portugal*. Vol. 7. Porto: Livraria Figueirinhas.
- Silva, Francisco. (1960). *A Alma do ArceBispo Apóstolo: Dom Manuel Mendes da Conceição Santos*. Braga. Centro de Estudos Dom Manuel Mendes da Conceição Santos.
- Simpson, Duncan. (2014). *A igreja católica e o Estado Novo salazarista*. Edições 70.
- Sousa, Joaquim. (2015). *Fátima e o Catolicismo português*. Faculdade de Teologia. Universidade Católica Portuguesa. Lisboa.
- Stoppino, Mario. (2007). Totalitarismo. In: Bobbio, N; Matteucci, N.; Pasquino, G. *Dicionário de política*. Edição 11. Vol. II. Brasília: UNB.

Torgal, L; Paulo, H. (2008). Estados autoritários e totalitários e suas representações: propaganda, ideologia, historiografia e memória. Universidade De Coimbra.

Torgal, Luís Filipe (2002). As “aparições de Fátima”: imagens e representações. Lisboa: Temas e Debates.

Vilalonga, José. (1999). Eficácia e natureza jurídica do registo do casamento. Revista *O Direito*.