



Sob ventos de mudança: o impacto do Concílio Vaticano II na oposição dos católicos «progressistas» ao Estado Novo português (1965-1974)¹

Under winds of change: the impact of Vatican II in the catholic opposition to «Estado Novo» in Portugal (1965-1974)

Ana Carina Azevedo*

Resumo

As relações entre a Igreja Católica e o Estado Novo foram, de forma geral, caracterizadas por sua estreita proximidade. No entanto, na década de 1960, um setor católico começa a afastar-se das diretrizes do Governo, nomeadamente no que diz respeito à sua política colonial, tornando-se protagonistas de iniciativas de oposição à guerra e ao caráter ditatorial do regime. Os ventos de mudança que, na época, atravessavam os corredores da Santa Sé movidos pelo Concílio Vaticano II não foram alheios a essa situação, estando relacionados, em termos cronológicos, táticos e ideológicos, ao fenômeno da oposição católica portuguesa. De fato, os católicos portugueses não poderiam ficar indiferentes às reflexões motivadas por documentos como a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* ou mesmo pela anterior Carta Encíclica *Pacem in Terris*, que em muito se adequavam à situação nacional. As orientações contraditórias da Igreja e do Estado português obrigaram, assim, alguns católicos a marcar a sua posição, impedindo-os de “servir a dois senhores”.

Palavras-chave: Portugal; Vaticano II; Estado Novo; Oposição católica.

Abstract

The relationship between the Catholic Church and the *Estado Novo* was a very close one. Nevertheless, in the sixties, a sector of the Catholic Church began parting from the government's prime directives, in particular the ones concerning the colonial policy, becoming protagonist of actions against the war and the regime's dictatorial character. The winds of change provoked by Vatican II that, at the time, ran through the Holy See were not indifferent to the whole situation, being related to the Portuguese Catholic opposition chronologically, tactically and ideologically speaking. In fact, the Portuguese Catholics could not stay indifferent to the reflections motivated by documents as the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* or the previous encyclical *Pacem in Terris*, that were perfectly adapted to the national situation. The Church's and the Portuguese colonial policy's opposing guidelines made some Catholics to make a stand, preventing them of “serving two masters”.

Key-words: Portugal; Vatican II; «Estado Novo»; Catholic opposition.

Comunicação submetida em 07 de agosto de 2011 e aprovada em 09 de outubro de 2011.

¹ Trabalho publicado com o apoio da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Agradecimento especial ao Padre Ricardo Conceição.

* Doutoranda e mestre em História, área de especialização em História Contemporânea, pela FCSH-UNL. Pesquisadora do Instituto de História Contemporânea – IHC, Portugal. País de origem: Brasil. E-mail: ana.carina19@iol.pt.

Introdução

A oposição de um setor católico à política colonial do Estado Novo é uma questão razoavelmente estudada pela historiografia portuguesa e sobre a qual encontramos disponíveis variadas fontes. No entanto, para melhor compreender essa realidade, é indispensável analisá-la à luz das diretrizes do Concílio Vaticano II, cruzando as mais importantes ações dos católicos "progressistas" com as novas orientações emanadas da Santa Sé que, na década de 1960, e apesar dos condicionalismos impostos pelo regime, começaram a circular nos meios católicos portugueses.

De fato, o Concílio Vaticano II não apenas transformou internamente a Igreja como teve também um papel importante na transmissão de uma série de diretrizes sobre os problemas que, na época, mais afetavam o mundo, incitando a uma tomada de posição por parte dos católicos - ministros ordenados e, sobretudo, leigos -, que tinham a responsabilidade de difundir os valores cristãos da paz, liberdade e respeito pela pessoa humana. Ora, nessa época, Portugal vivia em pleno Estado Novo, um regime ditatorial que não só coarctava a liberdade e os direitos de participação política dos portugueses, mas também se encontrava, desde 1961, envolvido numa Guerra Colonial em três frentes contra os movimentos de libertação das Províncias Ultramarinas. Torna-se, assim, claro que algumas das orientações expressas pelo Concílio, na esteira de documentos anteriores, confrontam-se fortemente com a política colonial do Estado Novo e com o próprio caráter do regime, causando um grande impacto num país ainda majoritariamente católico e no qual a Igreja havia compactuado com o Governo, sendo considerada um de seus maiores apoios. O Concílio, ao defender ideais contrários aos do poder político e ao incitar os católicos em sua defesa, irá conduzir ao fortalecimento de uma oposição católica majoritariamente formada por leigos que, aliando-se a outras vozes, far-se-á ouvir contra a manutenção da guerra e contra a política colonial em vigor. Aliás, essa relação é de tal forma evidente que, como será notório ao longo do artigo, essas duas vertentes – os documentos pontifícios e as ações concretas de oposição ao Estado Novo – caminharam paralelamente a partir de meados da década de 1960 e até 1974.

Convém, porém, ter em conta que, apesar de o presente artigo abarcar um âmbito cronológico de cerca de dez anos, 1965-74, a oposição de alguns grupos católicos não

começou aí. Na sequência do caso do bispo do Porto² surgiram inúmeras cartas e abaixo-assinados de católicos e não católicos protestando contra a sujeição da Igreja a um regime que nada tinha de cristão nas suas práticas. No entanto, o início das Guerras Coloniais em 1961 veio despertar a consciência desses grupos em relação à política colonial do regime que, apesar de se denominar cristã, se encontrava muito desfasada da "nova Igreja" saída do Concílio Vaticano II. Na realidade, a escolha do ano de 1965 para início deste artigo prende-se exatamente com o final do Concílio que, como veremos, encontra-se muito relacionado com as vagas oposicionistas portuguesas. De fato, é possível estabelecer um antes e um depois do Concílio Vaticano II em termos de legitimação e justificação das ações dos católicos em Portugal, apesar dos ideais de paz e autodeterminação dos povos se encontrarem já presentes em documentos anteriores.

Dessa forma, um setor católico, composto por leigos e membros do clero, iria ver-se pressionado entre as diretrizes contraditórias da Igreja e do Estado e teria de escolher entre seguir a política do regime contra as disposições da Igreja ou perfilhar as orientações da Igreja contra a política do regime.

1 Os documentos pontifícios como «motores de mudança»

De uma forma geral, a hierarquia da Igreja Católica em Portugal no início dos anos 60 encontrava-se bastante próxima do regime e os católicos leigos não se encontravam, enquanto grupo, ligados a ações oposicionistas³, numa realidade que, salvo algumas exceções, apenas iria sofrer alterações com os novos ventos trazidos pelo Concílio Vaticano II. O Concílio veio, de facto, trazer uma nova orientação para a Igreja no mundo, atingindo de forma marcante não só o quotidiano litúrgico mas também os ideais da Igreja no que dizia respeito aos vários desafios que a Humanidade enfrentava na altura. A lufada da «ar fresco» - nas palavras de João XXIII aquando do anúncio do Concílio -, que este proporcionou atingiu a Igreja portuguesa e, embora oficialmente esta nunca deixasse de permanecer dócil ao regime, o Concílio provocou uma série de rupturas preconizadas por

² Em 1958, o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, envia uma carta a Salazar criticando-o, o que lhe valeu dez anos de exílio, entre 1959 e 1969.

³ Alguns católicos encontravam-se, porém, ligados a ações de contestação dinamizadas por outros grupos e, de forma pontual, surgem entre sectores católicos, alguns sinais de descontentamento em relação ao Estado Novo a partir dos anos 40.

alguns leigos e ministros ordenados, apelidados de «progressistas», em relação às políticas do Estado Novo e à hierarquia da Igreja, principalmente no que dizia respeito à política colonial do regime.⁴

Como metodologia de análise, dividiremos esta comunicação em dois momentos, apresentando primeiramente algumas das principais orientações saídas do Concílio e de alguns documentos anteriores que, de forma clara, se opunham à visão do poder político português em relação ao regime e à guerra e, num momento posterior, as mais importantes acções oposicionistas dos chamados católicos «progressistas», tentando evidenciar a forma como estas se coadunam a vários níveis com as orientações presentes nos documentos citados.

Privilegiando uma ordem cronológica na análise dos documentos como sendo aquela que mais se adequa aos objetivos metodológicos do nosso estudo, iniciaremos por algumas breves referências sobre a Carta Encíclica *Pacem in Terris*, do Papa João XXIII,⁵ pela evidente relevância que apresentou para o clero e, principalmente, para os fiéis leigos de um país que, desde 1961, vivia uma guerra que parecia não ter um fim à vista.

A Carta Encíclica *Pacem in Terris*, de 11 de abril de 1963, foi um dos primeiros documentos pontifícios a ser interpretado por alguns católicos portugueses como uma

⁴ O Concílio Vaticano II e os documentos conciliares provocaram diferentes reacções em Portugal, tendo sido acolhidos com entusiasmo pelos sectores mais progressistas da Igreja e com algumas cautelas pelos católicos mais conservadores, pela hierarquia da Igreja e pelo próprio regime. De facto, ainda antes da abertura do Concílio, a Igreja portuguesa pronuncia-se de forma cautelosa sobre o carácter renovador de que o mesmo se revestia, tendo posteriormente, acompanhado os trabalhos com modesta participação, resultado, também, da sua fraca preparação teológica. Algumas críticas houve, como as de D. António Ferreira Gomes, à falta de abertura mental, eclesial e teológica do episcopado, bem como ao facto de, entre as propostas de renovação saídas do Concílio, apenas terem sido, inicialmente, colocadas em prática aquelas que eram entendidas como inofensivas. No entanto, a vertente renovadora acaba por impor-se na Igreja portuguesa que, no pós-concílio, demonstra que pretende apostar na renovação eclesial. (AZEVEDO, 2002, pp.249-250). Porém, não era possível evitar, dada a conjuntura política da época, que os documentos conciliares fossem sujeitos à censura do regime. Já anteriormente, a difusão da Encíclica *Pacem in Terris* havia sofrido vários constrangimentos, tendo o texto original sido cortado e os comentários ao mesmo restringidos. De facto, Salazar olhava com preocupação para o movimento de renovação da Igreja, como podemos verificar através de um excerto de uma carta que este envia, em 1963, ao advogado Carlos Costa: «O Concílio e as encíclicas papais abriram largas perspectivas ao progressismo, ainda que não fosse essa de modo algum a intenção. Os Bispos terão dificuldades em manter a disciplina no clero que por muitas vezes se revelará ousado e impertinente. É preciso que em toda a parte onde se sinta esse deslize? desatino? alguém tenha a coragem de rebater as acusações infundamentadas e injustas. Não pode prever-se que tempo durará esta crise que assolará a Igreja. É nosso dever auxiliar os próprios servidores dela a libertarem-se da confusão em que estão lançados». (NOGUEIRA, 1984, p.487)

⁵ Para esse documento cf. IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII), 1963. Utilizaremos nas referências desse documento a seguir a forma *Pacem in Terris* e o número correspondente à citação.

mensagem que dizia particularmente respeito à situação do país, sendo, como tal, acolhida com entusiasmo pela oposição católica. De fato, surgindo dois anos depois do início das Guerras Coloniais, esse documento não vinha apenas opor-se à visão oficial do regime em relação à guerra, mas vinha, igualmente, defender o direito dos povos à autodeterminação e condenar as nações que a tentavam impedir. Na realidade, a Carta Encíclica afirmava com veemência que a independência dos povos ainda colonizados era um processo irreversível que aconteceria a breve trecho (*Pacem in Terris*, n. 42). Além disso, defendia, ainda, que os colonialismos não tinham justificação à luz da doutrina da Igreja, visto todos os homens disporem da mesma dignidade porque criados à imagem e semelhança de Deus (*Pacem in Terris*, n. 3). Assim sendo, cada Estado tinha “direito à existência, ao desenvolvimento [...] e a desempenhar o papel preponderante na sua realização”, não podendo “uma nação, sem incorrer em grave delito, procurar o próprio desenvolvimento tratando injustamente ou oprimindo as demais” (*Pacem in Terris*, n. 92). Ora, Portugal lutava na altura contra essas mesmas aspirações à independência manifestadas pelos seus territórios ultramarinos, não reconhecendo nenhum dos direitos defendidos na *Pacem in Terris*. O mal-estar causado pela Encíclica junto do poder político português torna-se, assim, bastante compreensível. De fato, o discurso do documento é claro. Todos os povos teriam direito à autodeterminação e, conseqüentemente, as guerras, nomeadamente, as coloniais, eram atos condenáveis, o que contrariava a tese da “guerra justa e justificada” apresentada pelo regime. Dentro da linha pacifista da Igreja, a Encíclica referia que as divergências causadas pelos interesses contrastantes dos Estados deviam dirimir-se “não com a força das armas [...] mas sim [...] através de [...] conciliação” (*Pacem in Terris*, n. 93). De fato, a escolha da guerra como forma de resolução de conflitos era considerada pela Encíclica contrária à perfeita ordem universal (*Pacem in Terris*, n. 4).

Mas não apenas a recusa da guerra era incômoda para o regime português. Também a defesa dos direitos pessoais, entre os quais o direito à liberdade de manifestação e difusão do pensamento, o direito de reunião e associação, o direito de escolher livremente os governantes e o direito à informação verídica sobre os acontecimentos públicos (*Pacem in Terris*, n. 12; 23; 52) opunham-se à realidade portuguesa e incentivavam as aspirações de muitos jovens que lutavam pelo fim da ditadura. De fato, é tido como aspecto essencial da responsabilidade humana a tomada de

[...] decisões pessoais, fruto da própria convicção, da própria iniciativa, do próprio senso de responsabilidade, mais que por coação, pressão, ou qualquer forma de imposição externa. [...] Uma convivência baseada unicamente em relações de força nada tem de humano: nela as pessoas veem coarctada a própria liberdade, quando, pelo contrário, deveriam ser postas em condição tal que se sentissem estimuladas a demandar o próprio desenvolvimento e aperfeiçoamento (*Pacem in Terris*, n. 34).

Além disso, a referência expressa à importância dos direitos de caráter político encontrava eco na realidade portuguesa. Diz-nos a Encíclica:

Relaciona-se ainda com a dignidade da pessoa o direito de participar ativamente da vida pública, e de trazer assim a sua contribuição pessoal ao bem comum dos concidadãos. São palavras de nosso predecessor de feliz memória Pio XII: "A pessoa humana como tal não só não pode ser considerada como mero objeto ou elemento passivo da vida social, mas, muito pelo contrário, deve ser tida como o sujeito, o fundamento e o fim da mesma (*Pacem in Terris*, n. 26).

E a *Pacem in Terris* vai mais além ao afirmar que compete a cada indivíduo a tutela dos seus direitos e ao defender o direito a uma ordem jurídica justa que proteja o cidadão de qualquer arbitrariedade (*Pacem in Terris*, n. 27).

Mas, talvez, um dos aspectos que mais acalentou os cristãos que se opunham ao Estado Novo e, particularmente, à sua política colonial, esteja relacionado com o convite à não obediência de leis injustas e contrárias aos ensinamentos da Igreja, expressa em vários números da *Pacem in Terris*, nos quais é referido:

Já que a autoridade é exigência da ordem moral e promana de Deus, caso os governantes legislarem ou prescreverem algo contra essa ordem e, portanto, contra a vontade de Deus, essas leis e essas prescrições não podem obrigar a consciência dos cidadãos. "É preciso obedecer antes a Deus que aos homens" (Act. 5, 29). Neste caso, a própria autoridade deixa de existir, degenerando em abuso do poder; segundo a doutrina de Santo Tomás de Aquino: "A lei humana tem valor de lei enquanto está de acordo com a reta razão: derivando, portanto, da lei eterna. Se, porém, contradiz à razão, chama-se lei iníqua e, como tal, não tem valor de lei, mas é um ato de violência" (*Pacem in Terris*, n. 51) e "[...] se a autoridade não reconhecer os direitos da pessoa, ou os violar, não só perde ela a sua razão de ser como também as suas injunções perdem a força de obrigar em consciência (*Pacem in Terris*, n. 61).

Expressava-se, dessa forma, a justificação da oposição a leis injustas e contrárias ao caminho da retidão e da justiça, leis que impediam a paz, a liberdade e outros direitos

básicos do ser humano. Mas, acima de tudo, a novidade encontra-se na exortação ao evitar as rupturas entre a vida temporal dos cristãos e a sua fé. De fato, como refere a Carta Encíclica, é necessário que haja unidade interior, isto é, o cristão deve agir na sua vida quotidiana de acordo com os princípios que defende e nos quais acredita. Ora, aliando essa exortação às orientações anteriormente referidas, verifica-se que o Concílio, nessa sua vertente, impeliu os cristãos portugueses a uma tomada de posição contra os aspectos mais nefastos da atuação do regime, particularmente no que dizia respeito à manutenção da guerra em África. E o impacto dessas diretrizes em algumas realidades concretas parece mesmo ter sido entendido por parte de João XXIII. De fato, a *Pacem in Terris* esclarece nos seus números 160 e 161:

Não faltam almas dotadas de particular generosidade que, ao enfrentar situações pouco ou nada conformes com as exigências da justiça, se sentem arder no desejo de tudo renovar, deixando-se arrebatados por ímpeto tal, que até parecem propender para uma espécie de revolução. Lembrem-se, porém, de que, por necessidade vital, tudo cresce gradualmente. Também nas instituições humanas nada se pode renovar, senão agindo de dentro, passo por passo. Já nosso predecessor, de feliz memória, Pio XII o proclamava com estas palavras: "Não é na revolução que reside a salvação e a justiça, mas sim na evolução bem orientada. A violência só e sempre destrói, nada constrói; só excita paixões, nunca as aplaca; só acumula ódio e ruínas e não a fraternidade e a reconciliação. A revolução sempre precipitou homens e partidos na dura necessidade de terem que reconstruir lentamente, após dolorosos transe, por sobre os escombros da discórdia" (*Pacem in Terris*, n. 160-161).

Assim, a atuação dos cristãos não deveria passar pelo caminho da revolução, mas pela ação pacífica, tal como, de fato, se verificou na atuação dos católicos portugueses.

Como é fácil compreender a partir dos aspectos referidos, a difusão dessa Encíclica encontrou uma enorme resistência em Portugal, sendo os seus comentários públicos restringidos e as ações em seu entorno proibidas. No entanto, esta acabou por se tornar um catalisador importante para a oposição, sendo difundida em Portugal através das publicações católicas clandestinas e funcionando junto de alguns círculos como uma justificação das ações contra a guerra.

Mas o Concílio Vaticano II apresenta, igualmente, como desafio a necessidade de uma maior participação dos leigos na vida da Igreja⁶, como havia já sido referido pela Carta

⁶ O Concílio Vaticano II afirmou uma nova compreensão da Igreja como «Povo de Deus» que levou à afirmação e valorização, com estatuto teológico próprio, do apostolado dos leigos. De facto, os apelos à maior

Encíclica *Pacem in Terris*. Desta forma, o decreto *Apostolicam Actuositatem*, de 18 de Novembro de 1965,⁷ impelia os leigos a defenderem os valores cristãos na sociedade e a constituírem-se como «grupos de pressão» junto do poder civil (*Apostolicam Actuositatem*, n.14), algo muito usado pelos católicos portugueses se pensarmos nas vigílias dos Dias Mundiais da Paz e noutras actividades de oposição à política colonial do Estado Novo. Como refere o decreto

[...] os leigos, dado que são participantes do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, têm um papel próprio a desempenhar na missão do inteiro Povo de Deus, na Igreja e no mundo. Exercem, com efeito, apostolado com a sua ação para evangelizar e santificar os homens e para impregnar e aperfeiçoar a ordem temporal com o espírito do Evangelho; [...] E sendo próprio do estado dos leigos viver no meio do mundo e das ocupações seculares, eles são chamados por Deus para, cheios de fervor cristão, exercerem como fermento o seu apostolado no meio do mundo (*Apostolicam Actuositatem*, n. 2).

Os leigos eram, assim, impelidos a fazer “valer o peso da sua opinião de modo a que o poder civil se exerça com justiça e as leis correspondam aos preceitos morais e ao bem comum” (*Apostolicam Actuositatem*, n. 14). Para isso, deveriam todos os católicos “cooperar com todos os homens de boa vontade para promover tudo o que é verdadeiro” (*Apostolicam Actuositatem*, n. 14), sobretudo no que dizia respeito às relações entre povos:

Entre os sinais do nosso tempo, é digno de especial menção aquele crescente e inelutável sentido de solidariedade entre os povos que o apostolado dos leigos tem por encargo promover ativamente [...]. Além disso, devem os leigos ter consciência da realidade internacional e das questões e soluções, doutrinárias ou práticas, que nela se originam, sobretudo quanto aos povos em desenvolvimento (*Apostolicam Actuositatem*, n. 14).

participação dos leigos na missão eclesial advém do entendimento do «Mistério da Igreja», simultaneamente humana e celeste, como «Corpo Místico de Cristo», no qual cada um dos fiéis ocupa um lugar próprio e é chamado a actuar no sentido da transmissão da Boa Nova e da instauração dos valores do Evangelho na realidade concreta em que vive. A vocação dos fiéis leigos encontra-se, assim, na pertença à Igreja e ao seu Mistério pois, através do Baptismo, estes tornam-se participantes do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, exercendo a parte que lhes toca da missão de todo o povo cristão. É, assim, através de cada um dos seus membros que a Igreja pode ajudar a humanizar a vida dos homens, com quem caminha, de forma solidária com a sua história.

⁷ Para esse documento cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO, 2 (1962-1965), 1979. Utilizaremos nas referências desse documento a seguir a forma *Apostolicam Actuositatem* e o número correspondente à citação.

Nesse âmbito, a cooperação entre cristãos e não cristãos era, para a Santa Sé, não só essencial como desejável (SILVA, 1987), constituindo-se esta numa característica forte da oposição católica em Portugal.

Essas e outras questões seriam alvo de aprofundamento na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*.⁸ De fato, em Janeiro de 1963, a Comissão de coordenação do Concílio Vaticano II ordenou a preparação de um esquema sobre a atitude que a Igreja deveria assumir perante os problemas que o mundo enfrentava na época. Reunindo sugestões de todo o clero católico, a Igreja sintetizou nessa Constituição Pastoral, datada de 7 de dezembro de 1965, as principais preocupações da altura, transformando-se a *Gaudium et Spes* num dos documentos que maior impacto teve na opinião pública mundial, inclusive na não católica (*Gaudium et Spes*, n. 2). As já habituais referências ao apoio da Igreja às aspirações do Homem em relação à liberdade (*Gaudium et Spes*, n. 17) e restantes direitos essenciais (*Gaudium et Spes*, n. 27) voltam a ser referidas⁹ contando, no entanto, com um maior aprofundamento. De fato, esse documento é bastante claro ao afirmar:

A consciência mais sentida da dignidade humana dá origem em diversas regiões do mundo ao desejo de instaurar uma ordem político-jurídica em que os direitos da pessoa na vida pública sejam melhor assegurados, tais como os direitos de livre reunião e associação, de expressão das próprias opiniões e de profissão privada e pública da religião. A salvaguarda dos direitos da pessoa é, com efeito, uma condição necessária para que os cidadãos, quer individualmente quer em grupo, possam participar ativamente na vida e gestão da coisa pública. Paralelamente com o progresso cultural, econômico e social, cresce em muitos o desejo de tomar maior parte na organização da comunidade política. Aumenta na consciência de muitos o empenho em assegurar os direitos das minorias [...] e estabelece-se ao mesmo tempo uma colaboração mais ampla, a fim de que todos os cidadãos, e não apenas alguns privilegiados, possam gozar realmente dos direitos da pessoa. Condenam-se, pelo contrário, todas as formas políticas, existentes em algumas regiões, que impedem a liberdade civil ou religiosa, multiplicam as vítimas das paixões e dos crimes políticos e desviam do bem comum o exercício da autoridade, em benefício de alguma facção ou dos próprios governantes (*Gaudium et Spes*, n. 73).

⁸ Para esse documento cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO, 2 (1962-1965), 1979. Utilizaremos nas referências desse documento a seguir a forma *Gaudium et Spes* e o número correspondente à citação.

⁹ Essas temáticas, juntamente com as questões da manutenção da paz e da rejeição do colonialismo, são frequentes durante o pontificado de Paulo VI, podendo ser encontradas noutros textos entre os quais destacamos o discurso que o Papa proferiu na sede da ONU por ocasião do vigésimo aniversário do organismo, a 4 de outubro de 1965.

E, refere ainda o documento,

[...] quando a autoridade pública, excedendo os limites da própria competência, oprime os cidadãos, estes não se recusem às exigências objetivas do bem comum; mas é-lhes lícito, dentro dos limites traçados pela lei natural e pelo Evangelho, defender os próprios direitos e os dos seus concidadãos, contra o abuso desta autoridade (*Gaudium et Spes*, n.74).

O estabelecimento de regimes democráticos seria, pois, o melhor caminho a seguir, nos quais

todos os cidadãos tenham a possibilidade efetiva de participar livre e ativamente, dum modo cada vez mais perfeito e sem qualquer discriminação, tanto no estabelecimento das bases jurídicas da comunidade política, como na gestão da coisa pública e na determinação do campo e fim das várias instituições e na escolha dos governantes. Todos os cidadãos se lembrem, portanto, do direito e simultaneamente do dever que têm de fazer uso do seu voto livre em vista da promoção do bem comum. [...] Evitem, por isso, os cidadãos quer individual quer associativamente, conceder à autoridade um poder excessivo [...], isto porque é [...] desumano que a autoridade política assuma formas totalitárias ou ditatoriais, que lesam os direitos das pessoas ou dos grupos sociais (*Gaudium et Spes*, n. 75).

Outra das principais temáticas evidenciadas nesse documento prendia-se à situação dos povos em vias de desenvolvimento que, muito marcadamente, tocava a situação dos territórios ultramarinos portugueses. Dessa forma, o Concílio referia-se muito claramente aos “agudos conflitos políticos, sociais, econômicos, ‘raciais’ e ideológicos” (*Gaudium et Spes*, n. 4) e ao fato dos povos em vias de desenvolvimento sentirem “a exigência dum exercício cada vez mais pessoal da liberdade” (*Gaudium et Spes*, n.6) enquanto “desejam participar nos bens da civilização, não só no campo político mas também no econômico, e aspiram a desempenhar livremente o seu papel no plano mundial” (*Gaudium et Spes*, n.9). Para alguns católicos portugueses, estes textos espelhavam a situação nacional, marcada pelas Guerras Coloniais e pela recusa da autodeterminação dos territórios africanos por parte do regime, sendo, por conseguinte, um convite a uma tomada de posição firme e eficaz.

Partindo de uma conceção igualitária do Homem, a Igreja atentava contra as teses que afirmavam que os povos africanos não estariam preparados para o autogoverno: “A igualdade fundamental entre todos os homens deve ser cada vez mais reconhecida, uma vez

que, [...] todos têm a mesma natureza e origem” (*Gaudium et Spes*, n. 29). Assim sendo, o colonialismo não teria nenhuma justificação, sendo totalmente contrário ao bem comum e à dignidade da pessoa humana. Por conseguinte, as guerras, nomeadamente aquelas que tentavam impedir a ascensão dos povos ao autogoverno, não podiam ser admitidas nem pela Igreja nem pela comunidade humana. Como tal, era necessário que os Homens alargassem “o espírito mais além das fronteiras da própria nação, [depusessem] o egoísmo nacional e a ambição de dominar sobre os outros países [...]” (*Gaudium et Spes*, n. 82).

A promoção da paz apresentava-se, pois, como um dos grandes apelos desse documento, sendo que essa não podia ser atingida através da guerra mas somente através da “vontade firme de respeitar a dignidade dos outros homens e povos” (*Gaudium et Spes*, n. 78). Nesse ponto, a Constituição Pastoral apela claramente a uma oposição aberta e consistente contra as guerras e aqueles que as fomentam, referindo que as ações contrárias à paz “bem como as ordens que as mandam executar, são [...] criminosas; nem a obediência cega pode desculpar os que as cumprem”. E continua afirmando que as guerras “devem ser veementemente condenadas como horríveis crimes e louvada no mais alto grau a coragem de quantos não temem resistir abertamente aos que as querem impor” (*Gaudium et Spes*, n. 79). Para que esses objetivos se cumprissem, o Concílio apelava ao apoio de associações católicas internacionais e ao trabalho comum entre cristãos das várias confissões, ateus e agnósticos, em prol da paz e da defesa dos povos em vias de desenvolvimento, apelo este que, como veremos, encontrou eco em Portugal:

Também podem contribuir muito [...] as várias associações católicas internacionais, as quais devem ser consolidadas, com o aumento de colaboradores bem formados [...]. [...] é de desejar que os católicos [...] procurem cooperar ativa e positivamente quer com os irmãos separados que com eles professam a caridade evangélica, quer com todos os homens que anelam verdadeiramente pela paz (*Gaudium et Spes*, n. 90).

Como veremos adiante, os documentos pontifícios referentes aos problemas que assolavam o mundo dos anos 1960 tiveram um impacto profundo na consciencialização de um setor católico nacional sobre a necessidade de desenvolver uma oposição firme contra a guerra, a questão colonial e a natureza do regime. Desperto pela Carta Encíclica *Pacem in Terris* e, principalmente, pelos documentos do Concílio Vaticano II, esse setor continuaria

a acompanhar as diretrizes da Santa Sé relativamente a essas temáticas¹⁰ e iria ser responsável por algumas das mais importantes ações de oposição ao Estado Novo.

2 Da reflexão à acção: a oposição católica sob os ventos do Concílio

Desde o final dos anos 50, com a questão do Bispo do Porto, tinha permanecido aberta uma ruptura entre certos sectores do catolicismo e a hierarquia da Igreja Católica, ainda muito ligada ao regime. Mas o início das Guerras Coloniais em 1961¹¹ colocou os católicos entre os princípios de defesa da paz e dos direitos da pessoa humana defendidos pelo Vaticano e a atitude da hierarquia da Igreja em Portugal que se mantinha aliada da política colonial do Estado Novo, política esta que rejeitava qualquer tentativa de autodeterminação dos territórios africanos. Nesse contexto, a oposição católica começou a crescer e a reforçar a sua legitimidade à medida que os textos pontifícios começavam a surgir e a justificar a sua luta. Também muitos sacerdotes começaram a manifestar-se abertamente contra a guerra nos seus ofícios religiosos. José da Felicidade Alves foi um dos padres que mais se opôs à política ultramarina do regime a partir do início da guerra na

¹⁰ Também a Encíclica *Populorum Progressio*, de 26 de março de 1967 (cf. IGREJA CATÓLICA; PAULO VI, 1967), voltou a ter junto dos católicos portugueses uma grande repercussão. Considerando que “o desenvolvimento é o novo nome da paz” (*Populorum Progressio*, n. 87), este documento focou alguns aspectos que foram entendidos por alguns católicos portugueses como interpelações diretas à sua missão de cristãos num país que recusava as orientações do Concílio. De fato, a Igreja pretendia, nomeadamente com as Comissões “Justiça e Paz”, que também terão um papel importante em Portugal, “suscitar em todo o povo de Deus o pleno conhecimento da missão que os tempos reclamam dele” (*Populorum Progressio*, n. 5). Era, pois, defendida a necessidade de vencer o nacionalismo e o racismo, justificando mesmo uma via insurreccional em “casos de tirania evidente e prolongada que ofendesse gravemente os direitos fundamentais da pessoa humana e prejudicasse o bem comum do país” (*Populorum Progressio*, n. 31). Conscientes de que a Igreja portuguesa, com exceção de alguns clérigos “refratários”, se mantinha unida ao regime e não dava sinais de iniciar uma oposição concreta à política colonial seguida, os leigos encontraram neste, bem como noutros documentos, a legitimação das suas ações, visto que nele é referido que “pertence aos leigos, pelas suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e diretrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida” (*Populorum Progressio*, n. 81) “Suplicamos a Deus [...] que fortifique a vossa coragem para despertardes a opinião pública e conduzirdes os povos” (*Populorum Progressio*, n. 83).

¹¹ As colónias portuguesas em África e na Ásia - desde a revisão constitucional de 1951 chamadas Províncias Ultramarinas - eram entendidas pelo regime como parte integrante do território nacional, apresentando-se Portugal como um país pluricontinental e multirracial que se estendia «do Minho a Timor». Desta forma, o início de uma primeira vaga de descolonizações no pós II Guerra Mundial acaba por atingir o país, que tenta a todo o custo manter a posse das colónias, inclusive, através de algumas alterações no estatuto oficial destes territórios. No entanto, a década de 1960 acaba por testemunhar o início de Guerras Coloniais em várias frentes cujo desfecho apenas terá lugar após a Revolução de 25 de Abril de 1974, que termina com o regime do Estado Novo e abre caminho ao início dos processos de descolonização das ex-colónias portuguesas.

África, tendo começado a falar abertamente contra a guerra colonial nas suas homilias na paróquia de Belém¹², em Lisboa, homilias estas que começaram a ser copiadas e difundidas, chegando ao ponto de membros de outras confissões religiosas e até ateus começarem a assistir assiduamente à Eucaristia nos Jerônimos.

No entanto, é visível como alguns acontecimentos originaram picos no movimento de oposição católica. A viagem de Paulo VI ao Congresso Eucarístico de Bombaim, em 1964, seria um deles, criando uma crise entre o regime e a Igreja Católica que daria uma maior força à oposição. De facto, desde os finais de 1963 que a possibilidade desta viagem pontifícia após a perda de Goa inquietava o Governo português, pelo facto desta poder ser interpretada como um reconhecimento por parte da Santa Sé da invasão indiana dos enclaves portugueses.¹³ Após a viagem, seguiu-se um conturbado relacionamento diplomático que chegou a estar à beira da ruptura, tendo surgido, nesse contexto, vários atos de protesto de alguns católicos contra a atitude do Governo, incitando a Igreja portuguesa a reagir e a demarcar-se das posições do regime. Assim, em 23 de outubro de 1964, oito padres do Patriarcado de Lisboa, dentre os quais se contavam Luís Mafra, Alberto Neto, José Carlos de Sousa e José Serrazina, escreveram uma carta de protesto a Salazar contra a forma como este condenava a visita de Paulo VI a Bombaim. Nessa carta, referiram que, ao contrário do que era expresso pelo regime, os católicos apoiavam a opção do Papa (MAFRA, [s.d], p. 37). Os protestos surgiram, também, através de outras cartas e telegramas assinados. Como é referido, a 24 de outubro, no *Direito à informação*, um grupo de 172 católicos dirigiu uma carta ao Núncio Apostólico, na qual rejeitava as declarações proferidas pelo Ministro dos Negócios Estrangeiros. Três dias depois, alguns padres de Lisboa expressaram ao Presidente da República o seu descontentamento pelas afirmações relativas à viagem de Paulo VI, enquanto no Porto, duas centenas e meia de leigos católicos enviavam um telegrama ao Papa no qual expressavam a mesma posição. Em Évora, alguns padres afirmaram mesmo nas suas paróquias que o Papa “não tem de pedir licença aos Governos das várias Nações para exercer a sua missão em qualquer parte do mundo” (ALMEIDA, 2000, p. 91) e na porta principal da Igreja de Santa Isabel, em

¹² A paróquia de Belém era frequentada pelo Presidente da República.

¹³ No início dos anos 60, Portugal detinha ainda três enclaves na Península Indiana: Goa, Damão e Diu. Porém, no final de 1961, a União Indiana apodera-se destes territórios, ocupação esta que Portugal só viria a reconhecer nos anos 70.

Campo de Ourique, Lisboa, chegou a estar escrito: “O Santo Padre presidirá pessoalmente ao Congresso Eucarístico em Bombaim. Rezemos pelo seu êxito apostólico” (ALMEIDA, 2000, p. 92).

Apesar da proibição da divulgação dessa viagem, a imprensa clandestina católica apressou-se a difundi-la. O jornal *Igreja Presente* chegou mesmo a elaborar um número especial dedicado a ela e o jornal *Direito à informação*, bem como a revista missionária *Além-mar*, conseguiram difundir relatos mais ou menos pormenorizados sobre a deslocação.

No entanto, o Concílio Vaticano II teria um papel fundamental no aprofundamento dessas ações. Em novembro de 1965, um grupo de católicos enviou ao Concílio um documento no qual criticava a política ultramarina portuguesa e a relação da Igreja nacional com o poder político, que contrariava o espírito de afastamento e autonomia defendido pelo Vaticano. Também um mês antes, um grupo de cristãos havia-se pronunciado contra a política ultramarina, recorrendo a documentos pontifícios para justificar a sua opinião. E, igualmente em 1965, é divulgado, no âmbito das eleições, o *Manifesto dos 101* no qual a oposição católica questionava a política ultramarina do Estado Novo e a legitimidade da guerra que esta impunha ao país, enquanto condenava a hostilidade do Governo para com as iniciativas e os documentos de Paulo VI.

Em 1968, o padre Felicidade Alves voltou a ser protagonista de um novo “escândalo” ao distribuir no Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em Lisboa, um esquema no qual questionava o *problema colonial*. Nesse esquema, Felicidade Alves contrapunha aos direitos históricos os deveres históricos que Portugal tinha em África e que não estava a cumprir, nomeadamente, aquele que dizia respeito ao dever de assegurar uma “transição do regime colonial para o regime de convivência internacional”. Além disso, referia que, em termos cristãos, a colonização era um meio ineficaz de evangelização e que a solidariedade para com Portugal impunha o protesto contra a destruição causada pela guerra e o reconhecimento do direito à plena autonomia dos povos ultramarinos, na linha das diretrizes do Concílio Vaticano II.

Dessa forma, é visível como as primeiras ações de oposição dos católicos portugueses resultaram maioritariamente na elaboração de cartas e telegramas, assinados ou anônimos, enviados às autoridades portuguesas ou ao Vaticano, nos quais os católicos se

opunham abertamente à política ultramarina do regime, numa clara continuidade das novas linhas mestras da Santa Sé, enquanto faziam circular nos meios católicos as informações que a censura tentava encobrir. Porém, em 1968, uma proposta de Paulo VI vem abrir caminho a algumas das mais midiáticas ações de oposição católica contra a guerra em Portugal: as Vigílias pela Paz.

De fato, como verificamos anteriormente, a paz foi um dos temas principais do pontificado de Paulo VI e do próprio Concílio e, como tal, foi lançada em 1968 a proposta de dedicar o primeiro dia de cada ano ao tema da paz. Portugal aderiu a essa iniciativa, que reuniu consenso entre os bispos portugueses. No entanto, a reflexão sobre o tema levou os católicos portugueses a refletirem também sobre o problema da guerra colonial. Assim, logo a 1º de janeiro de 1969 começaram as ações de oposição em redor dessa iniciativa, tendo sido distribuído à porta das Igrejas do Porto um documento que questionava se havia sido feito tudo o que era possível para evitar e para terminar a guerra, ao qual se juntavam excertos de documentos conciliares. Intitulado *Porquê o Dia Mundial da Paz?*, este documento partia da análise de uma série de textos da Igreja e de reflexões evangélicas e contemporâneas sobre a guerra e a paz, para concluir que “os deveres para com a Pátria não podem sobrepor-se ao Evangelho” (ALVES, [s.d], p. 252).

Em Lisboa, um grupo de leigos organizou, sob o mesmo pretexto, uma vigília na Igreja de S. Domingos que atingiu um impacto mais midiático. Após a missa da meia-noite do dia 31 de dezembro de 1968, celebrada pelo Cardeal Cerejeira, os organizadores comunicaram-lhe por escrito a sua decisão de permanecer na igreja numa vigília de reflexão sobre a paz, que juntou 150 leigos e uma dezena de sacerdotes. Com a vigília pretendiam “expressar preocupação pelo fato dos cristãos não se poderem exprimir livremente sobre a guerra” enquanto procuravam “assumir um compromisso de luta pela paz” (ALVES, [s.d], p. 267). Nessa celebração foram ouvidos vários testemunhos de jovens soldados que quebravam os tabus e revelavam a verdade sobre a guerra, tendo sido, também, lidos excertos de cartas pastorais dos bispos de Angola e Moçambique. De fato, os organizadores pretendiam iniciar uma atitude coletiva diferente em relação à guerra, apelando ao direito à informação objetiva que não obrigasse ao recurso a publicações estrangeiras ou clandestinas. A vigília terminou com uma celebração penitencial que

pretendia consciencializar os assistentes sobre “o pecado de silêncio e cobardia face à guerra” (ALVES, [s.d], p. 267).

Em 1970, surgiu outra crise entre a Santa Sé e o Governo português, causada pela audiência de Paulo VI a três líderes dos movimentos de libertação dos territórios ultramarinos portugueses: Marcelino dos Santos da FRELIMO, Agostinho Neto do MPLA e Amílcar Cabral do PAIGC¹⁴. Nesse encontro, que muito mal-estar causou no Governo, a oposição dos católicos portugueses vai ser, de certa forma, legitimada, pois nele foi afirmada a distinção entre a Igreja Católica e os católicos portugueses, sendo criticado o apoio da hierarquia à política colonial portuguesa e defendidas as ações dos sacerdotes oposicionistas. Na sua esteira, um grupo de católicos portugueses residentes em França enviou uma carta ao Presidente do Conselho e ao Presidente da República portuguesa na qual manifestava a sua adesão ao gesto de Paulo VI e solicitava a abertura de negociações com os movimentos de libertação.

Na realidade, a vaga de apoio internacional aos movimentos de libertação africanos tornou-se muito intensa. Vários setores cristãos, bem como o Conselho Ecumênico das Igrejas pronunciaram-se contra o colonialismo português e, logo em 1969, teve lugar a Primeira Conferência de Solidariedade com os Povos das Colônias Portuguesas. Em 1973, o Dia Mundial da Paz voltou a dar um grande mediatismo à oposição católica em relação à política colonial. Em Macieira da Lixa, distrito do Porto, o padre Mário de Oliveira¹⁵ afirmou, na sua homilia de 1 de Janeiro:

Não à paz que se quer impor em África, não à paz que se diz viver em Portugal [...] será pecado desobedecer às ordens dos governantes quando essas ordens são para ir fazer a guerra? Será pecado desobedecer ou será maior pecado obedecer? [...] não colaboraremos com a guerra (ALMEIDA, 2000, p. 51).

¹⁴ A partir da década de 1950, o nacionalismo nas colónias portuguesas ganha corpo, surgindo organizações clandestinas que lutavam pela libertação dos territórios africanos. Entre as mais importantes destaca-se o MPLA - Movimento Popular de Libertação de Angola, de 1956; o PAIGC - Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde, de 1959 e a FRELIMO - Frente de Libertação de Moçambique, criada em 1962.

¹⁵ O padre Mário Oliveira foi um dos rostos da oposição católica à guerra colonial. Além das referidas ações nas quais toma parte, recusou-se, enquanto capelão militar, a partir para África, sendo preso por duas vezes e julgado em Tribunal Plenário.

No mesmo dia, o pároco de Cedofeita, distrito do Porto, João Maria Van Hurk, afirmou “Condenamos as guerras do Vietname e no Médio Oriente e ficamos calados perante a destruição e violação dos direitos do Africano. Chama-se paz a esta situação? Impossível” (ALMEIDA, 2000, p. 180). Também em Lisboa, um grupo de leigos pediu a D. António Ribeiro¹⁶ que permitisse a objeção de consciência, promovesse a discussão sobre a guerra colonial, nomeadamente na Conferência Episcopal e fizesse com que os bispos se recusassem a participar em atos públicos de apoio à guerra.

Mas a ação que maior impacto teve nesse ano foi a vigília na Capela do Rato, em Lisboa, que repercutiu o crescente mal-estar em relação à continuação da guerra. Essa ação previa um jejum de três dias, tal como era referido numa declaração lida por Maria da Conceição Moita, no dia 29 de dezembro de 1972, tendo sido, também, decidido que as portas da Capela seriam abertas a todos os que desejassem debater o problema da guerra. A ação era coordenada pelo padre Luís Moita que, em colaboração com as Brigadas Revolucionárias, divulgou a vigília na região de Lisboa através de panfletos lançados por petardos. A Capela do Rato foi escolhida pelos organizadores pelo fato de ser já anteriormente um centro frequentado pelos chamados "progressistas", sendo também conhecida pelas inovações litúrgicas e as preocupações sociais do seu pároco, Alberto Neto. Os promotores da vigília predispunham-se a tirar consequências práticas do lema desse ano para o Dia Mundial de Paz: "A paz é possível, a paz é obrigatória". Nos dias 30 e 31 de dezembro, a Capela foi frequentada por centenas de pessoas que formaram assembleias de discussão, partilharam testemunhos e afirmaram os inconvenientes da guerra e a necessidade de lhe pôr cobro, enquanto a violência dos conflitos era exposta em cartazes afixados à porta. Essa ação originou duas moções. A primeira protestava contra o silêncio dos bispos, enquanto a segunda afirmava a injustiça da guerra da qual todo o povo português era vítima (BOLETIM Anti-Colonial, 1973, p. 90).

Como já era esperado, no final do dia 31 a polícia invadiu a Capela e prendeu todos os assistentes, sendo dezesseis deles entregues à Pide e presos em Caxias. Devido ao seu mediatismo, a censura não conseguiu esconder o acontecimento e este surgiu nos jornais, apesar de o Governo ter difundido uma nota oficiosa repleta de falsas acusações contra os manifestantes. No entanto, essa ação teve uma enorme repercussão nacional e internacional,

¹⁶ D. António Ribeiro sucedeu a D. Manuel Gonçalves Cerejeira como Cardeal Patriarca de Lisboa, entre 1971 e 1998.

tendo-se constituído como uma referência para ações posteriores de combate à guerra. Além disso, foi no seu seguimento que, pela primeira vez, o Cardeal Patriarca condenou uma ação repressiva do regime, reprovando a entrada da polícia num local sagrado e exigindo a libertação de alguns párocos que tinham permanecido presos. Apesar de não ter defendido a vigília, D. António Ribeiro acrescentou que a reprovação de atos abusivos como o da Capela do Rato “não deve, porém, interpretar-se como desencorajamento da procura, por parte dos católicos e dos homens de boa vontade, das soluções concretas que levam à paz” (ALMEIDA, 2000, p. 185). A Vigília do Rato desencadeou um processo de discussão pública sobre a guerra e evidenciou a necessidade de lutar internamente contra o colonialismo, manifestando tensões no interior da classe dominante e do próprio Governo. Também em 1974, partindo do lema “A Paz depende de ti”, um grupo de 17 párocos do Porto elaborou uma homilia conjunta que refletia sobre uma guerra que se estendia há treze anos e que reafirmava que só podia consentir com a política colonial do regime quem achasse justo que guerra continuasse indefinidamente.

Ao longo desses anos foram, igualmente, realizadas reuniões clandestinas em vários locais do país, nas quais os textos conciliares eram estudados e que muito contribuíram para a consciencialização de pequenos grupos católicos que, a partir daí, consolidavam a sua luta.

Conclusão

Como foi possível constatar ao longo dessa exposição, na década de 1960 aumentaram os motivos para a contestação católica, quer pelas novas orientações do Concílio Vaticano II sobre a procura da paz e o reconhecimento do direito à autodeterminação dos povos, quer pela eclosão da Guerra Colonial que veio tornar mais próximas e urgentes essas questões.

Surgiu, assim, em Portugal uma oposição católica que se baseou, em grande medida, nas novas orientações do Vaticano surgidas na década de 1960. De fato, quer em termos cronológicos como ideológicos ou de prática, existe uma correlação entre as ações desses grupos e a difusão de documentos pontifícios, principalmente conciliares, o que nos

leva a concluir que a oposição católica portuguesa se alimentou desses documentos e das suas orientações para legitimar e guiar as suas ações.

É também visível como essa oposição, à exceção das atividades dos jornais e dos centros de discussão, não desenvolveu atividades constantes, sendo que estas iam surgindo no seguimento da difusão de um novo documento pontifício, de uma proposta do Vaticano ou se constituíam como resposta às reações do regime em relação às ações de Paulo VI, podendo ser constatados períodos de atividade diminuta e picos de oposição, sempre como resposta a fatores exógenos. Dessa forma, é possível referir que o "progressismo" católico – assim catalogado pelo regime e pela Igreja de forma pejorativa, por suspeita de contaminação pela ideologia marxista – não dispunha de coesão doutrinária nem de um programa ou liderança organizada, movimentando-se ao sabor das conjunturas e dos pretextos que esta oferecia. (Cf. ROSAS; OLIVEIRA, 2004).

Dessa forma, constatamos que não foi a hierarquia da Igreja portuguesa quem enfrentou as políticas do Estado Novo, mas, sim, as “minorias ativas”¹⁷ de leigos e sacerdotes contestatários que romperam com a hierarquia, pressionados pela eclosão da guerra e legitimados pelas novas orientações dos pontificados de João XXIII e de Paulo VI, nos quais o Concílio Vaticano II tem um papel de extrema importância.

REFERÊNCIAS

AFONSO, A. A.; GOMES, C. M. **Guerra Colonial**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002.

ALMEIDA, J. F. **A oposição católica ao Estado Novo (1958-74)**. Lisboa, 2000. 219 f. Dissertação (Mestrado em História dos Séculos XIX e XX, Variante do Século XX), Faculdade de Ciências Sociais e Humanas. Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

ALVES, J. **Católicos e Política**: de Humberto Delgado a Marcello Caetano. Lisboa: J.da Felicidade Alve, [s.d].

ALVES, J. F. Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In: ANTUNES, J. F. **A Guerra de África (1971-1974)**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Volume I, p.501-506.

AZEVEDO, C. **História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002. Volume 3.

¹⁷ Expressão de Marcello Caetano referida por Fernando Rosas e Pedro Oliveira (2004, p. 165).

BAPTISTA, A. A. O Tempo e o Modo. **Revista de Pensamento e Acção**. Lisboa: Pedro Tamen, 1963-1983.

BARBOSA, D. S. D. Concílios Ecuménicos (e Portugal). In: AZEVEDO, C. **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa - Universidade Católica Portuguesa, 2000. Volume A-C, p.405-413.

BOLETIM Anti-Colonial. Porto: Afrontamento, 1972-1973.

CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO, 2 (1962-1965). **Documentos conciliares e pontíficos**. 8.ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 1979.

FERNANDES, A. T. **Relações entre a Igreja Católica e o Estado**. No Estado Novo e no pós 25 de Abril. Santa Maria da Feira: edição do autor, 2001.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963 : João XXIII). **Carta encíclica Pacem in terris**. São Paulo: Paulinas, 1963.

IGREJA CATÓLICA; PAULO VI. **O desenvolvimento dos povos: carta encíclica Populorum progressio**. 2. ed. Petropolis: Vozes, 1967.

LOPES, J. **Entre as brumas da memórias**. Os católicos portugueses e a Ditadura. Lisboa: Âmbar, 2006.

MAFRA, L. A. **Lisboa no tempo do Cardeal Cerejeira**. Um testemunho. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, [s.d].

MATOS, L. F. Os Bispos portugueses: da Concordata ao 25 de Abril. **Análise Social**, Lisboa, v. XXIX, n. 125-126, p.314-383, 1994.

MATOS, L. S. Colaboração e Resistência. Igreja Católica. In: AFONSO, A.; GOMES, C. M. **Guerra Colonial**. Lisboa: Editorial Notícias, 2002. p.280-287.

NOGUEIRA, F. **Salazar – a Resistência (1958-1964)**. Vol. V. Porto: Livraria Civilização Editora, 1984.

PEREIRA, N. T. O movimento cristão contra a guerra colonial. **Vértice**, Coimbra, n. 62, p. 99-101, Set./Out. de 1994.

PINTO, A. C. **O Fim do Império Português: A cena internacional, a guerra colonial e a descolonização 1961-1975**. Lisboa: Livros Horizonte, 2001.

REBELO, L.; NOGUEIRA, E. **Memórias do Arcebispo**. Lisboa: Notícias Editorial, 2003. (Colecção Testemunhos)

ROSAS, F.; OLIVEIRA, P. **A transição falhada**. O marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974). Lisboa: Editorial Notícias, 2004.

SILVA, D. J. P. **Ser e Missão dos leigos na Igreja e no Mundo**. Textos do Magistério, Coleção Magistra. Lisboa: Rei dos Livros, 1987.