

que tem origem na preferência dos partidos conservadores por adoptarem uma lógica eleitoral extensiva, mais do que intensiva (é por essa razão que se refere a estes partidos também como «generalistas»), e privilegiarem a competição em detrimento do paradigma ideológico.

Por outro lado, as transformações organizativas dos partidos conservadores, evidenciando aspectos típicos do partido de cartel e do partido eleitoral-profissional, mas também do novo partido de quadros, constituíram um trunfo para a penetração nas estruturas do Estado e para a gestão dos recursos estratégicos. Os recentes desenvolvimentos eleitorais demonstraram não apenas a isomorfização da competição entre direita e esquerda, mas também a capacidade de resistência do «consenso conservador» e dos partidos conservadores como os principais partidos de governo, embora se apresentem novos desafios, como o dilema entre privilégios e legitimidade ou entre eficácia e responsabilidade.

MARCO LISI

*José Barreto, Religião e Sociedade. Dois Ensaios*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais (col. «Análise Social»), 2002, 175 páginas.

918 O livro é composto por dois ensaios, cujo denominador comum é,

segundo o autor, o seu «interesse pelo tema das relações entre religião, sociedade e política». O primeiro trata de Fátima e de «uma religiosidade de matriz popular, moldada pela intervenção reguladora e integradora da Igreja institucional, inscrevendo-se num movimento contrário ao da secularização da época contemporânea», fenómeno, em Portugal, ligado à génese e consolidação do Estado Novo (EN). O segundo, ligado à decadência e queda do regime ditatorial, trata do «militantismo cristão de intervenção protagonizado por elites que se interrogam sobre o papel da Igreja na sociedade». Mas, além do hiato cronológico e temático, a diferença entre os dois ensaios é maior, sendo tentada a dizer que, se o segundo estudo é de facto um ensaio com um carácter historiográfico, embora esteja presente a abordagem sociológica, o primeiro é sobretudo um exame do estado da questão bibliográfica e das fontes, quer em Portugal, quer no estrangeiro.

Veja-se mais detalhadamente. No primeiro texto, intitulado «Aparições», composto de capítulos que podem ser lidos separadamente, o autor começa por analisar as razões por que os historiadores e cientistas sociais se têm mantido alheados dos temas fatímicos, chegando a uma conclusão aparentemente contraditória: a de que a abordagem não confessional poderá ter sido desencorajada, precisamente, por um «desanuviamiento entre os campos católico e laico», depois do fim da clivagem anteriormente existente entre, por

um lado, a «apologética nacional-católica» e, por outro lado, a denúncia anticlerical republicano-maçónica. Além desse factor, revelador de que a polémica entretanto se desdramatizou e despolitizou, outros aspectos têm dissuadido a abordagem do tema «Fátima» por parte dos estudiosos não confessionais. Um dos primaciais é, sem dúvida, a reduzida acessibilidade das fontes primárias, pois apenas nos anos 90 do século xx foi, finalmente, publicada a *Documentação Crítica de Fátima*. O autor conta a história, importante, desse processo arrastado, interpretando as suas causas. Decidida em 1966 a sua publicação pelo bispo de Leiria, D. João Pereira Venâncio, que então encarregou da tarefa o teólogo espanhol Joaquín María Alonso, Fátima já tinha anteriormente sido objecto de debate desde o fim da segunda guerra mundial. A partir dos anos 60 do século xx, círculos tradicionalistas contestatários do catolicismo pós-conciliar começaram a procurar apoio para as suas posições na mensagem de Fátima, acentuando-se isso anos 70 a 90, o que terá, aliás, concorrido para a divulgação, por parte de João Paulo II, do chamado terceiro «segredo».

O autor rebate, depois, a ideia, difundida pela literatura católica, de que o fenómeno de Fátima foi demoradamente estudado pela Igreja e que o reconhecimento oficial da «sobrenaturalidade» das aparições sobreveio tardiamente, por volta de 1930. Em parte, essa noção acerca das reservas iniciais da Igreja e do rigor

com que esta teria investigado a ocorrência de Fátima socorreu-se de uma célebre frase do cardeal Cerejeira, segundo o qual teria sido Fátima a impor-se à Igreja, e não esta a impor-se a Fátima. Começando por distinguir, desde logo, que, mais do que cepticismo, a Igreja institucional mostrou prudência, o autor enumera diversos factos que apontam para a ideia de que a posição do bispo de Leiria, D. José Correia da Silva, e de outras figuras da hierarquia católica na acreditação de Fátima já estava tomada antes das demoradas averiguações prévias.

Ou seja, logo em Novembro de 1920, apenas três meses depois da sua entrada na diocese, quando o bispo de Leiria ordenou a compra em seu nome dos terrenos da Cova da Iria. Em 1922, o bispo de Leiria escolheu para seu relator sobre o caso o padre Manuel Nunes Formigão, próximo do cardeal Patriarca, e não por acaso um devoto de Lourdes, antes de vir a tornar-se o «apóstolo de Fátima». Os textos de propaganda de Fátima por este escritos em várias publicações, sob o pseudónimo de visconde de Montelo, viriam depois a constituir grande parte do relatório final do processo canónico sobre Fátima, de 1930. Todos esses factos apontariam para a prioridade precoce dada, desde 1920, à propaganda e acreditação das aparições e para o carácter meramente formal e ratificatório do respectivo processo canónico. Ao lançar luz sobre um facto muito glosado e quase lendário — de que a aparição de Fátima é

tanto mais credível quanto mais demorado foi o processo da sua acreditação pela Igreja —, o autor mostra que, na realidade, a hierarquia optou, mais rapidamente do que se quis fazer crer, embora de forma prudente, pela ratificação terrena e institucional de Fátima, o que apontaria para uma ratificação de carácter político-ideológico.

Daí que José Barreto analise a ligação das origens de Fátima ao campo político conservador em Portugal — monárquico-legitimista e nacionalista — e à institucionalização, no final da década de 20 e na década de 30, do Estado Novo, associada à elaboração da doutrina do «duplo ressurgimento espiritual e nacional» sob Salazar. Por um lado, ao contrário do que se passou noutras aparições do século XIX e XX pela Europa, Fátima jamais teve a oposição da hierarquia católica e para que o seu culto se desenvolvesse rapidamente foi necessário o apoio do clero local, do Patriarcado, do bispo de Leiria e da maioria do episcopado. A confirmação pelo Vaticano surgiu em 1926, ano do golpe militar de 28 de Maio em Portugal, a partir do qual, a nível político, o santuário passou a ser visitado por muitos membros do governo. A primeira pedra da basílica foi, depois, lançada em 1928, ano em que se tornou evidente que o culto de Fátima beneficiou do apoio da ditadura.

A crítica católica de Fátima só a partir dos anos 70 do século XX começou a desenvolver-se em Portugal, embora, a nível internacional, ela

já tenha existido, nomeadamente através do trabalho pioneiro do jesuíta belga Edouard Dhanis, que refere a existência de duas «Fátimas», a primeira assente nos relatos de 1917 e a segunda nas cartas e memórias posteriores da vidente Lúcia. Embora sem nunca pôr em causa as aparições de Fátima, Dhanis relevou as incongruências dos vários relatos de Lúcia ao longo dos tempos — na Galiza, em 1925 e 1928, em 1940 e em 1940-1941 —, muito marcados pelas conjunturas da guerra civil de Espanha e da segunda guerra mundial. O autor aborda, depois, os estudos não confessionais sobre Fátima, onde começou por vigorar a perspectiva militante, de negação da autenticidade da intervenção sobrenatural em Fátima e de realce do enquadramento sócio-político e ideológico das aparições. Esses autores — entre os quais se contaram Tomás da Fonseca e João Ilharco — pouco ou nenhum caso fizeram dos «aspectos antropológicos e das raízes ancestrais dessas manifestações de religiosidade popular» e ignoraram os «factores psicológicos que despertam sede do sobrenatural». Nos anos 70, em Portugal, surgiu uma terceira via, cujo paradigma foi o livro de Fina d'Armada, que explica o fenómeno pela lente da ovnilogia.

Ora, segundo considera o autor — e é aqui que reside a sua tese principal —, analisar, de forma crítica, Fátima não implica estabelecer ou não a autenticidade das aparições, até porque a própria procura de pro-

vas da manipulação clerical ou política dos videntes e crentes pode ser feita isoladamente do questionamento da autenticidade das intervenções sobrenaturais ou da pesquisa da «verdadeira natureza» desses fenómenos. A partir da constatação simples de que, das alegadas aparições, só se conhece o que os videntes relataram, começaram a convergir a perspectiva confessional da crítica teológica e a perspectiva não confessional das ciências sociais e humanas. Foram as aproximações recíprocas da parte de teólogos católicos e cientistas sociais que contribuíram para «desarmar o velho e com frequência estéril debate sobre a autenticidade (sobrenaturalidade) das aparições reconhecidas pela Igreja e para evidenciar a pertinência do seu estudo». Em 1970, pela primeira vez, um bispo português, D. António Ferreira Gomes, apontou o lado de «culto mágico» e «religião utilitária» referindo-se ao «negócio por contrato» das promessas feitas à virgem pelos peregrinos. Entre outros, mais recentemente, frei Bento Domingues (1988) abordou tanto a estrutura antropológica do «segredo» como a instrumentalização do culto pelo Estado Novo.

O autor recenseia, depois, criticamente, alguma da recente produção científica sobre aparições marianas no mundo católico, começando por analisar a obra *Encountering Mary*, de Sandra Zimdars-Swartz, que coloca entre parênteses o problema da autenticidade e concede igual dignidade a todos os casos — «autênticos» ou

«espúrios» —, privilegiando a subjectividade dos crentes e fazendo sobressair o carácter «interactivo da construção do conteúdo das aparições por um processo de diálogo e negociações entre videntes, crentes que afluem ao local, autoridades eclesiásticas e mais entidades envolvidas». Esta autora define as aparições como experiências subjectivas que proporcionam os «símbolos que permitem a um grupo de sofredores encontrar sentido no seu sofrimento», analisando a transformação das experiências provadas dos videntes em crenças públicas e a transformação do sofrimento em sentido. Nesta abordagem fenomenológica, a autora ignora a influência exercida pelas forças e estruturas sociais, apenas descrevendo os factos, postos em relação com o sofrimento das pessoas e grupos e as situações de crise que as envolvem.

José Barreto refere depois outros estudos, entre os quais o de Thomas Kzelman, que, como Swartz, considera que os milagres do século XIX na Europa foram, na sua origem, ao encontro das necessidades psicológicas e sociais das pessoas e que só depois acabaram por ser promovidos pela Igreja, numa utilização para os seus próprios fins. Por seu turno, Michael P. Carroll releva as origens psicológicas do culto da Virgem Maria, numa perspectiva histórica, sociológica e psicológica, com recurso à teoria psicanalítica freudiana, para ajudar a explicar que o vidente não é o elemento exclusivo nem sequer decisivo na génese do fenómeno

social das aparições. Finalmente, Nicholas Perry e Loreto Echevarria insistem na instrumentalização do culto mariano e das aparições da Virgem por forças clericais e políticas conservadoras.

Depois destes estudos sobre vários casos, Barreto aborda três outros, de carácter monográfico, sobre aparições, separadas no tempo e no espaço. Começa pelo estudo de William Christian sobre as aparições de Ezkioga, no País Basco espanhol, em 1931, as quais foram combatidas pela Igreja e perseguidas pelo Estado — republicano e franquista — e apagadas da memória pela dupla eclesiástica e estatal. Em 1934, o Santo Ofício descredibilizou decisivamente essas aparições, reprimidas tanto pelo Estado liberal até 1936 como entre esse ano e 1941 pelo Estado franquista, que via nelas um nacionalismo separatista basco. É depois referido o livro de David Blackbourn, sobre Marpingen, aldeia católica do Sarre alemão, onde três crianças disseram ter visto a Virgem em 1876. Trata-se aqui de um estudo marcado pela visão do historiador, que relaciona o significado religioso, cultural e político de acontecimentos locais com os processos mais amplos de transformação sócio-económica e política. Estas aparições foram desautorizadas pela Igreja e perseguidas pelo Estado prussiano de Bismarck, o qual considerava então os católicos da Prússia — tal como os socialistas e os polacos — «inimigos internos» e lançou contra eles o partido do Centro Católico, criado em 1870, com o apoio

dos partidos liberal e conservador, a *Kulturkampf*.

Barreto releva as analogias de Marzingen com Ezkioga, mas também as diferenças: não se tratou, na Alemanha, do choque entre um novo Estado laicizador e a Igreja tradicionalista ligada ao regime anterior, como em Espanha e Portugal, mas do conflito entre, por um lado, o Estado prussiano unificador — de maioria protestante — e, por outro lado, a Igreja católica minoritária da Prússia, cuja influência Bismarck tentou reduzir. A repressão em Marpingen aproxima-se, porém, da repressão ao culto de Ezkioga, no sentido de que uma Lourdes alemã era tão intolerável para Bismarck como uma Lourdes basca para Franco. Blackbourn segue a persistência, até à actualidade, de uma crença religiosa popular confrontada com a oposição firme da Igreja e o Estado, nomeadamente após a reintegração do Sarre na Alemanha de Hitler, em 1935.

O último estudo lido criticamente por José Barreto trata de Oliveto Citra, uma aldeia da Campania italiana, onde, numa noite de Maio de 1985, um grupo de jovens disse ter visto a Virgem. Cinco dias depois deslocou-se para Oliveto o antropólogo Paolo Apolito, que publicou, em 1992, o livro *Il cielo in Terra*, sobre a construção da aparição mariana, num trabalho alargado à cultura visionária católica a nível internacional, com referências a várias aparições, entre as quais Fátima. Tratou-se da primeira vez que, numa pesquisa, o

autor não reconstituiu o tema estudado de forma retrospectiva, mas o acompanhou ao vivo, com todas as vantagens e desvantagens que isso representa, nomeadamente de carácter epistemológico. Para Apolito são as palavras dos diversos actores que «constroem o mundo simbólico sobre o qual assentam as aparições» e são elas que conferem às alegadas visões um «sentido admissível, inteligível, consensual» dentro de um grupo, sem as quais aquelas seriam «loucura» ou «engano».

Fátima é, neste livro, vista como um «modelo de referência para Oliveto», pois representou, pela primeira vez, um movimento ascensional em direcção ao céu, diferente do que aconteceu nas aparições do século XVIII. Por outro lado, no plano do conteúdo das mensagens celestes, a dimensão apocalíptica do terceiro segredo de Fátima provocou no mundo visionário um movimento de imitação do carácter catastrofista das suas profecias e um reforço do apocalipticismo mariano, já antes introduzido pelas aparições francesas da primeira metade do século XIX. Embora considere Lourdes um fenómeno de oposição ao mundo moderno em geral, Apolito atribui, pelo contrário, às aparições nossas contemporâneas elementos de modernidade, onde só um destes é rejeitado: o aspecto ético da vida. Entre os elementos essenciais da cultura visionária, releva a sua relação com o «drama cósmico», o combate entre as forças do bem e do mal, numa perspectiva a-histórica, no qual, como

o mal não pode ser totalmente eliminado, a cultura visionária procura, pelo menos, um sentido para o sofrimento.

Apolito realça também, na cultura visionária católica, uma proposta de «reencantamento»: movimento de sentido contrário ao de «desencantamento do mundo», noção weberiana do reconhecimento racional dos mecanismos causais que regulam o mundo. Pegando nessa ideia de «reencantamento», que, segundo Apolito, se traduz numa «rotinização do prodigioso na vida quotidiana», Barreto apresenta a sua própria opção, já não tanto de carácter epistemológico ou, como diz, «científico», mas de carácter filosófico: a de que a «efabulação prodigiosa não permite só resgatar o mal e o sofrimento, mas também a banalidade de uma vida quotidiana totalmente submetida aos processos de racionalização contemporâneos».

No segundo estudo do livro, intitulado «Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo», José Barreto começa por delimitar o termo «católicos progressistas», inicialmente utilizado de forma negativa, pelos detractores dos católicos desafectos ao regime, num tempo pré-conciliar e de guerra fria, e, pela razão inversa, depois, pelos meios oposicionistas, que o usaram de forma positiva. Por seu turno, a «generalização» do termo nos anos finais do regime estaria, segundo o autor, sobretudo «relacionada com a radicalização de sentido anticapitalista de um sector mais em evidência da

oposição católica». Mas, voltando atrás na cronologia, nomeadamente ao Estado Novo nos anos 60, o autor lembra que os termos «progressista» e «pacifista» foram sobretudo utilizados, no seio do regime salazarista, para caracterizar o Concílio do Vaticano II e a orientação dos papas João XXIII (1959-1963) e Paulo VI (1963-1978).

É um facto que Salazar, por exemplo, considerou que a encíclica *Pacem in Terris*, de Abril de 1963, abria «largas perspectivas ao progressismo» e acarretaria dificuldades aos bispos na manutenção da disciplina entre o clero, obrigando o governo a auxiliar a Igreja a libertar-se desse «desatino». Acrescenta-se que o próprio cardeal-patriarca, já em 1958, tinha advertido, por exemplo, o presidente geral da JUC, João Bénard da Costa, para estar atento ao «catolicismo progressista» e que, em 6 de Dezembro desse mesmo ano, Salazar considerou o catolicismo progressista um facto da «maior gravidade, não pela perda de elementos que individualmente se afastem da frente nacional, mas pela perturbação lançada em muitas consciências». Esse ano de 1958 é hoje considerado pela maioria dos estudiosos o marco do arranque da contestação católica ao Estado Novo. Não só pelo facto de muitos católicos terem então apoiado o candidato da oposição Humberto Delgado, como, entre outros, pelo facto de um membro da hierarquia da Igreja, o bispo do Porto, ter então, numa célebre «carta» a Salazar, entrado em colisão com o

regime. Barreto considera mesmo que o período entre 1958 e 1962 foi, para o regime, talvez a sua «única frase crítica» em termos das suas relações com os católicos. Depois, essa dinâmica contestatária de católicos ao regime acentuou-se, devido nomeadamente ao repúdio crescente por parte de muitos deles contra a guerra colonial. Diga-se, porém, que esta contestação católica, mesmo se em crescendo, nunca deixou de ser minoritária no seio da Igreja portuguesa.

Até 1945, o catolicismo tinha sido, em Portugal, conservador, anti-liberal, anti-republicano e nacionalista. Mesmo a «doutrina social» da Igreja, ao contrário de outros países, foi marcada aqui mais por uma visão paternalista e corporativista do que sindicalista, sobrepondo-se sempre o aspecto religioso ao social. Quanto à «democracia cristã», da qual se reclamaram tanto Salazar como Cerejeira, membros, em Coimbra, do CADC (Centro Académico da Democracia Cristã), tratava-se de um conceito orgânico e corporativo, mais social do que político. Barreto considera mesmo que a orientação dominante do CADC, influenciada por maurrassianos e integralistas, foi mais propriamente antidemocrática. Diga-se, porém, que o próprio Cerejeira criticou os maurrassianos na suas *Cartas aos Novos*, escritas entre 1925 e 1929, secundando numa delas o papa na condenação do *Politique d'abord* da *Action française* e criticando a «escola laicizadora» de Maurras por envenenar «a alma cristã da mocidade». A «guerra de re-

conquista de Portugal», para a qual Cerejeira chamou os jovens da elite católica, não consistia em «restaurar a ordem política, mas em restaurar Deus nas almas». Assim, mais do que antidemocrática — que o era —, pode dizer-se que a «democracia cristã» portuguesa dos anos 20 era sobretudo antipolítica. O que parece uma contradição nos termos, mas pode, em parte, explicar por que não teve sucesso qualquer tentativa posterior de criação de um partido demo-cristão em Portugal.

Barreto analisa depois a «carreira política da designação confessional» («católica») de uma determinada oposição ao regime, situando o seu nascimento na década de 50, depois de um arranque frustrado em 1945, o seu desenvolvimento nos anos 60 e o seu apogeu nos anos finais do Estado Novo. Entre as razões da adequação do rótulo católico a elementos contestatários do EN, considera várias, algumas de carácter formal e outras de carácter estratégico: por exemplo, ao declararem a sua confissão, esses «católicos» pretenderam realçar que estavam a falar por si e não pela hierarquia, ao mesmo tempo que faziam, assim, apelo a outros católicos para se erguerem contra a fachada de harmonia entre Igreja e Estado. O rótulo de «católico» servia também para marcar a diferença em relação à oposição tradicional e funcionava até certo ponto como abrigo ou escudo nas circunstâncias da ditadura. Por outro lado, a designação confessional potenciava o grau de «infiltração» no sistema por

parte dos leigos católicos, algo a que não podiam aspirar as correntes tradicionais da oposição. O autor lembra que Franco Nogueira revelou a preocupação de Salazar, nos anos 60, relativamente ao perigo da «invasão» do próprio governo pelo progressismo católico. Essa pista levantada por José Barreto parece-me profícua e seria interessante ver como Salazar reagiu à chegada dos tecnocratas da Opus Dei ao governo em Espanha, dado que existem pelo menos indícios de que a PIDE vigiou então atentamente os seus membros em Portugal e as suas relações com os do país vizinho.

Outra questão importante colocada por José Barreto é a relacionada com a pergunta: «Por que não se organizaram politicamente os católicos em Portugal?» Dá várias razões para isso, entre as quais o facto de que as qualidades de católico e opositor não constituíam uma plataforma suficiente para formar um movimento político, pois entre os católicos havia desde monárquicos, socialistas, liberais ou mesmo radicais. Por outro lado, na década de 50 já a desconfessionalização partidária estava na ordem do dia na Europa e o Vaticano II deu-lhe depois um impulso decisivo ao deixar de promover a ideia de democracia cristã em benefício do pluralismo dos católicos. Penso que o mais decisivo foi o facto de a maioria dos católicos progressistas portugueses não se identificarem com o conservadorismo da democracia cristã, facto também referido pelo autor mais adiante, bem como a



radicalização da oposição católica, potenciada pela guerra colonial, no contexto de endurecimento repressivo da ditadura.

Embora o autor só trate desse problema concreto mais adiante, veja-se desde já como explica a inexistência de um partido democrata-cristão sob o EN. Referindo as tímidas tentativas de Alçada Baptista nesse sentido nos anos 60 e a breve criação do Movimento Cristão de Acção Democrática (1965), afirma — e bem — que a oposição católica foi mais facilmente atraída pelo progressismo e pelo socialismo do que pela democracia liberal. Importante é o facto de o nuncio Fernando Cento ter feito uma tentativa para a criação de um partido demo-cristão em 1958, ano em que o auditor da Nunciatura, Gentile, em conversa com Ramiro Valadão, transmitida a Salazar, se manifestou a favor do pluripartidarismo do regime. Esse episódio que Barreto divulga e desenvolve é muito interessante e revelador do esforço do Vaticano nesse sentido logo em 1958, ano em que, na sua «carta» a Salazar, o bispo do Porto também abordou, entre outras questões, a da organização política dos católicos.

Dissidência, resistência ou oposição de católicos? É o confronto destes últimos dois termos que o autor aborda em seguida, movido pela preocupação em definir de modo rigoroso as palavras caracterizadoras do seu tema de estudo, já revelada na pesquisa dos termos «progressista» e «católico». Segundo Barreto, figu-

ras como Joaquim Alves Correia, Francisco Veloso e Vieira Luz, que, em 1945, se reivindicaram de democratas-cristãos, ou como o padre Abel Varzim, cujo afastamento do regime se deveu à crítica crescente que foi fazendo à política «social» e ao corporativismo estatal, não fizeram propriamente «oposição» ao regime. Ou seja, uma «acção que pusesse directamente em causa o próprio regime autoritário». Ora, pergunta o autor, como podem situar-se as várias acções de católicos perante a redutiva opção situação/oposição? Seguindo o próprio bispo do Porto, Barreto considera que existiria um território intermédio entre o campo oposicionista, «inquinado» pelo marxismo, e a frente de alinhamento ao regime, ou seja, um campo de «resistência», com fundamentos mais morais do que políticos, distanciado das lutas entre facções políticas e da procura de projectos de sociedade alternativos.

O autor baseia-se, aliás, na dupla «resistência/oposição», introduzida pela historiografia alemã, e segue Blackburn, que utilizou a definição de *resistenz*, aplicada na Alemanha à recusa da capitulação da minoria católica alemã perante medidas do Estado prussiano contra a Igreja católica durante a já mencionada *Kulturkampf*. Refira-se que a discussão desses conceitos tem sido muito frequente na historiografia sobre o nazismo. Para caracterizar a acção espontânea de criticismo e de rejeição de certos aspectos do nazismo por parte de alemães, o historiador

Ian Kershaw optou pelo termo dissensão (*dissent*) para a distinguir das formas organizadas de «resistência», dado que o termo alemão *Resistenz* — utilizado pelo historiador Martin Broszat, à maneira da «resistência» em medicina, para caracterizar a relativa «imunidade» de alemães ao nazismo — se distingue do termo anglo-saxónico *resistance* (que em alemão pode mais propriamente ser traduzido por *Widerstand*, ou seja, «oposição»), (I. Kershaw, *Popular Opinion and Political Dissent in the Third Reich. Bavaria 1933-1945*, 2002, prefácio à 2.<sup>a</sup> ed., pp. X-XIV).

Num capítulo onde analisa a «resistência» do episcopado, Barreto critica Manuel Braga da Cruz por «avolumar artificialmente» problemas entre o governo e dirigentes leigos da ACP ou entre o governo e a Santa Sé para dar conta de uma «alegada relação crescentemente conflituosa entre o Estado Novo e a Igreja, tomada globalmente». Em resposta, Barreto considera — com razão — que, em primeiro lugar, o conflito entre o Estado Novo e um sector de católicos não é um conflito com a Igreja portuguesa e muito menos com a hierarquia eclesiástica, a qual manteve em geral uma relação harmoniosa com o Estado autoritário. Em segundo lugar, observa que o conflito entre o EN e a Igreja se deveu ao *aggiornamento*, que colidia com o imobilismo português, ao serviço do qual a hierarquia portuguesa não deixou frequentemente de se colocar.

No último capítulo é analisado o fim da unidade política dos católicos,

tal como Salazar a concebeu, recuando aos tempos do CADC e do Partido do Centro Católico, nos anos 20, bem como à dissolução deste último, com a criação da União Nacional, no início dos anos 30. É aqui que Barreto apresenta o termo caracterizador e polémico de «nacional-catolicismo», habitualmente utilizado para caracterizar a ditadura franquista, na qual, como se sabe, não existiu, como em Portugal, uma separação entre a Igreja e o Estado. Para defender o seu conceito, Barreto diz que a exigência, por parte de Salazar, da abdicção do pluralismo dos católicos não se fez em nome da unidade, «a bem da Igreja», mas sim «a bem da nação», conceito este no qual Salazar incluía a própria Igreja, «reintegrada na nação». Ao adoptar o conceito de «nacional-catolicismo», Barreto diz querer referir-se ao «alinhamento da Igreja com a política da frente nacional salazarista», bem como à «doutrina da dupla redenção ou restauração de Portugal que lhe serviu de quadro ideológico» e na qual a Igreja católica hipotecou boa parte da sua autonomia. Diga-se que o autor aproveita para criticar a classificação de «catolaicismo», utilizado por Manuel Braga da Cruz para caracterizar o EN, retomando a designação com que, no início do século XX, os meios monárquicos e integristas zombavam dos católicos que — cumprindo instruções de Roma — reconheciam as instituições republicanas, entre os quais se contaram então homens como Cerejeira e o próprio Salazar.

Nesse sentido, diria que este ensaio de José Barreto é mais virado para o relacionamento entre o Estado Novo e a Igreja católica do que o título indica, procurando evidenciar a ligação — real — entre as duas instituições, mas desvalorizando alguns conflitos entre ambas e sobretudo o facto de, em Portugal, a separação entre elas se ter mantido, ao contrário de Espanha. Nesse sentido, penso que uma caracterização que insiste no aspecto ditatorial, «autoritário» ou mesmo «tirânico» e «conservador» do Estado Novo me parece mais adaptada. Por outro lado, parece-me de realçar um aspecto relevante no relacionamento entre o regime e a Igreja: o de que dividiram tarefas, cada um na sua esfera, o primeiro com a «política» e o «social» e a segunda com a «moral» e a «religião».

Mas, regressando ao tema da oposição católica, Barreto lembra que a fachada de monolitismo católico pró-regime começou a desintegrar-se nos anos 50, com a perda do

controlo da hierarquia sobre as novas gerações da ACP e alguns sacerdotes. O aparecimento de uma oposição católica e o processo de pluralização política dos católicos e do clero só tarde se reflectiriam em posições colectivas da hierarquia, nomeadamente na carta pastoral de 1973, redigida pelo novo cardeal-patriarca D. António Ribeiro, a favor do «pluralismo de opções políticas». Percebe-se que José Barreto, não longe da ideia da queda do regime «por dentro» (exército, católicos e outros), deixa no ar significativamente a proximidade dessa data com a de 25 de Abril de 1974. Acrescenta-se só um ponto: quando o bispo de Nampula e alguns missionários foram obrigados pela DGS a abandonar Moçambique, a conferência episcopal da metrópole solidarizou-se com esse prelado... mas apenas em... 26 de Abril de 1974.

IRENE FLUNSER PIMENTEL