

rativa sob a ditadura de Salazar/Caetano. São-nos apresentados os debates internos do PCP relativamente ao compromisso com a actividade armada, a qual era desdenhada pelo Partido Comunista da União Soviética. Se bem que oficialmente continuasse a defender a «luta de massas» como a única forma de derrubar a ditadura, o PCP ia acalentando a possibilidade da acção armada. A ARA foi criada em reacção ao namoro do partido com a «via pacífica» nos anos 50 e às divergências que agitavam o movimento comunista à escala mundial em resultado da cisão sino-soviética. Teoricamente, o partido continuava a acreditar que uma rebelião popular armada, com a classe trabalhadora na vanguarda, era essencial. A ARA pôs termo às suas actividades em Maio de 1973, altura em que o PCP decidiu que Portugal voltava a reunir as condições necessárias para uma revolução exclusivamente por via da luta de massas.

Aquilo que ambos os livros tornam evidente é que a ARA escolhia geralmente os seus alvos com vista a perturbar ou destruir os instrumentos e meios do autoritarismo e a capacidade das forças armadas para continuarem o esforço de guerra em África. Entre os alvos atingidos, contam-se: Cunene (1970), a Escola Técnica da PIDE, o Centro Cultural dos EUA, material de guerra no cais da Fundação, a Base Aérea de Tancos, a central de telefones e telecomunicações, o quartel da NATO (1971) e as torres da rede eléctrica primária (1971/1972). A ARA teve o cuidado de evitar mortes e danos colaterais por receio de que a

simpatia e apoio populares vacilassem se a organização passasse a ser vista como terrorista. De facto, a PIDE organizou uma campanha de relações públicas com vista a apresentar a ARA como terrorista, se bem que os documentos internos da PIDE/DGS reconhecessem que não se tratava desse tipo de organização.

Em 1999 a ortodoxa descrição da ARA assinada por Jaime Serra pode ter-se revestido de algum interesse, já que não dispúnhamos ainda de uma obra mais pormenorizada sobre o assunto. Contudo, com o aparecimento do livro de Narciso um ano depois, o de Serra tornou-se irrelevante, excepto na sua apresentação da história «oficial» da ARA e em tudo aquilo que o autor preferiu omitir. A obra de Narciso é uma oportuna fonte de informação adicional sobre o multifacetado PCP e a sua história.

CARLOS CUNHA

António Teixeira Fernandes, Relações entre a Igreja e o Estado no Estado Novo e no Pós-25 de Abril de 1974, Santa Maria da Feira, ed. do autor, 2001, 450 páginas.

Esta é uma obra que se ocupa essencialmente do «caso do bispo do Porto», ou seja, do conflito aberto com o conhecimento público da car-

ta-memorandum de Julho de 1958 de D. António Ferreira Gomes para Salazar. O livro, no entanto, começa com uma reflexão conceptual sobre o que é o fundamentalismo. Conceito considerado pelo autor particularmente importante na análise das relações Igreja/Estado. E termina com uma reflexão sobre a evolução destas últimas no período pós-25 de Abril.

A obra tem dois grandes méritos: afronta um tema delicado e polémico, mas que pela sua importância e riqueza requer a multiplicação de estudos; publica grande parte da documentação em que baseia a sua argumentação. O livro que o mesmo autor editou sobre a forma como a imprensa em 1917 reflectiu as ideologias então predominantes em Portugal em relação a Fátima tem, aliás, as mesmas características.

No entanto, e ainda ao nível das observações genéricas, importa apontar também duas falhas importantes. A primeira diz respeito ao título da obra, que pode induzir em erro. A segunda respeita ao facto de o autor, catedrático de Sociologia na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nunca informar o leitor do seu papel no caso enquanto colaborador próximo de umas das personalidades mais importantes no evoluir do mesmo, se bem que pouco ou nada estudado: D. Florentino de Andrade e Silva, bispo titular de Heliosebaste, que foi para a diocese do Porto como auxiliar de D. António e acabou por assumir o governo da diocese como administrador apostóli-

co *sede plena* durante o exílio do prelado do Porto, entre 1959 e 1969.

Quanto ao título do livro, sem dúvida que António Teixeira Fernandes trata nele de relações entre a Igreja e o Estado, mas aquilo que fundamentalmente faz é analisar o conflito no interior da Igreja católica, e entre parte desta e o Estado Novo, em torno da postura crítica de D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, face ao regime salazarista. É certo que o autor procura situar sempre esta questão num contexto mais vasto — como seria desejável — e que um dos argumentos principais da obra é o da centralidade deste confronto para a caracterização das relações entre a Igreja e o Estado durante o Estado Novo. No entanto, independentemente de se concordar ou não com esta tese, a verdade é que o tema principal do livro não é claramente legível na forma como ele se apresenta ao público.

Quanto ao segundo ponto, evidentemente que esta participação do autor nos eventos que relata de forma alguma justifica qualquer tipo de processo de intenções no sentido de afirmar que lhe seria impossível escrever com a isenção e o rigor exigível num texto historiográfico. No entanto, parece-nos um mau princípio privar o leitor do conhecimento de um tal facto, permitindo-lhe ajuizar donde o autor partiu e até que ponto isso influenciou a sua análise da questão.

Uma outra questão delicada resulta do facto de o autor nunca

referenciar os fundos arquivísticos em que assentou a sua investigação. Se isso se pode perceber num artigo ou comunicação preparatórios de uma obra de fundo cuja originalidade o autor deseja preservar, num texto desta dimensão e natureza tal parece-nos altamente contestável. Tanto mais que se sabe que o acesso aos arquivos eclesiais, sobretudo para períodos recentes, está muito condicionado. Por exemplo, nem o Arquivo Vaticano, nem os arquivos das dioceses de Lisboa ou do Porto, ou sequer o arquivo pessoal de D. António Ferreira Gomes à guarda da Fundação Spes (espera-se que apenas nesta fase de reorganização), estão disponíveis para o período analisado na presente obra. Onde vem, portanto, a documentação que o autor comenta e tão generosamente publica¹? Essa publicação assenta em que critérios, e podem os demais investigadores aceder a ela para a examinar de acordo com o seu próprio entendimento do que é relevante? Estas são questões essenciais que ficam sem resposta.

Depois destas considerações preliminares, mas a nosso ver fundamentais, importa perguntar qual é, afinal, a linha interpretativa do autor nos seus traços essenciais? Que novidades traz este título para a história do caso do bispo do Porto? Que apreciação cabe

¹ A referência e publicação de correspondência entre D. Florentino e a Nunciatura Apostólica parece sugerir que se tratará do arquivo pessoal do primeiro, cujo paradeiro ignoramos.

fazer dos métodos, argumentos e documentação que utiliza?

O argumento essencial de António Teixeira Fernandes parece-nos ser, numa escrita que nem sempre é muito clara, que a origem dos conflitos em torno de D. António Ferreira Gomes estaria, primeiramente, no facto de ele ser um fundamentalista (um clerical, ou integrista), o que o leva ao confronto com Salazar em áreas estritamente políticas que não lhe diziam respeito. Mas também teria a ver com a personalidade do famoso bispo do Porto, dominada por um enorme orgulho e desejo de protagonismo, que o levou a desafiar pública e sistematicamente o primado de que o cardeal-patriarca de Lisboa, Manuel Gonçalves Cerejeira, legitimamente gozava na Igreja católica em Portugal (v. pp. 203 e segs., 230 e segs., 267 e segs., etc.)

A qualificação de fundamentalista resultaria de D. António ser alguém que procurava afirmar a tutela da Igreja sobre a política, pondo em causa a política de independência (cooperante) face ao Estado que Cerejeira e o resto do episcopado propugnariam e praticariam. Admite o autor que a actuação de Ferreira Gomes possa ter contribuído para a instauração da democracia em Portugal, mas questiona-se sobre se isso legitima as posições tomadas por ele. Sendo que toda a obra aponta no sentido de dar uma resposta negativa. Quanto à acusação de orgulho elevada contra D. António (v. g., p. 259), resulta numa série de páginas (aliás,

confusas e repetitivas) a respeito de se ele teria ou não apresentado a dado momento (concretamente no final de 1958 e na Santa Sé) a sua resignação à diocese. Concluindo o autor — com base numa documentação e argumentação frágeis² — que isso nunca sucedeu. Logo, que o prelado estaria agarrado ao poder. As maiores fragilidades deste argumento estão no facto de o autor não explicar por que razão não teria o prelado aceite os sucessivos cargos e honrarias que lhe eram propostos pela Santa Sé para que pudesse sair da diocese do Porto

² Por exemplo, o autor refere a páginas tantas — p. 257 —, no quadro desta discussão, que a Santa Sé já teria decidido há muito afastar o bispo do Porto da sua diocese quando ele parte para o estrangeiro e que a nomeação de D. Florentino em Outubro de 1959 corresponderia a isso. A verdade é que a documentação diplomática levanta-nos grandes dúvidas quanto a esta interpretação. Por exemplo, o embaixador português, Vasco da Cunha, refere que num encontro com o secretário de Estado, Mons. Tardini, em finais de Outubro de 1959 este «não só declarou que de momento não podia ser tomada qualquer decisão que alterasse a situação, como fugiu mesmo a assumir qualquer compromisso quanto à decisão final» relativamente ao afastamento de D. António Ferreira Gomes. Mais «falou do carácter excepcional da nomeação do administrador da diocese, acentuando que o governo português se deveria considerar muito satisfeito [...] e acrescentou ironicamente que o governo português tinha tido sorte de encontrar um grande aliado no próprio bispo do Porto [...] Sem a insensatez das atitudes daquele prelado, nunca a S. Sé o teria feito.» Referindo-se aqui à tentativa do prelado de regressar a Portugal pela fronteira de Valença (cf. AMNE, conf., PEA 14, tel. 111 de ESS para MNE de 24-10-1959).

com dignidade. Não satisfariam eles o seu orgulho? Não faz sentido, neste contexto, o argumento apresentado pelo próprio D. António de que eles o honrariam, mas que, no seu entendimento, desonrariam a diocese do Porto, tão invicta quanto a cidade que lhe dava o nome, no sentido de que repetidamente, ao longo dos séculos, os seus prelados tinham confrontado o poder vigente e recusado dobrar-se às ameaças deste, uma tradição gostosamente evocada com frequência pelo prelado?

Falamos de acusação porque, de facto, esse é o tom dominante na obra. O autor realça e documenta a importante dimensão interna dos conflitos em torno de D. António Ferreira Gomes. Ou seja, dos conflitos que ele originou no seio do catolicismo português, em particular no seio do episcopado. Fala mesmo de uma «guerra». Ora, a pergunta que ocorre ao ler as muitas páginas deste livro é se ela não continua hoje e se o texto presente não é mais uma etapa desse confronto, agora no campo da memória. O autor faz mesmo a imprudente e genérica acusação de que as obras que têm surgido a fazer a história do caso tendem para a apologia de D. António. Refere também um culto de personalidade que o próprio prelado teria alimentado (cf. pp. 230 e 260).

De facto, não podemos concordar mais com Teixeira Fernandes quando este refere a complexidade do caso, a exigir um particular esforço de compreensão, e quando ataca qualquer

espécie de simplismo na sua apreciação. Ironicamente, esses mesmos argumentos poderão ser usados em relação à sua obra. A ponto de haver páginas em que o autor toma para si as «dores» do cardeal Cerejeira e responde por ele às acusações que D. António lhe faz na carta de 1968³. É isto um exemplo de abordagem científica, desapassionada, isenta, da questão? Que melhor exemplo de simplismo na análise do que as frequentes acusações de falta de delicadeza, de falta de educação e de dureza que o autor avança relativamente a D. António Ferreira Gomes. A constatação da existência deste tipo de apreciação pelos protagonistas pode interessar ao historiador, mas qual a pertinência de um estudo que assenta parte da sua argumentação na produção deste tipo de considerações pelo próprio autor do estudo?

Há passagens em que o acumular de acusações ao bispo do Porto leva mesmo a curiosas contradições. Assim, por exemplo, ele passa de utilizador de uma «linguagem» jacobina a «fundamentalista» na página seguinte (cf. pp. 204-205). Podem imaginar-se argumentos no sentido de justificarem uma conexão entre os dois conceitos. Contudo, se se tiver em conta que o autor entende este último termo como sinónimo de clericalista, como nos explica numa desenvolvida introdução, parece-nos

³ Cf. p. 204 a utilização de expressões como «é preciso esquecer muita coisa, assim terá pensado D. Manuel Gonçalves Cerejeira» ou «o cardeal-patriarca de Lisboa terá bem sentido [...]».

um exemplo paradigmático das fragilidades da presente obra.

De facto, o texto de António Teixeira Fernandes é, acima de tudo, uma anti-hagiografia de D. António Ferreira Gomes e, indirectamente, uma tentativa de reabilitar os outros protagonistas do caso, particularmente o cardeal Cerejeira e D. Florentino. Portanto, *Relações entre a Igreja e o Estado* não pode apresentar-se como uma superação da lógica *partisan* na apreciação da questão do bispo do Porto, mas como mais uma acha para essa fogueira.

O que não significa que a obra seja inútil para um estudo histórico da questão ou que os seus argumentos não mereçam alguma ponderação.

Parece-nos, efectivamente, que D. António Ferreira Gomes pode ser apresentado como um fundamentalista. Não no sentido de desejar a subordinação do Estado à Igreja — não consta que o regime de separação pós-25 de Abril o tenha incomodado e não se encontra qualquer argumento nesse sentido, pelo contrário, nos seus textos doutrinários ou na sua famosa carta a Salazar —, mas sim no de ser adepto de uma dinâmica religiosa que reclama o regresso a um cristianismo mais puro e próximo dos tempos e textos originais, desde logo, precisamente, pela recusa de qualquer associação com o poder político. Vai nesse sentido a sua reflexão crítica do que ele designa por constantinismo na Igreja. Uma distorção do sentido da mensagem de Cristo pela subordinação do

clero ao poder político a partir do momento em que se torna Igreja de Estado com os imperadores romanos Constantino e Teodósio. É estranho não encontrar qualquer discussão deste tema recorrente nos escritos e homilias de D. António na obra de António Teixeira Fernandes. Pois parece-nos contradizer completamente a tese do autor de que o prelado desejava um regresso ao confessionalismo e recusava a separação entre Estado e Igreja. O bispo do Porto recusou sempre a separação entre missão eclesial e política, porque a primeira missão do clero, particularmente dos pastores da Igreja, era, no seu entendimento, denunciar, de acordo com o modelo do profetismo bíblico, o que estava mal. Porém, sempre acentuou que isso devia ter como base a separação institucional entre Igreja e Estado, porque um regime confessional condicionava essa liberdade evangélica⁴.

D. António pode também ser visto como um católico integrista ou intransigente, no sentido em que o termo é usado por Émile Poulat ou Jean-Marie Mayeur. Ou seja, como herdeiro da tradição de intransigência do legitimismo católico, que propugnava a resistência à lógica materialista e individualista

do liberalismo em nome de uma restauração católica, de uma recuperação de uma cristandade orgânica (aliás algo mitificada) como solução para as questões políticas e sociais — da anarquia à pobreza — do mundo moderno. É este o ponto de partida da formulação dos ideais da doutrina social da Igreja e da democracia cristã⁵.

No entanto, a verdade é que esta última corrente (ou melhor, uma par-

por inércia, tantas mentes. Quando compreendermos, finalmente, que o cristianismo tem de ser pessoal, e não estatístico, que lhe importa a qualidade muito mais do que o número, que a Igreja é o reinado da consciência e, portanto, a 'pátria da liberdade', que pouco valia e já nada pode valer a missão à base da conversão do rei-conversão do seu povo, que tem de matar-se pela raiz a fórmula *cujus regio eius et religio* (considerada protestante, mas antes 'constantiniana'), que não pode haver religião por força de lei civil, que a profissão cristã não pode mais ser parte da cidadania de qualquer *respublica christiana*, que a religião de Cristo tem de ir das consciências para a sociedade e para o Estado e que a marcha contrária é pagã, que o episcopado interior da Igreja tem de dispensar e, se necessário, resistir ao 'bispo do exterior' (como a si mesmo se chamou Constantino, ainda não baptizado, e mesmo *pontifex maximus* do paganismo) [...] A era constantiniana quis sacralizar o profano e (sem negarmos os bens que o homem histórico disso colheu) só conseguiu, finalmente, profanar o sagrado» (cf., também a este respeito, Paulo Fontes, «D. António Ferreira Gomes e o movimento católico do pós-guerra. Da questão social à questão política», in *Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes*, Lisboa, Ajuda à Igreja Que Sofre, 1999, pp. 79-117).

⁵ Émile Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977; Jean-Marie Mayeur, *Catholicisme social et démocratie chrétienne...*, Paris, Cerf, 1986.

⁴ Cf. texto de uma entrevista com D. António Ferreira Gomes publicado pelo *Boletim de Informação Pastoral* (Setembro-Outubro de 1962), pp. 25-26, no quadro de um *dossier* relativo ao episcopado português presente no Concílio Vaticano II: «Terminou a 'idade constantiniana'; e tem de acabar o ritmo constantiniano em que continuam a funcionar,

te significativa dela), com todos os paradoxos e transfigurações que isso possa ter transportado, apesar da sua origem muito diversa, acabou por se aproximar das ideias do liberalismo, nomeadamente a partir da defesa por Leão XIII do direito de livre associação como um direito natural. É esta precisamente a questão-chave na carta de D. António Ferreira Gomes a Salazar. A qual, aliás, refere explicitamente a evolução do seu autor de posições iniciais de apoio, ou ao menos de expectativa face ao regime autoritário do Estado Novo, para a sua posição crítica de 1958 a partir do que ele entendia ser uma contradição fundamental deste com a doutrina social da Igreja correctamente entendida. Percurso que Mayeur mostra ter tido muitos paralelos pela Europa. É verdade que D. António Ferreira Gomes não nasceu um liberal e não foi educado como tal e que a sua crítica do regime de Salazar parte da doutrina social da Igreja, e não do liberalismo político, porém, isso não faz dele um fundamentalista no sentido de ser um defensor do confessionalismo de Estado.

Um texto recente de Manuel Braga da Cruz deixa claro que D. António, independentemente deste seu ponto de partida, evoluiu também por não ser insensível às críticas de hipocrisia da parte de sectores da oposição ao Estado Novo que denunciavam a contradição entre as manifestações da Igreja católica em Portugal em relação à repressão na Hungria em 1956 mas não a ausência de li-

berdade em Portugal⁶. Ou seja, apesar de o ponto de partida de D. António ser distinto, as suas conclusões serão cada vez mais as mesmas dos críticos liberais do Estado Novo: os portugueses vivem privados de direitos elementares e há que alterar isso não no sentido de instaurar uma qualquer teocracia, mas sim de fundar uma verdadeira e plural democracia. É certo que na carta de Julho de 1958 o prelado escolheu colocar a questão do ponto de vista dos interesses da Igreja (que perdia os seus melhores elementos porque eles a consideravam ligada ao regime), da nação face ao comunismo (assim se perdia a melhor barreira contra o avanço do PCP) e da possibilidade de os católicos poderem organizar-se politicamente (D. António tem o cuidado de falar de organização ou organizações, ou seja, de marcar que o essencial não é formar um partido católico, mas permitir o pluralismo político e a liberdade de organização aos católicos, que ele considera essencial para preservar a vitalidade no seio da militância católica).

D. António manteve até ao fim traços de personalidade e de pensamento que podem ser considerados intransigentes e conservadores em determinados aspectos? Dizer que sim parece-nos ser uma posição

⁶ Manuel Braga da Cruz, «D. António, a crise da Hungria e suas repercussões no catolicismo português», in *D. António Ferreira Gomes. Nos 40 Anos...*, Lisboa, Multinova, 1998, pp. 111-117 e 195-205.

perfeitamente defensável. É natural que assim tenha sido tendo em conta a sua formação de base. O que já nos parece bem mais contestável é a ideia de que esses traços de integrista em D. António eram uma excepção no quadro do episcopado português e que são eles que estão na origem do seu conflito com alguns dos seus colegas no episcopado. Esta foi a matriz dominante no clero e episcopado católicos portugueses durante boa parte do século XX. O ideal de restauração católica foi partilhado por grande parte dos líderes da Igreja católica em Portugal até muito tarde⁷.

Mas, por exemplo, o cardeal Cerejeira teve o cuidado de ressaltar, no discurso em que faz a apologia da Concordata de 1940, que autonomia nas respectivas esferas do poder civil e eclesial que o tratado instituiu, assim como a liberdade de crença, não são incompatíveis com a restauração do catolicismo como confissão oficial⁸. Ou na imediata sequência do caso do bispo do Porto quando se colocou, em 1959, a questão da inclusão do nome de Deus na Constituição, o episcopado mostra desagrado com a resistência de Salazar à respectiva emenda constitucional, que resultou na sua não aprovação.

⁷ O estudo de referência é de Luís Salgado Matos, «Os bispos portugueses, da Concordata ao 25 de Abril...», in *Análise Social*, n.ºs 125-126 (1994), pp. 319-383.

⁸ Cf. Manuel Gonçalves Cerejeira, «Palavras...», in *Concordata e Acôrdo Missionário...*, s. I., SPN, 1943, p. 45.

As celebrações em torno da inauguração do Cristo Rei em Almada, exactamente nessa altura, giram também em torno da temática da religião da nação.

Na verdade, um ponto fundamental que não é discutido suficientemente na obra é o da complexidade constitutiva da questão das relações entre o político e o religioso. O autor parece, a dados momentos, dar por adquirido ser fácil e incontroversa a separação destas duas realidades. Embora a dado passo do texto reconheça que os responsáveis da oposição e do Estado Novo não se distinguiram no seu desejo de instrumentalizarem politicamente as correntes católicas (p. 212). No entanto, parece não levar até ao fim as consequências desta observação. Por que razão as posições políticas da maioria do episcopado, liderado pelo cardeal patriarca de Lisboa, eram mais legítimas e menos fundamentalistas do que as de D. António? Seria porque iam no sentido de apoiarem o *statu quo*? Esse era claramente o entendimento de Salazar. Para este último, tudo o que fosse política dos católicos a favor do regime era cooperação com o Estado (não com *um* regime político). Tudo o que fosse crítica do regime era não só quebra da frente nacional que ele liderava com indisputável patriotismo, mas também intrusão do religioso na esfera exclusiva do Estado.

António Teixeira Fernandes cita um artigo d'*A Voz* (pp. 214-215) em que se apresenta Salazar como um

líder providencial (tema, aliás, presente no discurso de vários bispos sobretudo no final dos anos 20 e nos anos 30 e 40) e o cardeal Cerejeira como seu adjuvante. Foi esse texto publicamente atacado pelo patriarca? Que se saiba, não. O episcopado também não hesitou, em 1961, em apoiar o esforço de guerra em África e em atacar a posição então assumida pela oposição no chamado «Programa para a Democratização da República», como, aliás, mais uma vez, Teixeira Fernandes refere. Por que é que estas posições não são fundamentalistas? Por que é que não constituem uma intrusão indevida do religioso no político?

É verdade que a crítica de D. António Ferreira Gomes ao Estado Novo na carta de Julho de 1958 era muito abrangente, mas também o era a doutrina social católica em que ela assentava. É certo que ele contestava a legitimidade do regime vigente, mas iam nesse sentido as declarações papais de apoio à democracia durante e após a segunda guerra mundial, como ele mesmo recordará. Isto não significa que o texto não tenha as suas fragilidades: Portugal não tinha certamente o monopólio do «pé descalço».

A verdade é que é muito complicado definir em qualquer regime um quadro consensual de actuação política específica em que os líderes religiosos não se devem imiscuir. O que é claro é que a doutrina papal sempre foi no sentido de recusar qualquer limitação à esfera do magistério doutrinal católico. Independentemente

da maior ou menor simpatia por determinada personalidade, há que reconhecer que o episcopado, na sua maioria, seguia a linha do cardeal Cerejeira de que a Igreja, sem se pronunciar explicitamente a favor do Estado Novo, tinha nele o seu melhor aliado. Fazia-o, provavelmente, de boa fé e boa consciência, acreditando estar a defender os interesses da Igreja. A maioria dos bispos via a oposição com grande desconfiança, pelo peso no seu seio dos comunistas e dos republicanos anticlericais, que se temia viesse a traduzir-se, no mínimo, num regresso às políticas hostis à Igreja da I República e, no pior dos cenários, na repressão vigente nos regimes de Leste. Entendia, portanto, que o melhor caminho para a Igreja católica era manter e declarar publicamente a sua independência de princípio face ao poder, mas evitar o mais possível todas as críticas públicas e globais ao Estado Novo que pudessem ser aproveitadas pela oposição.

O confronto no seio da Conferência Episcopal em torno de uma pastoral relativa à questão social (em 1957), com a recusa do texto em que D. António, como relator, pugnava por uma posição de crítica clara da situação vigente, é, parece-nos, um exemplo disso mesmo. A originalidade de D. António não está na sua matriz integrista, como pretende Teixeira Fernandes. Mas no facto de ele ter levado essa sua defesa integral da doutrina social católica até ao ponto da confrontação com o regime e a insuficiência das respectivas políti-

cas a essa luz, coisa que os seus pares, sobretudo os da geração do cardeal Cerejeira, que tinham vivido a repressão anticlerical da I República, evitavam fazer (ou não reconheciam como pertinente), em nome de uma ponderação realista da convergência de objectivos entre a Igreja e o Estado Novo, independentemente das insuficiências deste último, face aos riscos da tomada do poder pela oposição.

Sem dúvida que os bispos que se opuseram a D. António também tinham razões para o fazerem. E desse ponto de vista os documentos publicados por António Teixeira Fernandes são muito importantes e reveladores (v. pp. 137 e segs.), mesmo que a maior parte já fosse conhecida dos investigadores graças às cópias existentes no arquivo Salazar. Não eram lacaios de Salazar, como, por vezes, alguns pareciam acreditar. E o comportamento do prelado português não foi isento de algumas contradições nem está acima de críticas. Algumas, especialmente as que D. Manuel Trindade Salgueiro lhe dirigiu, parecem, mais do que pertinentes e bem esgalhadas, muito relevantes do ponto de vista da compreensão do caso no seu contexto histórico (v. pp. 147 e segs.).

Também é evidente que D. António não foi o único a sofrer a nível pessoal com a questão. Certamente que D. Florentino viveu uma situação difícil como administrador apostólico do Porto. É nosso parecer — que não podemos aqui documentar e desen-

volver devidamente — que existem indícios de que o próprio cardeal Cerejeira teria preferido, ao contrário do que defende Teixeira Fernandes, uma outra solução para a questão, que não a resignação (ou o exílio), que teria passado pela retractação privada de D. António face a Salazar (que efectivamente foi tentada por duas vezes) e pela pastoral dos bispos de 1959, por forma a permitir que o prelado português permanecesse na sua diocese e se evitasse o escândalo público e a humilhação de um bispo, com as consequentes fracturas no seio da Igreja, colocando em posição difícil o resto do episcopado. Isto apesar de Cerejeira não ter simpatia pessoal pelo prelado do Porto.

Estas são questões complexas, talvez tão complexas que se pode duvidar de que alguma vez venha a existir um completo consenso no seio da Igreja, do país ou da comunidade científica em torno delas. Não há nada de mais negativo, por isso, que alguém pensar que resolveu a questão, que finalmente trouxe ao de cima toda a verdade sobre o caso do bispo do Porto. Não temos essa pretensão, muito menos no espaço de uma recensão. Apenas esperamos ter conseguido mostrar que a questão deve ser abordada de várias perspectivas e que, por isso, é contraproducente tentar mostrar quem é que tinha *realmente razão*.

Importa, sem dúvida, nesta linha de raciocínio, cuidar de que não seja apenas o lado de D. António a ser

considerado, mas também o dos demais protagonistas. A presente obra é importante a este nível, sobretudo pela documentação que traz a lume, particularmente produzida pelo administrador apostólico, D. Florentino. Parece claro que ele entendeu não poder recusar o que a Santa Sé lhe pedia. Alguém tinha de assumir as funções que lhe couberam. Até 1964, como marca de interinidade, ele não tomou posse do paço episcopal, que ficou à espera do seu dono. Muitos, entre o clero e fiéis do Porto, não teriam aceite bem quem quer que fosse nas funções que lhe couberam, apesar de não ter sido ele quem criou a crise nem escolheu a solução que se lhe deu. Claramente, o prelado apoiou-se, pelo menos a partir de determinado momento, em sectores hostis a D. António Ferreira Gomes, que eram talvez os únicos que estavam disponíveis para lhe darem esse apoio. Teria sido possível a outrem, actuando de outra forma, minorar a tensão na diocese? Não sabemos. Sabemos que D. Florentino nunca se opôs directamente às iniciativas em favor do prelado exilado (embora as comunicasse à Nunciatura, aparentemente por instruções desta, umas vezes sem divulgar os nomes do promotores, outras incluindo os nomes destes e até as respectivas moradas). Que se mostrou sempre disponível a sair do governo da diocese portuense, embora não deixe de ecoar, a partir de dado momento, as suas dúvidas a respeito de uma solução que passasse pelo regresso do prelado.

Se as atitudes de D. António Ferreira Gomes podem ser objecto de atenção crítica, não há certamente razão para agir de forma diferente relativamente a D. Florentino de Andrade e Silva. Pode, por exemplo, duvidar-se da sabedoria de certos gestos seus, nomeadamente a comemoração da presúria de Portucale. Que, se nada tinha de contestável do ponto de vista canónico — nisso D. António Ferreira Gomes não tinha razão —, era, evidentemente, provocatória para quem entendia que a diocese estava de luto havia uma década e atribuía (erradamente ou não) ao cardeal Cerejeira a chefia das forças que tinham exilado o prelado legítimo do Porto⁹. Parece-nos, aliás, claro que esta provocação foi contraproducente. A reacção que se seguiu, quer de D. António, quer dos seus apoiantes, foi decisiva para que o seu regresso se concretizasse. Numa decisão de Paulo VI — que devolveu a liberdade de iniciativa quanto ao momento do seu regresso a Portugal a D. António Ferreira Gomes —, que parece ter ignorado a Nunciatura em Lisboa. Tanto quanto a decisão de Marcelo Caetano ignorou os apelos insistentes do embaixador na Santa Sé, Eduardo Brazão, para o governo insistir na manutenção do prelado no exílio, certamente movido pela necessidade de conciliar o peso dessa figura no seio da chamada «ala

⁹ Cf. D. António Ferreira Gomes, *Carta ao Cardeal Cerejeira...*, int. e notas de José Barreto, Lisboa, Pub. D. Quixote.

liberal» e, de uma forma mais genérica, de dar crédito nacional e internacional à sua estratégia de renovação do regime.

Para terminar, parece-nos de realçar que, a respeito da actuação da Santa Sé no caso do bispo do Porto, a obra de Teixeira Fernandes é interessante, na medida em que revela documentação inacessível relativamente ao cartulário da Nunciatura com a diocese do Porto. No entanto, resulta daí uma fragilidade da análise que se concentra precisamente na Nunciatura em Lisboa, que está longe de ser o pólo determinante nesta equação (que se situa, evidentemente, em Roma).

Foi o facto de D. António ter contrariado as ordens vaticanas e ter procurado regressar a Portugal que motivou a decisão papal de nomear alguém que o substituísse *sede plena*, como documentámos atrás. É verdade que não podem ser ignoradas as responsabilidades no caso da Santa Sé, nomeadamente dos papas João XXIII e Paulo VI. Não é verdade, no entanto, que eles tenham realmente desejado substituir D. António como titular da sé do Porto. A Santa Sé resistiu muito à sua saída da diocese e, se a aceitou, foi, inicialmente, como forma de acalmar a situação, tendo continuado a insistir junto do governo português no seu regresso num prazo razoável (que Salazar, no entanto, e desde antes da partida do prelado, diga-se, sempre recusou). Só depois de ter constatado a inflexibilidade do executivo português procurou dar uma solução de-

finitiva ao caso. Mas sempre oferecendo a D. António uma saída digna, promovendo-o, mesmo se para cargos não muito significativos (a sua intransigência não parece ter sido apreciada por parte da burocracia da Cúria Romana). Sobretudo, a Santa Sé sempre se recusou a demitir o prelado. Este é um ponto importante, porque António Teixeira Fernandes afirma que D. António Ferreira Gomes levou o seu orgulho ao ponto de desobedecer à Santa Sé (v. p. 247). Ora, o que o bispo sempre deixou claro e a documentação conhecida não desmente é que nunca a Santa Sé lhe ordenou que deixasse de ser bispo do Porto e, se o fizesse por escrito, ele afirma que teria obedecido. A Cúria limitou-se a *pedir-lhe* que aceitasse outros cargos, que, por isso, ele se sentiu livre para recusar. Não apenas por si, mas por aqueles que se tinham exposto à repressão do regime para defenderem o seu bispo, como, aliás, uma declaração de D. António citada por António Teixeira Fernandes deixa claro (v. p. 249).

Este é, em suma, uma obra indispensável para os que queiram estudar o conflito entre o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, e o Estado Novo, mas, infelizmente, mais pela muita documentação nela contida — muita nunca publicada e alguma não disponível em qualquer outro lado — do que pela análise do seu autor.