

# As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo (I)\*

## I

### INTRODUÇÃO

#### 1. A DEMOCRACIA CRISTÃ, MATRIZ IDEOLÓGICA ORIGINAL DO SALAZARISMO

Inserese este trabalho na tentativa de compreensão da matriz ideológica do regime político salazarista e das diferenças que, a esse nível, o separam e aproximam do fascismo italiano.

Quem estabelecer uma rápida comparação entre os dois regimes dar-se-á imediatamente conta das diversas origens históricas de um e de outro e, sobretudo, das desigualdades dos terrenos ideológicos onde medraram as concepções políticas que mais tarde se corporizariam — se bem que sofrendo outros cruzamentos ou enxertos ideológicos — nas instituições e nas práticas características do Estado Novo e do Estado fascista. Sabendo, aliás, da importância atribuída ao papel do chefe político nesses regimes e da influência do pensamento político deste no partido e no sistema, não deixa de ser relevante, para a compreensão das diferenças, ao nível da «ideologia política», entre o salazarismo e o fascismo, o facto de Mussolini ter como matriz ideológico-política o *laicismo* das formações partidárias e sindicais socialistas da Itália de finais do século passado e Salazar o *catolicismo social* das incipientes traduções teórico-organizativas do pensamento democrata-cristão em Portugal nos começos deste século.

Daqui que se não possa ter uma compreensão cabal dos condicionamentos sociais do pensamento político de Salazar e da influência por este exercida na constituição do Estado Novo sem uma incursão pelas origens e primeiros desenvolvimentos da «democracia cristã» em Portugal. A formação política de Salazar e do salazarismo estão indissolivelmente ligadas ao pensamento democrata-cristão e ao Centro Católico Português. Não tanto porque haja entre os primeiros e os segundos uma linearidade de continuidade, nem porque tenha sido o «partido» a levar Salazar ao poder — embora para lá nunca tivesse ido sem ele<sup>1</sup> —, mas mais, e sobretudo,

\* Este texto é parte de um estudo mais vasto a publicar proximamente, sob a forma de livro, na colecção «Análise Social», editada conjuntamente pelo Gabinete de Investigações Sociais e pela Editorial Presença.

<sup>1</sup> Marcelo Caetano, num artigo sobre o Centro Católico, publicado em *A Voz* de 29 de Janeiro de 1966, intitulado «Uma página de história», põe justamente em relevo como a intervenção de Salazar no II Congresso do Centro Católico «revela

pela penetração ideológica que o «catolicismo social» operou nos meios conservadores do País e pela incorporação de massas no regime que ideologicamente possibilitou. A Igreja, como teremos ocasião de demonstrar mais tarde, não só constituiu um importante suporte institucional do regime, mormente nos primórdios, como contribuiu para promover a ascensão de Salazar e do Estado Novo.

Com efeito, é no universo católico da sua família, do seminário de Viseu e de Coimbra, que Salazar se move na primeira infância, na adolescência e na juventude. É nas instituições católicas de ensino que ele vai ser educado e educador e doutrinariamente moldado (não só ele, aliás, como alguns dos seus mais destacados colaboradores do futuro). É nas formações sociais católicas impregnadas de ideologia democrata-cristã que Salazar vai iniciar as suas intervenções políticas públicas, nomeadamente como sócio do Centro Académico de Democracia Cristã. Será, sobretudo, através do Centro Católico Português que ele será eleito deputado. Será através da imprensa católica — nomeadamente o *Novidades* — que ele se irá impor à consideração e à atenção dos governantes da ditadura, que o irão chamar — a ele, já então considerado publicamente um «representante dos católicos»<sup>2</sup> — para o Ministério das Finanças em 1928.

Mas não é só por esta carreira política através das instituições católicas, nem pelo apoio institucional dado pela Igreja ao Estado Novo, que se

---

um chefe político» e como tal tese não é alheia à sua indicação, mais tarde, para chefe do Governo.

E Franco Nogueira, no vol. II da biografia *Salazar — Os Tempos Áureos (1928-1936)*, aventa a hipótese, bem consistente, de que «à escolha de Salazar para as Finanças, naquele momento histórico, não deve ter sido indiferente o episcopado português, aconselhado decerto pela Santa Sé...» (p. 3).

<sup>2</sup> A entrada de Salazar para o Governo da ditadura é entendida pela sua qualidade de centrista católico e ex-deputado e a adesão dos católicos do Centro ao profascismo, por esse gesto assim significado, é também considerada por alguns sectores democratas laicos como uma traição. Isso o atesta eloquentemente a carta de António Sérgio a Sarmento Pimentel recentemente publicada pelo *Diário Popular*, na sua edição de 25 de Agosto de 1977 (suplemento «Letras e artes»):

«P. S. — Segundo me contam, o Quirino de Jesus é um dos inspiradores do Governo, desde que para lá entrou o *Salazar, representante dos católicos* [sublinhado nosso]. Parece-me coisa muito estrambólica, mas que tenho fortes razões para acreditar. Se se escreve com ele, parecia-me conveniente tocar no assunto, e fazer-lhe ver a imensíssima asneira que é para os católicos o comprometerem-se com uma situação tão abjectivamente infame como é esta. Parecia-me bem, outrossim, escrever na *Colónia Portuguesa* um artigo sobre o erro praticado pelo Centro Católico Português ao ir colaborar com a ditadura, e sobre a infinita hipocrisia que assim revelaram, pois, pouco antes do 28 de Maio, por ocasião dos festejos ao papa, se fizeram da parte da Igreja e do Estado republicano públicas declarações de *entente*, declarações a que o Estado se manteve fiel e às quais os católicos e clero faltaram, como pulhas pulhíssimos. Quando em todos os países civilizados os católicos começam a compreender que as doutrinas políticas da Democracia são as únicas compatíveis com o Evangelho e com o antigo ensinamento da Igreja (ex.: *Jeune République*, em França; *centristas*, alemães; *populistas*, italianos; condenação de *Action Française* pelo papa), o Centro Católico Português recai infamissimamente nos braços da mais criminosa e tirânica reacção! Rogo-lhe com muito empenho que escreva esse artigo, sem violência, mas com franqueza, que o publique na *Colónia* e que mande exemplares ao Quirino, ao arcebispo, às *Novidades*. Parecia-me bom escrevê-lo como quem lamenta, desgostoso, e não como quem ataca, para fazer mais efeito. Que os republicanos, que começavam a olhar a Igreja sem ressentimento, e muitos com simpatia, não podem de hoje em diante considerá-la senão como o mais pérfido e traiçoeiro dos seus inimigos.»

poderá compreender até que ponto o «salazarismo é inconcebível sem o apoio da Igreja»<sup>3</sup>. A relação do catolicismo ao salazarismo não é uma relação de pura exterioridade, mas algo de ideologicamente intrínseco ao regime. É que Salazar foi, também ele, como veremos adiante, a seu modo e a seu tempo, um «democrata-cristão»<sup>4</sup>.

É que o próprio salazarismo foi também, de certa maneira e em certa medida, a expressão portuguesa de um «nacionalismo católico» — simbiose de um conservadorismo nacionalista com o catolicismo social — que, nos começos do século, nalguns países surgiu como reacção pretensamente democrática ao internacionalismo imperialista e ao internacionalismo operário. O pensamento social democrata-cristão, no interior do qual se forjou em Portugal o corporativismo salazarista, constituiu-se, como é sabido, como tentativa de resposta doutrinária interclassista ao liberalismo burguês e ao socialismo, nas suas várias expressões teóricas. Daí a sua compreensível natureza pequeno-burguesa e conservadora, que favorecerá aquilo a que, com propriedade, poderemos apelidar de *inversão fascizante da democracia cristã* que se operará com o salazarismo e que não poupará, na sua sistemática demolição dos valores políticos democráticos, o próprio partido do Centro Católico, votado, com os outros, à dissolução e à proibição.

Ora o Centro Católico é, politicamente, a resultante, quer do ponto de vista organizativo, quer do ponto de vista ideológico, de um longo processo de gestação da democracia cristã, tal como ela foi concebida e socialmente corporizada nos mais variados países da Europa desde meados do século passado. Não é pois possível dissociar a compreensão da ideologia salazarista e o Estado Novo das vicissitudes que essa mesma democracia cristã, como pensamento e organização social e política, atravessou no nosso país desde os tempos da monarquia liberal aos da Primeira República. Vicissitudes onde Salazar tem um lugar assinalável.

Mas a intervenção de Salazar no decurso da evolução da democracia cristã em Portugal, que se saldou por uma marcante e decisiva influência sobre o movimento — o Centro Católico assumirá praticamente como próprias as teses por si expostas no II Congresso do partido —, não é uma intervenção socialmente desgarrada ou pretensamente original. O que ao longo destas páginas tentaremos evidenciar é como essa intervenção se inscreve numa tradição e sintetiza uma história — sem talvez deixar de significar um equilibrismo algo conciliador e oportunista — de polémicas e antagonismos que, desde os primórdios do liberalismo, se produziam no mundo católico português.

Com efeito, Salazar, como «centrista católico», reedita e reexprime uma tradição que entronca já na primeira recusa de enfeudar o catolicismo político-social ao «legitimismo católico» e ao absolutismo; mais tarde, na seguinte recusa de identificação do movimento social católico com o «nacionalismo conservador» dos últimos anos da Monarquia; e, por último, mais imediatamente, na mesma recusa de instrumentalização por

---

<sup>3</sup> Manuel de Lucena, *A Evolução do Sistema Corporativo Português: I — O Salazarismo*, Lisboa, Perspectivas & Realidades, 1976.

<sup>4</sup> Assim mesmo se considerava o próprio Salazar, quando, a 8 de Dezembro de 1912, dizia numa conferência, ainda hoje inédita, feita no C. A. D. C.: «Eu não sou positivamente um soldado-modelo entre os democratas-cristãos; mas sou um soldado obediente.»

parte do «integralismo lusitano» da oposição católica ao anticlericalismo e laicismo republicanos<sup>5</sup>.

Que Salazar não tenha depois respeitado ou desenvolvido esta tradição, subordinando e instrumentalizando a designios antidemocráticos os dividendos políticos recolhidos no campo democrata-cristão — não sem encontrar nele resistências e focos de oposição<sup>6</sup> —, e que o salazarismo tenha caldeado esta sua primeira matriz ideológica com outras influências ideológicas, a ponto de estas o desviarem definitivamente desse quadro de referência de origem, é questão de que aqui nos não ocuparemos, mas que pensamos poder vir mais tarde a desenvolver. O que de momento aqui nos ocorre é a intenção de relevar e explicitar o aspecto ideológico das condições sociais do pensamento político-ideológico de Salazar que viabilizou a formação ideológica do salazarismo. Ou, por outra, a nossa intenção é demonstrar aqui como *a democracia cristã, enquanto pensamento político e organização social, é a matriz original do salazarismo, política e ideologicamente*.

Daí a incursão que se impõe também pelo universo polémico da «doutrina social da Igreja», aqui não exclusivamente reduzida às directrizes teóricas pontificias para a acção social e política dos católicos em todo o mundo, mas incluindo também as múltiplas facetas das controvérsias e conflitos que ora precediam ora se seguiam às tomadas de posição papais (e que, por isso mesmo, as clarificam) acerca dos novos problemas que à consciência católica ia pondo, nos diversos países, o desenvolvimento do capitalismo liberal e das suas consequências sociais.

## 2. AS TRÊS FASES DE CRESCIMENTO DA DEMOCRACIA CRISTÃ EM PORTUGAL

Ao contrário do que se verificou no estrangeiro, os democratas-cristãos portugueses nunca chegaram a atingir uma dimensão e expressão maciças. Ficaram longe dos fortes movimentos de massas populares que um ou

---

<sup>5</sup> Ao contrário de algumas interpretações habituais, o C. A. D. C. de Coimbra, em que Salazar militou activamente enquanto estudante em Coimbra, não pode identificar-se ideologicamente com o «integralismo lusitano», tal como o Centro Católico não foi a expressão política organizativa do movimento de Sardenha. E a diferença não se circunscreve, como é habitual fazer-se, à pura *questão do regime*, estendendo-se a uma mais vasta gama de problemas que, a seu tempo, adiante enunciaremos e evidenciaremos. Salazar conheceu aliás sempre, durante o seu consulado, quer pressões, quer mesmo oposições, não só de teor monárquico, mas também de sectores político-ideologicamente colocados à sua direita. Não se induza, porém, desta nota que identificamos a mediação exercida por Salazar no âmbito do Centro Católico com a que veio a exercer no regime (os termos de oposição eram qualitativamente diversos), assim como, ao darmos a democracia cristã como matriz ideológica do salazarismo, não estamos a dizer que o salazarismo foi um regime democrata-cristão.

<sup>6</sup> Tais resistências começaram por existir internamente, no próprio Centro Católico, por parte de sectores inconformes com o menosprezo que Salazar, agora no poder, lhe votava e com a sua própria dissolução enquanto organização política. Mais tarde continuavam sob a forma de grupos democratas-cristãos, como, por exemplo, o Grupo de Estudos Sociais (Democrata-Cristão) do Porto, que fez publicar a 15 de Maio de 1929 um número único, comemorativo do 38.º aniversário da encíclica *Rerum Novarum*, de *O Grito do Povo*, já «visado pela comissão de censura», o grupo do *Era Nova*, surgido em 1932, em torno do P.º Alves Correia, e o grupo de *O Trabalhador*, do P.º Abel Varzim.

outro país europeu chegariam a conhecer. Em Portugal, eles constituíram antes uma *élite*, integrada mais por doutrinadores do que por organizadores. Foram mais uma tendência do que um movimento propriamente dito. Tiveram, é certo, a sua expressão organizativa, chegaram mesmo a dirigir o movimento social católico na antecâmara da proclamação da República, com a organização dos congressos da democracia cristã — também chamados e mais conhecidos até por *congressos das agremiações populares católicas* — entre 1906 e 1910 e com a criação da Obra dos Congressos (à semelhança do que existia em Itália), a cuja comissão central presidia o Prof. Doutor Sousa Gomes, da Universidade de Coimbra, impulsionador dos centros académicos de democracia cristã<sup>7</sup>. Tiveram as suas revistas, as mais importantes das quais os *Estudos Sociais*, de Coimbra, ligada ao C. A. D. C., e a *Voz de Santo António*, de Braga, dirigida pelos franciscanos de Montariol, encerrada às ordens de Roma em 1910, meses antes do 5 de Outubro. Mas não ultrapassaram muito o âmbito eminentemente doutrinal e de afirmação de princípios, por um lado, e assistencial, por outro, pois pouco conseguiram mobilizar as massas católicas — nem eleitoralmente, nem socialmente —, não logrando integrar organizativamente senão uma reduzida parte delas.

Contribuíram largamente, é certo, para o lançamento de um embrião e incipiente «sindicalismo católico», com a iniciativa, de acentuado

---

<sup>7</sup> Será, sem dúvida, o Prof. Dr. Francisco José de Sousa Gomes a figura mais proeminente do movimento social católico no entardecer da Monarquia. «Ele representava, já nessa altura, toda a acção social católica (de que era, no conceito público, o chefe)», dirá, anos mais tarde, o cardeal Cerejeira (*Vinte Anos de Coimbra*, Lisboa, Ed. Gama, 1943, p. 157).

Catedrático de Química Inorgânica na Faculdade de Filosofia da Universidade de Coimbra, onde se licenciou em 1881 (licenciatura em Matemática e Filosofia-Ciências) e doutorou em 1882, com a tese *O Período Glaciário*, académico de vasta cultura científica e humanista (laureado por academias estrangeiras, autor de obras científicas e pedagógicas de vulto), católico de arraigadas convicções e de pública profissão da sua fé («papa leigo» lhe chamaram também), Sousa Gomes conhecia profundamente a doutrina da Igreja e o seu pensamento social, de que se tornou decidido apologeta e que propagandeou com inúmera actividade de conferências e escritos (sobretudo sobre a «questão social», a ciência e a fé, a religião e o progresso social, o culto mariano).

Será um dos grandes impulsionadores dos centros académicos de democracia cristã (o mais famoso dos quais em Coimbra, por ele protegido, bem como a revista a ele ligada), na esteira dos círculos de estudo franceses e italianos, que provavelmente conheceria pessoalmente das suas deslocações a esses países e que lhe mereceriam o epíteto de «Léon Harmel português» — M. Almeida Trindade, *O P.º Melo e a Sua Época (1885-1951)*, Coimbra, Castelo, 1958, cap. IV. A sua acção é, com efeito, guardadas as distâncias proporcionais, comparável à que tiveram em França e em Itália, respectivamente, Léon Harmel e o Prof. Toniolo.

Militara no Partido Progressista, chegando a dirigir o seu semanário coimbrão, *A Tribuna*, mas vai abandonar a actividade partidária para dedicar integralmente o seu prestígio intelectual e moral à democracia cristã e à Obra dos Congressos. De «espírito liberal, prático, largo, levantado e progressivo», no dizer do Dr. Ferreira da Silva, da Escola Politécnica do Porto (*Revista de Química Pura e Aplicada*, 7.º ano, 1911), a sua entrada para a presidência da Obra dos Congressos imprimir-lhe-á maior dinamismo organizativo e abertura de horizontes. Foi alvo de acusações de modernismo e de ataques por parte dos sectores mais conservadores do movimento católico.

O seu prematuro desaparecimento, logo após o início da República, em Julho de 1911, contribuirá para o rápido desmoronamento da Obra dos Congressos e, momentaneamente, de quase todo o movimento social católico. A sua morte foi por isso particularmente sentida, como o atestam os números especiais de revistas e jornais a ele então dedicados.

cariz recreativo, mutualista e assistencial, dos círculos católicos de operários e das anexas associações de classe<sup>8</sup>, de que Manuel Frutuoso da Fonseca<sup>9</sup> foi grande impulsionador e destacado dirigente e que chegaram a existir nos principais centros industriais do País<sup>10</sup>.

Tais círculos, de composição mista, isto é, integrados por patrões e operários, e, entre estes, fortemente por artesãos<sup>11</sup>, produtores autónomos, empregados comerciais e operários manufactureiros, e bem pouco por

---

<sup>8</sup> Foram as *associações de classe* anexas ao C. C. O. do Porto e de Braga os únicos «sindicatos católicos» mistos que se conhecem, nomeadamente a Associação de Classe dos Alfaiates e a dos fabricantes de calçado (com o nome de Associação de Classe Auxiliadora dos Operários Fabricantes de Calçado), anexas ao C. C. O. do Porto, e a Associação de Classe dos Alfaiates e a Associação de Classe dos Fabricantes de Calçado de Braga.

<sup>9</sup> O nome de Manuel Frutuoso da Fonseca, nascido a 13 de Fevereiro de 1862, de uma família de tradições católicas do Porto, está profundamente ligado ao movimento social católico. Seu pai, José Frutuoso da Fonseca, proprietário da Tipografia Católica, foi editor de *A Palavra* desde o seu aparecimento, em Agosto de 1872, até 25 de Julho de 1896, data em que é substituído por Vicente Frutuoso da Fonseca.

Em 1895 era já fundador e presidente da Mocidade Católica do Porto. Nesse mesmo ano foi designado secretário do recém-criado Centro Católico do Porto, que se apresentou, sem sucesso, às eleições municipais.

Em 1898 surge como fundador e director do primeiro Círculo Católico de Operários do País, no Porto, cargo que ocupa até à sua prematura morte, em 18 de Agosto de 1908. Na tipografia de sua família se começou a editar em 1899 *O Grito do Povo* (que ele dirige até 1905), que no 1.º aniversário da sua publicação o homenageou, enaltecendo «o seu ardente amor à religião e aos pequenos» e frisando que «foi ele, só ele, que concebeu, planeou e executou a ideia de se criar em Portugal a mais bela de todas as obras — os *círculos católicos de operários*». «Viveu só para os seus operários, que o amam como pai», acrescentava. «Inaugurou a Conferência de São Vicente de Paulo de operários para operários [...] Organizou associações de classe, criou escolas, promoveu serões e passeios de propaganda, fundou um jornal, alugou casa com grande salão, com dez belas salas no andar superior para o C. C. O. do Porto.» E concluía: «[...] é a alma, a vida de todo o movimento católico do Norte.»

Mas foi sobretudo como jornalista de *A Palavra* e de *O Grito do Povo* que ele se notabilizou, ficando conhecido como o «Louis Veuillot português» (Louis Veuillot era o director de *L'Univers*). Esse mesmo *O Grito do Povo* o homenageou em Junho de 1905, quando completou 25 anos de jornalismo, com um número especial (25 de Maio de 1905) onde colaboraram os maiores nomes do movimento católico, enaltecendo a sua figura de homem, de católico e de jornalista.

Foi também grande animador da Associação de Socorros Mútuos A Fraternidade Cristã, do Porto, que pretendia ser resposta à Fraternidade Operária.

Teve a sua grande consagração ao presidir ao I Congresso da Democracia Cristã, em Lisboa, em 1906, e ao ser eleito para a primeira comissão central que ali foi constituída.

Dezenas de anos volvidos sobre a sua morte prematura (1908), já em pleno Estado Novo, o seu nome era invocado, juntamente com o do Prof. Sousa Gomes, pelos grupos ainda resistentes de democratas-cristãos, que deles se pretendiam continuadores.

<sup>10</sup> O primeiro C. C. O. foi de facto fundado no Porto, em Junho de 1898, por Manuel Frutuoso da Fonseca, sob inspiração dos P.<sup>os</sup> Benevenuto de Sousa e Roberto Maciel, redactores de *A Palavra* e fundadores também de *O Grito do Povo* (e o primeiro igualmente de *O Petardo*).

Logo outros se lhe seguiram nos principais centros industriais do País, nomeadamente Braga, Vila Nova de Gaia, Viana do Castelo, Lisboa, Setúbal, Barcelos, Viseu, Guimarães, Covilhã, Manteigas, Guarda, Ílhavo, Arcos de Valdevez, Torres Novas, Vidigueira, Negrelos, Santo Tirso, Vila do Conde, Gondomar, Oliveira do Douro, Lamego e Coimbra.

<sup>11</sup> Max Weber chegaria mesmo a chamar, na sua *Sociologia da Religião*, ao catolicismo uma «religião de artesão» (cf. *Economie et Sociétés*, Paris, Plon, vol. I, p. 502).

operários da nascente grande indústria, caracterizar-se-iam por uma intenção e actuação eminentemente pequeno-burguesas. O seu projecto interclassista de reabilitação das velhas *corporações* medievais, de cunho quer anti-socialista quer veleitariamente anticapitalista, visou não só o operariado nascente, mas também as «classes médias», cuja dimensão ganhava terreno.

Participaram também os democratas-cristãos nas campanhas de propaganda da doutrina social católica, por meio de conferências e pela publicação de órgãos de imprensa católica operária, entre os quais sobressaíram *O Grito do Povo*, do Porto, e a *Democracia Cristã* e a *Associação Operária*, de Lisboa. Mas, apesar disso, não chegaram a assumir as proporções e a importância do que, neste domínio, se realizou além-fronteiras.

Em todo o caso, também em Portugal se demarcaram com nitidez, tal como no estrangeiro, fases de crescimento.

A uma primeira fase, que vai desde 1843, data da criação da Sociedade Católica, à consagração da política leonina do *ralliement* em Portugal, em 1894 (data da intervenção dos bispos na Câmara dos Pares, acatando publicamente as autoridades estabelecidas e reconhecendo e lamentando o envolvimento político de boa parte do clero nas lutas partidárias da guerra civil), chamaremos nós fase do *associativismo católico antiliberal*, em cuja direcção avultam nomes como o do conde de Samodães e o de D. António de Almeida e em que as atenções dos católicos em geral se centram na questão do liberalismo e da intervenção pública dos católicos, e, nesse âmbito, na discussão acerca da liceidade e oportunidade da constituição de um *partido católico*, pautando-se a sua acção pela reivindicação dos direitos cívicos para a Igreja, cujos interesses o regime liberal lesara.

Seguir-se-lhe-á a fase do «*sindicalismo*» *católico anti-socialista* e da intervenção especificamente social, não indo porém, neste âmbito, além do assistencialismo e do mutualismo fundamentalmente reactivos e premonitórios. É o período que decorre entre o lançamento dos primeiros círculos de operários católicos, em 1898, e a implantação da República, englobando o desenvolvimento ascendente dos centros académicos de democracia cristã, dos congressos da democracia cristã e da Obra dos Congressos.

A terceira fase, de intervenção e expressão política organizada, só em plena Primeira República se abrirá, culminando em 1917 com a criação do Centro Católico Português. É nessa fase que o processo de corporativização da democracia cristã igualmente se acentua.

Pode dizer-se assim que, até à implantação da República e à promulgação da Lei da Separação da Igreja e do Estado, o movimento social católico rejeitou e resistiu às pressões internas que lhe pretendiam dar expressão política partidária<sup>12</sup>. O que não quer dizer, porém, que a sua

---

<sup>12</sup> As mais fortes pressões nesse sentido foram exercidas pelos centros nacionais de Jacinto Cândido, em ordem à adesão do movimento social católico ao Partido Nacionalista. Grande número dos democratas-cristãos aderiram então ao partido e alguns dos seus órgãos, como *O Grito do Povo*, passaram a propagandear tanto os C. C. O. quanto os centros nacionais. Poucas foram as personalidades católicas que a ele não aderiram, nomeadamente o Doutor Sousa Gomes (cf. Abúndio da Silva, *Cartas a Um Abade*, Braga, Cruz, 1913).

O *Correio de Coimbra*, evocando a memória de Sousa Gomes a 9 de Janeiro de 1932, relatava assim esse momento:

«Quando se falou pela primeira vez na fundação dum *centro católico* (1895), ele [o Doutor Francisco José de Sousa Gomes] saiu logo em defesa desta ideia, que correspondia à satisfação duma necessidade urgente; mas depois, vendo a orientação

intervenção se tivesse confinado ao âmbito do social, sem incidências de vulto na vida política nacional.

Com efeito, pode detectar-se uma assinalável inflexão estratégica em cada uma das transições de uma para outra fase e uma trajectória que, começando por privilegiar a intervenção ao nível da *sociedade política* na primeira fase, e passando pela intervenção predominante ao nível da *sociedade civil* na segunda fase, terminará de novo por dar *prioridade à intervenção política sobre a intervenção social* na terceira fase. Sempre que a *questão religiosa* se sobrepôs, pela sua importância e urgência de solução, à questão social, como aconteceu na primeira e na última fase, com a hostilidade liberal e republicana para com a Igreja, os católicos preferiram a intervenção directa no *político*, em detrimento do *social*, disputando o poder político de Estado, apontado como o centro decisional por excelência, o único a partir do qual seria possível inflectir o rumo dos acontecimentos. Mas, logo que a *questão social* se constitui como preocupação e temática de ameaça dominante, é então ao nível da sociedade civil e dos seus movimentos que é equacionada e preferida a intervenção.

### 3. O MOVIMENTO SOCIAL CATÓLICO: DO ANTILIBERALISMO AO ANTI-SOCIALISMO

O movimento social católico foi fundamentalmente reactivo e, por isso mesmo, reaccionário. Concebido e desenvolvido «por contraposição», desencadeou-se inicialmente como resposta ao liberalismo e mais tarde ao socialismo. Vai a reboque das respostas políticas e sociais que, ao desenvolvimento das relações sociais e das forças produtivas capitalistas, outros vão elaborando e concretizando, não só *sem*, mas *contra* a Igreja. O que aliás se explica pelo enfeudamento institucional da mesma Igreja ao «antigo regime».

Mas da pura *negação* inicial passará progressivamente à *alternativa*, combinando a oposição no terreno político ao liberalismo com a oposição no terreno social ao socialismo, e formulando uma concepção cristã da

---

errada que pretendia dar-se-lhe, constituindo-o como partido político [1903], para actuar ao lado dos outros partidos e contra eles, partido fechado, no qual não pudessem ingressar os que estivessem alistados em qualquer dos partidos existentes, destinando-se a alternar com estes nas cadeiras do Governo, insurgiu-se contra tal orientação.

Era uma directriz errada, muito avessa às vistas e recomendações da Santa Sé; orientação que Sousa Gomes combateu intransigentemente, tendo a coragem de resistir aos pedidos, convites e instâncias que vinham de entidades, que ele muito estimava e respeitava; mas, reputando isto um erro grave, contrário à boa razão e às inspirações que desciam do alto, entendeu que em consciência não podia envejar por tal caminho e recusou-se a dar o seu nome ao novo partido [Partido Nacionalista], com o que desgostou algumas das pessoas em mais evidência no meio político.

Não tardou muito tempo sem que viesse a dar-se-lhe plena razão: a infeliz aventura política sossobrou e caiu, não sem deixar após si escombros e ruínas lamentáveis. Só mais tarde é que veio a organizar-se o Centro Católico, com a feição e orientação que actualmente o caracteriza, estranho aos partidos políticos, superior às correntes partidárias, no qual têm lugar e cabimento todos os católicos sinceros, sejam quais forem as fórmulas políticas das suas simpatias, desde que queiram dar, e dêem, a Deus o que é de Deus.

Eis o que Sousa Gomes sonhara, eis o que Sousa Gomes queria.»

Eram os tempos em que o Centro Católico de partido se transformara, já em pleno salazarismo, em pura Acção Católica.

democracia social, que se pretende superamento da democracia política parlamentar: a «democracia orgânica».

### 3.1 A DISPUTA DA HEGEMONIA POLÍTICA AO LIBERALISMO

O que o primeiro «associativismo católico» visava, mais do que a parcelar reivindicação do exercício dos direitos civis, introduzidos pela revolução liberal — nomeadamente os de associação, expressão e informação —, era fundamentalmente a recuperação de uma hegemonia perdida, perda essa que se traduzia não só ao nível dos «interesses materiais», em que a Igreja se sentia lesada, com a reforma eclesiástica liberal antimonástica, mas sobretudo ao nível das instâncias produtoras de ideologia, da dominação ideológica que lhe fora disputada pelo moderno racionalismo burguês e pela secularização laicizante por ele motivada.

Com efeito, a Igreja havia perdido, em favor do moderno liberalismo, o papel de «intelectual orgânico» da classe dominante que desempenhara no «antigo regime», vendo-se agora confinada ao de puro «intelectual tradicional», para usar aqui o modelo analítico gramsciano<sup>13</sup>. Perdendo progressivamente o controlo das instituições produtoras da ideologia (nomeadamente a escola, a imprensa e, por último, também a família), com a progressiva penetração do racionalismo iluminista, a Igreja passa a disputar a hegemonia que lhe escapa no novo terreno que lhe é criado e servido: o do sistema representativo, ou seja, dos partidos políticos. Neles e através deles procurará doravante a Igreja novos *sub-rogados* ideológicos institucionais. Daí que, como nota Max Weber<sup>14</sup>, quando se desenvolve a democracia burguesa e o capitalismo, o modo como o «poder hierocrático» com ela se relaciona sofre substanciais alterações. «O seu poder perante as forças políticas e potências sociais inimigas depende do número de *deputados* dispostos a actuar a sua vontade. Não tem outra solução senão criar uma organização de partido e pôr em movimento uma demagogia, com os mesmos meios utilizados pelos outros partidos.» Este recurso, precisa ainda Weber, faz-se acompanhar da «criação de corporações hierocraticamente dirigidas, de organizações operárias, ligas juvenis e, sobretudo, como é natural, do domínio da escola. Onde há escola pública exige-se o controlo da instituição pela hierocracia ou faz-se uma concorrência desenfreada através das escolas dirigidas por frades».

É que o controlo das próprias massas católicas não pode já ser feito através dos órgãos da sociedade civil, tal como o fora na Idade Média através das ordens religiosas e de movimentos de massas pietistas ou messiânicos, nem tão-pouco através da ajuda da sociedade política, como o fora na Contra-Reforma, com o recurso ao braço secular, mas sim através de um «partido», nova expressão dos «intelectuais colectivos», entre os quais a Igreja se coloca<sup>15</sup>.

A Igreja compreende que a recuperação da sua força moral, do seu prestígio político e da sua autoridade ideológica sobre as massas passa agora mais do que nunca pelo poder político. Importa, pois, disputá-lo,

<sup>13</sup> Nesse sentido concebemos também aqui a expressão e categoria política do «intelectual colectivo» na acepção gramsciana de realizador ou produtor de hegemonia.

<sup>14</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, pp. 337-338.

<sup>15</sup> Hughes Portelli, *Gramsci e la questione religiosa*, Milão, Mazzotta, 1976, p. 106.

pressioná-lo, conquistá-lo, se não formal e directamente, pelo menos através de influências terceiras<sup>16</sup> do seu «laicado». A Igreja, como «organização clerical», cede progressivamente o lugar, como observa Antonio Gramsci, à Igreja «comunidade de fiéis»<sup>17</sup>. Despojada da hegemonia de outrora, desce a pactos com a «nova ordem», forçada a mover-se no quadro político institucional da revolução burguesa. E cedo compreenderá que a sua sobrevivência depende de novas alianças contra novos adversários. Novembro de 1894 assinala em Portugal um marco significativo dessa aliança, com a intervenção reconciliadora dos bispos na Câmara dos Pares, e 1898, data do lançamento dos círculos católicos de operários, o desencadear de uma nova ofensiva contra novos objectivos. A formação da chamada Acção Popular Católica e dos partidos católicos, que a nova política de Leão XIII avaliza e incrementa, é assim o resultado de um compromisso, ditado pela necessidade de reagir a novo adversário. «A Acção Católica», dirá Gramsci lucidamente, «assinala o início de uma nova época na história da religião católica, quando esta, de concepção totalitária (no duplo sentido, que era uma total concepção do mundo de uma sociedade no seu todo), se torna parcial (também no duplo sentido), e deve ter um partido próprio. As diversas ordens religiosas representam a reacção da Igreja (comunidade dos fiéis ou comunidade do clero), do topo ou da base, contra as desagregações parciais da concepção do mundo (heresias, cismas, etc., e também degenerescência das hierarquias); a Acção Católica representa a reacção contra a apostasia de massas inteiras imponentes, ou seja, contra o superamento de massas da concepção religiosa do mundo. Não é já a Igreja que fixa o terreno e os meios de luta; ela deve aceitar o terreno que lhe é imposto pelos adversários ou pela indiferença e servir-se de armas pedidas de empréstimo ao arsenal dos seus adversários (a organização política de massas). Ou seja, a Igreja está na defensiva, perdeu a autonomia dos movimentos e das iniciativas, não é mais uma força ideológica mundial, mas apenas uma força subalterna.»<sup>18</sup>

A perda da hegemonia por parte da Igreja saldara-se fundamentalmente por uma crescente dessacralização da sociedade civil e do poder político e uma implícita profanização ou secularização da vida social. Profanização e secularização que decorrem agora fora do alcance da Igreja. Não se trata já de heresias que a Igreja, no seu terreno, controlava e debelava, mas de uma subalternização ideológica. Não é só no domínio temporal, na sua força económica e política, que a Igreja é atacada pelo liberalismo burguês, como sobretudo na sua predominância e dominação ideológica. A proclamação da «liberdade religiosa», mesmo que acompanhada pela proclamação constitucional do catolicismo como «religião do Reino»,<sup>19</sup> vai colocá-lo ao lado de outras mundividências, subordinando-o

<sup>16</sup> Não é acidental o incremento de algumas «ordens terceiras» nos finais do século passado e dos «institutos seculares» ou de leigos neste século.

<sup>17</sup> Antonio Gramsci, *Cuardeni del Carcere* (edição crítica), Turim, Einaudi, 1975, vol. L, pp. 116-117.

<sup>18</sup> Id., *ibid.*, vol. III, pp. 2086-2087.

<sup>19</sup> O artigo 6.º da Carta Constitucional (restaurada em 1842 por Costa Cabral, na sua terceira vigência) estabelece de facto que «a religião católica, apostólica, romana continuará a ser a religião do Reino [sublinhado nosso]. Todas as outras religiões serão permitidas aos estrangeiros, com o seu culto doméstico ou particular, mas em casas sem forma alguma exterior de templo». E no artigo 76.º obrigava o rei, no juramento de aclamação, a «manter a religião católica, apostólica, romana, a integridade do Reino, observar e fazer observar a Constituição [...]».

à arbitragem — e, por conseguinte, à hegemonia erusiva — da «razão burguesa». A Igreja perde com a sua influência económica e política também o controlo sobre a reprodução social ideológica, função que exercia quase com exclusividade. Daí que reaja tão virulentamente contra a «civilização» do matrimónio, a minimização e «dissolução» da família e a laicização do ensino <sup>20</sup>.

É como reacção a todo este estado de coisas, criado pelo liberalismo, que vai surgir explicitamente a questão da intervenção dos católicos na vida pública, social e política. Daí, compreensivamente, o carácter «reaccionário» dessa intervenção.

A Igreja vai accionar o seu corpo laical, independente e autonomamente do poder eclesiástico, embora sob a sua alçada e direcção. A Igreja sai em defesa da *sua* liberdade, atacando o liberalismo, mas a sua reivindicação será eminentemente política. Volta-se para a disputa do controlo do poder político de Estado. A «questão religiosa» — que em Itália assumiu a expressão mais vultosa e vasta da «questão romana» — tornara-se uma questão política, um problema de Estado e da sua natureza, um problema de legitimidade, embora sem deixar de constituir uma questão de sociedade civil (ou de civismo e de direitos cívicos) e de supremacia ideológica.

### 3.2 A REACÇÃO SOCIAL AO SOCIALISMO NASCENTE

Mas, com a consolidação do poder burguês, o agravamento das contradições do capitalismo e o despontar do proletariado organizado, a Igreja transforma o seu enfeudamento às forças dominantes do «antigo regime» em mediação conservadora entre a nova classe ascendente e o nascente operariado. É na tentativa de desempenho dessa função mediadora entre a moderna burguesia e a nova classe operária que a *questão religiosa*, como questão da disputa pela hegemonia perdida, vai dar lugar à *questão social* nas preocupações da Igreja. Volta-se para o movimento operário, procurando disputar ao socialismo a sua organização e direcção política. O adversário já não é só o liberalismo ideológico e o racionalismo burguês, mas também, e sobretudo, o socialismo e as suas expressões organizativas, que iam crescendo em Portugal, com cariz e intenções subversivas. As atenções dominantes deslocam-se do Estado e do poder político, com quem agora se estabelecem acordos de convivência, para a sociedade civil. Mais do que um *partido*, preocupa e visa a Igreja a criação de um *movimento social*. Mais do que ao nível parlamentar, é agora ao nível do terreno de massas e da organização socioprofissional que o poder político e a hegemonia se jogam.

Até então, o Partido Católico estivera no centro de todas as polémicas teóricas e organizativas do mundo católico, como instrumento privilegiado de resolução da *questão religiosa*. Agora é a «acção democrática cristã», ou «acção social católica», que mobiliza as forças católicas, para com ela fazer face à *questão social*, evitando por ela uma resposta socialista, exactamente como antes se pretendia combater uma resposta maçónico-liberal

---

<sup>20</sup> Recorde-se a polémica contra a publicação dos *Estudos sobre o Casamento Civil*, de Herculano, a campanha contra as propostas de introdução do divórcio no Código Seabra (1866) e o combate às reformas laicizantes do ensino, desde os tempos do marquês de Pombal.

à questão religiosa. O novo *movimento social católico* assume-se mesmo como reacção ao *movimento operário* português. Transitar-se-á assim apenas do *antiliberalismo* (só muito esbatidamente entendido, como o que chegou a ser lá fora, em nome da tradição, e contra os efeitos sociais da industrialização, como anticapitalismo) para o *anti-socialismo*.

Como pertinentemente observa Togliatti, a propósito da «questão romana» e da destruição das velhas formas do poder temporal dos papas pelo desenvolvimento do capitalismo, com «a criação de partidos católicos em todos os grandes países capitalistas [...] ideia que animou o pontificado de Leão XIII [...], a aspiração ao poder temporal na sua velha forma morreu [...], desaparece perante o soberbo propósito do papa de ser em cada Estado, através da acção organizada de um partido católico, participante e árbitro, se possível, do poder. A revolução democrático-burguesa e o pensamento liberal — com os quais o papa-rei procura em vão um compromisso — são, neste novo plano de actividade política universal, reconhecidos e assimilados, na medida em que a igreja católica os pode assimilar. Mais imediatamente consciente do novo perigo real que ameaça a sociedade capitalista, do perigo da rebelião das massas trabalhadoras, a igreja católica dá ainda um passo em frente: depois de ter assimilado uma parte do método liberal assimila uma parte do método socialista e põe-se, mais do que no terreno da organização de partidos políticos, no da organização das massas trabalhadoras, da mutualidade, da defesa económica, do melhoramento social. Progresso mais rápido, mais radical «mudança de frente» não era possível conceber-se».<sup>21</sup>

Mais do que *organizarem-se*, como grupo sociopolítico, em bases especificamente político-religiosas, isto é, em partido confessional, os católicos pretendem agora *organizar* as diferentes forças sociais com base em critérios socioprofissionais, para a esses níveis combaterem os avanços organizativos e propagandísticos do socialismo. Mas fá-lo-ão, não pela apresentação de uma alternativa, mas pela pura negação reactiva. A obsessão anti-socialista acabará por comprometer os resultados pretendidos. Como, aliás, denunciaria um deles, o «anarquista convertido» Júlio Monzó, «a criação dos círculos católicos de operários obedeceu quase exclusivamente nas duas nações hispânicas, não à necessidade de remediar a situação precária das classes populares, mas à necessidade, que entre as classes conservadoras se fazia sentir, de levantar um insuperável obstáculo contra os progressos sempre constantes do socialismo. [...] Foi este o pecado de origem da acção democrática cristã e este pecado, ainda não resgatado por outro pensamento mais elevado e generoso, dá-nos a chave da inatividade dos esforços e da nula influência que nas coisas públicas têm tantos milhares de homens, como são os que, num e noutro país, militam sob o estandarte da acção católica popular»<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Palmiro Togliatti (sob o pseudónimo de Ercoli), «Dalla fine della questione romana», na revista oficial do P. C. I., *Lo Stato Operario*, Fevereiro de 1929, logo após a assinatura por Mussolini e Pio XI dos Pactos Lateranenses, que estabeleceram a «conciliação» entre a Santa Sé e o Estado italiano no respeitante ao contencioso da «questão romana», in *Comunisti e Cattolici Stato e Chiesa, 1920-1971*, Edizione della Sezione Centrale Scuole di Partito del PCI, Roma, 1971.

<sup>22</sup> *Estudos Sociais*, Coimbra, n.º 1, Janeiro de 1906.

#### 4. A DEMOCRACIA CRISTÃ, SUPERAMENTO ORGÂNICO E CORPORATIVO DO PARTIDARISMO DEMO-LIBERAL

O cariz conservador e preventivo do movimento social católico favoreceu inicialmente uma aproximação puramente tática da «democracia» e um entendimento redutivo e instrumental da «democracia cristã».

Reivindicando o carácter originariamente cristão da democracia, que se considera mais «um resultado do Evangelho»<sup>23</sup> do que uma conquista da revolução liberal, pretende-se separar a sua forma política parlamentar do seu conteúdo de justiça social. «A democracia, não a que a etiqueta determinada forma de governo, mas a que nivela os homens pela igualdade de direitos à vida», tal é a democracia que se pretende cristã, contra a versão «rousseauiana» e sufragista que dela dá o liberalismo burguês. Mas, ressaltando o conteúdo social da democracia, apressa-se a Igreja a demarcar a sua concepção cristã de democracia da versão socialista, opondo à democracia social igualitária preconizada pelos socialistas a democracia hierarquizadora e classista, respeitadora da autoridade e da propriedade privada.

Este entendimento redutivo da democracia compreende-se, aliás, tanto melhor pela aceitação mais em termos instrumentais do que substanciais que dela fez a própria Igreja, nos primórdios do pensamento democrata-cristão em Portugal. A democracia era aceite, com efeito, mais por razões apoloéticas e apostólicas do que propriamente sociais, como o atesta esta passagem: «O fim a que devem tender os esforços dos reformadores e sociólogos cristãos é converter ao cristianismo a democracia, ou as massas democráticas, privadas da influência salutar da religião pelo liberalismo ateu e revolucionário. É, em breves palavras, tornar cristãos todos os democratas, não tornar democratas todos os cristãos. O contrário seria inverter os termos e converter os meios em fins. A democracia, no caso, é uma circunstância meramente accidental, que pouco ou nada tem que ver com a acção a desenvolver pelos católicos.»<sup>24</sup>

O social (tal como o político mais tarde) é, assim, preterido pelo religioso. A democracia cristã confinará praticamente de início a sua preocupação a evitar que alastre sobre as massas populares a influência das forças e doutrinas que põem em causa a hegemonia social ético-legitimadora do cristianismo. Os C. C. O., como veremos adiante, antepuseram sempre a apoloética às reivindicações sociais. Os interesses eclesiásticos, a pretexto da defesa da liberdade religiosa, foram sempre sobrepostos aos interesses e às preocupações da justiça social ou da realização da democracia política. Quer atacando o liberalismo, no terreno político, quer atacando o socialismo, no campo social, são fundamentalmente religiosos os objectivos da democracia cristã e marcadamente *negativa* a sua actuação.

Só nos derradeiros anos da Monarquia, com o desenvolvimento do pensamento democrata-cristão, se vai passar da *negação* do regime democrático, cuja legitimidade se radica crescentemente nas modernas sociedades liberais, à formulação de um esboço de concepção alternativa e *afirmativa* de democracia cristã.

<sup>23</sup> Programa do jornal *A Associação Operária* (órgão da Associação de Socorros Mútuos A Democracia Cristã, de Lisboa), n.º 1 (1.º ano), Março de 1905. O jornal era dirigido por um grupo de legitimistas antiliberais, entre os quais António Mendes Lajes e Pinto Coelho.

<sup>24</sup> *A Voz de Santo António*, 5.º ano, n.º 4 (8.ª série), Abril de 1899.

Tirando partido da crise da representatividade democrática do parlamentarismo liberal — que não deixará de se agravar ao longo da Primeira República — e da insuficiência da representação partidária para organizar a classe operária no domínio social e satisfazer as suas elementares reivindicações, os democratas-cristãos começarão a contrapor à democracia política partidária um projecto de democracia social assente fundamentalmente na representação corporativa dos grupos sociais.

Por outro lado, a reposição em primeiro plano da questão religiosa pelo anticlericalismo republicano faz voltar de novo os católicos para a disputa do poder político de Estado. A democracia cristã vai ser entendida e traduzida, não já exclusivamente em termos *sociais*, mas sobretudo *políticos*, favorecendo o aparecimento de uma sua expressão partidária (muito embora o Centro Católico se não assumisse como tal, funcionava, é certo, como partido). Uma vez mais, porém, a intervenção política é subordinada a objectivos religiosos. E, de novo, a visão apologética e apostólica do político, do poder e do sistema parlamentar irão conduzir a um integrismo demo-cristão. Alteram-se as atitudes perante a democracia e o progresso. Do preconceito e da adesão condicional tenta passar-se à apropriação exclusiva. Só é genuinamente democrática a «democracia cristã», pelo que não há democracia sem cristianismo. A democracia, ou é cristã, ou não é democracia. «Embora nos apelidemos democratas-cristãos», dizia Salazar em 1912 no C. A. D. C. de Coimbra, de que era então membro proeminente, «nem por isso reconhecemos outra democracia verdadeira que não seja a fundada no cristianismo, porque fora do cristianismo não compreendemos o que seja ou possa ser a liberdade, a igualdade e a fraternidade humana.»<sup>25</sup>

Do duplo antagonismo votado pela democracia cristã quer ao liberalismo quer ao socialismo decorre uma função mediadora e interclassista que implementará o *projecto corporativo de democracia social*, que, aliada ao *integrismo político* da absolutização cristã dessa mesma democracia, irá propiciar o surgimento das premissas institucionais do salazarismo.

(*Continua*)