

2º CICLO DE ESTUDOS
MESTRADO EM HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

“Que nenhum cristão se deixe cair na armadilha do medo!”: o anticomunismo católico no PREC (1974-1976)

Bruna Patrícia Calé Freitas

M

2025



Bruna Patrícia Calé Freitas

“Que nenhum cristão se deixe cair na armadilha do medo!”: o anticomunismo católico no PREC (1974-1976)

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em História Contemporânea, orientada pela Professora Doutora Ana Sofia de Matos Ferreira

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025

«No plano ideológico, o maior sucesso do sistema capitalista é ter criado na consciência do cristão médio e ter imposto, ao nível da elaboração doutrinal, a convicção de que a sua doutrina é de direito natural. Ora, o capitalismo não é só um sistema económico; implica também toda uma interpretação do mundo, do ponto de vista dos poderosos e dos privilegiados. Pode, pois, acontecer paradoxalmente - é até o que acontece normalmente - que o Evangelho, o anúncio feito aos pobres, seja assimilado pela cultura dominante e apareça de facto como aliado dos poderosos [...]. Na medida em que a religião é assim falseada e integrada, é evidente que a contestação do sistema a deve atingir também. A Igreja do silêncio não é só aquela que se cala porque está em conflito com os poderosos, mas também e sobretudo aquela que se cala porque é sua aliada».

Giulio Girardi, *Amor cristão e violência revolucionária*

Sumário

Declaração de honra	7
Agradecimentos	8
Resumo.....	9
Abstract	10
Índice de Figuras	11
Índice de Gráficos.....	12
Lista de abreviaturas e siglas.....	13
Introdução.....	15
Capítulo I – O anticomunismo como objeto de estudo	23
1.1. Roteiro interpretativo do anticomunismo católico português	32
1.2. O anticomunismo como construção discursiva.....	41
1.3. Discurso e poder.....	47
Capítulo II – Caminhos da Revolução.....	53
2.1. «Os desmandos, os abusos, as arbitrariedades»: a génese do apelo à reconciliação e do combate contra o «totalitarismo marxista»	62
2.2. «Por quem votar? Leia a Carta Pastoral do Episcopado»	69
2.2.1. As eleições para a Assembleia Constituinte	72
2.2.2. «O povo definiu, por via eleitoral, o seu anticomunismo»	79
2.3. Três ideias hegemónicas: contenção, pacificação e saber escolher	85
Capítulo III – A imprensa católica perante o comunismo (1974-1976).....	87
3.1. Inimigos externos	87
3.1.1. Liberdade religiosa.....	96
3.1.2. Modos de vida	103
3.1.3. Contra os «técnicos da subversão»	110
3.2. Anti-PCPismo	113
3.2.1. Quem é a «canalha internacionalista que nos oprime e sufoca»?.....	116
3.2.2. À procura de <i>legitimação política</i>	124
3.2.3. As «brigadas de inspiração duvidosa».....	129
3.2.4. Reforma Agrária: as «desordens e cretinices registadas Além Tejo».....	133
3.2.5. A batalha ideológica pela informação e pelo ensino.....	138
3.2.6. A questão sindical	145

Capítulo IV – Comunismo e cristianismo: o confronto entre a utopia e a fé.....	149
4.1. Marxismo: uma «ideologia condenável»	151
4.2. «Certos Teólogos bebem na fonte de Marx...»	157
Considerações Finais	163
Fontes e Referências Bibliográficas.....	167

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente dissertação.

Mirandela, 22 de Maio de 2025

Bruna Patrícia Calé Freitas

Agradecimentos

O meu primeiro agradecimento dirige-se à Professora Ana Sofia Ferreira, que prontamente aceitou orientar esta investigação. De todas as virtudes que as páginas seguintes possam revelar, o seu mérito deve-se também às recomendações, às conversas e aos conselhos que aqui foram depositados com muita atenção e empenho. Por tudo isto, e ainda pela amizade, agradeço.

Em segundo lugar, agradecer ao Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pela atribuição de uma bolsa de investigação, com a referência UIDB/04059/2020, que me permitiu, durante sete meses, desenvolver uma parte significativa da pesquisa e da redação desta dissertação. Nesse sentido, agradeço especialmente a orientação e acompanhamento da Professora Conceição Meireles Pereira, cuja disponibilidade e ajuda foi sempre essencial ao longo desta jornada.

Aos meus pais, para quem as palavras nunca serão suficientes.

À Maria, por tudo.

Ao meu Partido, sem o qual certamente seria mais difícil permanecer aqui.

Resumo

Esta dissertação tem como objeto de estudo o anticomunismo católico durante o processo revolucionário português. Através da análise da imprensa diocesana do Norte e Centro do país, propomos um exercício interpretativo que se centra nos aspetos discursivos do anticomunismo. Partindo de uma abordagem metodológica que enquandra o anticomunismo como uma prática ideológica e não como uma simples ferramenta de oposição política, verifica-se que existe uma consistência argumentativa e programática no seio da imprensa católica. O principal propósito era influenciar as opiniões e as posições políticas da população, alertando para o perigo que o comunismo podia representar para Portugal.

Palavras-chave: Anticomunismo; Igreja Católica; revolução; discurso.

Abstract

This dissertation takes as its object of study the catholic anti-communism during the portuguese revolutionary process. Through an analysis of the diocesan press in the North and Center of the country, we propose an interpretative exercise that focuses on the discursive aspects of anti-communism. Starting from a methodological approach that frames anti-communism as an ideological practice and not as a simple tool of political opposition, it is possible to observe that there is an argumentative and programmatic consistency within the catholic press. The main purpose was to influence the opinions and political positions of the population, warning of the danger that communism could represent for Portugal.

Key-words: Anticommunism; Catholic Church; revolution; discourse.

Índice de Figuras

FIGURA 1 - S/A. <i>MENSAGEIRO DE BRAGANÇA</i> , 7-06-1974, Nº 1513, p. 10	75
FIGURA 2 - <i>A GUARDA</i> , 27-09-1974, Nº 3444, p. 5.	77
FIGURA 3 - "PPD: SESSÃO DE ESCLARECIMENTO", <i>A GUARDA</i> , 15-11-1974, Nº 3451, p. 10	78
FIGURA 4 - "PPD: SESSÃO DE ESCLARECIMENTO NA GUARDA", <i>A GUARDA</i> , 8-11-1974, Nº 3450, p. 8.....	78

Índice de Gráficos

GRÁFICO 1 - RESULTADO DAS ELEIÇÕES DE 25 DE ABRIL DE 1975 POR DISTRITO. FONTE: DIÁRIO DO GOVERNO, II SÉRIE, SUPLEMENTO Nº 115, 19/05/1975.....	49
---	----

Lista de abreviaturas e siglas

PREC	PROCESSO REVOLUCIONÁRIO EM CURSO
EUA	ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA
CDS	CENTRO DEMOCRÁTICO SOCIAL
PCP	PARTIDO COMUNISTA PORTUGUÊS
MFA	MOVIMENTO DAS FORÇAS ARMADAS
CIDCC	COMITÉ INTERNACIONAL DE DEFESA DA CIVILIZAÇÃO CRISTÃ
PS	PARTIDO SOCIALISTA
URSS	UNIÃO DAS REPÚBLICAS SOCIALISTAS SOVIÉTICAS
PPD	PARTIDO POPULAR DEMOCRÁTICO
PPM	PARTIDO POPULAR MONÁRQUICO
MDP/CDE	MOVIMENTO DEMOCRÁTICO PORTUGUÊS/COMISSÃO DEMOCRÁTICA ELEITORAL
FSP	FRENTE SOCIALISTA POPULAR
MES	MOVIMENTO ESQUERDA SOCIALISTA
UDP	UNIÃO DEMOCRÁTICA POPULAR
FEC-ML	FRENTE ELEITORAL COMUNISTA – MARXISTA-LENINISTA
PUP	PARTIDO DE UNIDADE POPULAR
GEDOC	GRUPO DE ESTUDOS E INTERCÂMBIO DE DOCUMENTOS, INFORMAÇÕES E EXPERIÊNCIAS
ELP	EXÉRCITO DE LIBERTAÇÃO DE PORTUGAL
PSDI	PARTIDO SOCIAL-DEMOCRATA INDEPENDENTE
PDC	PARTIDO DA DEMOCRACIA CRISTÃ
PCSD	PARTIDO CRISTÃO SOCIAL DEMOCRATA
MFP	MOVIMENTO FEDERALISTA PORTUGUÊS
MPP	MOVIMENTO POPULAR PORTUGUÊS
PNP	PARTIDO NACIONALISTA PORTUGUÊS
PL	PARTIDO LIBERAL

PTDP	PARTIDO TRABALHISTA DEMOCRÁTICO PORTUGUÊS
MRPP	MOVIMENTO REORGANIZATIVO DO PARTIDO DO PROLETARIADO
USSR	UNION OF SOVIET SOCIALIST REPUBLICS
CPSU	COMMUNIST PARTY OF THE SOVIET UNION
RDA	REPÚBLICA DEMOCRÁTICA ALEMÃ
NATO	ORGANIZAÇÃO DO TRATADO DO ATLÂNTICO NORTE
SED	SOZIALISTISCHE EINHEITSPARTEI DEUTSCHLANDS
RFA	REPÚBLICA FEDERAL ALEMÃ
PIDE	POLÍCIA INTERNACIONAL DE DEFESA DO ESTADO
PCE	PARTIDO COMUNISTA ESPANHOL
RTP	RÁDIO E TELEVISÃO DE PORTUGAL
PCUS	PARTIDO COMUNISTA DA UNIÃO SOVIÉTICA

Introdução

A presente dissertação acaba de ser redigida num contexto em que, um pouco por todo o mundo, alguns discursos – políticos, mediáticos, religiosos – se revestem de uma roupagem um tanto anacrónica, fruto do renascer de novas e velhas *ameaças* que se consideravam *extintas*. Na ordem do dia, está a conflitualidade própria de um panorama internacional em ebulição, mas também a própria desorientação dos Estados nacionais que, à falta de perspetivas de concretização dos direitos sociais há muito reivindicados, se esforçam por apresentar programas de *salvação nacional*, seja através da desumanização e conseqüente expulsão do *Outro* – geralmente representado pelo imigrante – seja pelo lançamento de *kits* de emergência com vista à prossecução de ambições armamentistas e belicistas. Mais concretamente, assistimos ao ressurgimento, pouco tempo depois do início de uma das fases do conflito entre a Federação Russa e a Ucrânia, do discurso que acentua as divergências propostas pelas democracias ocidentais em relação à *impureza* de tudo quanto esteja fora do perímetro do “jardim”¹ da Europa. Mas esta não é uma realidade circunscrita ao continente europeu. Nos EUA, durante a campanha eleitoral para as presidenciais norte-americanas, ouvimos o candidato do Partido Republicano, Donald Trump, apelidar a sua opositora do Partido Democrata, Kamala Harris, de “comunista” e “marxista”. Estas afirmações não foram proferidas por mero acaso: neste contexto, acenar com o *perigo do comunismo* revelou-se uma estratégia bem conseguida, apesar de a sua fundamentação ter sido inexistente, ainda que ancorada em pensamentos antigos². Em Portugal, dizia um ex-Ministro da Educação e Ciência que era necessário repensar o sistema de ensino e acabar com o “centralismo soviético” que, em seu entender, ainda existe nas escolas.

¹ “A Europa é um jardim. O resto do mundo é maioritariamente uma selva” foi uma afirmação proferida por Josep Borrell, em 2022, então alto representante da União Europeia para os Negócios Estrangeiros e a Política de Segurança.

² Para uma síntese sobre a historiografia do anticomunismo norte-americano, consultar Selverstone, Marc J. – A Literature So Immense: The Historiography of Anticommunism. *OAH Magazine of History*, 2010, pp. 7-11. Como fica patente através da sua leitura, existe uma vasta literatura sobre a temática, sendo que algumas dessas obras serão mencionadas ao longo desta dissertação.

Mas o que têm em comum estas afirmações? Todas colocam a tónica num objeto que permite identificar uma oposição entre fações, ou seja, constataam a existência de identidades em confronto e, por isso, antagónicas. No caso da Europa, o binómio “jardim-selva”; no caso norte-americano, o confronto entre *nós* e *eles*, os que querem um país *livre do comunismo* e os que optam pela *subversão comunista*; no caso português, uma oposição entre o ensino amordaçado pelo “centralismo soviético” e um ensino mais livre e “autónimo”. Os exemplos que referimos servem apenas para introduzir sumariamente a questão que será tratada nesta dissertação e, a partir deles, iniciar um processo de compreensão de um objeto de estudo que lhes está subjacente: o anticomunismo.

Nesse sentido, a presente dissertação tem como principal objetivo tratar o pensamento anticomunista oriundo de certos setores católicos durante o processo revolucionário português, compreendendo o período que decorre entre a revolução de 25 de Abril de 1974 e a aprovação da Constituição, em Abril de 1976. Entende-se que esta cronologia é a mais adequada à nossa investigação, tendo em conta que se considera que o processo revolucionário não termina com o 25 de Novembro de 1975. A Constituição aprovada pela maioria dos partidos políticos com representação na Assembleia Constituinte, com a exceção do CDS, representa precisamente um prolongamento e uma afirmação do ímpeto revolucionário e reflete a origem socialista da Revolução Portuguesa³.

Os meses que se seguem à rutura revolucionária de 25 de Abril de 1974 constituem um período que ainda é passível de suscitar interesse sobre novas possibilidades interpretativas, devido ao seu carácter profundamente heterogéneo. Desde a consideração daquilo que seria a construção da “via portuguesa para o socialismo”, dentro das diversas sensibilidades políticas e ideológicas que se iam formando, passando pela análise multimodal dos processos de controlo operário e de autogestão, até ao estudo da formação do poder local democrático. A variedade de eixos de análise que se afiguram pertinentes demonstra precisamente que ainda há

³ Loff, Manuel – A revolução, do 11 de março ao 25 de novembro: impulso, auge e reflexo. In Rosas, Fernando (coord.), *A Revolução Portuguesa 1974-1975*. Lisboa: Tinta da China, 2022, p. 117.

muito para dizer sobre um tempo que, teimosamente situado na esfera da “obstinação”, é, sem dúvida, um objeto de estudo central para a compreensão da contemporaneidade portuguesa.

A par desta diversidade temática, existe também um conjunto de visões discordantes sobre a própria natureza da Revolução Portuguesa, bem como do processo revolucionário subsequente. Entre a historiografia liberal e conservadora⁴, que tende a atribuir a esta rutura um carácter meramente golpista, subsiste a ideia segundo a qual a revolução foi um erro de cálculo. Muito do que se tem escrito sobre o processo revolucionário resulta numa visão que é mais ou menos consensual sobre o seu carácter de excessos, de descontrolo, de desordem e, sobretudo, da tentativa de tomada do poder por parte da esquerda e da esquerda radical. Uma narrativa diferente aponta para a vasta rede de possibilidades que o processo revolucionário colocou diante de algumas classes sociais, oportunidades que foram, muitas vezes, positivamente aproveitadas pelos intervenientes nas mobilizações sociais. Neste campo historiográfico, atribui-se à revolução uma relevância significativa, quer do ponto de vista político, quer do ponto de vista social, económico e cultural.

De certo modo, a ponderação destes elementos conduziu-nos a um questionamento mais profundo sobre os possíveis terrenos ainda pouco pisados pela historiografia. Convocando o espectro do *processo contrarrevolucionário*, optámos por iniciar uma reflexão sobre os seus intervenientes que se moviam numa “grande plataforma de convergência antirrevolucionária”⁵. Nesse sentido, pareceu-nos de particular relevância lançar um olhar mais atento sobre o papel desempenhado pela hierarquia eclesiástica, partindo de alguns dados concretos sobre a sua participação no processo revolucionário. Esses dados correspondem, no essencial, a uma visão relativamente consensual sobre o pendor anticomunista das suas intervenções, nomeadamente através da influência do Cónego Eduardo de Melo, um dos membros da

⁴ No topo desta corrente da historiografia, destacamos os trabalhos de Rui Ramos que, como salienta Manuel Loff, é o “intérprete mais acabado da construção da memória das direitas portuguesas sobre a contemporaneidade portuguesa” (Loff, 2024: 46).

⁵ Loff, Manuel, *op. cit.*, 2022, p. 100.

hierarquia mais paradigmáticos no que diz respeito ao combate político. De modo similar, a expectativa em relação a uma possível atividade contrarrevolucionária por parte da Igreja Católica – que, posteriormente, designaremos apenas por Igreja – alargasse, quando se conhece, por exemplo, o poder que os párocos locais exerciam sobre a população, particularmente na dimensão doutrinária. A dimensão doutrinária constitui um dos campos de atuação da Igreja, sobretudo através da voz dos párocos locais e das ideias que eram difundidas na imprensa católica. A existência da atividade contrarrevolucionária por parte da Igreja foi sublinhada por Diego Palacios Cerezales, numa recensão ao capítulo escrito por Luís Salgado de Matos, a propósito do papel desempenhado pela Igreja durante o processo revolucionário português. Nesta recensão, o historiador faz referência ao conteúdo que “se publicava numa boa parte da imprensa católica”, com destaque para os “semanários católicos de Trás-os-Montes, nos quais também se podem encontrar justificações indiretas da violência anticomunista”⁶.

A partir destas considerações iniciais, distanciámo-nos das opções que têm sido tomadas nas abordagens ao anticomunismo português que se dedicam a analisar quantitativamente o impacto da violência que, frequentemente, é associada ao “Verão Quente” de 1975, atingindo o seu auge na destruição dos centros de trabalho do PCP e das sedes de outros partidos de esquerda. Apesar de ser uma perspetiva que confere um sentido estrutural à questão histórica do anticomunismo, acaba por excluir da sua esfera de análise outras variáveis que são igualmente importantes. Nesse sentido, uma das primeiras questões que motivou o início desta jornada foi precisamente a de saber se, alargando o âmbito de análise do fenómeno anticomunista, seria possível encontrar mais elementos constitutivos deste processo. Uma das primeiras propostas exploratórias apontou para a consulta de um conjunto de periódicos diocesanos, pesquisa que acabou por se revelar amplamente fértil, não só porque nos permitiu acompanhar a construção de um *discurso* anticomunista, mas também porque possibilitou alcançar uma perceção mais alargada sobre o posicionamento da hierarquia

⁶ Palacios Cerezales, Diego – Recensão: Revolução e Democracia, vol. 2, O País em Revolução, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, 399 páginas. *Análise Social*, vol. 28, 2003, p. 881.

católica em relação às transformações pelas quais a sociedade portuguesa estava a passar, durante o processo revolucionário.

Tomando como referência a divisão do território nacional em dioceses, optou-se por identificar um conjunto de jornais católicos que constituem o corpo documental sobre o qual se desenvolve esta dissertação: *Mensageiro de Bragança*, *Diário do Minho*, *A Guarda*, *A Voz de Lamego* e *Jornal da Beira*. Apesar das particularidades de cada um, todos os jornais são propriedade da respetiva diocese e estão vinculados à defesa do seu projeto ideológico, o da valorização e difusão da moral e da fé cristãs. São semanários, à exceção do *Diário do Minho*, que é diário, propriedade da Igreja, e alcançam um número de leitores que os colocam no patamar de regionais, pois “detêm uma influência superior à dos seus *concorrentes* laicos, consequência, porventura, de audiências médias mais elevadas, isto é, maior número de eleitores por exemplar”⁷.

Um breve enquadramento histórico destes jornais permite-nos compreender melhor a sua origem, as suas características e os seus objetivos. O *Mensageiro de Bragança* foi fundado em 1940, por iniciativa do Bispo de Bragança, D. Abílio Vaz das Neves, tornando-se, em 1950, propriedade da Diocese de Bragança-Miranda. Além de transmitir os valores cristãos e informar sobre alguma atualidade regional, o jornal pretendia ser um “elo da região ao país e aos que estavam fora do país”⁸. Relativamente às suas opções programáticas, considera que, durante o processo revolucionário, foi um espaço de “debate político e difusão das inquietações revolucionárias”⁹. O *Diário do Minho*, propriedade da Arquidiocese de Braga, foi fundado em 1919, tendo sido o sucessor do jornal *Echos do Minho*, fundado em 1911 e suspenso em 1919. Além de politicamente apartidário, era um jornal que assumia uma função informativa, mas também doutrinária de inspiração cristã. Neste caso, dada a periodicidade diária do jornal, optámos por considerar para a nossa análise o *Suplemento Pastoral* que figura no jornal uma vez por semana, porque atuava como um meio de doutrinação dos

⁷ Manuel, Alexandre – *Da imprensa regional da Igreja Católica: O que é, quem a faz e quem a lê*. Coimbra: Edições Minerva, 2013, p. 46.

⁸ *Mensageiro de Bragança* – *Mensageiro de Bragança* [Em Linha]. Bragança: atual. 2024. [Consult. 14 de julho de 2024]. Disponível na internet: <https://www.mdb.pt/o-mensageiro>.

⁹ *Ibidem*.

leitores. O jornal *A Guarda*, propriedade da Diocese da Guarda, foi publicado, pela primeira vez, em 1904, por iniciativa do Bispo D. Manuel Vieira de Matos, assumindo-se como um semanário católico e regionalista. O *Jornal da Beira*, fundado em 1921, teve na sua génese o Cónego Dr. José de Almeida Correia, da Diocese de Viseu. Nos seus estatutos editoriais, pautava-se por ser um “jornal francamente católico”, mantendo-se “absolutamente estranho aos interesses dos partidos políticos ou dos grupos especuladores”¹⁰. Por fim, *A Voz de Lamego*, jornal fundado em 1930, de carácter informativo, regionalista e de inspiração cristã, pertencente à Diocese de Lamego.

A estrutura desta dissertação assenta numa divisão por quatro capítulos principais. O primeiro capítulo pretende introduzir a temática em análise, procurando conceptualizar o anticomunismo como realidade histórica, com todas as dificuldades que tal exercício comporta em si. Cumulativamente, é neste capítulo que se traça um roteiro que nos permite abrir caminho à análise do anticomunismo enquanto manifestação *discursiva e ideológica* na imprensa católica, enquanto se identificam os contributos já existentes entre a historiografia, mas também as respetivas lacunas. Finalmente, o nosso objeto de estudo será inserido no quadro metodológico adotado para desenvolver a análise do anticomunismo católico.

O segundo capítulo desenvolver-se-á, num primeiro momento, sobre os posicionamentos da imprensa católica relativamente ao processo revolucionário. É a partir daqui que se evidencia uma teorização acerca das revoluções, bem como um conjunto de explicações que a Igreja pretende enunciar para justificar a sua vocação contrarrevolucionária. Este processo envolve, como veremos, um alinhamento com as narrativas que encontravam no processo revolucionário um período de “excessos”, “abusos” e “descontrolo”, implicando também os sucessivos apelos à reconciliação dos portugueses. Apelos que constituem uma parte significativa do conteúdo dos documentos oficiais da Igreja, mas também da sua imprensa diocesana. No seguimento deste posicionamento, entramos numa análise mais sistemática do *discurso anticomunista*, a partir das considerações sobre os perigos que ameaçavam a revolução

¹⁰ *Jornal da Beira* – Jornal da Beira [Em Linha]. Viseu: atual. 2025. [Consult. 14 de abril de 2025]. Disponível na internet: <https://www.jornaldabeira.net/estatuto-editorial/>.

caso o povo português optasse pela via “totalitária” associada ao PCP. Analisar-se-á, nesse sentido, o modo como a imprensa diocesana pretendeu influenciar e moldar as opções eleitorais dos leitores.

O terceiro capítulo, sendo o mais incisivo sobre as particularidades do *discurso anticomunista*, divide-se em função das áreas temáticas onde se desenvolve este *discurso*. A primeira dimensão a ser considerada é a dos *inimigos externos*, que envolve sobretudo as perceções da imprensa católica sobre o comunismo estrangeiro como ameaça externa. A segunda tem a ver com o principal alvo das críticas da imprensa católica: o PCP. Esta segunda dimensão engloba a variedade discursiva que se constrói sobre o *inimigo interno*, desde a sua colaboração com forças do comunismo estrangeiro, passando pela sua interferência em processos que a Igreja considerava ser contrários aos interesses da maioria do povo português, como a Reforma Agrária e as Campanhas de Dinamização Cultural e Ação Cívica do MFA. Por fim, o quarto capítulo, debruçar-se-á sobre os aspetos da análise filosófica do comunismo, sobretudo a questão da incompatibilidade entre o marxismo e o cristianismo e a influência do primeiro em alguns setores católicos portugueses, durante o processo revolucionário.

Convém ainda salientar que esperamos que esta dissertação possa contribuir para o aprofundamento do conhecimento acerca do anticomunismo em Portugal, bem como para uma melhor compreensão das dinâmicas contrarrevolucionárias a nível regional. Partindo destas premissas, os objetivos postulados inicialmente passariam por a) compreender de que forma a Igreja pôde construir, através da imprensa regional, solidamente implantada no país, um discurso que pretendia pôr em evidência a sua perceção em relação ao comunismo; b) analisar os mecanismos de reprodução desse discurso, oferecendo uma nova perspetiva sobre a ação contrarrevolucionária da Igreja. Deste modo, ficaremos em condições de responder às seguintes questões de investigação: 1) qual o significado de comunismo nos jornais católicos? 2) de que forma é apresentado o discurso anticomunista? 3) quais são os principais argumentos mobilizados? 4) existem mudanças no discurso ao longo do período em análise? 5) de que forma dialogam os jornais de diferentes dioceses? Estas questões são, em bom rigor, o ponto de partida da escrita desta dissertação que, mais do que vir a constituir

uma narrativa histórica com aspirações globalizantes, pretende dissecar o que se escreveu a propósito do comunismo durante os vinte e cinco meses de processo revolucionário, nas regiões do país onde o anticomunismo foi uma peça-chave do combate político-ideológico da Revolução Portuguesa.

Capítulo I – O anticomunismo como objeto de estudo

Uma das dificuldades principais de qualquer investigação é a definição do objeto de estudo. Neste caso, referimo-nos a um impasse especialmente conceptual, já que o anticomunismo é um conceito que apresenta uma pluralidade de sentidos. Apesar da sua aparente simplicidade e do reconhecimento que lhe é imputado por ser uma “realidade” identificada, o anticomunismo emana de si questões que ainda estão por responder. O fator que nos parece mais direto tem a ver com a existência do prefixo *anti*: esteja onde estiver, pressupõe uma atividade de oposição, de resistência ou luta contra alguma coisa oposta. Como salienta Rodrigo Patto Sá Motta, “ser «anti» significa combatir el enemigo sin tregua, hasta su eliminación, que no necesariamente tiene que ser física (aunque en algunos casos se llega a tanto), sino, sobre todo, política”¹¹. A análise particular do discurso anticomunista na imprensa católica pressupõe que se considere a sua dimensão política e teórica e não tanto a da violência física, embora posteriormente se possa considerar estabelecer paralelismos entre as duas.

Tradicionalmente, os EUA ocupam uma posição de destaque no que diz respeito à disseminação da propaganda anticomunista, sobretudo na segunda metade do século XX, em consequência da configuração internacional saída da Segunda Guerra Mundial, com a formação de dois blocos opostos e em constante combate pela hegemonia política, económica, cultural e militar. Sem dúvida que este é um fator relevante, demonstrativo daquilo que foram as lutas político-ideológicas, económicas e culturais que se travaram, nem sempre de formas visíveis, entre os blocos que compunham esta dinâmica complexa. No entanto, o anticomunismo norte-americano não se constitui como realidade no pós-guerra, nem quando o império czarista é destruído e dá lugar a uma Rússia transformadora e revolucionária, expectante quanto ao seu futuro. Pelo contrário, a retórica anticomunista, na sua fase inaugural, “was a response to the failure of US political institutions and traditions to resolve the fundamental challenges of the

¹¹ Motta, Rodrigo Patto Sá – El anticomunismo en Brasil y en escala internacional: conceptualización, historiografía y usos políticos. *Historia y problemas del siglo XX*, vol. 18, nº 1, 2024, pp. 150-151.

latter nineteenth century”¹². Segundo esta teoria, o contexto socioeconómico finissecular dos EUA influenciou o surgimento de uma nova narrativa que, perante a impotência dos governos em resolver os problemas mais imediatos das classes trabalhadoras, foi instrumentalizada para justificar práticas de repressão laboral, afastando-as de qualquer tendência socialista ou comunista.

Por outro lado, a mudança de regime na Rússia, na sequência da Revolução de 1917, foi um acontecimento que os governos norte-americanos tiveram alguma dificuldade em compreender, aprofundando, como consequência da falta de entendimento, os mecanismos de difusão do anticomunismo. A vulgarização das informações falsas produzidas pela propaganda anticomunista tinha como objetivo criar um entendimento geral negativo sobre toda a experiência soviética. Como afirma Nick Fisher:

The manufacture of anti-Bolshevik propaganda had been government policy since July 1917, and the administration spent five million dollars acquiring and distributing information in the United States and in Russia despite knowing that the information was false. The most notable canard spread by the government was the accusation that the Bolsheviks had been paid by the kaiser to foment instability in Russia and take it out of the war¹³.

Apesar disto, o anticomunismo não é uma prática vinculada ao imaginário norte-americano, nem se esgota no vasto acervo de ideias anticomunistas que dali emergiram, pois “el anticomunismo no fue un mero produto de exportación estadounidense en el período posterior a la Segunda Guerra Mundial, pues el fenómeno ya se manifestaba antes”¹⁴. A sobrevalorização do papel dos EUA neste movimento implica necessariamente a subalternização das restantes variáveis, nomeadamente a influência que outros agentes tiveram – e continuam a ter – na difusão desse pensamento.

¹² Fischer, Nick – *Spider Web: The Birth of American Anticommunism*. USA: University of Illinois Press, 2016, p. 1.

¹³ *Ibidem*, p. 55.

¹⁴ Motta, Rodrigo Patto Sá. *op. cit.*, p. 149.

Tendo como ponto referencial a cronologia adotada para este estudo, que se insere na dinâmica de confronto entre blocos opostos, destaca-se a necessidade de descentralizar o anticomunismo do seu centro gravitacional que seria a ação governamental norte-americana, que continuou intensa depois de 1945. Segundo Reinhold e Ryzhenko, a terceira fase do movimento anticomunista inicia-se precisamente com o fim da guerra, sendo que “a new wave of anticommunism swept across the world as a result of the cold war policy pursued in those years by the imperialists”¹⁵. Não deixa de ser relevante que se identifique o anticomunismo, nesta e noutras obras produzidas na década de 1970, como mais um dos produtos da propaganda das sociedades burguesas, cuja função seria “erigir barreiras *ideológicas* contra o avanço das ideias do marxismo-leninismo nos países capitalistas”¹⁶. Ainda que o anticomunismo não tivesse sido uma prática exclusiva do período em análise, a verdade é que uma das particularidades da revolução de 1974-76 foi precisamente o facto de “colocar em causa a propriedade privada dos meios de produção”¹⁷, subvertendo a ordem capitalista e monopolista sobre a qual se orientavam as atividades económicas em Portugal, sobretudo no setor financeiro e industrial.

Ora, apesar da magnitude que o fenómeno anticomunista apresenta quando pensado dentro de uma relação de forças marcada pela preponderância norte-americana, as suas campanhas de propaganda anticomunista, extensíveis ao envolvimento de figuras políticas com capacidade de influenciar a opinião pública, como Joseph McCarthy, passando também pela intensificação da produção na indústria cultural, a verdade é que a “indústria do anticomunismo”¹⁸ se fez a muitas mãos.

Numa obra póstuma, o filósofo marxista Domenico Losurdo afirmava, sem grandes dúvidas ou reservas, que “a perseguição anticomunista no Ocidente liberal ou

¹⁵ Ryzhenko, F.; Reinhold, O. – *Contemporary Anti-Communism: Policy and Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1976, p. 11.

¹⁶ Beyer, Hans – Anticomunismo e Psicologia de Massas. In Mader, W. (et. al) – *Anticomunismo de Hoje*. Amadora: Livreiros Editores, 1974, p. 76.

¹⁷ Varela, Raquel; Arcary, Valério; Demier, Felipe Abranches – *O que é uma Revolução? Teoria, História e Historiografia*. Edições Colibri, 2015, p. 91.

¹⁸ Termo cunhado por Rodrigo Patto Sá Motta para “designar a exploração vantajosa do «perigo vermelho»” (Motta, 2002: 72).

promovida por ele é tudo menos uma novidade¹⁹. Esta asserção demonstra que, de facto, o fenómeno anticomunista é uma realidade que se encontra, pelo menos, à superfície da nossa compreensão, apesar de ser difícil atribuir-lhe um conjunto de características fixas e imutáveis. Se o anticomunismo nos é familiar, também não deixa de ser um conceito revestido de alguma polissemia que, à luz de diversas interpretações, se apresenta profundamente flexível. À primeira vista, ele significa uma orientação que se posiciona contra o comunismo ou contra qualquer objetivo social, político, económico, que parta da iniciativa de comunistas.

Luciano Bonet, por outro lado, define o anticomunismo como um “fenómeno complexo, ideológico e político ao mesmo tempo, explicável, além disso, à luz do momento histórico, das condições de cada um dos países, e das diversas origens ideais e políticas em que se inspira”²⁰. Esta reflexão, comprometida com a necessária flexibilidade teórica que inspira o estudo do anticomunismo, é representativa de algumas linhas orientadoras que devem pautar a problematização deste fenómeno. O primeiro elemento a ter em conta é, necessariamente, o contexto histórico, que deve estar em permanente diálogo com as ideias anticomunistas difundidas num determinado momento. Essas ideias são influenciadas, entre outros fatores, pelas dinâmicas de poder instituídas, pelos agentes sociais, políticos, económicos e institucionais dominantes que são dotados de alguma capacidade de influenciar o pensamento individual e coletivo.

Em segundo lugar, qualquer abordagem a este tema implica que se reconheça a pluralidade ideológica dos vários anticomunismos, considerando as expressões diferenciadas que assumem consoante a realidade em que estão inseridos. Resgatando a definição de Bonet, o anticomunismo “não é necessariamente de direita: se existe o anticomunismo de cunho clerical, reaccionário, fascista, etc., também pode haver o que se inspira nos princípios liberais ou, sendo de esquerda, nos princípios da social-

¹⁹ Losurdo, Domenico – *A Questão Comunista: História e Futuro de uma Ideia*. São Paulo: Boitempo, 2022. Recurso digital.

²⁰ Bonet, Luciano – Anticomunismo. In Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 34.

democracia”²¹. Consideramos que as diversas incorporações do pensamento anticomunista em correntes ideológicas que diferem entre si representam um primeiro indício sobre o facto de ele não ser apenas um método de combate político, mas sim uma das principais arenas das disputas ideológicas da contemporaneidade. Apesar disso, não condensamos o anticomunismo na categoria da oposição política, sendo necessário compreender que “o anticomunismo não se limitou a uma simples oposição ao comunismo, mas sim evoluiu para uma ideologia politicamente carregada”²².

Alguns trabalhos sugerem a necessidade de considerar a diversidade do movimento, sobretudo a nível da sua proveniência, advertindo-se que o anticomunismo “has in fact known many different political identities and motivations, ranging from anarchism to the socialist left to conservative nationalism to Christian movements to the far right”²³. Esta é uma ideia que converge, grosso modo, com a proposta interpretativa enunciada por Bonet, situando o anticomunismo em vários pontos do longo espectro das ideias políticas. De facto, focando-nos no caso português, Miguel Real defende que o anticomunismo pode ser enquadrado numa dinâmica muito mais ampla de práticas de intolerância face ao *outro*, recorrentes entre o fim da primeira metade do século XVI e a segunda metade do século XVIII, espelhadas na “perseguição de forças religiosas heréticas, nomeadamente do judaísmo”²⁴. Chegados ao século XX, a repressão praticada contra os comunistas, em Portugal, representa, a partir deste ponto de vista, uma continuidade com a intransigência que se observava no passado:

A extrema violência que o anticomunismo ganha em Portugal a partir da guerra Civil de Espanha (perseguição, prisão, degredo em campos de concentração, exílio, assassinio, criação de corpos de polícias e de tribunais plenários especiais) é apenas explicável pelo forte rasto cultural, com raízes profundas na *forma mentis* portuguesa, que a história das abjurações, apostasias, retratações e perseguições à heresia já possuía em Portugal. Face a

²¹ *Ibidem*.

²² Neto, Reginaldo Ferreira da Silva; Fontes, Camila Devitte; Martins, Cyro Porto – Quem teme o comunismo? Histórias alternativas, falsidades históricas e usos do anticomunismo na era da pós-verdade, *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, vol. 44, nº 2, 2023, p. 191.

²³ Dongen, Luc van; Roulin, Stéphanie; Scott-Smith, Giles (eds.), *Transnational anti-communism and the cold war: agents, activities and networks*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, p. 2.

²⁴ Real, Miguel – Anticomunismo. In Franco, José Eduardo (dir.) – *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo – Volume I*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019, p. 405.

um passado de contínua exclusão do contendor, o anticomunismo constitui-se, culturalmente falando, como a permanência do mesmo, agora aplicado a um grupo particular da história política do séc. XX²⁵.

Foi durante o Estado Novo que se verificou uma repressão mais intensa face aos comunistas, sendo que, não raras vezes, o rótulo de comunista era atribuído a qualquer pessoa que constituísse um possível foco de oposição ao regime. Neste contexto, e sobretudo a partir da Guerra Civil de Espanha até à década de 1960, “o anticomunismo identifica as forças comunistas portuguesas como representantes nacionais do comunismo internacional”²⁶, iniciando-se uma campanha de perseguição e violência que se prolongará até 1974. Resgatando a definição anteriormente abordada, estamos perante um caso em que o anticomunismo é uma das principais políticas do Estado para manter o seu domínio ideológico, um anticomunismo “de tipo fascista e reacionário em geral, que se traduz na sistemática repressão da oposição comunista, e tem por norma tachar de comunismo qualquer oposição de base popular”²⁷.

Num discurso proferido a 25 de maio de 1940, na Assembleia Nacional, António de Oliveira Salazar afirmava que “[...] nós que nos afirmamos por um lado anti-comunistas e por outro anti-democratas e anti-liberais, autoritários e intervencionistas [...]”²⁸. Os comícios e manifestações anticomunistas aconteciam com alguma frequência e eram momentos de afirmação do regime enquanto garante da ordem e da estabilidade, longe do perigo comunista. A própria Legião Portuguesa, organização miliciana fundada em 1936 que servia o propósito de defender a moralidade da nação, tinha como função primordial o combate ao comunismo: “*O comunismo, eis o inimigo!*” O inimigo supremo, o inimigo total — o inimigo comum, o inimigo que se encontra na

²⁵ *Ibidem*. Também Edgar Silva defende que “tendo por acrescido contexto a guerra em Espanha, a Igreja Católica em Portugal considerou aquele conflito como uma cruzada contra o comunismo internacional” (Silva, 2024: 50).

²⁶ Real, Miguel, *op. cit.*, p. 407.

²⁷ Bonet, Luciano. *op. cit.*, p. 34-35.

²⁸ Salazar *apud* Torgal, 2009, p. 255.

«experiência espanhola», na «Espanha Vermelha» e que se infiltra também em Portugal”²⁹.

Claro que a rutura revolucionária abre, a partir desta perspetiva, uma nova fase na vida do movimento anticomunista, a “fase popular”, que decorre entre 1974 e 1975, e “certamente influenciada por meio século de propaganda política anticomunista”³⁰. A dimensão da participação popular introduz uma particularidade que, nos quarenta e oito anos anteriores à revolução, não se verificava, em virtude das próprias condições oferecidas pelo regime: era a polícia política do Estado que se encarregava de perseguir e encarcerar os comunistas, vinculada a um certo pragmatismo que era necessário à manutenção da ordem. A perseguição aos elementos afetos ao PCP dispensava qualquer atuação direta por parte da população, a não ser daqueles que, decididos a cooperar com a máquina repressiva, denunciavam os “subversivos”³¹. Nesse sentido, a partir de 1974, as forças comunistas passam a ter que lidar com a fúria popular, motivada, como vimos, não só pela permanência de uma ideia negativa sobre o universo comunista, mas também pelas componentes que Sánchez Cervelló enuncia:

A estruturação do anticomunismo terrorista baseou-se em quatro componentes: o apoio da hierarquia eclesiástica, cujo epicentro foi o bispado de Braga; a ajuda operacional, técnica e económica de Espanha, que além disso proporcionava uma retaguarda segura; a colaboração com os militares contrários ao 25 de Abril que vertebraram todo o movimento, tornando-o eficaz; e por último a concordância de todas as forças políticas, desde os socialistas até à direita, maioritárias nos distritos do centro e norte do país. [...] O resto do país fervilhava num anticomunismo primário que explodia quando grupos direitistas, em dias de romaria ou festas locais, faziam inflamados discursos nacionalistas e cristãos³².

²⁹ Torgal, Luís Reis, *Estado Novo, Estados Novos*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009, p. 243.

³⁰ Real, Miguel. *op. cit.*, p. 407.

³¹ Sobre este tema, consultar Pimentel, Irene Flunser – *Informadores da PIDE: Uma Tragédia Portuguesa*, Temas e Debates, 2022; Simpson, Duncan – «Tenho o prazer de informar o Senhor Director...» *Cartas de Portugueses à PIDE (1958-1968)*, BookBuilders, 2022. Segundo esta investigação, conduzida através da análise de um *corpus* documental constituído por cartas enviadas pela população à PIDE, quarenta e sete dessas cartas “foram escritas explicitamente para denunciar simpatizantes ou militantes comunistas”. Isto reflete, no entender do autor, “a genuína popularidade do anticomunismo salazarista numa sociedade profundamente conservadora, marcada, ainda, nos anos 60, pela forte influência da Igreja Católica” (Simpson, 2022: 86, 87).

³² Sánchez Cervelló, Josep – *A Revolução Portuguesa e a sua Influência na Transição Espanhola*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1997, p. 237-238.

Esta análise reafirma a necessidade de se estudar a dimensão teórica do anticomunismo, de modo a complementar a ação central, por exemplo, da diocese de Braga, mas também a atividade periférica das restantes dioceses do Norte e Centro do país. Apesar da preferência pelas zonas do país onde o anticomunismo se fez sentir com mais fervor, fosse pelas razões conjunturais de um processo revolucionário que destacava o papel da esquerda, fosse pelas razões estruturais de uma mentalidade moldada pelo regime e pela Igreja para o anticomunismo, seria uma mais valia entender de que forma reagiam as dioceses do Sul às mudanças que estavam em curso.

Por outro lado, é fundamental, para compreender as diversas matrizes do discurso anticomunista, fazer uma incursão que, sem a pretensão de ser exaustiva, permita definir o conceito de comunismo, alvo principal das críticas da imprensa católica. Seriam seguramente necessárias muitas páginas para estabelecer uma teoria geral sobre este conceito, que tem suscitado entre historiadores, cientistas políticos e cientistas sociais as mais notáveis discordâncias. Curiosamente, há quem postule que foi no seio da civilização cristã que “florescem os primeiros ideais comunistas”, sendo que nos Evangelhos “não faltam passagens nas quais a riqueza é considerada má em si”³³. Não faltam exemplos de convergências apontadas pela historiografia entre o comunismo e o cristianismo, pelo menos nas suas manifestações originárias³⁴.

Conforme indica a entrada no *Dicionário do Pensamento Marxista*, o comunismo poderia ser entendido como “um movimento político da classe operária atuante na sociedade capitalista” ou como “uma forma de sociedade que a classe trabalhadora

³³ Bedeschi, Giuseppe – “Comunismo”. In Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (orgs.) – *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, p. 204.

³⁴ Note-se, por exemplo, na Idade Média, os Cátaros, que “exaltam a pobreza e a castidade, proclamam a necessidade de pôr tudo em comum e de viver do próprio trabalho”; os Valdenses, que “repudiam a propriedade privada”; a pregação de Joarquim de Fiore, onde salienta “ideais de pobreza e de castidade, de fraternidade e de comunhão universais, sem mais lutas para o meu e o teu”; as influências joaquinianas nos franciscanos e o movimento comunista de Frei Dolcino. Mas não é apenas na Idade Média que se identificam estas aproximações. A Época Moderna conhecerá o “papel desempenhado pelos anabatistas na guerra dos camponeses (1524-1525)” e a pregação de Thomas Müntzer (Bedeschi, 1986: 205). Sobre Thomas Müntzer, Engels escrevia que “por Reino de Deus, Müntzer não entendia outra coisa se não uma condição da sociedade em que não há mais diferenças de classe e não há mais propriedade privada e um poder estatal autónomo e estranho em relação aos membros da sociedade” (Engels *apud* Losurdo, 2022).

criaria através da sua luta”³⁵. Do ponto de vista político, durante o século XIX, o termo comunismo era utilizado em paralelo com o termo socialismo e até com a social-democracia que reivindicavam alguns partidos socialistas na Alemanha e na Áustria. O conceito passa a ter uma conotação significativamente negativa durante o período estalinista, momento a partir do qual é interpretado como um “movimento liderado por partidos autoritários, em que a discussão aberta da teoria ou da estratégia política marxista fora suprimida”³⁶. Como forma de sociedade, o comunismo postulava, num primeiro momento, a “abolição positiva da propriedade privada” e, logo a seguir, pelas mãos de Karl Marx e Friedrich Engels, especificava-se que a sua concretização teria que pressupor “a abolição das classes e da divisão do trabalho”³⁷. Fruto de uma interpretação peculiar, a imprensa católica apresenta uma definição algo distinta de comunismo, sendo caracterizado como o “filho do materialismo, do orgulho, da sensualidade e da soberba”³⁸. Talvez o estalinismo tenha permanecido como um elemento agregador de toda a experiência comunista, sobretudo quando é para se enunciar os seus aspetos negativos. Uma visão que radica quase sempre na “pretensão de descartar toda a história do comunismo como sinónimo de totalitarismo”³⁹, obstruindo o caminho a uma interpretação que ouse considerar a face emancipatória e libertadora dessa *utopia*. Para a imprensa católica, a época do “totalitarismo” começara com Lenine, “o russo que desviou a trajetória marxista para o totalitarismo e a ditadura de classe como últimas instâncias inapeláveis”⁴⁰.

Este breve enquadramento permite-nos sondar antecipadamente uma parte significativa do conteúdo anticomunista difundido pela imprensa católica. Os próximos subcapítulos precedem essa análise e explicam, em primeiro lugar, de que modo a

³⁵ Bottomore, Tom – “Comunismo”. In Bottomore, Tom – *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 71.

³⁶ *Ibidem*, p. 72.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ S/A, “O que é o Comunismo e o que ensina”, *Sup. 194 Diário do Minho*, 6-11-1975, p. 3.

³⁹ Losurdo, Domenico, *op. cit.*

⁴⁰ S/A, “Quadrante: como nos veem”, *A Guarda*, 2-04-1976, nº 3520, p. 3.

historiografia tem caminhado por um terreno com algumas parcelas por preencher e, em segundo lugar, o quadro metodológico que guiará esta dissertação.

1.1. Roteiro interpretativo do anticomunismo católico português

Foi no início da segunda metade do século XIX que a Igreja, através dos seus instrumentos de comunicação, começou a analisar criticamente o comunismo, de acordo com um conjunto de princípios que guiavam a sua ação perante a sociedade. A primeira referência à “la nefanda dottrina del *Communismo*, come dicono, massimamente avversa allo stesso diritto naturale”⁴¹ surge na Carta Encíclica *Qui Pluribus*, escrita pelo Papa Pio IX, em 1846, dois anos antes da publicação do *Manifesto do Partido Comunista*. Este documento inaugura as advertências papais aos fiéis em relação aos perigos do comunismo, bem como aos seus efeitos adversos caso as sociedades optassem por esse modelo de governo. Pio IX representou, dentro da hierarquia, uma linha de pensamento importante nesta trajetória de condenação do socialismo e do comunismo, aludindo sempre à situação particular de Itália nas suas alocuções. Ainda que Pio IX estivesse “preocupado em salvaguardar o poder temporal, em preservar a ortodoxia doutrinal e em impor a sua própria autoridade disciplinar”⁴², os ventos revolucionários que percorriam a Europa encontravam solo fértil em Itália, pelo que as suas alocuções ficaram marcadas, inevitavelmente, pelas referências ao “l’orribile e fatalissimo sistema del *Socialismo*, o anche *Comunismo*, contrario principalmente al diritto ed alla ragione naturale”⁴³. O socialismo e o comunismo eram considerados uma “fantasia humana”, características que viriam a ser evidenciadas em documentos emanados de outros pontificados⁴⁴.

⁴¹ Pio IX, Carta Encíclica *Qui Pluribus*, 9 de novembro de 1846.

⁴² Bickers, Bernard B.; Holmes, J. Derek – *História da Igreja Católica*. Lisboa: Edições 70, 2021, p. 270. Sobre Pio IX (e também Pio X), defende-se que eram Papas “anti modernistas e denunciadores dos valores da modernidade como perigosos ao ser humano, humanidade e, sobretudo, Igreja” (Portella, 2013: 259).

⁴³ Pio IX, Allocuzione *Quibus, Quantisque*, 1849.

⁴⁴ Alguns desses documentos são as encíclicas *Noscitis et Nobiscum* (1849), *Singulari Quadum* (1854), *Quanto conficiamur moerore* (1863).

Em 1878, Leão XIII descrevia a “deadly plague that is creeping into the very fibres of human society”⁴⁵, referindo-se ao socialismo, sete anos após a experiência emancipadora da Comuna de Paris. Os subversivos, de acordo com a sua visão, tanto podiam ser socialistas, como comunistas ou niilistas, desde que o objetivo comum fosse a aniquilação total da sociedade, através da destruição de valores fundamentais como a família, o trabalho e a propriedade privada.

O panorama político, cultural e ideológico do século XX foi igualmente propício a uma extensa teorização sobre a dimensão herética do comunismo, sob um ponto de vista essencialmente associado às mudanças introduzidas pela Revolução de 1917. Por esta altura, as ações antirreligiosas promovidas no fervor revolucionário, encaradas pela hierarquia como “regime’s antirreligious excesses”⁴⁶, constituíam um dos principais argumentos de condenação. Além da Rússia, também o México e a Espanha inspiraram a cruzada anticomunista a partir da década de 1920. Como salienta Marcos, foram cinco as cartas encíclicas onde o comunismo ocupou um lugar de destaque, ao longo do século XX: *Miserentissimus Redemptor* (1928), *Quadragesimo anno* (1931), *Caritate Christi* (1932), *Acerba animi* (1932) e *Dilectissima Nobis* (1933)⁴⁷.

No entanto, o documento que pretendeu ascender a uma espécie de súmula sobre os aspetos negativos do comunismo foi a carta encíclica *Divinis Redemptoris*, de 1937, escrita por Pio XI. Os seus objetivos eram discorrer sobre os perigos do “comunismo ateu”, dando ênfase a temáticas que raramente se desviaram da esfera de pensamento da hierarquia católica: o carácter subversivo adjacente à doutrina comunista, nomeadamente a dimensão ateia do materialismo e a sua exclusão de qualquer ideia de Deus, a destruição da família e a crítica do “terrorismo coletivista”⁴⁸. A fundamentação destes documentos reside, como salienta Coutrot, na investidura da

⁴⁵ Leão XIII, Carta Encíclica *Quod Apostolici Muneris*, 28 de dezembro de 1878.

⁴⁶ Babiuch, Jolanta; Lyxmoore, Jonathan – The Catholic Church and Communism 1789-1989. *Religion, State and Society*, vol. 27, nº 3/4, 1999, p. 304.

⁴⁷ Marcos, Haneron Victor – Oitenta anos de *Divinis redemptoris*: a consolidação do anticomunismo católico. *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro: vol. 10, nº 3, 2018, p. 416.

⁴⁸ Pio XI, Carta Encíclica *Divinis Redemptoris*, 19 de março de 1937, p. 8.

Igreja como instituição que, além de estabelecer princípios orientadores relativos à fé e a questões relacionadas com o sagrado, se foca numa atividade de condenação e julgamento sobre determinadas realidades sociopolíticas e económicas:

Como corpos sociais, as Igrejas cristãs difundem um ensinamento que não se limita às ciências do sagrado e aos fins últimos do homem. Toda a vida elas pregaram uma moral individual e coletiva a ser aplicada *hic et nunc*; toda a vida elas proferiram julgamentos em relação à sociedade, advertências, interdições, tornando um dever de consciência para os fiéis se submeter a eles. Definitivamente, nada do que concerne ao homem e à sociedade lhes é estranho, mesmo que de uma época para outra a insistência em certos preceitos tenha eclipsado outros⁴⁹.

De certo modo, a difusão da moral cristã esteve sempre alicerçada à propagação de variadas recomendações, alertas, chamadas de atenção, não só sobre o comunismo, mas também sobre outras ideologias que a Igreja considerasse, em determinado momento, passíveis de uma análise mais minuciosa. Não raras vezes, as encíclicas referem-se, sob um ponto de vista marcadamente negativo, às desvantagens dos sistemas liberais e capitalistas. Pierre Bourdieu aprofunda esta ideia, afirmando que os leigos esperam que a religião “lhes forneça justificações de existir em uma posição social determinada, ou seja, de existir como de facto existem”⁵⁰.

No que diz respeito à dimensão do anticomunismo em Portugal, existem alguns trabalhos que abordam esta temática, focando-se maioritariamente no período do Estado Novo⁵¹. No caso do processo revolucionário, o panorama é mais desolador, sendo que este trabalho pretende contribuir precisamente para essa investigação que

⁴⁹ Coutrot, Aline – Religião e política. In Rémond, Réne (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 334.

⁵⁰ Bourdieu, Pierre – *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspetiva, 2007, p. 48.

⁵¹ Sobre o anticomunismo no Estado Novo, consultar Faria, Telmo Daniel – O comunismo: um anátema estado-novista, *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, pp. 229-161; Rampinelli, Waldir José – O uso das “aparições de Fátima” na manutenção do império colonial lusitano. *Revista Esboços*, 19: 27, 2012, pp. 273-287; Jobbitt, Steven – Hungarian Martyrs, Refugees, and the Politics of Anticommunism in Salazar’s Portugal, 1956–1957, *Hungarian Cultural Studies*, vol. 9, 2016, pp. 137-165; Silva, Cristiana Lucas – A estereotipia como barreira: o caso do anticomunismo no Estado Novo. In Guidobono, Sandra Olivero (coord.) – *Las identidades analizadas a través de las segregaciones histórico-culturales*. Madrid: Dakynson S. L., 2023.

ainda se encontra por realizar. Por essa razão, partimos de algumas interpretações que têm sido feitas sobre o papel da Igreja no contexto do processo revolucionário, bem como das aproximações que já foram ensaiadas ao fenómeno do anticomunismo popular. De um modo geral, essas aproximações estão inseridas em estudos sobre a Revolução e o processo revolucionário. Sabemos, no entanto, que “o comunismo, na sua doutrina e método, e as bases filosóficas do marxismo constituíram uma das grandes questões do catolicismo em Portugal”⁵².

Durante a vigência da ditadura, a maioria da hierarquia católica optou por validar as principais linhas ideológicas do regime, em sintonia com o espírito concordatário que tinha estabelecido as relações entre o Estado e a Igreja. Fernando Rosas considera que a Concordata de 1940 consagrou, de facto, “um regime de separação jurídica entre o Estado e a Igreja, mas com subordinação funcional da Igreja Católica aos objetivos políticos e ideológicos do Estado Novo”⁵³. Neste quadro, apesar da relativa autonomia, a Igreja atuava de acordo com um conjunto de princípios subscritos pelo regime, nomeadamente ao nível do monopólio do ensino e da questão colonial⁵⁴. Segundo Manuel Braga da Cruz, para quem o salazarismo não foi um “nacional-catolicismo, à semelhança do ocorrido em Espanha, mas um «catolaicismo»”⁵⁵, a dimensão da cooperação moral estava bem presente, apesar da separação estabelecida pela Concordata. O contexto do pós-guerra, em Portugal, veio agravar as condições de vida da população, a nível social e económico, pelo que o grau de descontentamento tendeu a alastrar-se sobretudo entre os meios católicos mais politizados, atribuindo-se um papel de destaque à questão social⁵⁶ durante este período. Posteriormente, as eleições presidenciais de 1958 confirmavam o apoio de

⁵² Silva, Edgar – «Vendaval de Utopias»: *Os Católicos da Revolução e o PCP*. Lisboa: Página a Página, 2024, p. 50.

⁵³ Rosas, Fernando – Estado e a Igreja em Portugal: do Salazarismo à Democracia. *Finisterra: Revista de Reflexão e Crítica*, nº 33, 1999, p. 25.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁵⁵ Cruz, Manuel Braga da – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998, p. 15.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 95.

alguns setores católicos à candidatura de Humberto Delgado, se bem que “a maioria, porém, contestou-a, apoiando Salazar”⁵⁷.

É também neste contexto que a hierarquia reafirma o seu apoio ao regime no que dizia respeito ao perigo do avanço do comunismo, influenciado pelas tendências progressistas da democracia e do republicanismo:

Estou, pois, à vontade para falar, para lamentar esta triste realidade – que entre os povos latinos, a Democracia e a República apareçam quase sempre comprometidas com a Maçonaria, concluídas com as sociedades secretas, inspiradas pelo ódio à religião e ao sacerdote, com a sua expansão sacramental e social: para lamentar que a Liberdade, surja quase sempre com o cutelo na direita e a dinamite na esquerda, sem esquecer o laço que traz a servir de cinta e destina ao pescoço dos homens de ideias diferentes; sem olvidar a foice e o martelo para alfinete de gravata, escondido mas realmente aliado e preparado para aparecer e destruir, na hora H⁵⁸.

No contexto internacional, uma análise especulativa aponta para o facto de Portugal não ter sido neutro dentro do conjunto de organizações anticomunistas⁵⁹ que iam sendo criadas. Alguns autores têm estudado o papel das organizações de pendor cristão, nomeadamente o do Comité Internacional de Defesa da Civilização Cristã (CIDCC), cujo VI Congresso decorreu em Lisboa, em 1966, sendo que “from the end of

⁵⁷ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁸ Almeida, Rodrigo de, “Os lobos... fazem-se democratas!”, *Jornal da Beira*, 31-01-1958, nº 1926, p. 3. Este exemplo constitui apenas uma amostra representativa de um discurso anticomunista que vigorou em neste jornal católico durante este período.

⁵⁹ Uma das organizações anticomunistas que tem sido largamente ignorada é o International Council of Christian Churches (ICCC), criado em 1948. A sua principal linha programática estava relacionada com o facto de a ideologia comunista e a União Soviética constituírem um perigo para a fé cristã em todo o mundo (Ruotsila, 2014: 236). A primeira organização assumidamente anticomunista, a Entente Internationale Anticomuniste, terá sido criada em Genebra, em 1924, por Théodore Aubert, um advogado que pertencia à burguesia protestante de Genebra. É um dos exemplos de uma organização anticomunista de carácter transnacional que operou muito antes do início da Guerra Fria. Fora da esfera de influência cristã – ou, pelo menos, da sua centralidade – destacam-se a World League for Freedom and Democracy – Asia Pacific League for Freedom and Democracy, a Paix et liberté, a World Anticomunist League, cujas origens remontam ainda à Revolução Russa e cuja participação na repressão de católicos progressistas na América Latina está documentada por Abramovici (2014). A Interdoc, cujo propósito era agregar numa única plataforma agentes que acreditassem verdadeiramente na supremacia dos valores ocidentais. Na Grã-Bretanha, operaram três organizações anticomunistas principais, a Common Cause, Economic League e Moral Rearmament Movement.

1963, there was also a Portuguese section that was closely linked to the Salazar regime”⁶⁰. Como nota o autor, apesar de esta organização ainda permanecer pouco estudada, as fases da sua história podem ajudar a compreender as diferentes configurações do movimento anticomunista internacional, pelo menos até à sua presumível dissolução, no final da década de 1960⁶¹.

Nesse sentido, o fim do regime e o início do processo revolucionário proporcionaram à hierarquia católica uma oportunidade para expressar, ainda que de forma comedida e pouco explícita, o seu arrependimento face à colaboração com o Estado Novo, afirmando que a Igreja “sofreu com os seus defeitos, e procurou contribuir para os minorar”⁶². Manuel Braga da Cruz, sob uma ótica que confere à Igreja uma posição eminentemente pacificadora, em convergência com a primeira afirmação sobre os erros cometidos no passado, tem destacado a influência positiva da hierarquia católica. Esta ingerência pautou-se, segundo este autor, por duas linhas principais de atuação: por um lado, pelo “claro apoio, se bem que crítico e construtivo, ao processo de democratização”⁶³ patente na *Carta Pastoral sobre o Contributo dos Cristãos para a Vida Social e Política* e, por outro, pelos sucessivos alertas sobre a via radical que a Revolução seguia com o passar do tempo, chamando a atenção para os “excessos e abusos do processo revolucionário”⁶⁴. Em última análise, considera-se que a hierarquia, representada pelos bispos portugueses, assumiu um papel central no processo de consolidação da democracia, intensificado a partir de 1976.

Outras interpretações acerca da postura da Igreja neste período revelam, se não a mesma metodologia, conclusões que são bastante próximas entre si. Nesse sentido, e

⁶⁰ Grossmann, Johannes – The Comité International de Défense de la Civilisation Chrétienne and the Transnationalization of Anti-Communist Propaganda in Western Europe after the Second World War. In Dongen, Luc van; Roulin, Stéphanie; Scott-Smith, Giles (eds.), p. 258.

⁶¹ Um contributo adicional para uma investigação acerca da génese do CIDCC pode estar presente no Arquivo Guilherme Braga da Cruz, onde se encontram vários documentos relativos à sua participação no VI Congresso: programa, comunicações proferidas, pregadeira de identificação, cartões-convite, cartões de identificação, senhas do quarto do Hotel Estoril Sol, selos de emissão comemorativa e a gravura da armada invencível espanhola no Rio Tejo.

⁶² Cruz, Manuel Braga da – A Igreja na transição democrática. *Lusitânia Sacra*. 8-9, 1996, p. 525.

⁶³ *Ibidem*, p. 526.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 529.

contrariamente ao que nesta dissertação se pretende demonstrar, Luís Salgado de Matos defende que a atmosfera posterior à Revolução correspondeu a um conjunto heterogêneo de investidas anticatólicas por parte de diversos setores sociais, políticos e institucionais. Diferencia as críticas provenientes de alguns católicos, que propugnavam pela resignação dos bispos que tinham sido coniventes com o regime deposto, das “críticas comunistas e esquerdistas” que “resultavam de preconceitos ideológicos sobre o papel social da religião e da Igreja”⁶⁵. Posteriormente, associa a ausência de fundamentação das críticas esquerdistas e comunistas aos atos igualmente reprováveis, materializados, por exemplo, nas ocupações dos salões paroquiais por elementos afetos ou próximos ao PCP. Sob esta ótica, a Igreja adquiria o estatuto de *mártir do PREC*, mantendo relações cordiais – e até colaborantes – com o PS e com os partidos à sua direita, mas sofrendo com os ataques dos comunistas que “ainda que evitem criticar diretamente a Igreja, não se coibiram de a atacar, em Junho de 1975, na fase de aceleração do PREC”⁶⁶. Postura interpretativa que, de resto, se mantém, afirmando o mesmo autor que “o PCP não se importava que atacassem mas preferia não aparecer ele próprio a atacar”⁶⁷.

António Teixeira Fernandes, alargando a sua análise às relações entre a Igreja e o Estado durante a ditadura, salienta a predisposição da hierarquia católica para efetuar uma autorreflexão sobre a sua conduta no passado, nomeadamente no que dizia respeito ao suporte prestado na supressão das liberdades da população. Apesar disso, o rumo do processo revolucionário distanciava-se daquilo que eram as orientações da Igreja, já que “os ventos do comunismo faziam-se sentir em todas as direções”⁶⁸. Como consequência, a cadência de radicalismo que é imputada ao processo revolucionário desemboca numa interpretação que desvirtua muitas das potencialidades

⁶⁵ Matos, Luís Salgado de – A Igreja na revolução em Portugal (1974-1982). In Brito, J. M. Brandão de – *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, p. 66.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 90.

⁶⁷ Matos, Luís Salgado de – O Papel da Igreja nas Organizações Políticas Contemporâneas: Algumas Universalizações a partir da Ação da Igreja Católica na Transição para a Democracia em Portugal (1974-1975). *Relações Internacionais*, 18, 2008, p. 042.

⁶⁸ Fernandes, António Teixeira – *Relações entre a Igreja e o Estado no Estado Novo e no pós-25 de Abril de 1974*. Porto: Edição do autor, 2001, p. 394.

emancipatórias que se desenhavam nos horizontes político-sociais, económicos e culturais, transmitindo a ideia segundo a qual o que estava em curso era apenas um “processo de sovietação da sociedade”⁶⁹. Em convergência com Luís Salgado de Matos, salienta as ações anticlericais desencadeadas por alguns setores políticos, sem especificar o que se entende por anticlericalismo⁷⁰, referindo-se apenas ao “poderio comunista” que parecia apropriar-se de todas as dimensões do Estado, na tentativa de instaurar um regime ditatorial “de inspiração soviética”⁷¹. Os padres seriam os agentes mais afetados pelo terror anticlerical que grassava em Portugal, levando a uma atitude de contenção por parte do Episcopado que demonstrava o seu receio em relação às “nuvens densas e tenebrosas do perigo comunista”⁷².

Elucidativo sobre as particularidades da mundividência religiosa em Portugal é o trabalho de Paulo Fontes, referindo-se à Igreja como um agente central no processo de consolidação da democracia portuguesa, em consonância com as características programáticas e ideológicas das democracias tipicamente ocidentais. Salienta que a Igreja teve capacidade para estabelecer diálogo com algumas forças partidárias e afastar-se das tendências da “confessionalidade anunciada ou procurada por alguns dos recém-criados partidos políticos”⁷³. A verdade é que a hierarquia eclesiástica cedo se

⁶⁹ *Ibidem*, p. 396.

⁷⁰ De acordo com Verucci, o anticlericalismo passou por algumas transformações depois da Revolução Francesa e assumiu contornos específicos ao longo do século XIX, transformando-se num “fenómeno relativamente de massa, essencialmente nos países de predominância católica, na França, Bélgica, Itália, Espanha e Portugal” (Verucci, 1986: 32). Alguns autores defendem que a análise do anticlericalismo deve ter em conta as transformações pelas quais a sociedade tem vindo a passar, nomeadamente no caso português. Como indica Luís Machado de Abreu, as mudanças culturais verificadas ao longo dos séculos XX e XXI revelam precisamente essa necessidade, já que “alteraram radicalmente as mentalidades, com incidência no relacionamento da sociedade com a Igreja” (Abreu, 2019: 394). Parece-nos, todavia, fundamental, não perder de vista uma ideia defendida por Fernando Catroga, que relaciona o movimento anticlerical com as próprias características do clericalismo: “É que, como irmãos siameses, se o primeiro levou às últimas consequências o processo de execução do jesuíta, do padre e do próprio Papa, o segundo prolongou uma antiquíssima herança maniqueísta de diabolização do *outro* e do diferente, fosse ele o infiel, o herege ou os seus sucessores contemporâneos: o heterodoxo, o pedreiro-livre, o livre-pensador, o comunista, etc.” (Catroga, 2001: 349).

⁷¹ Fernandes, António Teixeira. *op. cit.*, p. 398.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Fontes, Paulo – O Catolicismo Português no Século XX: Da Separação à Democracia. In Azevedo, Carlos Moreira de (dir.), *História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2002, p. 297.

afastou de qualquer pretensão de se vincular a uma força político-partidária, mas tendeu sempre a demonstrar a sua admiração ou preferência por alguns partidos, como veremos através da análise da sua imprensa diocesana.

Uma análise mais próxima daquilo que é o fenómeno anticomunista provém do trabalho de Diego Palacios Cerezales, que interpreta as suas manifestações nas práticas quotidianas de violência política, durante o «Verão Quente» de 1975, dando ênfase ao envolvimento popular. A “geografia da contrarrevolução”⁷⁴ é um elemento importante, no quadro de um movimento cujas principais evidências se identificavam a norte do Tejo⁷⁵. A partir deste estudo, explorámos algumas propostas analíticas que conferem ao anticomunismo uma dimensão de “pertença” a um espaço sociológico específico, com características tradicionalmente conservadoras, que fomentam a construção de um universo simbólico que tende a produzir uma “amalgama de notas negativas de diferentes origens que se encadeiam na concepção do «comunismo» partilhada pelos aldeões do Centro e Norte de Portugal”⁷⁶. A persistência de uma ideia negativa sobre o comunismo está bem evidente num trabalho pioneiro desenvolvido por Caroline B. Brettell que, mobilizando o conceito de “potencial revolucionário”, analisa as diferenças entre o Norte e o Sul do país, tendo em consideração fatores como as atividades económicas e a questão da propriedade. À moldura de um povo do Norte especialmente conservador, marcado pela influência da Igreja, acrescenta os “strong anticommunist sentiments which prevail in northern Portugal”⁷⁷.

Uma das obras que assume particular relevância para esta dissertação corresponde ao testemunho de Paradela de Abreu, jornalista e defensor das ideias anticomunistas neste período. Apesar de constituir um relato baseado nas suas

⁷⁴ Palacios Cerezales, Diego – *O Poder Caiu na Rua: Crise de Estado e Acções Colectivas na Revolução Portuguesa 1974-1975*. Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 162.

⁷⁵ De acordo com este autor, durante o «Verão Quente» de 1975, às ações de violência popular anticomunista registadas no Norte e Centro de Portugal, somam-se as “manifestações organizadas pelo patriarcado católico” em quatro dos distritos sobre os quais analisaremos a imprensa diocesana: Bragança, Braga, Guarda e Viseu (Palacios, 2003: 164). Não existem dados relativamente a Lamego.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁷ Brettell, Caroline B. – Emigration and its implications for the revolution in Northern Portugal. *Etnográfica*, número especial, 2024, p. 75.

memórias pessoais, é útil para compreender as várias dinâmicas que influenciaram o desenhar do plano *Maria da Fonte*, cujo principal objetivo era “evitar a Ditadura comunista”⁷⁸.

1.2. O anticomunismo como construção discursiva

A imprensa constitui, como vimos, o corpo documental principal desta investigação. A sua escolha não se forja ao acaso, nem tão pouco resulta da falta de fontes menos controversas. Como afirma Luís Salgado de Matos, “excluído o púlpito, [a imprensa] era o principal meio de comunicação da Igreja”⁷⁹. Pelo contrário, são relativamente abundantes as fontes que expõem os diversos posicionamentos da hierarquia católica em relação ao processo revolucionário, à construção da democracia, ao comunismo e às suas características. São esses documentos, emanados da Conferência Episcopal Portuguesa⁸⁰, que José Medeiros Ferreira e Maria Inácia Rezola consideram para a sua análise das intervenções da hierarquia eclesiástica ao longo deste período. As principais conclusões podem ser enquadradas numa divisão cronológica que se divide em três fases, sendo que a primeira fase se inicia com o despontar da Revolução e termina em outubro de 1974, que se pauta pela “expectativa generalizada em relação ao processo revolucionário”⁸¹.

Segundo esta demarcação temporal, o mês de outubro inaugura a fase das tomadas de decisão abruptas, mais concretamente ao nível da “radicalização político-

⁷⁸ Abreu, Paradela de – *Do 25 de Abril ao 25 de Novembro. Memória do Tempo Perdido*. Lisboa: Editorial Intervenção, 1983, p. 110.

⁷⁹ Matos, Luís Salgado de. *op. cit.*, 2001, p. 80.

⁸⁰ Segundo Paulo Fontes, “a nível da CEP, foi na Carta pastoral sobre o contributo dos cristãos para a vida social e política, esta de Julho de 1974, que os bispos portugueses aprofundaram a sua reflexão sobre as transformações em curso, contribuindo para aclarar o posicionamento da Igreja Católica de acatamento da nova ordem política a balizar, no marco de uma democracia pluralista, as iniciativas dos católicos, assim como das comunidades e movimentos de cristãos que, entretanto, assumiam novas e diversificadas formas de expressão, com eco na opinião pública” (Fontes, 2002: 296).

⁸¹ Ferreira, José Medeiros; Rezola, Maria Inácia – Igreja, Política e Religião. In Mattoso, José (dir.), *História de Portugal*, vol. 8. Editorial Estampa, 1994, p. 261.

ideológica da população”⁸². Apesar de ser uma caracterização vaga, pode-se notar um descontentamento perante a ideia geral de mudança, associada ao radicalismo das mentalidades num contexto revolucionário e, naturalmente, desafiante, no que dizia respeito às novas oportunidades de participação social e política. Esta segunda fase estender-se-ia até ao mês de janeiro de 1975 e é testemunha de diversos receios por parte da hierarquia em relação ao rumo seguido pelo processo revolucionário. A partir daqui, os bispos declaram abertamente a sua perplexidade perante a possibilidade da existência de um “totalitarismo indesejável”⁸³, na sequência de vários acontecimentos que suscitam veemente reação por parte da hierarquia, como a questão da unicidade sindical, o caso do jornal *República* e a querela em torno da Rádio Renascença. Finalmente, a aprovação do texto constitucional, em abril de 1976, traz consigo a aguardada normalidade, devido ao “afastamento das tendências esquerdistas”⁸⁴.

Ora, se os documentos emanados da CEP espelham, num tom marcadamente institucional e erudito, o posicionamento da hierarquia eclesiástica, permitindo até o estabelecimento de balizas cronológicas que coincidem, grosso modo, com os acontecimentos mais marcantes do processo revolucionário, o mesmo não acontece quando se entra em contacto com a imprensa diocesana. De facto, reunindo as primeiras manifestações detetadas nos jornais que constituem a nossa base documental, é possível identificar uma tendência relativamente consensual sobre as reações à Revolução. Entre a necessidade de “afastar os operários de todas as agitações sangrentas”⁸⁵, passando pelas diretivas sobre as opções político-partidárias dos cristãos, vedando-lhes as opções “de inspiração marxista, que se traduzem na negação de Deus”⁸⁶, até à constatação de que o país estava a ser vítima a uma campanha de agressão ideológica, sobretudo devido à ação do “inconsciente macaquear dos pensadores

⁸² *Ibidem*, p. 262.

⁸³ *Ibidem*, p. 263.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 265.

⁸⁵ *S/A, Jornal da Beira*, “Deus, o homem e o trabalho”, 10-04-1974, nº 2774, p. 1.

⁸⁶ Carta Pastoral da Conferência Episcopal da Metrópole, *Mensageiro de Bragança*, “O exercício do pluralismo”, 31-05-1974, nº 1512, p. 2.

marxistas”⁸⁷, todos se demarcam, desde muito cedo, daquilo que seriam as “concepções totalitárias do Estado”⁸⁸ que alguns partidos queriam impor.

Neste sentido, optou-se por considerar a imprensa diocesana como um meio de difusão de um discurso tendencialmente anticomunista, revelador de particularidades cuja localização se torna mais difícil quando observadas em documentos oficiais. Isto porque o processo de construção das diferentes tonalidades da imprensa é conduzido por diversos agentes, desde os colaboradores mais assíduos até quem escreve cartas ao jornal de forma esporádica. De qualquer modo, a pluralidade de intervenientes neste processo é um dos aspetos que nos permite fazer uma análise mais abrangente do discurso difundido ao longo do processo revolucionário, distanciando-nos das abordagens que privilegiam posições oficiais. Ainda que os jornais sejam pródigos em dar a conhecer aos seus leitores os excertos mais importantes das cartas pastorais, das notas emitidas pelo Episcopado, dos comunicados do MFA e de várias figuras de Estado, existe um leque muito mais amplo de textos que englobam artigos de opinião, cartas, suplementos, ou ainda textos que se posicionam estrategicamente para chamar a atenção, à margem dos modelos mais tradicionais.

Ora, a imprensa católica constitui um reservatório fundamental para se poder acompanhar o processo de construção do *inimigo* – que corresponde à generalidade de tudo o que esteja relacionado com a mundividência comunista – ilustrando, com exemplos práticos desse discurso, a tentativa de moldar ideologicamente as opiniões de quem a lê. Isto significa, em última instância, que a prática teórica é indissociável da violência anticomunista como prática quotidiana que se viveu durante o processo revolucionário. Trataremos esta questão através de um processo metodológico que tem como fundamento a análise do discurso e tentaremos compreender o processo através do qual “um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos”⁸⁹. Esta dimensão simbólica do discurso significa que ele não se reduz ao texto, concebido num momento específico e fechado sobre a sua espontaneidade.

⁸⁷ Araújo, Silva, *Diário do Minho*, “A vaga cresce”, 25-04-1974, nº 17615, p. 1.

⁸⁸ Discurso do Presidente da República, *A Guarda*, “Programas e slogans”, 7-06-1974, nº 3429, p. 9.

⁸⁹ Orlandi, Eni P. – *Análise De Discurso: Princípios e Procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2022, p. 26.

Pelo contrário, considera-se o discurso no “conjunto das práticas que constituem a sociedade na história, com a diferença de que a prática discursiva se especifica por uma prática simbólica”⁹⁰. O anticomunismo é, nesse sentido, tratado como um discurso, porque é transversal a vários contextos históricos, assumindo características específicas durante as diversas fases do processo da sua construção.

Não se pretende, contudo, esgotar aqui todas os caminhos metodológicos sugeridos pelo campo vasto da análise do discurso, pelo que nos cingiremos a alguns dos seus aspetos. A problematização do discurso anticomunista envolve necessariamente o estudo das condições da sua produção. No imediato, e como já foi referido sumariamente, estabelecer as características dos jornais católicos, desmontando as suas pretensões de imparcialidade durante o processo revolucionário. Um dos aspetos que não trataremos com tanto detalhe é a questão dos vários sujeitos que produzem o conteúdo, visto que esse não é um dos nossos objetivos principais. No entanto, apesar de excluirmos uma análise individualizante de cada sujeito, não deixaremos de considerar a sua integração e participação num espaço coletivo de produção ideológica. A dimensão ideológica é fundamental para a nossa análise, tendo em conta que “um dos pontos fortes da análise do discurso é re-significar a noção de ideologia a partir da linguagem”⁹¹.

No campo da análise do discurso, a década de 1960 proporcionou revoluções epistemológicas a este nível sendo que, a partir deste momento, “já não é possível falar mais de uma só análise do discurso”⁹². Uma das principais motivações de reformulação das teorias da análise do discurso foi a necessidade de considerar o papel do sujeito, enquanto agente produtor de ideologia, e inserido num contexto de relações materiais que determinam o desenvolvimento da maioria das dimensões da sua vida. Neste campo, os contributos provenientes de uma abordagem materialista são indispensáveis, já que manifestam a centralidade dos fatores sujeito e ideologia. A visão althusseriana

⁹⁰ *Ibidem*, p. 71.

⁹¹ *Ibidem*, p. 45.

⁹² Cutrim, Ilza Galvão – O Materialismo Histórico na Epistemologia da Análise do Discurso. *Revista de Letras da Universidade do Estado do Pará*, vol. 10, 2017, p. 113.

foi uma das que inspirou a mudança de paradigma no campo da análise do discurso, sobretudo a partir dos estudos de Michel Pêcheux.

A perspetiva de Althusser radica na perceção acerca da existência de Aparelhos Ideológicos do Estado, dentro dos quais se insere o “AIE religioso”⁹³, composto por várias Igrejas. A particularidade dos AIE (religioso, escolar, familiar, jurídico, político, informativo e cultural) reside no facto de que todos “funcionam de um modo massivamente prevalente pela ideologia, embora funcionando secundariamente pela repressão, mesmo que no limite, mas apenas no limite, esta seja bastante atenuada, dissimulada ou até simbólica”⁹⁴. Nesse sentido, de acordo com o pensamento althusseriano, o aparelho ideológico religioso permanece como um dos instrumentos de controlo ideológico da burguesia, orientando sujeitos para a sua inserção em esquemas de pensamento que se materializam através da ideologia. Ela assume, assim, um papel central, sendo o “efeito da relação necessária entre do sujeito com a língua e com a história para que haja sentido”⁹⁵. Referindo-se especificamente à ideologia religiosa cristã, Althusser constrói um esquema analítico que explica o seu modo de funcionamento, embora ele possa ser aplicável a outras esferas da ideologia (moral, jurídica, política...). Essencialmente, o objetivo desta ideologia é dirigir-se a um conjunto de sujeitos religiosos específicos, partindo do pressuposto que existe “um Outro Sujeito, Único e central, em nome de quem a ideologia religiosa interpela todos os indivíduos como sujeitos”⁹⁶, mas também, em última instância, contribuir para “a reprodução das relações de produção, isto é, das relações de exploração capitalistas”⁹⁷.

Na senda da teorização sobre a ideologia, Michel Pêcheux explora a sua influência nos discursos mediáticos, a partir de uma análise de três momentos revolucionários que considera centrais: a Revolução Francesa, as revoluções socialistas do século XIX e as revoluções do século XX. Ao analisar a dialética presente entre a dimensão linguística e a dimensão revolucionária, chega então à conclusão que

⁹³ Althusser, Louis – *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença, p. 43.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 46.

⁹⁵ Orlandi, Eni P., *op. cit.*, p. 48.

⁹⁶ Althusser, Louis, *op. cit.*, p. 108.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 62-63.

se no espaço revolucionário tem-se a questão da passagem de um mundo a outro, a relação com o invisível é aí inevitavelmente colocada, do mesmo modo como nas formas históricas da contrarrevolução: o conjunto constitui um só processo, contraditório, no qual se tramam as relações entre língua e história⁹⁸.

Resgatando o conceito de “línguas de vento”, ao qual atribui a autoria ao filósofo Régis Debray, demonstra o modo através do qual se foi aperfeiçoando a “arte da anestesia e da asfixia”⁹⁹ durante os anos 1930, numa referência à circulação e difusão intensa de discursos na Alemanha nazi, fosse pela via radiofônica ou por meios visuais. Desta forma, os discursos reproduzem-se, através do funcionamento linguístico, configurando sentidos capazes de *anestésiar* e *asfixiar* quem os recebe. Através da produção de sentidos, os efeitos alcançam-se por via das ideologias que, para Pêcheux, “não são feitas de «ideias» mas de práticas”¹⁰⁰.

Tendo em consideração a heterogeneidade dos dados presentes na imprensa, é natural que se proceda a uma seleção daqueles que se adequam às nossas questões de investigação, mas também aos objetivos delineados para proceder à análise do discurso. Para uma sistematização mais eficaz dos dados, optou-se por criar um conjunto de categorias que foram sendo readaptadas consoante os resultados obtidos na consulta das fontes: *posições da imprensa em relação à Revolução, inimigos externos, anti-PCPismo e análise histórico-filosófica do socialismo/comunismo*. Estas categorias obedecem a uma lógica de organização dos principais temas presentes no discurso anticomunista.

A categoria posições da Igreja em relação à Revolução corresponde a um conjunto de considerações tecidas pela imprensa acerca dos acontecimentos que vão dando forma ao processo revolucionário. Ainda que não seja totalmente dedicada aos argumentos anticomunistas, é útil para compreender a estrutural aversão da Igreja em relação à revolução que, “desde o primeiro momento, a incomodava

⁹⁸ Pêcheux, Michel – Delimitações, inversões, deslocamentos. *Cadernos de Estudos Linguísticos*, nº 19, 1990, p. 9.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰⁰ Pêcheux, Michel – *Semântica e Discurso : Uma Crítica à Afirmação do Óbvio*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995, p. 144.

profundamente”¹⁰¹. A categoria do anti-PCPismo é a que engloba mais particularidades, devido à diversidade de argumentação mobilizada para criticar o PCP: a hegemonia que detinha sobre os meios de comunicação social, a Reforma Agrária como ameaça à propriedade privada, as campanhas de dinamização cultural, entre outros. A categoria inimigos externos refere-se, essencialmente, à caracterização que a imprensa faz dos regimes comunistas internacionais, onde destaca a ausência de liberdade religiosa, e ao processo de ingerência externa (maioritariamente soviética) na Revolução. A categoria análise histórico-filosófica do comunismo/socialismo corresponde a um conjunto de temas que a Igreja considera, no plano filosófico, fundamentais para corroborar as suas teses sobre o comunismo. Referimo-nos, sobretudo, à interpretação que faz da “obra nefasta do ateísmo e do materialismo”¹⁰² e à explicação do “comunismo ateu”, inspirado na Teologia da Libertação.

1.3. Discurso e poder

O discurso da imprensa, enquanto objeto de interpretação historiográfica, interliga-se com a tentativa de o analisar à luz de uma perspetiva da História Política renovada, considerando que os meios de comunicação “não são políticos, mas podem se tornar objeto ou veículo da política”, já que “se o político é uma construção abstrata [...] é também a coisa mais concreta com que todos se deparam na vida”¹⁰³. Partimos do pressuposto segundo o qual a imprensa católica, neste caso, é um espaço onde se institui a hegemonia de determinadas ideias, não existindo, conseqüentemente, um espaço para a discussão de pontos de vista distintos. Estando a hierarquia consciente acerca do papel relevante que o PCP teve na luta antifascista, bem como da sua popularidade entre as classes trabalhadoras antes e depois da Revolução, rapidamente se tornou um dos alvos a abater pelo perigo que representava. Como defende Miguel

¹⁰¹ Sánchez Cervelló, Josep. *op. cit.*, p. 233.

¹⁰² Pena, R. de Alva. “Nos tempos de Karl Marx”, *Jornal da Beira*, 4-04-1975, nº 2821, p. 5.

¹⁰³ Rémond, Réne – Do político. In Rémond, Réne (org.), *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 442.

Real, “o anticomunismo apenas se fortalece intelectual e ativamente quando estatui o Partido Comunista Português (PCP) e/ou a URSS como principais e diretos inimigos da ordenação estrutural tradicional da nação”¹⁰⁴. A grande diferença que existe entre o processo revolucionário e os quarenta e oito anos precedentes é a inclusão do PCP na categoria de inimigo, pois a União Soviética já fazia parte desse espírito combativo.

Poderíamos argumentar, como fez o Cardeal Cerejeira, ainda em 1961, a propósito da imparcialidade política da Igreja, que “não está ela nem na direita nem na esquerda, está acima. E estando acima, vê tudo na relatividade das soluções concretas e tudo ilumina na luz das verdades absolutas”¹⁰⁵. A ser verdade, toda a moldura teórica e metodológica considerada para esta dissertação seria dispensável, pois bastaria assumir que o discurso é neutro e desprovido de qualquer intenção que ultrapassasse a sua materialidade. Pese embora o facto de a imprensa católica afirmar o seu carácter apartidário e imparcial, lutando apenas pelas “verdades absolutas”, o discurso produzido por ela revela que, no contexto histórico considerado, as disputas pela hegemonia do poder também faziam parte da sua agenda. Nesse sentido, esta afirmação do Cardeal Cerejeira é a antítese da ideia segundo a qual “por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, a sua ligação com o desejo e o poder”¹⁰⁶.

Segundo Max Weber, o poder é encarado como “a probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo que contra toda a resistência e qualquer fundamento dessa probabilidade”¹⁰⁷. A definição weberiana de poder não é, ainda assim, a que revela mais capacidade de aplicabilidade ao nosso caso, visto que o poder se baseia numa relação de conflito entre “dois atores conscientes das suas preferências”¹⁰⁸. Neste caso, apenas conhecemos as preferências de um dos atores, a Igreja, e a sua *presumível* influência sobre outros agentes não é uma evidência que se

¹⁰⁴ Real, Miguel. *op. cit.*, p. 406.

¹⁰⁵ Manuel, Alexandre, *op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁶ Foucault, Michel – *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996, p. 10.

¹⁰⁷ Weber, Max – *Economia e Sociedade*. Editora Universidade de Brasília, 1999, p. 33.

¹⁰⁸ Perissinotto, Renato M. – História, sociologia e análise do poder. *Revista História Unisinos*, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 3, 2007, p. 316.

pretenda validar. Apesar disto, e como se demonstrará no capítulo seguinte, a imprensa católica não foi totalmente isenta quanto aos partidos políticos. Sobre esta matéria, o aconselhamento relativamente às opções partidárias da população esteve sempre na ordem do dia. Uma proposta exploratória aponta para a necessidade de se analisar os resultados das eleições para a Assembleia Constituinte, realizadas a 25 de Abril de 1975:

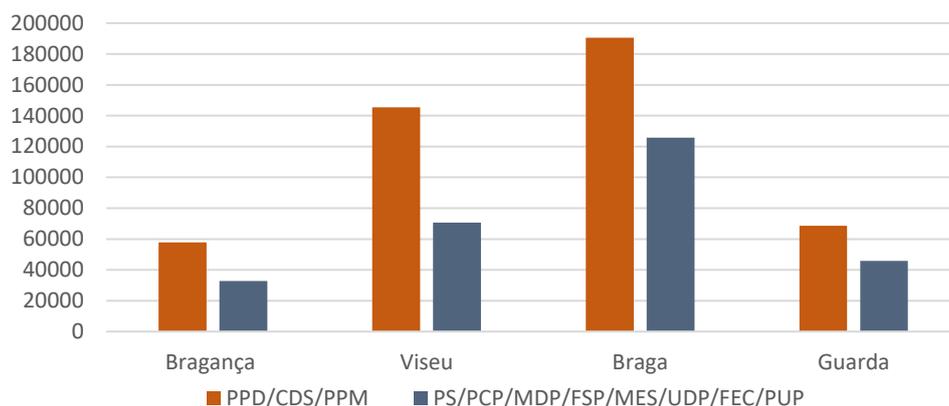


Gráfico 1 - Resultado das eleições de 25 de Abril de 1975 por distrito. Fonte: Diário do Governo, II Série, Suplemento nº 115, 19/05/1975.

Efetivamente, os distritos de Bragança, Viseu (no qual se insere o concelho de Lamego), Braga e Guarda registam uma vitória eleitoral da direita, se somarmos os resultados dos partidos que a compõem (PPD, CDS e PPM)¹⁰⁹. Embora tenhamos incluído o PS no grupo dos partidos de esquerda, o inverso seria uma hipótese viável já que, como atrás se referiu com base no trabalho de Sánchez Cervelló, o PS integrou a ampla coligação que deu força ao movimento anticomunista. Desta forma, o conceito weberiano de poder acaba por perder alguma eficácia, já que as preferências da

¹⁰⁹ No Distrito de Bragança, o PS obteve 24,66% dos votos, o PPD 43%, o PCP 2,72%, o CDS 13,46%, o MDP 3,65%, a FSP 1,60% e o PPM 1%. No distrito de Viseu, o PS obteve 21,47% dos votos, o PPD 43,78%, o PCP 2,29%, o CDS 17,19%, o MDP 4,04%, a FSP 2,31% e o PPM 0,91%. No distrito de Braga, o PS obteve 27,42% dos votos, o PPD 37,70%, o PCP 3,71%, o CDS 18,01%, o MDP 2,91%, a FSP 0,79%, o MES 0,82%, a FEC 0,76%, o PPM 0,75% e o PUP 0,86%. No distrito da Guarda, o PS obteve 28,20% dos votos, o PPD 33,34%, o PCP 2,94%, o CDS 19,48%, o MDP 3,58%, a FSP 1,36% e o PPM 1,29%.

população só são conhecidas depois das eleições, condicionadas ou não pela retórica anticomunista difundida na imprensa católica. Por outro lado, Weber emprega o conceito de dominação, também enquanto categoria de análise das relações sociais. Interessa-nos, sobretudo, o tipo de dominação que se baseia “num dever de obediência”¹¹⁰, certamente condicionada por uma continuidade histórica de influência marcante das estruturas da Igreja sobre a população¹¹¹. De resto, ao próprio Oliveira Salazar interessava estabelecer uma relação entre a religião e a identidade nacional, ou seja, “aproveitar o fenómeno religioso como estabilizador da sociedade e reintegrar a nação na linha histórica da sua unidade moral”¹¹². Este tipo de dominação, ao qual Weber atribui o sentido de “dominação tradicional”, tem uma legitimidade que “repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais”¹¹³. Objetivamente, não estamos perante uma situação de submissão aos poderes senhoriais; mas a retórica anticomunista da Igreja assume um carácter quase consuetudinário, tendo em conta a sua afirmação e expansão ao longo do século XX. A dominação tradicional corresponde, por isso, a um quadro em que o direito de mando e o dever de obediência se vai construindo através de uma legitimação baseada na tradição.

Consideramos, assim, que existe uma tentativa de domínio ideológico por parte da Igreja, que se manifesta na sua ação informativa, pedagógica e doutrinária, e que pode ser encontrada nos seus órgãos de comunicação. Além disso, os jornais diocesanos e de carácter regional, propriedade da Igreja, “detêm, frequentemente, uma influência superior à dos seus concorrentes laicos, consequência, porventura, de audiências médias mais elevadas, isto é, maior número de leitores por exemplar”¹¹⁴. Nesse sentido,

¹¹⁰ Weber, Max. *op. cit.*, p. 189.

¹¹¹ Sabemos, relativamente ao período compreendido entre 1974 e 1975, quanto ao critério da prática religiosa: a diocese de Braga regista 57,7% da população como «missalizante»; a diocese de Bragança e Miranda regista 42,9%; a diocese de Lamego regista 51,5%; a diocese de Viseu regista 42,1%; e a diocese da Guarda regista 49,8% (Matos, 2001: 67). Em 1977, “cerca de 95% dos portugueses confessar-se-iam católicos” (Martins, 1998: 64).

¹¹² Salazar *apud* Martins, 1998, p. 66.

¹¹³ Weber, Max, *op. cit.*, p. 148.

¹¹⁴ Manuel, Alexandre. *op. cit.*, p. 46.

não podemos identificar a existência de um poder coercitivo, concretizado através da violência, mas sim um poder mais ténue, ou seja, “um tipo de domínio, por assim dizer, *psíquico*, que opera de forma muito mais sutil e impercetível do que as rudes ameaças de privações severas”¹¹⁵. Dentro desta linha de pensamento, Pierre Bourdieu mobiliza o conceito de *poder simbólico*, “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhes estão sujeitos”¹¹⁶, enunciando ainda a necessidade de problematizar a questão do poder numa perspetiva histórica.

É precisamente esta historicidade que Bourdieu defende quando afirma que existem relações entre o poder político e o poder religioso, sendo que este legitima a ordem que o sistema político pretende estabelecer e manter:

A Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou melhor, para o reforço simbólico das divisões dessa ordem, pela consecução da sua função específica, que seja a de contribuir para a manutenção da ordem simbólica: (i) pela imposição e inculcação dos esquemas de percepção, pensamento e acção, objetivamente conferidos às estruturas políticas e, por esta razão, tendentes a conferir a tais estruturas a legitimação suprema que é a “naturalização”, capaz de instaurar o consenso acerca da ordem do mundo mediante a imposição e a inculcação de esquemas de pensamento comuns [...]; (ii) ao lançar mão da autoridade propriamente religiosa de que dispõe a fim de combater, no terreno propriamente simbólico, as tentativas proféticas ou heréticas de subversão da ordem simbólica¹¹⁷.

Através de mecanismos de inculcação ideológica, num contexto de indefinição política, económica e social, ou melhor, num contexto de luta de classes¹¹⁸, a imprensa católica foi capaz de agregar um certo consenso em torno de um projeto de combate ao comunismo. Como, de resto, vinha fazendo nas décadas precedentes, utilizando elementos simbólicos veiculados também pela propaganda do regime: a ameaça

¹¹⁵ Perissinotto, Renato M. *op. cit.*, 317.

¹¹⁶ Bourdieu, Pierre – *O Poder Simbólico*. Lisboa: Editora Difel, 1989, p. 8.

¹¹⁷ *Idem*, 2007, p. 70.

¹¹⁸ Sobre esta questão, consultar Chilcote, Ronald H. – *A Revolução Portuguesa: Estado e Classes Sociais na Transição para a Democracia*. Edições Afrontamento, 2014; Poulantzas, Nicos – *Crisis of Dictatorships*. Londres: New Left Books, 1976.

comunista à estabilidade da nação (incluindo as colónias¹¹⁹), a oposição entre o bem e o mal, sendo o bem personificado pelo cristianismo e o mal pelo materialismo ou pelo ateísmo, o imperialismo soviético como desestabilizador da “civilização cristã ocidental” por causa do seu carácter totalitário e subversivo. Todos estes eixos foram aprofundados depois da Revolução, ainda que se tenham encetado descontinuidades, como seria de esperar num momento de rutura.

¹¹⁹ A 30 de junho de 1961, quatro meses após o início da Guerra Colonial, o *Jornal da Beira* reproduzia um artigo que denunciava uma conspiração global contra Portugal: “Pretendem agora sentar-nos no banco dos réus, nos areópagos internacionais [...]. Em nós odeiam a Cristo e a Igreja. A já célebre frase, relativa àquele missionário chacinado: Mata, que é católico... denuncia a conspiração comunista-maçónico-protestante” (Mouta, Henriques. “Porque temos tantos inimigos?”, *Jornal da Beira*, 30-06-1961, nº 2104, p. 3). Assinou este artigo o Cónego José Henriques Mouta, “figura muito culta e ilustre do clero viseense”, que será posteriormente o diretor do jornal ao longo do processo revolucionário.

Capítulo II – Caminhos da Revolução

Interessa-nos compreender, antes de entrar na análise particular das posições da hierarquia católica portuguesa na revolução de 1974-76, que o universo das relações entre a religião e as revoluções é complexo. Desde logo, a definição de um conceito tão polissêmico não facilita este processo de compreensão. Confirma-o Reinhart Koselleck, ao definir a revolução como um “*conceito geral*, que encontra pelo mundo todas as condições prévias para o seu entendimento, mas cujo significado preciso sofre variações dramáticas de um país a outro, de uma situação política a outra”¹²⁰.

No caso português, o período revolucionário é alvo de interpretações díspares entre a historiografia, sendo um debate praticamente intemporal e sempre aberto. Desde logo, merece uma atenção especial a historiografia que atribui ao fenómeno revolucionário de 1974-76 um carácter meramente accidental. Segundo esta linha de pensamento, protagonizada sobretudo pelo historiador Rui Ramos¹²¹, o papel participativo das massas populares tende a ser sistematicamente contrariado, negando o seu envolvimento como sujeitos históricos com um papel construtivo no ambiente revolucionário. Posição que justifica com os resultados das eleições para a Assembleia Constituinte, afirmando que Portugal “era um país em revolução, onde quem a contestava estava em maioria”¹²². Nesse sentido, é possível incluir esta tendência

¹²⁰ Koselleck, Reinhart – *Futuro Passado. Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC, 2006, p. 62.

¹²¹ Sobre o capítulo da *História de Portugal*, “não há caracterizações de governos, Estado ou regime, tudo aparece diluído, não há sujeitos sociais, nem respetivas frações. Ramos vai mais longe que a historiografia liberal, que oculta as classes sociais nos partidos, na Igreja, na direção do MFA. Desta história desaparecem todos para emergirem as personagens: é assim que as greves são remetidas a duas notas, mas as longas disputas entre Spínola e Kaúlza de Arriaga ocupam várias páginas” (Varela; Arcary; Demier, 2012: 50).

¹²² Ramos, Rui – A revolução de 25 de Abril e o PREC (1974-1976). In Ramos, Rui, *História de Portugal*. Esfera dos Livros, 2013, p. 734. É curioso que esta análise demonstre uma absoluta convergência com a posição, por exemplo, de um dos teóricos contrarrevolucionários que incentiva o pensamento ultramontano brasileiro no século XX, Plínio Corrêa de Oliveira, que exclui as massas das dinâmicas revolucionárias, infantilizando-as, como se apenas fosse possível a sua participação quando arrastadas pelos autênticos revolucionários: “Um estudo exato da História mostra-nos, com efeito, que não foram as massas que fizeram a Revolução. Elas moveram-se num sentido revolucionário porque tiveram atrás de si elites revolucionárias. Se tivessem tido atrás de si elites de orientação oposta, provavelmente se

naquilo a que Maria Manuela Cruzeiro chama de “desvalorização da ideia de revolução e do seu incalculável património simbólico, histórico e social”¹²³, ao subalternizar o potencial emancipatório que nas suas manifestações é transportado. Tendemos a concordar mais com a ideia segundo a qual o período revolucionário foi o “produto de uma revolução socialista”¹²⁴, posição que se demarca das leituras historiográficas que correspondem a universos ideológicos mais conservadores, aos quais, naturalmente, os historiadores não ficam imunes, em parte devido à penetração de fórmulas hegemónicas de interpretação da realidade, como é o caso da ideia do “fim da história”. Neste contexto pós-ideológico, a revolução portuguesa é contaminada pelo olhar dos “Tocquevilles caseiros”¹²⁵, para os quais “os breves dezanove meses de revolução pouco ou mais foram do que um sobressalto ou um desvio de rota a tempo corrigido”¹²⁶.

Não trataremos aqui de todas as tradições do pensamento político que se ocuparam do conceito de revolução. Referimo-nos apenas à mudança que se opera na sua significação depois da Revolução Francesa, momento a partir do qual se abre um “futuro totalmente desconhecido que desafia constantemente a reflexão e a ação política”¹²⁷. Não só pela sua centralidade no processo de transformação dos Estados europeus, mas também pela sua proposta revolucionária inovadora, a Revolução Francesa inaugura uma nova fase das relações entre a Igreja e o Estado¹²⁸. A relutância demonstrada pela hierarquia católica portuguesa em relação aos processos revolucionários encontra o seu fundamento precisamente nos acontecimentos de 1789, tema que era abordado pela imprensa para justificar a condenação do processo revolucionário português como herdeiro do caos e da desordem de outros séculos. A

teriam movido num sentido contrário. O fator massa, segundo mostra a visão objetiva da História, é secundário; o principal é a formação das elites” (Oliveira, 1998: 33).

¹²³ Cruzeiro, Maria Manuela – Revolução e Revisionismo Historiográfico. O 25 de Abril visto da História. In Martins, Rui Cunha, *Portugal 1974: Transição Política em Perspetiva Histórica*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, p. 113.

¹²⁴ Loff, Manuel, *op. cit.*, 2022, p. 117.

¹²⁵ Cruzeiro, Maria Manuela. *op. cit.*, p. 126.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 99.

¹²⁸ Bickers, Bernard B.; Holmes, J. Derek, *op. cit.*, p. 239.

suspeição em relação ao caso francês funciona como mais um elemento simbólico no combate às ideias socialistas e comunistas, já que “como os franceses de então, nós temos hoje muitos oradores e muitos demagogos [...]”¹²⁹, referindo-se a todos os que pugnavam pelo avanço do processo revolucionário, necessariamente contrário às “liberdades humanas” que a Igreja defendia:

E não será calúnia dizer que as doutrinas libertadoras da Revolução Francesa foram embrião de novas e temerosas tiranias. Karl Popper não hesita em considerar o gigantismo dos Estados modernos, mesmo dos democráticos, a maior ameaça às liberdades humanas. Por isso se está levantando nos horizontes da história o que poderíamos classificar de neoliberalismo, que talvez explique um certo avanço dos partidos liberais europeus, concretamente na Inglaterra e na Alemanha. [...] O tal neoliberalismo pretenderia conciliar um Estado socialmente eficaz e justo com um Estado respeitador da pessoa humana na sua dignidade e na sua dinâmica¹³⁰.

Com estas afirmações, pretende-se, por um lado, estabelecer uma linha cronológica das “tiranias do mundo moderno”, marcando-se o seu início com a Revolução Francesa e, por outro, justificar a emergência do neoliberalismo, aqui encarado como a ascensão de partidos liberais. Como afirma Luciana Soutelo:

Como marco inaugurador da Era Contemporânea e modelo para as mais diversas revoluções sociais e ideais de transformação ao longo dos séculos XIX e XX, a Revolução Francesa constitui o alvo primário da argumentação revisionista, a partir do qual se sustentam todas as reinterpretações da história contemporânea empenhadas na deslegitimação de valores e princípios herdados da Revolução de 1789 e cultivados pelas sociedades durante todo o século XIX e grande parte do século XX¹³¹.

Podemos afirmar, contudo, que o aprofundamento do descontentamento da Igreja se desenvolveu com maior intensidade a partir dos questionamentos de Marx. Desde logo, considerando a oposição que a Igreja estabeleceu entre o materialismo ateu, de inspiração marxista, e o idealismo cristão, de matriz humanista. No que diz

¹²⁹ Neves de Castro. “O equívoco socialista”, *Suplemento Pastoral nº 140 do Diário do Minho*, 17-10-1974, p. 2.

¹³⁰ P. O. P. “À margem da Constituinte”, *Jornal da Beira*, 21-11-1975, nº 2853, p. 5.

¹³¹ Soutelo, Luciana – O Desenvolvimento do Revisionismo Histórico em Portugal e a Memória do Estado Novo. Combates pela memória através da imprensa. In Pimentel, Irene Flunser; Rezola, Maria Inácia, *Democracia, Ditadura: Memória e Justiça Política*. Tinta-da-China, 2013, p. 386.

respeito à interpretação marxista da religião, não é possível estabelecer uma linha de sentido único, sobretudo devido ao facto de Marx não ter desenvolvido uma teoria sistemática sobre a religião, mas sim propostas analíticas adaptadas às diversas fases do seu pensamento. No entanto, uma abordagem sintética do pensamento marxista sobre a religião aponta para a sua caracterização como “um produto das ideias, das representações teóricas, da consciência utópica, como produção espiritual de um povo, como uma forma social de consciência, pertencente à esfera da superestrutura ideológica (como ideologia religiosa)”¹³². No entanto, a crítica marxista da religião, do ponto de vista católico, radica na problematização da expressão “a religião é o ópio do povo”, expressão que, segundo Michael Löwy, “nada tem, em especial, de marxista”¹³³, pois já havia sido formulada, por outras palavras, por pensadores anteriores a Marx, como Feuerbach, Herder, Kant e Bruno Bauer. E até é notória uma relativa consciência sobre estas particularidades filosóficas – que iremos desenvolver num capítulo posterior – que aparecem, por exemplo, num texto poético publicado no *Mensageiro de Bragança*, da autoria de Padre Manuel António Ferreira:

«Deus não morreu», ó ímpio Feuerbach,/ Retinem carrilhões no Olimpo Eterno... /«Deus não morreu», ó Marx, camarada,/ Dos ímpios que citei és o Grão-Mestre!?!/ Fizeste da humanidade uma segada,/ E de ti Deus a quem seu culto preste?/ Sobre as costas dos ímpios ateus,/ Nietzsche, Gide, Feuerbach e Comte,/ O camarada Marx fez sua ponte¹³⁴.

Nos setores católicos, o problema da natureza das revoluções não passou despercebido. Eugène Charbonneau, a propósito do questionamento acerca do nível de envolvimento dos cristãos nas revoluções, não hesita em afirmar que “por causa de Moscovo e Pequim, o termo revolução tornou-se um espantalho, um tabu”¹³⁵, num

¹³² Chagas, Eduardo F. – A Fundamentação Subjetiva e Social da Religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx. *Revista Dialectus*, nº 12, 2018, p. 16.

¹³³ Löwy, Michael – Marx e Engels como Sociólogos da Religião. *Lua Nova*, nº 43, 1998, p. 157. Esta afirmação corresponde, segundo Löwy, a uma fase pré-marxista e neo-hegeliana.

¹³⁴ Padre Manuel António Ferreira, “Deus não morreu”, *Mensageiro de Bragança*, 12-12-1975, nº 1587, p. 6.

¹³⁵ Charbonneau, Paul-Eugène – *Cristianismo, Sociedade e Revolução*. São Paulo: Editora Herder, 1967, p. 82.

posicionamento claramente crítico daquilo a que chama de revoluções marxistas-leninistas, necessariamente propensas à violência e à desordem. Nessas revoluções, o cristão assumiria um papel de “militante da ordem contra a desordem”¹³⁶. Ora, o sentido da ordem reveste-se de particular importância, porque ela é frequentemente invocada para apelar ao fim dos “ódios, vinganças e lutas de classes”¹³⁷, durante o período revolucionário. A terminologia que é mobilizada na imprensa diocesana não se distancia muito daquilo que é o campo semântico onde a Igreja se posiciona para teorizar sobre os fenómenos revolucionários:

O problema, realmente, não deveria ser o de saber se deve ou não haver revolução, mas que espécie de revolução haverá, isto é, sangrenta ou pacífica, marxista ou cristã, justa ou injusta [...]. Para nós, cristãos, tão diferentes como o amor e o ódio. Não nos deixemos aprisionar pela palavra e pelos terrores que evoca. Mais vale procurar o seu sentido profundo e perguntar se é preciso ou não aceitá-la¹³⁸.

O ódio seria, assim, uma das componentes principais de qualquer revolução que não fosse cristã, e compatível, simultaneamente, com a ordem e com a mudança. No contexto do processo revolucionário português, esse ódio será sistematicamente condenado pela hierarquia, imputado às aspirações das forças políticas de esquerda, sobretudo dos comunistas, subversivas da ordem e da disciplina.

Na ótica de Plínio Côrrea de Oliveira, um dos expoentes da vertente tradicionalista do catolicismo brasileiro do século XX, os processos revolucionários despontavam em situações de crise e desenvolviam-se consoante o grau de intensidade das paixões desmedidas do ser humano. As revoluções estavam votadas, na sua perspectiva, a uma espiral de erros, à medida que se intensificava o ódio, a discórdia e os desejos de mudança. A definição que enceta sobre o conceito é reveladora destas posições, ao considerar que a revolução é “um movimento que visa destruir um poder ou uma ordem legítima e pôr em seu lugar um estado de coisas (intencionalmente não

¹³⁶ *Ibidem*, p. 71.

¹³⁷ S/A. “Participação e pluralismo”, *A Guarda*, 10-05-1974, nº 3425, p. 12.

¹³⁸ Charbonneau, Paul-Eugène, *op. cit.*, p. 68.

queremos dizer ordem de coisas) ou um poder ilegítimo”¹³⁹. Sendo as forças propulsoras da revolução “o dinamismo das paixões humanas desencadeadas num ódio metafísico contra Deus, contra a virtude, contra o bem e, especialmente, contra a hierarquia e a pureza”¹⁴⁰, o antídoto para a combater e eliminar era, naturalmente, a contrarrevolução. Uma contrarrevolução que, para ser eficaz, teria que estabelecer um objetivo muito específico: a luta contra o comunismo. Em suma:

Se a Contra-Revolução é a luta para extinguir a Revolução e construir a cristandade nova, toda resplendente de fé, de humilde espírito hierárquico e de ilibada pureza, é claro que isto se fará sobretudo por uma ação profunda nos corações. Ora, esta ação é obra própria da Igreja, que ensina a doutrina católica e a faz amar e praticar. A Igreja é, pois, a própria alma da Contra-Revolução¹⁴¹.

A imprensa católica, embora muitas vezes recusasse o estatuto de “reacionária” ou “contrarrevolucionária”, apresentava justificações e teorias sobre o processo revolucionário com muitas semelhanças com as ideias já apresentadas. Note-se que, numa fase avançada do processo revolucionário, não deixa de existir a preocupação em explicar o sentido das revoluções, o que são e como se devem fazer para que sejam bem sucedidas, tendo sempre presente que os elementos centrais destes processos de mudança devem ser a racionalidade e a objetividade:

[...] revoluções são como as avalanches que se desprendem das montanhas ou como os diques de uma barragem que rebentam. Tudo se mistura, o bom e o mau, o injusto, o razoável e o selvagem. Num processo revolucionário, os elementos emocionais sobrepõem-se facilmente à análise serena, à justiça e à equidade. As paixões ideológicas passam muitas vezes à frente da verdade objetiva e do bem das populações¹⁴².

Antes do golpe contrarrevolucionário de 25 de Novembro de 1975, o líder do CDS, Diogo Freitas do Amaral, considerava que “o saldo da Revolução é profundamente negativo”, e uma das razões principais para esse saldo era “a aproximação tão intensa com a União

¹³⁹ Oliveira, Plínio Côrrea de – *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Artpress, 1998, p. 15.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 39.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴² Mensagem de Natal do Episcopado Português, *Mensagem de Bragança*, 2-01-1976, nº 1589, p. 6.

Soviética”¹⁴³, que obrigava o país a secundarizar as relações diplomáticas com os países ocidentais, tradicionalmente aliados. Além de enunciar um conjunto de explicações para o fracasso da revolução, o líder partidário recorre a um dos argumentos do discurso anticomunista, identificado a União Soviética como uma potencial fonte de instabilidade para Portugal.

Pela mesma altura, o *Jornal da Beira* explicava por que razões o povo das Beiras não era reacionário, nem retrógrado, como lhe gostavam de chamar os “autênticos revolucionários”. Não sendo reacionário e, portanto, a favor da revolução, era um povo que “tem esperança na revolução social, mas de face espiritualista humana”, rejeitando, por isso, “a revolução ateísta e os regimes ditatoriais, de direita ou de esquerda”, e que sabia “defender-se dos demagogos que lhe apregoam uma sociedade das mais amplas liberdades”¹⁴⁴.

Quem são os demagogos que contrariam e traem o espírito original da revolução? Seriam o “cavalo de Troia, a quinta coluna do anti-povo”, os “oportunistas despudorados” que invocavam, numa manifestação evidente de excesso de memória histórica, os “pergaminhos do antifascismo ou troféus de clandestinidade revolucionária”, para depois “se arvorarem em donos e destinatários da Revolução”¹⁴⁵.

Estes três exemplos ilustram aquilo que é uma das etapas do processo de construção das “tirantias do mundo moderno” que anteriormente referimos e todos fazem parte da construção simbólica da realidade revolucionária. Constituem ainda o reflexo de um monopólio ideológico que permite que os jornais das diferentes dioceses disponham de uma relativa hegemonia no contexto da imprensa local. Como afirma Luís Salgado de Matos, “a grande força eclesial na imprensa estava, porém, nos semanários diocesanos, que desfrutavam de muita leitura e prestígio”¹⁴⁶.

O questionamento acerca os traços distintivos da Revolução Portuguesa, bem como as dúvidas que inquietam a imprensa, são o resultado da construção de um

¹⁴³ S/A, “O saldo da Revolução é profundamente negativo”, *Sup. Pastoral 193 Diário do Minho*, 30-10-1975, p. 3.

¹⁴⁴ S/A, “O Povo das Beiras é reacionário e retrógrado?”, *Jornal da Beira*, 12-09-1975, nº 2843, p. 1.

¹⁴⁵ S/A, “A irreconhecível”, *Voz de Lamego*, 31-07-1975, nº 2329, p. 1.

¹⁴⁶ Matos, Luís Salgado de. *op. cit.*, 2001, p. 66.

entendimento coletivo sobre os excessos que caracterizam qualquer período revolucionário. Porque, na verdade, a imprensa católica assume-se como o porta-voz desse povo, “que está farto de levar roda de ignorante, estúpido e embrutecido”¹⁴⁷. Nesse sentido, a sua impaciência relativamente ao futuro estava explícita nos artigos mais receosos de mudança, com tantos relatos, como veremos, sobre a encruzilhada da Reforma Agrária e alienação da propriedade privada, sobre as liberdades religiosas ameaçadas, sobre o ensino controlado pelo Estado, entre outras. O mais importante era, sem dúvida, dizer ao povo português que não se deixasse amordaçar por novas ideologias:

E não basta dizerem-nos que ela é necessária para recuperar séculos de obscurantismo, única via para a libertação do povo português, oprimido por uma infinidade de mitos. Porque obscurantismo, liberdade, povo, opressão, mitos... tudo são palavras, organizações expressivas que podem servir de máscara a toda a espécie de ideologias, sempre em busca de campos férteis para se instalarem no mais cruel e desumano dos colonialismos¹⁴⁸.

Essencialmente, os caminhos da revolução não podiam exceder alguns limites, prezando o seu espírito de moderação e equilíbrio. À luz destas considerações, é possível afirmar que a hierarquia católica era uma das figuras propulsoras do pensamento contrarrevolucionário, também em consonância com o seu discurso anticomunista. Como defende Arno J. Mayer, no seu estudo pioneiro sobre as dinâmicas contrarrevolucionárias na Europa, “the church is one of the principal pillars, if not the linchpin, not only of conservatism, but also of reaction. [...] In times of crisis, the ecclesiastical leaders have all the same intensely preservative reflexes as the conservative and reactionary elites, from whom they do not dare separate”¹⁴⁹.

Importa referir que, no caso português, nem todos os setores católicos reagiram da mesma forma em relação a esta problemática. As visões conservadoras partiam, sobretudo, da estrutura hierárquica da Igreja, e nela não podemos englobar as diversas

¹⁴⁷ S/A, “Revolução Cultural, sim. Lavagem ao cérebro não”, *Sup. Pastoral 171 Diário do Minho*, 22-05-1975, p. 1.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ Mayer, Arno J. – *Dynamics of Counterrevolution in Europe 1870-1956. An Analytic Framework*. New York: Harper & Row Publishers, 1971, p. 76.

sensibilidades – algumas até bastante politizadas – que moviam os católicos. Segundo Paulo Fontes, foi a guerra colonial que começou por despertar as consciências de alguns católicos, “nomeadamente acerca do entendimento das relações entre a Igreja e a sociedade”¹⁵⁰. Os anos do marcelismo foram especialmente férteis no que diz respeito à dinamização de iniciativas que pretendiam precisamente unir os católicos em torno de um pensamento mais crítico em relação à Igreja e à situação política e social em que se vivia¹⁵¹. Um dos grupos formados na década de 1960, o Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências (GEDOC), acabou por se refletir na publicação dos cadernos GEDOC cujo principal objetivo era “exercer uma função crítica no interior da Igreja Católica, de imediato prejudicada pela sua desautorização pelas autoridades eclesiais”¹⁵². Como veremos no terceiro capítulo, a resistência criada dentro da hierarquia católica em relação aos movimentos que almejavam uma renovação dentro da Igreja manter-se-á durante o processo revolucionário, sobretudo pela virulência que assume a crítica ao movimento dos Cristãos pelo Socialismo¹⁵³ e às ideias trazidas pela Teologia da Libertação.

¹⁵⁰ Fontes, Paulo, *op. cit.*, p. 270.

¹⁵¹ Importantes para estas novas dinâmicas foram as orientações saídas do Concílio do Vaticano II, sobretudo as referentes à necessidade de uma renovação teológica dentro da Igreja, a partir da reflexão ecuménica que acentuava a necessidade de diálogo entre as várias Igrejas cristãs, mas também a importância crescente que passou a ser atribuída ao laicado, passando a ser “igualmente chamados ao anúncio do Evangelho” (Cruz, 2013: 52). Sobre a questão dos católicos progressistas, consultar Almeida, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo*, Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008.

¹⁵² Fontes, Paulo, *op. cit.*, p. 272.

¹⁵³ A experiência dos Cristãos pelo Socialismo, em Portugal, dá os seus primeiros passos em 1974, “implantado pela mão de um grupo de católicos que se consideravam historicamente herdeiros da cultura intelectual e do agir político da geração dos *católicos progressistas* – concretamente, e ainda que não representassem a totalidade daquele universo, os círculos católicos opositores ao Estado Novo dos anos 60” (Rei, 2019: 157). Por outro lado, numa lógica de desvalorização da contestação católica à hierarquia eclesial, considera-se que, em relação aos Cristãos pelo Socialismo, “foi basicamente ideológico o papel da organização. Os seus membros eram um reduzido número de quadros, muitos deles valiosos” (Matos, 2001: 119). Não é esta a realidade nacional, já que, depois da realização do I Encontro Nacional, em Janeiro de 1975, “já existiam núcleos constituídos por todo o país, com implantação territorial bastante abrangente e secretariados regionais em funções com delegados eleitos para a Comissão Nacional” (Rei, 2019: 158).

2.1. «Os desmandos, os abusos, as arbitrariedades»: a génese do apelo à reconciliação e do combate contra o «totalitarismo marxista»

De facto, uma parte considerável do universo discursivo que corresponde ao projeto ideológico da imprensa católica foca-se num conjunto de valores que poderíamos resumir como o constante apelo à reconciliação dos portugueses. Neste contexto, ela é invocada, sobretudo, como remédio para a *cura* de uma *doença*, em tudo contrária às aspirações de um futuro *normalizado* que deveria ser construído “no progresso, na harmonia e na paz”¹⁵⁴. Nesse sentido, o apelo da hierarquia católica forma-se em consonância com a sua vontade – aparentemente repentina, dado o silêncio e a cumplicidade que pautaram a sua atuação durante a ditadura – de construir uma sociedade nova, baseada nos valores abstratos da democracia pluralista:

Na construção de uma sociedade nova, dentro de um pluralismo que respeite os valores fundamentais da pessoa humana e o bem comum, a liberdade religiosa e moral e a justiça, os leigos, como cidadãos, têm o direito e o dever de colaborar, pessoalmente e em grupo, inclusivamente na definição, aperfeiçoamento e realização de um programa ou programas que considerem o homem na sua vocação integral - temporal e eterna - na sua eminente dignidade como pessoa membro da sociedade humana e cujo serviço se devem ordenar os bens materiais, sociais e culturais. Fala-se hoje muito em abertura à direita e à esquerda. Uma é essencial para a realização do homem e do cristão - a abertura à transcendência¹⁵⁵.

Note-se que o problema da reconciliação não está circunscrito à temporalidade dos dias posteriores à revolução. Pelo contrário, a presença desta temática na imprensa católica estende-se ao longo de todo o processo revolucionário, precisamente por este ser considerado como um tempo de ódio, de violência e de caos. Esta é, de resto, uma das primeiras manifestações da intenção da hierarquia em afirmar a sua posição como garante da estabilidade política e social do país, posição que radica na interpretação deste período como um “ciclo *doentio* da história portuguesa”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Carta Pastoral..., “Participação e pluralismo”, *A Guarda*, 10-05-1974, nº 3425, p. 12.

¹⁵⁵ S/A. “Estarão os leigos esclarecidos sobre as responsabilidades que, como leigos, na Igreja e no mundo lhes cabem?”, *Jornal da Beira*, 10-05-1974, nº 2774, p. 4.

¹⁵⁶ Loff, Manuel – «Um país de loucos»: a(s) memória(s) reacionária(s) da Revolução Portuguesa. In Loff, Manuel; Cardina, Miguel, *25 de Abril. Revolução e Mudança em 50 Anos de Memória*. Tinta-da-China, 2024, p. 29.

Se é verdade que uma parte da historiografia encara estas atitudes como respostas adequadas e proporcionais¹⁵⁷, que pretendiam colocar em evidência que a revolução estava a resvalar para projetos de cunho autoritário, também não deixa de ser evidente que se ignora por completo a função *reacionária* que elas assumiram, dentro do amplo conjunto de forças contrarrevolucionárias que propugnaram sempre por narrativas catastrofistas sobre o processo revolucionário. O discurso sobre a reconciliação, sendo um dos subprodutos dessas narrativas, é legitimado e difundido em vários pronunciamentos oficiais de membros da hierarquia católica. É o caso da Homilia do Bispo do Porto, no VIII Dia Mundial da Paz, a propósito da necessidade de se efetuar uma renovação moral dos portugueses, a par da revolução política:

É por essa revolução moral que temos de bater-nos, os que amamos a nossa Pátria e o nosso Povo, cada um na sua própria sede ou instância e pelos meios que lhe são próprios: a Igreja na sede e na instância do Evangelho e pelos meios do espírito, e da consciência humana [...]. Oxalá que a palavra saneamento, na sua deturpação semântica e moral, não fique a marcar uma era triste na história de Portugal! O prurido da depuração anda ligado, segundo o próprio Hegel, ao «furor da destruição» e finalmente ao Terror institucional. É a grande lição da história contemporânea, a começar em 89: esse prurido é a marcha ascensional da intolerância, é o crescendo do espírito tirânico¹⁵⁸.

A mensagem do Bispo do Porto enquadra, no mesmo espírito de combate ao “clima de indisciplina social”¹⁵⁹, a crítica às opções políticas que resultaram no processo de saneamentos a seguir à revolução, comparando-o com o “terror institucional” de 1789. Mais uma vez, a referência à Revolução Francesa funciona como um instrumento de validação deste discurso contrarrevolucionário e apologista da manutenção da ordem.

Uma das conclusões a retirar é que o apelo sistemático à reconciliação é indissociável do modo como a hierarquia se posiciona em relação ao processo revolucionário. De facto, tal como defende Sánchez Cervelló, a Revolução causou

¹⁵⁷ Veja-se, por exemplo, as posições de Manuel Braga da Cruz e de Luís Salgado de Matos, que tendem a desconsiderar uma análise mais profunda desta visão anti e contrarrevolucionária da hierarquia católica, ficando apenas por aquilo que esta considerava ser a incompatibilidade total entre o projeto político do PCP e uma democracia que não seguisse os moldes

¹⁵⁸ Homilia do Bispo do Porto no VIII Dia Mundial da Paz, “Paz em Portugal pela reconciliação entre os portugueses”, *Voz de Lamego*, 16-01-1975, nº 2301, p. 5.

¹⁵⁹ Cruz, Manuel Braga da, *op. cit.*, 1996, p. 528.

desconforto à Igreja desde o momento inicial¹⁶⁰, pelo que, muito antes do início da terceira fase proposta na tese de José Medeiros Ferreira e Maria Inácia Rezola¹⁶¹, a imprensa já alertava para o que considerava ser os excessos revolucionários que poderiam colocar em causa a construção da democracia. Uma democracia em tudo diferente das democracias populares, mas em tudo similar aos modelos liberais ocidentais, dando primazia à existência de um Parlamento e à realização de eleições livres:

O Ocidente optou pela sociedade pluralista e, portanto, pela democracia liberal; o mundo comunista optou pela sociedade unânime e, por consequência, pela democracia autoritária e totalitária [...]. Há que buscar-se também aqui um justo equilíbrio para não cairmos nem no liberalismo político nem no totalitarismo marxista¹⁶².

O termo totalitarismo¹⁶³ é mobilizado com alguma frequência, em todos os jornais, para caracterizar o comunismo, enquanto regime, o marxismo, enquanto sistema de ideias, e o próprio PCP, “porque é um partido totalitarista”¹⁶⁴. O contexto em que se desenvolve este discurso corresponde a um momento de viragem no que diz respeito à interpretação do conceito. Segundo Enzo Traverso, que considera o período que medeia entre 1947 e 1960 como a idade de ouro do totalitarismo, “el concepto de antitotalitarismo asumía una función esencialmente *apologética* del orden occidental, dicho de otro modo, se transformaba en *ideología*”¹⁶⁵. Para a hierarquia católica

¹⁶⁰ Sánchez Cervelló, Josep, *op. cit.*, 1997, p. 233.

¹⁶¹ Cf. I capítulo.

¹⁶² F. R., “Democracia”, *Jornal da Beira*, 27-09-1974, nº 2794, p. 5.

¹⁶³ Apesar de se considerar o comunismo como um sistema totalitário, defendia-se que nem todos os Estados totalitários atingiam extremos tão agudizados. É o que se diz sobre o fascismo italiano que, ficando-se pelo meio do caminho, ou seja, numa atitude mais moderada, “soube preservar-se dos excessos do totalitário, devido em grande parte à atitude intrépida de Pio XI” (S/A, “A política aprende-se: o que é um Estado totalitário”, *A Guarda*, 4-10-1974, nº 3445, p. 8). Ideia que se relaciona com o trabalho de Alfonso Botti sobre os diálogos entre a Igreja e o conceito de totalitarismo, focando-se mais no caso espanhol, mas referindo que, em *La Civiltà cattolica*, revista dos jesuítas italianos, se defendia que a democracia e o totalitarismo eram formas políticas que tinham potencial de adaptação em determinados países e contextos (Botti, 2012: 35).

¹⁶⁴ S/A. “A mentira comunista”, *A Guarda*, 19-07-1974, nº 3435, p. 3. De salientar que o mesmo artigo é publicado no *Sup. Pastoral 138 do Diário do Minho*, 3-10-1974.

¹⁶⁵ Traverso, Enzo – *El Totalitarismo: Historia de un Debate*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001, p. 83. Sobre este tema, verificar também Bergman, Jay – “Was the Soviet Union Totalitarian? The View of

portuguesa da década de 1970, o totalitarismo engloba alguns dos objetivos programáticos de um sistema político, económico e social de cunho socializante, em contracorrente com a ascensão do neoliberalismo. Uma das vertentes do totalitarismo marxista (leia-se, na perspetiva da imprensa católica, da socialização da propriedade privada) correspondia, por isso, ao confisco dos filhos aos pais, porque “ninguém pode ter nada seu. Até os filhos pertencem ao Estado que os educa e orienta”¹⁶⁶. Do ponto de vista económico, a “abolição da propriedade particular dos meios de produção” era transferida para “o Estado totalitário”¹⁶⁷, despojando as pessoas de qualquer controlo sobre os seus bens pessoais. Uns meses antes da aprovação da Constituição, a imprensa ainda contestava o “totalitarismo comunista e gonçalvista”¹⁶⁸ que, segundo a sua análise, tinha sido derrotado a 25 de Novembro de 1975.

Durante e após os acontecimentos do «Verão Quente», a necessidade da reconciliação afigurava-se ainda mais urgente. A hierarquia reafirmava que o programa do MFA continuava a ser desvirtuado, em consequência da ação dos grupos divisionistas e extremistas. Entre os membros desses grupos, estava o PCP e todas as forças políticas à sua esquerda. A violência contra os alvos de esquerda, em geral, e contra as sedes do PCP, em particular, não suscitava, no entanto, preocupação ou indignação. Em relação ao distrito de Viseu, a imprensa assinalava que as sedes do PCP, do MES, da FEC/ml, da UDP, da FSP, do MDP/CDE e da Intersindical tinham sofrido ataques, afirmando que “quem semeia ventos, colhe tempestades...”¹⁶⁹. Para a hierarquia, a destruição das sedes dos partidos de esquerda era o resultado da ação da própria esquerda, que não fazia mais do que acicatar o ódio dentro da sociedade portuguesa e cultivar a

Soviet Dissidents and the Reformers of the Gorbachev Era”, *Studies in European Eastern Thought*, 50, 1998, pp. ; Traverso, Enzo – “De l’anticommunisme. L’histoire du xxe siècle relue par Nolte, Furet et Coutois », *Revue L’Homme & La Société*, nº 140-141, 2001/2, pp. 169-194.

¹⁶⁶ S/A, “Esclarecendo...”, *Jornal da Beira*, 5-07-1974, nº 2782, p. 4.

¹⁶⁷ Abel Guerra, “A vera efígie do Comunismo”, *Voz de Lamego*, 27-06-1974, nº 2772, p. 7.

¹⁶⁸ S/A, “A Voz de Bragança: na Homenagem ao Regimento de Comandos e a Jaime Neves, em Mogadouro”, *Mensageiro de Bragança*, 9-01-1976, nº 1590, p. 7.

¹⁶⁹ S/A, “Espiral de violência”, *Jornal da Beira*, 15-08-1975, nº 2839, p. 8.

desconfiança generalizada¹⁷⁰. Mais do que o controlo sobre todas as dimensões da vida política e social, julgava-se que o PCP se apoderava, por via da força e da coação, de todos os setores de informação, promovendo a sua monopolização e influenciando assim uma grande parte da produção informativa e noticiosa difundida no país por aqueles dias. Para legitimar esta posição, uma das estratégias da imprensa passava por reproduzir opiniões que pudessem encontrar uma aceitação quase imediata entre os leitores. É o caso do excerto de uma entrevista concedida por Francisco Sá-Carneiro, dirigente do PPD, onde afirmava que a violência política tinha sido essencialmente desencadeada pelo “PC e os seus aliados por uma ação anti-democrática, defensor inclusive da distribuição de armas ao povo”¹⁷¹.

No *Voz de Lamego* escrevia-se, a propósito da escalada de violência, que “o grande culpado da onda de violência é o partido de Cunhal”¹⁷², não só por acusar o povo do Norte de ser reacionário, mas também porque o facto de não se aceitar a propaganda comunista não era motivo de despolitização. De acordo com os dados presentes no *Dossier Terrorismo*, o período que medeia entre Maio de 1975 e Abril de 1977 regista um total de 556 ações terroristas, incluindo bombas, assaltos, incêndios, espancamentos, atentados a tiro e apedrejamentos¹⁷³. Mas o início do processo contrarrevolucionário, não contando com a divulgação da campanha anticomunista na imprensa católica, inicia-se mais cedo. Em Bragança, a 4 de Abril, apareciam as primeiras inscrições num mural do ELP¹⁷⁴, contendo a mensagem “Viva o ELP! Junta-te a nós”¹⁷⁵,

¹⁷⁰ Entre outras afirmações, escrevia-se que “em nome da democracia cavam-se fossos de ódios entre pessoas” (S/A, “Educação da liberdade”, *Jornal da Beira*, 14-06-1974, nº 2779, p. 1). Para corporizar o sentimento, até “o gesto do punho cerrado é o gesto do ódio” (Miguel Sales, “Punho cerrado”, *Voz de Lamego*, 8-01-1976, nº 2351, p. 5).

¹⁷¹ S/A “O PCP grande responsável dos atos terroristas”, *Sup. Pastoral 207 Diário do Minho*, 05-02-1976, p. 3.

¹⁷² S/A, “E continuam os insultos ao povo nortenho...”, *Voz de Lamego*, 28-08-1975, nº 2333, p. 5.

¹⁷³ *Dossier Terrorismo*, Editorial «Avante!», 1977.

¹⁷⁴ O Exército de Libertação de Portugal (ELP) foi uma organização de extrema-direita que se formou na sequência dos acontecimentos do 28 de setembro de 1974. Um dos seus objetivos era inverter o processo que se iniciara com a revolução, juntamente com o Movimento Democrático de Libertação de Portugal.

¹⁷⁵ Coimbra, Maria Natércia; Cruzeiro, Maria Manuela; Santos, Boaventura de Sousa – *O Pulsar da Revolução: Cronologia da Revolução de 25 de Abril (1973-1976)*. Edições Afrontamento e Centro de Documentação 25 de Abril, 2000, p. 204.

sendo que, no dia 26 desse mês, é reivindicado o ataque do ELP à sede do MDP/CDE, em Bragança.

Dentro da plataforma das forças anticomunistas, a extrema-direita, onde se incluía o ELP, atuava, segundo Riccardo Marchi, numa lógica “operacional e de instrumentalização”¹⁷⁶, partilhando alguns objetivos comuns com os restantes intervenientes¹⁷⁷, nomeadamente a Igreja, tal como “libertar a cultura do dogmatismo marxista”¹⁷⁸. De resto, tendo em consideração os distritos sobre os quais analisamos a imprensa diocesana, registam-se as seguintes ações de violência anticomunista: a 18 de Junho de 1975, um assalto a um banco de Viseu onde se pronunciaram as palavras de ordem “O ELP continua”; a 20 de Julho, uma tentativa de assalto à sede do PCP, em Viseu; a 22 do mesmo mês, uma tentativa de assalto ao centro de trabalho do PCP, em Braga; a 11 de Agosto, assaltos às sedes do PCP e do MDP/CDE, em Tondela (distrito de Viseu); no mesmo dia, em Braga, são incendiados os centros de trabalho do PCP, as sedes do MDP/CDE e da União dos Sindicatos e do Mercado do Povo; a 12 de Agosto, são assaltados os centros de trabalho do PCP, do MDP/CDE, da FSP, do MES, da UDP, do PRP e da União dos Sindicatos, em Viseu; a 23 de Agosto, ataque com bomba e assalto ao centro de trabalho do PCP e à sede do MDP/CDE, em Bragança; no mesmo dia, tentativa de assalto à sede da LUAR, em Vila Flor (distrito de Bragança); no dia 25, assalto ao centro de trabalho do PCP, em Seia (distrito da Guarda); no dia 30, ataque com bomba no centro de trabalho do PCP, na Guarda¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Marchi, Riccardo – As Direitas Radicais na Transição Democrática Portuguesa (1974-1976). *Ler História*, nº 63, 2012, p. 89.

¹⁷⁷ Referimo-nos aos intervenientes do processo revolucionário que colaboravam na mobilização contra a revolução, nomeadamente os partidos e organizações de extrema-direita, a Igreja Católica, partidos como o PS, o PPD e o CDS. Esta mobilização não se prende necessariamente e apenas com a violência física, mas também com as ferramentas ideológicas e doutrinárias utilizadas por cada uma destas forças para acentuar a sua posição anticomunista.

¹⁷⁸ Marchi, Riccardo, *op. cit.*, p. 86.

¹⁷⁹ *Dossier Terrorismo...* pp. 47-70. O relato presente no jornal *A Guarda* aponta, no entanto, para dia 29: “Na noite de 29 de Agosto findo, rebentou, nas vizinhanças da sede do PCP na Guarda, um petardo que causou alarme na população. Imediatamente se concentrou muito povo nos arredores do edifício, na R. 31 de Janeiro. Não tardou que comparecessem forças do R. I. 12, transportadas em duas Berliets, as quais isolaram o local. As Forças Armadas entraram na sede donde trouxeram algumas armas caçadeiras e também alguns caixotes” (S/A, “Na Guarda deflagrou um engenho explosivo”, *A Guarda*, 5-09-1975, nº

Num cenário de intensificação da violência, que reconciliação subscrevia a hierarquia e a imprensa católica? Uma reconciliação que acabasse com “as ambiguidades, as divisões, as lutas e os confrontos neste processo político que ameaçam dividir os portugueses, pondo-os uns contra os outros”¹⁸⁰. A condenação das lutas de classes reflete o que salienta Alice Coutrot a propósito da aversão de alguns católicos ao combate político, já que “sob a luz do ensinamento sobre a unidade de Cristo, eles adquiriram a certeza de que a paz entre os homens, a reconciliação e a união eram valores supremos”¹⁸¹ e cujos fundamentos não deviam ser postos em causa. A reconciliação passava também pela necessidade de reconstruir Portugal, sendo para tal necessário afastar Vasco Gonçalves do Governo, já que “tão obstinadamente agarrado ao poder como outrora Salazar, e como ele convencido de ser um salvador, não tem condições para resolver a maior parte dos graves problemas que afligem o nosso Povo”¹⁸².

Defendia-se uma reconciliação que, na melhor das hipóteses, fosse capaz de se distanciar do passado, porque era incómodo, sobretudo para uma considerável maioria da hierarquia católica. É também por esse motivo que raramente se admite que os problemas sociais e económicos que afetavam a vida das classes sociais mais empobrecidas não eram uma consequência da revolução, mas sim das políticas e da gestão do regime anterior. Nesse sentido, “o dever de todos, na hora presente, não é

3491, p. 5). É notória a diferença nas abordagens deste acontecimento: segundo o *Dossier Terrorismo*, houve um ataque bombista no centro de trabalho, mas a imprensa refere que o ataque aconteceu perto da sede do PCP. Uns meses mais tarde, antes das eleições legislativas que se iriam realizar em Abril de 1976, indicava o jornal que o PCP tinha emitido alguns comunicados no sentido de denunciar a “existência de situações antidemocráticas reinantes em vastas zonas, que impedem de direito ou de facto, o exercício da actividade do PCP e de outros partidos democráticos” (S/A, “Eleições”, *A Guarda*, 16-01-1976, nº 3509, p. 3), referindo especificamente o distrito da Guarda. A mesma notícia, num espontâneo ou involuntário exercício de esquecimento, acompanhava as declarações do Governador Civil da Guarda, Manuel Cardoso de Vilhena, respondendo às questões levantadas pelo PCP: “Não tenho conhecimento de qualquer problema ou impedimento de maior para o PCP nesta região, mas apenas de incidentes menores. Friso que é o único distrito do Continente onde nunca houve, até hoje, qualquer manifestação ou saque contra sedes de qualquer partido” (S/A, “Eleições”, *A Guarda*, 16-01-1976, nº 3509, p. 9).

¹⁸⁰ J. Policarpo, “Revolução, Evangelização e Reconciliação”, *Voz de Lamego*, 27-11-1975, nº 2346, p. 7.

¹⁸¹ Coutrot, Alice, *op. cit.*, p. 336.

¹⁸² F. “A grave situação a que nos conduziram”, *Sup. Pastoral 182 Diário do Minho*, 14-08-1975, p. 3.

tanto discutir o passado, quanto interrogarmo-nos se estamos à altura do momento excepcional que passa”¹⁸³. Estamos perante uma posição que desmobiliza o pensamento crítico da Igreja, desresponsabilizando-a de qualquer autorreflexão sobre os seus comportamentos no passado, nomeadamente no que dizia respeito à aceitação e à colaboração com a ditadura. Isto porque, se durante o processo revolucionário se alertava para “a ingratidão e a calúnia de algumas vozes que se levantam para acusar os padres e a Igreja”¹⁸⁴, a verdade é que raramente a hierarquia católica admitiu algum arrependimento pelas suas ações no passado, tendo apenas reconhecido que “viveu com ele [o regime] em clima de entendimento”¹⁸⁵. Além disso, também entre a comunidade católica era relativamente consensual que a hierarquia não precisava de se redimir, sendo que “para a maioria dos crentes, os bispos eram, fossem quais fossem os seus erros ou falhas, sucessores dos apóstolos e, por isso, o seu estatuto era inquestionável”¹⁸⁶. Talvez esta perceção fosse mais recorrente nas zonas de maior prática católica, apesar de ser uma questão que ainda está por estudar.

2.2. «Por quem votar? Leia a Carta Pastoral do Episcopado»

Nem só de reconciliação se fez a narrativa católica sobre o processo revolucionário. As primeiras reações da imprensa aos acontecimentos não revelam uma homogeneidade no que diz respeito às temáticas abordadas. Desde logo, porque se inicia uma campanha duradoura sobre as opções de voto dos cristãos e, de um modo geral, de todos aqueles que não pretendessem que Portugal se desviasse da sua rota

¹⁸³ Nota Pastoral do Episcopado sobre o Momento Presente da Vida Portuguesa, *A Guarda*, 20-06-1975, nº 3481, p. 1.

¹⁸⁴ Homilia do Cardeal-Patriarca de Lisboa, “Quem mais do que vós, padres da cidade e da aldeia, serviu o povo e esteve com o povo?”, *A Guarda*, 14-05-1975, nº 3471, p. 2.

¹⁸⁵ Cruz, Manuel Braga da. *op. cit.*, 1996, 525.

¹⁸⁶ Matos, Luís Salgado de. *op. cit.*, 2001, p. 75. Aqui, o seu estatuto inquestionável pode ser interpretado tendo em conta as regras da doutrina oficial da Igreja Católica, cujos bispos e sacerdotes são encarados como os legítimos representantes de Jesus Cristo. Através da sua ordenação, “obtem o poder sagrado de representar, em *persona Christi*, a Jesus Cristo, através do poder de presentificar o mesmo nos sacramentos, particularmente os da penitência e da eucaristia” (Portella, 2013: 260). Num país predominantemente católico, eram necessários os mediadores de Deus entre os fiéis.

democratizadora, convergindo com projetos que se baseassem, entre outras coisas, em “movimentos populares extremistas, de natureza anarquista e maoísta”¹⁸⁷.

Concretamente, o único partido que já contava com longas décadas de existência e atividade antes da revolução era o PCP, fundado em 1921. Apesar de ter passado a maior parte do tempo na clandestinidade, as suas estruturas organizativas e operacionais chegam ao 25 de Abril com capacidade de intervenção e alguma implementação pelo território, sobretudo em Lisboa, Setúbal e Santarém, mas também no Alentejo. O conjunto de ações promovidas pelo PCP durante o processo revolucionário (manifestações, comícios e sessões de esclarecimento) demonstra que a sua capacidade de mobilização era menos intensa no Norte e no Centro do país, onde se incluem os distritos de Bragança, Viseu e Guarda¹⁸⁸. O campo político-ideológico da esquerda portuguesa, muito heterogéneo e desagregado, era ainda composto por outros partidos que tentavam ter alguma influência no processo democratizador. Era o PS, no entanto, que disputava a hegemonia do PCP, tornando-se um dos seus maiores opositores e combatendo o seu poder. Na constelação de forças anticomunistas, o PS desempenhou um papel central, facto que impeliu a hierarquia católica a aproximar-se dos dirigentes socialistas e a saudar a boa convivência que advogavam entre o Estado e a Igreja Católica.

Relativamente ao universo da direita, consideravelmente fragilizada no contexto do processo revolucionário, por ser associada ao regime anterior, surgiram vários partidos que se iriam dividir entre três setores principais, “o democrático, o filomarcelista ou tecnocrático, e o salazarista”¹⁸⁹. Dentro do primeiro, inclui-se o PPD, o PPM e o PSDI, sendo que apenas o PPD conseguiu manter uma atividade relativamente consistente, apesar das suas ambiguidades ideológicas e do seguidismo em relação ao PS. Em torno do setor marcelista, os partidos que se destacam são o PCSD, o PDC e o

¹⁸⁷ Pires, Boavista, “Responsabilidade da Igreja na vida política portuguesa”, *Mensagem de Bragança*, 7-06-1974, nº 1513, p. 2.

¹⁸⁸ Lisi, Marco – O PCP e o processo de mobilização entre 1974 e 1976. *Análise Social*, vol. 182, 2007, p. 192.

¹⁸⁹ Sánchez Cervelló, Josep. *op. cit.*, 1997, p. 198.

CDS, sendo que todos eles se organizavam sob o lema da democracia cristã¹⁹⁰, mas a Igreja nunca reivindicou para si o controlo de nenhuma força política. No setor salazarista, os partidos que se destacaram mais foram o MFP, o MPP, o PNP, o PL e o PTDP¹⁹¹.

Com motivações distintas e confrontados com amplas possibilidades de organização social, política e económica, os partidos organizavam-se consoante os seus objetivos neste novo quadro. A hierarquia católica, por seu turno, afirmava que a sua imparcialidade era a opção mais viável, apesar de considerar que a democracia portuguesa devia assentar sobre um conjunto de pilares fundamentais que só alguns partidos estariam dispostos a construir. É por esse motivo que, tendo como base a Nota Pastoral emitida a 4 de Maio de 1974, se considera que a hierarquia procurou “assegurar a sua independência e isenção”¹⁹².

Do ponto de vista dos documentos oficiais, o distanciamento em relação aos partidos, mesmo àqueles que se reivindicavam subscritores da democracia cristã, pode mesmo sugerir que a hierarquia católica não tinha intenção de influenciar muito a dinâmica político-partidária, aconselhando apenas para a exclusão da “adesão a princípios incompatíveis com o cristianismo”¹⁹³. Seguindo a mesma lógica que apontámos na metodologia, ou seja, optando por um exercício de distanciamento em relação aos documentos oficiais, é possível identificar um discurso substancialmente diferente na imprensa católica. Esse discurso, legitimador de determinadas correntes políticas e ideológicas, acaba por interditar outras opções, pois assume um tom marcadamente proibitivo e punitivo. Além disso, não é garantida a fiabilidade da ideia

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 199.

¹⁹¹ O enquadramento ideológico dos partidos é subjetivo, porque não existe um consenso sobre a sua integração definitiva num ponto específico do espectro político. Riccardo Marchi considera, por exemplo, que tanto o PDC como o MPP fazem parte da direita católica, o PL dos setores monárquicos, o PSDI da direita que defende o modelo liberal-capitalista e o PTDP inspirado pela social-democracia antimarxista (Marchi, 2012: 79). Um dos partidos que não é mencionado é o Partido do Progresso, também inserido no universo da extrema-direita, com um pensamento colonialista e autoritário, que acabou por ser dissolvido depois do 28 de setembro de 1974. De acordo com Fernando Rosas, o PL é muito semelhante ao PP, mas não refere o seu enquadramento nos setores monárquicos (Rosas, 2024: 82).

¹⁹² Cruz, Manuel Braga da. *op. cit.*, 1996, p. 524.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 525.

segundo a qual a Igreja não dispunha de interesses no jogo partidário, tendo em conta que até julgava ser “muito útil que apareça um ou mais partidos de denominação cristã”¹⁹⁴, apesar de considerar que nenhum se devia arrogar do monopólio doutrinário da instituição.

Para essa análise das posições da imprensa em relação aos partidos, que constitui uma das primeiras manifestações do anticomunismo católico, optou-se considerar dois períodos distintos. O primeiro corresponde aos meses que antecedem as primeiras eleições democráticas, para a Assembleia Constituinte, em Abril de 1975. O segundo corresponde ao período que medeia entre Abril de 1975 e Abril de 1976, data do ato eleitoral que empossou o I Governo Constitucional.

2.2.1. As eleições para a Assembleia Constituinte

De que forma convivia a imprensa católica com a futura concretização de eleições livres, num país onde a esquerda parecia ter uma importância crescente junto de algumas classes sociais? No seu estudo sobre a emigração, Caroline Brettell introduziu algumas ideias sobre esta questão, nomeadamente quando menciona a imprensa, ao referir que “in the pre-election issue (March-April 1975) several pages were devoted to the electoral process (including simple information on how to vote) and to the respective party platforms”¹⁹⁵. Confrontando a imprensa católica com uma análise mais profunda e sistemática, a verdade é que este período constitui apenas uma parte do discurso sobre as eleições e sobre os partidos. Nesse sentido, uma das primeiras ideias que a imprensa faz questão de transmitir, defendendo *legitimamente* a generalidade do povo português, está relacionada com a sua capacidade de pensar sobre os assuntos que, até aí, não faziam parte da sua esfera de reflexão. Esclarecido e bem informado, considerava-se que

¹⁹⁴ Carvalho Rodrigues, “Um partido político com o nome cristão?”, *Sup. Pastoral 118 Diário do Minho*, p. 1.

¹⁹⁵ Brettell, Caroline B., *op. cit.*, p. 78.

o povo português, no seu conjunto, está tão bem preparado para o uso das liberdades e direitos essenciais, como outros povos civilizados. Com um pequeno treino, poderá caminhar, a passo europeu. A questão é não confundir o povo com a escumalha, constituída por desordeiros, inconscientes, oportunistas e outros assim, como essa escumalha que existe em qualquer parte. Os metais distinguem-se da sua escória [...]. A escumalha, porém, não entende - não pode ou não quer entender - e procede como se não pudesse exercer a sua liberdade sem destruir ou mutilar a liberdade dos outros; fala e atua, como se fosse governo ou super-governo, nomeia e desnomeia, faz e desfaz, como lhe apetece, humilha e ofende os cidadãos mais dignos¹⁹⁶.

No caso do *Mensageiro de Bragança*, uma das primeiras notas sobre este assunto pretende emitir um voto de confiança à população. Apesar de Portugal ter vivido praticamente meio século sob uma ditadura cujo propósito era moldar ideologicamente a maioria da população, a imprensa defendia que a generalidade do povo português estava agora capaz de fazer escolhas políticas de forma esclarecida e informada, em linha de convergência com outros países europeus. Todo o processo de consciencialização política – um termo que, posteriormente, é criticado pela imprensa por ser considerado de esquerda – passava por saber distinguir o povo da “escumalha”.

Para estabelecer uma separação rígida entre o possível e o impossível, recorria-se também à equiparação entre marxismo e fascismo, não sendo lícita aos cristãos nenhuma dessas opções:

A que partido ou corrente política um cristão NÃO PODE dar o seu nome? A QUALQUER FACÇÃO OU CORRENTE TOTALITARISTA, SEJA DAS DIREITAS (PARTIDO FASCISTA) SEJA DAS ESQUERDAS (PARTIDO MARXISTA). UM CRISTÃO NÃO PODE SER NEM FASCISTA NEM MARXISTA¹⁹⁷.

Vários aspetos são discutíveis nesta advertência. Em primeiro lugar, e como seria de esperar, ela postula um carácter compulsório, sobretudo pela dupla utilização do elemento “não pode”. A sua identificação como uma prática simbólica e recorrente, interligada com um contexto específico de expectativa e indefinição política, reflete a vontade da imprensa em transmitir essa mensagem aos leitores de forma bastante contundente. Resta saber se, contornando as prescrições da Igreja, os cristãos estariam

¹⁹⁶ Álvaro Madureira, “A nossa liberdade e a dos outros”, *Jornal da Beira*, 24-05-1974, nº 2776, p. 8.

¹⁹⁷ S/A, “Pergunta”, *Mensageiro de Bragança*, 2-05-1975, nº 1512, p. 3.

a cometer um crime ou simplesmente a desviar-se da rota prevista, sendo possível depois retomar o caminho. Estatui o *Sup. Pastoral 126 do Diário do Minho* que

A Igreja considera réus de *pecado mortal e de crime* de apostasia todos os seus filhos que *professem* externamente a doutrina materialística e anti-cristã dos comunistas, e nomeadamente, os que a *defendem* ou *propagam*. Um católico que *professe, difunda* ou *propague* o comunismo, transforma-se em traidor da sua religião, em apóstata. Por isso incorre automaticamente na excomunhão do artigo 2314 do Código de Direito Canónico. [...] Os católicos *não podem* filiar-se no partido ou em associações Comunistas. É tal a contraposição do comunismo à fé crista que o simples facto de um católico se filiar no Partido Comunista ou em Associações Comunistas é tido pela Santa Igreja como *pecado mortal e crime*, punido também com uma excomunhão reservada à Santa Sé (Can. 2335)¹⁹⁸.

Este excerto revela que não. Para os católicos, qualquer associação com partidos ou organizações comunistas significava o afastamento definitivo da Igreja, estando por isso sujeitos à excomunhão. Esta afirmação clarifica que a Igreja, tal como outras organizações, também tinha um sistema de leis complexo e organizado de forma a manter os católicos dentro de um quadro regulatório eficaz e capaz de aplicar sanções, caso fosse necessário: “o Direito Canónico é uma necessidade da Igreja, uma vez que a Igreja se organiza na sociedade humana como uma instituição, atribuindo direitos e deveres aos seus membros por preceitos de observância coercitiva”¹⁹⁹. De salientar a repetição das expressões “pecado mortal” e “crime”, bem como dos verbos “defender”, “professar” e “propagar”, pois o nexos de causalidade entre as ações e as suas consequências expõem precisamente o carácter vinculativo e coercitivo que as atravessa. De acordo com esta mensagem, plasmada no jornal três meses depois da revolução, o que restaria a um católico que, seguindo a sua vontade, votasse no PCP?

¹⁹⁸ C. R., “Os católicos não podem ser comunistas”, *Sup. Pastoral 126 Diário do Minho*, 11-07-1974, p. 1. Os itálicos são nossos. A edição de 17 de Outubro volta a insistir na mesma ideia, reafirmando que “para os católicos, é pecado inscrever-se em qualquer associação comunista ou anarquista”, *Sup. Pastoral 140*, p. 2.

¹⁹⁹ Klausner, Eduardo A.; Rosa, Pedro Paulo – Sobre a Natureza do Direito Canónico, *Lex Humana*, vol. 10, nº 1, Rio de Janeiro, p. 46.

Por outro lado, a imprensa tem consciência que o seu público é heterogéneo, do ponto de vista da capacidade de compreensão e interpretação dos textos, reproduzindo, nesse sentido, textos menos complexos:

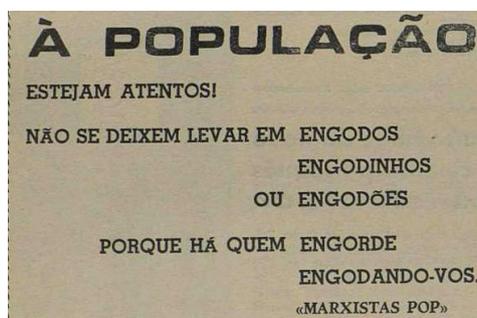


Figura 1 - S/A. *Mensageiro de Bragança*, 7-06-1974, nº 1513, p. 10

O conteúdo desta mensagem é, por outro lado, substancialmente diferente. Aqui, o tom coercitivo é substituído por um aviso que tem como objetivo alertar para o perigo dos “marxistas pop”. Mas, em última análise, exortações destas serviam para modelar as perceções políticas dos cristãos, advertindo-os em relação aos perigos que circulavam em torno dos marxistas. O “canto das sereias”²⁰⁰, incorporado nos slogans, nas palavras proferidas em manifestações, tão típicas de um processo revolucionário, que se disseminava pela sociedade portuguesa não podia seduzir os católicos até ao ponto de lhes mobilizar o voto. De facto, a estratégia parecia estar a dar resultados, como comprova uma notícia local, sobre a freguesia de Castelo Mendo, onde se afirma que os habitantes daquela região, sendo um “um povo muito católico e sabendo que no Governo entram socialistas e comunistas (estes, principalmente), está muito desgostoso e diz que não quer ir às urnas, porque não quer contribuir com o seu voto, para que eles não entrem no Poder”²⁰¹.

Uma das particularidades da imprensa que pode ser útil para compreender o relacionamento da hierarquia católica com os partidos políticos tem a ver com a

²⁰⁰ S/A, “Socialismo: perigosa ilusão”, *Sup. Pastoral 127 Diário do Minho*, 18-07-1974, p. 1.

²⁰¹ S/A, “Disseram os jornais”, *Jornal da Beira*, 26-07-1974, nº 2785, p. 3.

reprodução, seletiva, de comunicados, programas e entrevistas realizadas a dirigentes políticos, antes das eleições. Em primeiro lugar, é notória uma preponderância de comunicados do PPD, do CDS, do PCSD e do MPP. O primeiro corresponde a uma explicação sumária das linhas programáticas do PCSD, no *Jornal da Beira*, onde se defende os direitos e liberdades fundamentais, a distribuição justa da riqueza produzida, a instituição do salário mínimo nacional, o direito à greve e à sindicalização livre, um sistema de saúde e de ensino gratuitos e universais, a liberdade religiosa e a liberdade de expressão²⁰². O MPP, partido que tende a ser inserido no setor salazarista ou na direita católica, como vimos anteriormente, destaca-se pelas suas ofensivas anticomunistas. O seu manifesto é partilhado na imprensa, dada a importância que assume no contexto pré-eleitoral:

A grande realidade do momento está bem explícita num manifesto do MPP. Diz ele: o tenebroso comunismo já ocupa a maior parte dos lugares-chaves do país e já arrasta grandes massas através de uma inteligente propaganda. No jogo das forças políticas nacionais já ocupa a posição de «centro», mantendo a par da intransigência na defesa de uma feroz luta de classes internacional, a capa ardilosa burguesa de cordeiro pacífico para arrastar o ingénuo trabalhador²⁰³.

Relativamente ao PPD e ao CDS, o jornal *A Guarda* é particularmente incisivo na difusão dos seus comunicados, informações sobre sessões de esclarecimento e comícios. A 29 de Novembro, publicava-se um comunicado a pedido do CDS, que denunciava a campanha de agressão ideológica que estaria em curso contra si, “por meio de cartazes e panfletos com slogans insultuosos e estimulantes de violência”²⁰⁴. O CDS dispõe, em algumas edições, de um espaço particular que contém uma imagem de identificação fácil. A mesma imagem aparece nas edições de 4, 11, 18 e 25 de Outubro de 1974 e refere-se à ligação que o referido partido pretendia estabelecer com os emigrantes portugueses no estrangeiro:

²⁰² S/A, “Partido Cristão Social Democrata”, *Jornal da Beira*, 10-05-1974, nº 2774, pp. 1; 10.

²⁰³ Observador, “Sejamos realistas...”, *Jornal da Beira*, 5-07-1974, nº 2782, p. 1.

²⁰⁴ S/A, “CDS”, *A Guarda*, 29-11-1974, nº 3453, p. 6.



Figura 2 - *A Guarda*, 27-09-1974, nº 3444, p. 5.

Ainda que possa parecer um preciosismo, a verdade é que não existe um equilíbrio entre a dimensão propagandística da imprensa, já que ela favorecia claramente os partidos políticos que considerava favoráveis aos seus interesses. Neste caso, é evidente que o apelo à comunidade emigrante se revelava útil, já que constituía um dos segmentos de leitores da imprensa católica.

É ao PDD, no entanto, que se atribui a maioria dos artigos e informações presentes na imprensa. No dia 13 de Setembro de 1974, é noticiada, no jornal *A Guarda*, a abertura da sede desse partido, no Largo Augusto Gil, cujas sessões vinham sendo “bastante concorridas, tendo-se estabelecido diálogo entre a assistência e o orientador”²⁰⁵ em praticamente todas:

P. P. D.
Sessão de esclarecimento na Guarda

Realiza-se no próximo dia 10, domingo, pelas 21,30 horas, num dos Pavilhões do Parque Municipal uma sessão de esclarecimento promovida pelo Partido Popular Democrático, em que participarão a sr.ª Dr.ª Maria Emília Bastos, Dr. José Xavier e Dr. Fernando de Oliveira.
 A entrada é livre.

PPD
SESSÃO DE ESCLARECIMENTO

O Partido Popular Democrático da Guarda realizou na noite do pretérito domingo uma sessão de esclarecimento político num dos pavilhões do Parque Municipal.

Na sessão, que foi muito concorrida por militantes e simpatizantes do PPD, falaram os srs. drs. D. Maria Emília Bastos, José Xavier de Bastos e Fernando José de Oliveira.

²⁰⁵ S/A, “PPD”, *A Guarda*, 13-09-1974, nº 3442, p. 8.

Figura 4 - "PPD: sessão de esclarecimento na Guarda", *A Guarda*, 8-11-1974, nº 3450, p. 8

Figura 3 - "PPD: sessão de esclarecimento", *A Guarda*, 15-11-1974, nº 3451, p. 10

Segundo a Igreja, nem o PPD pertencia ao grupo dos partidos da democracia-cristã. No entanto, a conjuntura política indicava que, à direita, pudesse ser o partido com maior visibilidade e adesão. Este é um dos exemplos onde a possível adesão está patente, ainda que sem pretensões de ser representativo de uma realidade mais global: “«I voted for the PPD», one illiterate 75 year-old woman said «because they say it is the party of the Church»”²⁰⁶.

O empenhamento da imprensa católica no aconselhamento político-partidário estava perfeitamente alinhado com a sua posição contrarrevolucionária e anticomunista. De facto, a dimensão contrarrevolucionária e anticomunista do discurso são indissociáveis porque consideramos que uma das motivações da hierarquia católica era moldar os resultados eleitorais de acordo com um pensamento oposto àquilo que eram os pressupostos de uma revolução socialista. Os dias que antecedem o ato eleitoral são, em convergência com os meses anteriores, profícuos no que diz respeito à difusão deste pensamento. Para os mais indecisos ou ainda mal esclarecidos, qual era a melhor forma de reverter esse desconhecimento? Segundo o *Sup. Pastoral 160 do Diário do Minho*, uma opção informada podia ser encontrada na *Carta Pastoral sobre o Contributo dos Cristãos para a Vida Social e Política* e na *Carta Encíclica Divinis Redemptoris* de Pio XI, sobre o comunismo ateu, sendo que “nesta hora todas as famílias cristãs devem possuir e conhecer estes dois livros”²⁰⁷. A presença da encíclica é particularmente reveladora das intenções da hierarquia, apesar de não ser surpreendente, já que se debruça inteiramente sobre o carácter herético do comunismo. Uma das últimas advertências da imprensa postulava que

²⁰⁶ Brettell, Caroline B., *op. cit.*, p. 75.

²⁰⁷ S/A, “Livros para uma opção política consciente”, *Sup. Pastoral 160 do Diário do Minho*, 6-03-1975, p. 4.

o bom senso da generalidade do povo português far-lhe-á escolher, entre todos os partidos que prometem uma sociedade mais justa, livre e feliz, os que dão maiores garantias de seriedade, competência e sintonia com a maneira de ser dos portugueses, recusando, pelo contrário, aqueles que apontam para as vias do ódio e da violência ou da aventura utópica²⁰⁸.

Perante a atitude da imprensa católica em relação às eleições e aos partidos, será insuficiente afirmar que o carácter doutrinário do discurso se circunscreveu a um simples aconselhamento. Contrariamente à ideia que postula uma isenção ou um posicionamento moderador, em que os bispos “não excluíram nenhum partido, mas lembraram que está vedado aos católicos o voto nos que se lhes afigurem incompatíveis com a concepção cristã do homem e da sociedade”²⁰⁹, acreditamos que a imprensa católica ultrapassou, em grande medida, a imparcialidade apregoada pela Igreja. Através da diabolização do comunismo e da respetiva justificação para a criminalização de quem pensasse em aliar-se a ele, o discurso da imprensa funcionou como um incentivo para a desmobilização do voto no PCP²¹⁰.

2.2.2. «O povo definiu, por via eleitoral, o seu anticomunismo»

Os resultados das eleições para a Assembleia Constituinte, as mais participadas na história da democracia portuguesa, podem ser interpretados de diversas maneiras.

²⁰⁸ “Comunicado do Episcopado Português”, *Jornal da Beira*, 18-05-1975, nº 2823, p. 4.

²⁰⁹ Matos, Luís Salgado de, *op. cit.*, 2001, p. 120.

²¹⁰ Esta análise não pretende excluir outros aspetos que seriam importantes para perceber o grau de influência deste discurso nas escolhas eleitorais da população. O recurso aos testemunhos pessoais e à memória sobre este fenómeno ajudaria a compreender o alcance da penetração do discurso anticomunista nas mentalidades, sem prejuízo de alguns aspetos que já foram estudados em trabalhos sobre temáticas relacionadas. A problemática do relacionamento da população com os partidos e com a política tem sido abordada a partir da análise dos comportamentos dos camponeses do Norte e do Centro do país, admitindo-se que, depois do 25 de Abril, as relações de base clientelar se mantiveram, sobretudo pela iniciativa “dos caciques locais que sobretudo partidos como o CDS e o PPD/PSD têm mantido e até reforçado o seu poder, a nível local e nacional” (Silva & Toor, 1988: 57). Por outro lado, Diego Palacios Cerezales salienta que “a rejeição do rumo político pode entender-se melhor se for tida em conta a dissonância entre o projeto político socializante e o *ethos* camponês nortenho [...]” (Palacios Cerezales, 2003: 152).

Segundo Manuel Loff, uma das leituras possíveis é aquela que se baseia na clássica divisão entre esquerda e direita, que permitia compreender

como a Revolução se via legitimada por uma ampla maioria dos partidos de esquerda: entre os que, na esquerda radical, se reivindicavam do maoísmo até ao PS, passando pelo PCP, reuniam-se quase 60 por cento dos votos, a maioria dos quais concentrados num PS triunfante (37,9 por cento, 116 deputados), que triplicava os votos do PCP (12,5 por cento, 30 deputados). Entre os dois, o MDP/CDE, o terceiro partido da esquerda que se sentava no Conselho de Ministros, reunia 4,1 por cento (cinco lugares), sensivelmente os mesmos 230 mil votos que, de forma dispersa, reunia o resto da esquerda radical (4 por cento). No seio desta, contudo, e dada a dispersão de votos entre seis candidaturas diferentes, foi eleito um único deputado (da UDP)²¹¹.

A outra leitura possível, e hegemónica, optou por atribuir a vitória ao PS e ao PPD, numa lógica de valorização da legitimidade eleitoral, afastando mais as pretensões de quem invocava a legitimidade revolucionária (caso do PCP). Uma das consequências imediatas destes resultados foi o reforço da “capacidade política do PS e, em geral, da frente anticomunista que estava a ser criada para inverter a trajetória política que o pós-11 de Março tinha desenhado”²¹².

Rapidamente, a 2 de Maio de 1975, o *Mensageiro de Bragança* explica como se devem interpretar os resultados do ato eleitoral:

Como interpretar estes resultados? Antes de tudo, eles significam uma inequívoca derrota do Partido Comunista e seus satélites. Sendo assim, existiu, e com ela nos congratulamos, uma autêntica vitória da democracia face à ditadura do proletariado [...]. Entre o socialismo em liberdade do Dr. Mário Soares e o socialismo em ditadura do Dr. Barreirinhas Cunhal, há um abismo e esse abismo é a própria liberdade que os votantes socialistas escolheram²¹³.

Do ponto de vista do discurso da imprensa, é a partir daqui que se inicia um processo de *sacralização* dos resultados eleitorais, instrumentalizando-os para continuar a construção da narrativa anticomunista e contrarrevolucionária. Segundo esta ótica, o ponto fulcral e a principal lição a retirar era a derrota do PCP que, apesar de toda a

²¹¹ Loff, Manuel, *op. cit.*, 2022, p. 89.

²¹² *Ibidem*, pp. 90-91.

²¹³ S/A, “As eleições portuguesas”, *Mensageiro de Bragança*, 2-05-1975, nº 1556, pp. 1-4.

“ampla, bem organizada e insistente (até á saturação) campanha pró-comunismo”²¹⁴, não conseguiu obter votos suficientes para ter uma influência consistente. Um elemento que a imprensa raramente conseguiu mencionar tinha a ver com o facto de as eleições para a Assembleia Constituinte não terem tido como propósito eleger um Governo, sendo a sua principal função a elaboração de uma Constituição. Como se viria a comprovar um ano depois, essa mesma Constituição, produto final do processo revolucionário, era o reflexo do cariz socialista da revolução. Relativamente à preponderância de uma matriz de orientação socialista, da qual todos os partidos se reivindicavam subscritores, também a Igreja estabelecia separações entre os vários socialismos. Essas divisões, inscritas num contexto em que até o CDS defendia o seu socialismo personalista, levavam a imprensa a afirmar que a vitória pertencia à ala política que desejava a implantação de um “socialismo em liberdade, que vai do PS para a direita através do PPD até ao socialismo cristão do CDS”, excluindo categoricamente o socialismo à esquerda do PS que, na sua opinião, tinha sofrido um “um nítido repúdio do Povo, ao obter uma votação minoritária e muito diminuta”²¹⁵. O *Sup. Pastoral 168 do Diário do Minho* fazia uma leitura similar, afirmando que “os partidos não comunistas obtiveram 72,46% dos votos” e reproduzindo, posteriormente, excertos de notícias de jornais internacionais, um norte-americano e outro britânico:

Washington Star: «O povo português afirmou aos seus governantes militares e aos comunistas em particular que se quer juntar à maioria da Europa Democrática Ocidental. É esta a conclusão lógica a que se chega a partir dos resultados das eleições de sexta-feira para a Assembleia Constituinte.

Daily Mail: «Votaram esmagadoramente a favor dos moderados de esquerda liberal. Os comunistas foram batidos completamente»²¹⁶.

O *Jornal da Beira* e *A Guarda*, ainda que em datas diferentes, publicam um artigo cujo propósito era, por um lado, elogiar o bom senso do povo português por ter feito as

²¹⁴ S/A, “Comunismo e liberdade”, *Voz de Lamego*, 22-05-1975, nº 2319, p. 5.

²¹⁵ S/A, “O PC pretendia entrar no carro do triunfo do PS!”, *Sup. Pastoral 169 do Diário do Minho*, 8-05-1975, p. 1.

²¹⁶ S/A, “Resultado das eleições para a Constituinte”, *Sup. Pastoral 168 do Diário do Minho*, 1-05-1975, p. 3.

escolhas certas e, por outro, desmentir a sua suposta falta de cultura e de consciencialização política, ideia que será abordada noutros textos. Ambos consideravam que o povo tinha optado por “uma linha de progresso, mas em liberdade, recusando todos os extremismos e totalitarismos”, dizendo “não a todas as ditaduras e sim a todo o progresso em liberdade”²¹⁷.

A partir dos resultados eleitorais, elaboraram-se também diversas teses sobre a capacidade política do povo das regiões Norte e Centro. Os traços distintivos de um país também ele dividido ao meio foram identificados por António Reis, que considerava que se tinham formado dois blocos políticos-sociais, um deles constituído pela “maioria da classe operária da Grande Lisboa e proletariado rural alentejano e ribatejano liderado pelo PCP e por partidos de extrema-esquerda em convergência precária”, e o outro “pela maioria da pequena e média burguesia, dos trabalhadores de serviços, dos agricultores e da classe operária do resto do país, liderada pelo PS com o apoio do PPD e do CDS, a colaboração do MRPP e a intervenção da Igreja Católica no Norte e Centro do país”²¹⁸. A imprensa católica, por seu turno, tem interesse em explorar essa dicotomia, num registo marcadamente mais regionalista e identitário:

Passaram-se séculos, e no Sul as ideias de Marx, Lenine e Companhia parece que possuem certo acolhimento, ao contrário do que sucede cá por cima, é verdade. Mas então por amor de Deus, como se diz por estas bandas, ponha-se o nome aos bois - a consciência política do Norte é refractária ao comunismo e a do Sul é simpatizante [...]. Se nos querem convencer que só tem consciência política quem aderiu ao comunismo, então nós do alto da nossa Portugalidade, apoiando-nos na Europa a que pertencemos, só poderemos responder: Senhores Responsáveis pelos incríveis programas de rádio e televisão: vão bugiar!²¹⁹.

²¹⁷ E. “A cultura do nosso povo”, *Jornal da Beira*, 6-06-1975, nº 2830, p. 8; E. “A cultura do nosso povo”, *A Guarda*, 23-05-1975, nº 3477, p. 1.

²¹⁸ Reis, António – A Dialética entre as Componentes Militar e Civil no Processo Revolucionário do 25 de Abril, *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, p. 569.

²¹⁹ Juvenal Hilarião Esteves, “Consciência política do Norte”, *Mensageiro de Bragança*, 23-05-1975, nº 1559, p. 7. Como podemos observar, o discurso anticomunista é permeável a narrativas identitárias que, segundo Bourdieu, configuram a vontade de “impor uma visão do mundo social através de princípios de divisão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo” (Bourdieu, 1989: 113).

Parece haver uma plena consciência sobre as características ideológicas da população, encarando-se o Sul como uma realidade distante, e distinta, com a qual o Norte não tinha que compactuar. As escolhas políticas do povo nortenho não necessitavam de validação externa, muito menos por parte de cidadãos que acolhiam e interpretavam as ideias marxistas-leninistas, e como se ser português e europeu fosse incompatível com ser-se comunista. Em Bragança, a revolta estendia-se a outras dimensões que o povo não aceitava: ter o direito à greve, mas estas serem controladas pela Intersindical, ter o direito de realizar plenários que só serviam “para dividir trabalhadores amigos de longos anos”, questionando-se até quando é que o povo do Norte teria que “obedecer a um grupo de incompetentes-oportunistas que deste país só conhecem a cintura industrial de Lisboa e o Alentejo”²²⁰. Nesta altura, ser do Norte, ou do Centro, significava, entre outras coisas, remar contra a maré do pensamento único, da ideologia ultrarrevolucionária, aventureirista e utópica que alguns “novos mestres em revolução” advogavam:

[eles] pretendem fazer crer que há duas espécies de portugueses: os provincianos e os alfacinhas, os nortenhos e os sulistas, etc., enfim os despolitizados e semi-analfabetos (semi, por favor) e os politizados e... doutores [...]. Basta-me, para a honra e orgulho de nortenho, saber o que o povo do Norte, esta castiça gente lusíada pensa da liberdade, da democracia, do trabalho, da autoridade, e também da dignidade e da coragem na hora da decisão e acção: como consegue distinguir, sem ambiguidades, revolucionário de «anarquista», político de «oportunista», progressista de «aventureirista», socialismo de «comunismo», e até «Primeiro-Ministro» de «General» ou «Almirante»²²¹.

O discurso identitário encontrou suporte nas diversas manifestações de apoio à hierarquia católica, realizadas durante os meses de Julho e Agosto de 1975²²², para

²²⁰ Fernando Barradas [retirado do *Comércio do Porto*], “Estamos fartos!”, *Mensageiro de Bragança*, 28-11-1975, nº 1585, p. 3.

²²¹ S/A, “Do Norte! Com muita honra”, *Voz de Lamego*, 30-10-1975, nº 2342, p. 7.

²²² As manifestações de apoio ao Episcopado foram realizadas em cidades de maior prática católica e um estudo mais atento sobre elas ainda se encontra por fazer. Podem integrar, no entanto, as “ações coletivas populares não transgressoras” (Palacios Cereales, 2003: 142), indispensáveis para o estudo das dinâmicas contrarrevolucionárias a nível regional. Luís Salgado de Matos adianta-se e apresenta uma explicação cuja base factual nos parece insuficiente: “As manifestações de apoio ao Episcopado eram uma afirmação dos católicos contra os que perseguiam a Igreja; mas eram também uma manifestação da

demonstração de fidelidade e solidariedade dos cristãos para com as estruturas da Igreja. Essas manifestações são descritas, na imprensa, como momentos de intensa participação cívica, precisamente contrários à ideia de despolitização. O jornal *A Guarda* relatava a manifestação em Aveiro, cujo propósito era apoiar o Episcopado, mas também o Bispo de Aveiro, D. Manuel de Almeida Trindade. Sob o lema “estamos com os bispos nesta hora”, os jovens cristãos presentes na referida manifestação reivindicavam, entre outras coisas, “uma educação cívica e religiosa, não queremos que nos explorem com pornografias”²²³. Seguiu-se Viseu, cuja manifestação foi noticiada com igual entusiasmo. As palavras de ordem, inseridas no seu contexto de enunciação, se não são o reflexo do que a imprensa vinha reproduzindo há meses, demonstram, pelo menos, que a comunidade cristã destas regiões partilhava da mesma opinião que a generalidade da hierarquia católica. Entre as palavras mais ouvidas, dizia-se que “nós não somos uma minoria de ignorantes como dizem; somos um povo consciente e trabalhador”²²⁴. Em suma, posta à prova a agudeza de espírito do povo cristão do Norte e do Centro do país, era hora de exclamar:

Ninguém consegue calar a voz da razão. E o Povo acabará por fazer ouvir-se, mesmo quando alguns pretendem convencer a maioria que a sua voz é a voz do Povo, talvez porque podem dispor, abusivamente, de microfones potentes, que o povo paga, e que estão a ser usados contra o povo. A verdade triunfará e há-de vir à tona da água. Como já veio em Aveiro; como já aconteceu em Viseu; e em Bragança; como irá acontecer em Vila Real e Coimbra no próximo domingo; como acontecerá em Lamego e por todo esse Portugal fora, se entretanto não for mais uma vez amordaçada a voz do povo, em nome dos «ditos» interesses do mesmo povo [...]. E nós a pagarmos para uns tiranetes insultarem sistematicamente a consciência da maioria!²²⁵.

província moderada contra a capital revolucionária; do Norte democrático contra o Sul totalitário; da província trabalhadora contra a Lisboa ociosa; do campo pobre e ordeiro contra a cidade rica e esbanjadora. As centenas de milhares de pessoas que nelas participaram mostraram que os comunistas e a extrema-esquerda não tinham o monopólio do povo e que o PREC podia ser infletido numa direção democrática” (Matos, 2001: 124).

²²³ S/A, “Os Cristãos de Aveiro manifestam-se”, *A Guarda*, 18-07-1975, nº 3485, p. 3.

²²⁴ S/A, “Viseu: Manifestação de Apoio ao Episcopado”, *A Guarda*, 27-05-1975, nº 3486, p. 3.

²²⁵ S/A, “Ninguém cala a voz da razão!”, *Jornal da Beira*, 1-08-1975, nº 2838, p. 8.

2.3. Três ideias hegemónicas: contenção, pacificação e saber escolher

Como vimos, a interpretação que a imprensa católica faz deste período converge nitidamente com a que era propagada e defendida pelos setores ligados ao PS e às forças políticas situadas à sua direita, fator que reflete a unanimidade que existia entre estas forças durante o processo revolucionário, sobretudo se fosse para destituir o PCP de qualquer tipo de hegemonia ou popularidade.

Tendo em consideração que a nossa análise se foca na atividade da Igreja, em especial da sua imprensa diocesana, destacamos três eixos principais que dão a conhecer uma parte do conteúdo do pensamento anticomunista da Igreja. Em primeiro lugar, destaca-se a ideia de contenção do processo revolucionário, através de uma teorização sobre a natureza e sobre os fins das revoluções. É também a partir deste momento que se inicia a construção de uma narrativa hegemónica que será transportada pela memória:

A memória reacionária da Revolução, mesmo que plural e tendo naturalmente evoluído com o tempo, como ocorre com todas as formas de memória (individual e coletiva), continua a reproduzir um horror moral e político face à intensidade, ao ritmo e à natureza ideológica do processo de mudança²²⁶.

Este horror à mudança, que se manifesta imediatamente a seguir ao 25 de Abril, é transversal aos cinco jornais em análise, alicerçado a um pensamento profundamente cético em relação ao processo de democratização. O seu ceticismo, hostil às exigências revolucionárias, acaba por se alinhar com a sua postura conservadora e de subserviência durante a ditadura.

Em segundo lugar, a pacificação que se insinua nos apelos constantes à reconciliação por parte da hierarquia católica, não só através dos documentos por ela emitidos, mas também pela imprensa. Uma reconciliação que pretendia, grosso modo, manter o *status quo* existente, num contexto em que as muitas das estruturas da ditadura eram depostas. Através deste discurso, a hierarquia católica reagia vivamente

²²⁶ Loff, Manuel. *op. cit.*, 2024, p. 62.

às transformações que ocorriam no seio da sociedade portuguesa, demonstrando a sua capacidade de mobilizar uma retórica contrarrevolucionária e anticomunista.

Finalmente, a ideia de saber escolher. Referimo-nos à campanha de doutrinação sobre o sentido de voto da população. Importa referir que, no passado, a ausência de eleições livres nunca constituiu incómodo para a hierarquia católica. A partir da revolução, confrontando-se com uma correlação de forças favorável à prossecução de um programa socialista, a hierarquia católica depara-se com aquilo que considerava ser a difícil escolha entre a Revolução Democrática ou a Revolução Socialista:

Os comunistas começam por «aderir» à Revolução Democrática, mas (será preciso repeti-lo, depois de se conhecer a tática leninista e as experiências comunistas até ao presente?) fazem-no só por conveniência e cálculo. À medida que eles avancem a Revolução Socialista, subordinar-lhes-ão a democracia, até ao ponto de esta não passar de um pseudónimo de ditadura do proletariado²²⁷.

Face ao irremediável perfil “totalitário” e “ditatorial” do comunismo, o capítulo seguinte debruçar-se-á sobre os aspetos mais específicos do discurso anticomunista que foi intensamente difundido pela imprensa católica durante o processo revolucionário português.

²²⁷ S/A, “Revolução Democrática ou Revolução Socialista?”, *Jornal da Beira*, 3-07-1975, nº 2325, p. 1.

Capítulo III – A imprensa católica perante o comunismo (1974-1976)

Dentro do heterogéneo repositório de textos anticomunistas que foram identificados na imprensa católica, e como ficou explícito na apresentação do nosso processo metodológico, existem ramificações do discurso que podem, e devem, ser clarificadas a partir de um processo de análise mais exaustiva. Esta necessidade deve-se ao facto de o discurso anticomunista ser multimodal quanto à sua incidência: se existe uma forte componente que é especificamente direcionada para o PCP, a verdade é que essa crítica não é unidirecional, abarcando vários aspetos da mundividência marxista e comunista.

O primeiro eixo de análise a ser considerado tem a ver com a perceção, amplamente generalizada, em relação a uma ameaça proveniente de um *inimigo externo*, normalmente personificado pela União Soviética. Apesar disso, e consoante as estratégias discursivas da imprensa católica, são mobilizados outros contextos que ajudam a corroborar o argumento da existência de perigos externos que pudessem pôr em causa aquilo que a Igreja considerava ser o melhor rumo para o processo revolucionário e para a democracia que estava ainda por construir. Neste subcapítulo, que incide sobretudo numa problematização da simbologia criada na imprensa sobre a *identidade* do seu *inimigo externo*, daremos conta das diversas metodologias empregadas por si para transmitir e inculcar certas ideias que, do ponto de vista ideológico, fazem parte do corpo doutrinário da Igreja desde o início do século XX.

3.1. Inimigos externos

A construção simbólica do inimigo foi um processo que marcou a prática discursiva da Igreja Católica portuguesa ao longo do século XX, apresentando o comunismo como o expoente máximo de uma ameaça permanente e transversal a todos os contextos sociais e políticos. Um dos acontecimentos que potencializou o desenvolvimento do pensamento anticomunista foi o fenómeno religioso ocorrido entre maio e outubro de 1917, em Fátima, que posteriormente se tornou objeto de diversos

olhares, interpretações e análises no seio da sociedade portuguesa. Depois de ser reconhecido como um fenómeno religioso importante, Fátima evoluiu no sentido de se tornar um “elemento simbólico da resistência à propagação dos ideais tidas como comunistas e instrumento para desestabilizar o regime soviético”²²⁸. Fátima será também uma componente estratégica e central para a consolidação dos princípios ideológicos do Estado Novo, tornando-se a Cova da Iria “não apenas um local de presença constante de ministros do governo, como também um centro de peregrinação para os legionários que buscam reafirmação ideológica para a sua formação”²²⁹.

Com o início da Guerra Civil, em Espanha, os sentimentos anticomunistas intensificam-se, não só por parte do Estado, mas também por parte das autoridades eclesiásticas. A propaganda passa a ser um dos instrumentos de difusão e legitimação do discurso do Episcopado português contra o comunismo internacional. Além da Ação Católica Portuguesa, que já tinha sido criada em 1933 pelo Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira no sentido de valorizar a cooperação entre a Igreja e a ditadura, o Episcopado dispunha de outros meios para propagar a sua mensagem, como a Rádio Renascença e vários periódicos católicos. Essencialmente, o conflito espanhol foi encarado pela hierarquia portuguesa como “una cruzada contra el comunismo internacional y su ideologia atea, representada por el gobierno español y sus aliados”, classificando-o, na pastoral coletiva de 1937, como uma “satânica, retrógrada y totalitaria revolución anticristiana del comunismo español”²³⁰. É neste mesmo ano que ocorre o atentado contra Oliveira Salazar, acontecimento que a Igreja não deixaria passar despercebido, tendo atribuído a culpa a “comunistas portugueses ao serviço do «Komintern», com o objetivo de sovietação da Península Ibérica”²³¹.

O perigo de aproximação do comunismo espanhol constituía, nesse sentido, uma das preocupações principais da Igreja. A par deste, o modelo soviético suscitava igual

²²⁸ Santos, Magno F. de Jesus – “Entre raios de fogo e giros de sol”: os videntes de aparições marianas e os escritos de mensagens anticomunistas (Brasil e Portugal). *Revista Cultura & Religión*. XI: 2, 2017, p. 153.

²²⁹ Rampinelli, Waldir José. *op. cit.*, p. 281.

²³⁰ Pena-Rodríguez, Alberto – Contra la revolución “satânica”. Propaganda católica y legitimación del franquismo en Portugal durante la Guerra Civil española, *Revista de Estudios Sociales*. 69, 2019, p. 45-46.

²³¹ Fernandes, António Teixeira, *op. cit.*, p. 49.

desconfiança à hierarquia e ao regime. É conhecido o forte pendor anticomunista da ditadura salazarista, radicalizado num discurso combativo e amplificador dos perigos desse regime, sobretudo quando importado de modelos estrangeiros. Como sublinha Telmo Faria, a propósito da natureza marcadamente anticomunista do regime salazarista, “o objetivo era procurar criar em seu redor uma unidade interna contra um inimigo que se queria «externo»”²³². Este é precisamente um dos aspetos que marca o discurso anticomunista anterior à revolução de 1974, já que os inimigos internos não tinham potencial para causar danos tão acentuados como os externos, pelo menos durante a década de 1930, “na medida em que o movimento comunista português foi asfixiado nas fileiras do anarco-sindicalismo”²³³. Uma revisão dos discursos de Salazar aponta nesse mesmo sentido, pelo menos no que diz respeito à rejeição do “internacionalismo de esquerda” como motor de emancipação do seu projeto patriótico, o qual pode ser ligado ao desejo de “clausura nacionalista”²³⁴. Como vemos, o foco do salazarismo, além dos comportamentos e orientações programáticas assumidamente antidemocráticos, antiliberais e antiparlamentares, era a condenação do comunismo, espelhada num longo percurso ideológico e discursivo de expurgo de qualquer qualidade ou potencial emancipatório que os regimes socialistas ou comunistas pudessem ter.

Dentro da Igreja Católica, o panorama não é muito diferente: não nos esqueçamos da sua política de alinhamento com o regime salazarista. Apesar de o pensamento anticomunista se ter começado a desenvolver na segunda metade do século XIX, é a partir de 1917 que a hierarquia se confronta com possibilidades concretas ou, pelo menos, mais reais, de construção de um regime comunista. Durante várias décadas, confrontar-se-á com a ascensão ao poder dos bolcheviques, com o estalinismo, com as mudanças introduzidas pela “desestalinização” da União Soviética promovida por Krucshev e com a política de coexistência pacífica.

²³² Faria, Telmo Daniel. *op. cit.*, p. 234.

²³³ *Ibidem*, p. 235.

²³⁴ Martins, Moisés de Lemos – *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Edições Afrontamento, 2016, p. 169.

No que diz respeito ao processo revolucionário de 1974-76, uma das dimensões que consideramos para analisar o discurso anticomunista é precisamente a condenação exacerbada e, por vezes, distante da realidade, do comunismo internacional. Neste campo, a imprensa católica mantém uma continuidade no processo de construção do seu inimigo:

Ter um inimigo é importante, não apenas para definir a nossa identidade, mas também para arranjar um obstáculo em relação ao qual seja medido o nosso sistema de valores, e para mostrar, no afrontá-lo, o nosso valor. Portanto, quando o inimigo não existe, há que construí-lo²³⁵.

O principal inimigo é a União Soviética, um aglomerado de países a caminho do comunismo, sob o comando autoritário da Rússia, tal como estarei a estatuir o padre Abel Varzim, numa das caracterizações que faz do regime soviético:

O regime soviético é uma ditadura. Todo o regime de revolução comunista é sempre uma ditadura violenta, implacável. Devemos admirar mesmo a heroicidade com que os partidários do comunismo se submetem voluntariamente a um tal regime, que de si mesmo se diz não ser livre nem justo²³⁶.

O padre Abel Varzim (1902-1964) foi um sacerdote católico que viveu durante a ditadura, tendo-se destacado pela sua intervenção no campo das lutas operárias. Apesar disso, o seu pensamento desenvolvia-se dentro de um “quadro do corporativismo cristão”²³⁷, pelo que não é possível afirmar que fosse completamente contrário às lógicas de organização do regime. Embora se possa destacar uma certa “sensibilidade radical no contexto do catolicismo social português”²³⁸, um dos seus objetivos era também criar alternativas às lutas de classes. Não admira, portanto, que o seu pensamento sobre o comunismo fosse resgatado, depois da revolução, para justificar, neste caso, o carácter ditatorial do comunismo.

²³⁵ Eco, Umberto – *Construir o Inimigo e outros escritos ocasionais*. Lisboa: Gradiva, 2011, p. 12.

²³⁶ Varzim, Abel, “Comunismo”, *Jornal da Beira*, 30-08-1974, nº 2790, p. 1.

²³⁷ Rezola, Maria Inácia – *O Sindicalismo Católico no Estado Novo 1931-1948*. Editorial Estampa, 1999, p. 34.

²³⁸ *Ibidem*.

Depois da revolução, Portugal não precisava de um “socialismo rígido, à bela maneira soviética”²³⁹, que jamais se adaptaria às necessidades do povo português. Paradela de Abreu, um dos impulsionadores do Plano Maria da Fonte, descreve nestes termos o sentimento de receio que atingia uma parte significativa da população:

A verdade é que, naquela altura, o filme que nos era dado a ver era a ocupação de um país por um partido soviético, o que poderia ostensivamente significar a satelização de Portugal. Uma nova Bulgária, uma nova Cuba, mais uma colónia russa, enfim, e isso ultrapassava a imaginação do cidadão comum. Por muito desagradável que tivesse sido o regime de Salazar ou por muito prolongada que tivesse sido a guerra de África, nada disso justificava a sovietação de Portugal. Parecia haver só uma saída: reagir pela violência e preparar o país para a guerra. Tragicamente para a guerra civil²⁴⁰.

Ora, é precisamente a imaginação do cidadão comum que se pretende destacar neste processo. Ao contrário do que afirma Paradela de Abreu, parece-nos que a capacidade de imaginação da população já vinha sendo estimulada há muito tempo. E, através da análise da imprensa católica, cujo alcance era considerável entre a população destas regiões – Norte e Centro – é possível identificar os mecanismos através dos quais determinadas representações da União Soviética e do comunismo internacional são transmitidas a quem as lê.

Como foi referido no primeiro capítulo, alguns estudos sobre o anticomunismo, produzidos na década de 1970, destacam o seu carácter propagandístico típico das sociedades burguesas e capitalistas, cujo objetivo máximo seria impedir a difusão do pensamento marxista-leninista. Se existe uma cruzada contra a União Soviética, ela deve-se à dificuldade crescente dos países imperialistas em combater a única alternativa viável ao sistema capitalista. Esta política de combate consistia, essencialmente, em manifestações de anti-sovietismo, ou seja, em “efforts to slander the Soviet socialist system, downgrade the experience of building the new society in the USSR and falsify the policies pursued by the CPSU”²⁴¹. A imprensa considerava que o imperialismo

²³⁹ Manuel Fradique, “Os Portugueses e o Socialismo”, *Mensagem de Bragança*, 11-07-1975, nº 1566, p. 1.

²⁴⁰ Abreu, Paradela de. *op. cit.*, p. 113.

²⁴¹ Ryzhenko, F.; Reinhold, O. *op. cit.*, p. 111.

soviético era o pior de todos os imperialismos, afirmando que este só era comparável ao norte-americano e ao japonês juntos. Respondendo a Álvaro Cunhal, que pretendia “sofisticamente enganar-nos sobre o cariz do soviétismo”, declarava que “o soviétismo da URSS era o pior de todos os imperialismos”²⁴².

O estatuto de exclusividade que era atribuído à União Soviética fazia com que outros contextos socialistas fossem classificados como “perigos menores”. Veja-se o caso da China, “um dos fetos comunistas do soviète”, cujo comunismo “tem certas particularidades de método e uma atuação mais assolapada, se bem que mais humana”²⁴³. Os ecos da “via chilena para o socialismo” também chegavam à imprensa, sob a forma de uma lista de etapas que tinham conduzido o país ao “esquema da aventura marxista”, através da realização da reforma agrária, da “dominação das consciências, do sistema das liberdades rarefeitas, do impulso da indignação popular”²⁴⁴. Na Polónia, a “sobrevivência biológica” da nação amedrontava os bispos. Fazia-se o relato da revolta dos operários polacos, em 1970, que constituía uma “revelação do que os trabalhadores têm a esperar do «seu» partido, quando o fizeram patrão de tudo”²⁴⁵. A vida na Polónia era também retratada através de cartas que alguns emigrantes enviavam para os jornais, denunciando o clima de opressão, em tom de alerta para os portugueses: “por isso, queridos amigos portugueses e transmontanos, alerta, olho bem aberto: há árvores com flores muito lindas mas muito venenosas...”²⁴⁶. A tirania não chegava, por exemplo, à Áustria, “país livre do comunismo”, rodeado por “nações dominadas pela tirania moscovita” (Hungria, Jugoslávia e Checoslováquia)²⁴⁷.

²⁴² S/A, “À mesa do café”, *Voz de Lamego*, 20-11-1975, nº 2345, p. 5.

²⁴³ S/A, “Tema atual: forças secretas do comunismo internacional”, *Sup. 149 do Diário do Minho*, 27-12-1974, p. 1.

²⁴⁴ S/A, “Abram os olhos senhores, enquanto é tempo: Allende e a sua «via chilena» para a miséria...”, *Sup. Pastoral 124 do Diário do Minho*, 27-06-1974, p. ?

²⁴⁵ S/A, “O partido dos trabalhadores num país marxista”, *Sup. Pastoral 157 do Diário do Minho*, 13-02-1975, p. 3.

²⁴⁶ Luís António Delgado, “Eles voltarão se nós quisermos”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1528, 27-09-1974, p. 15.

²⁴⁷ S/A, “O terço salvou a Áustria”, *Mensageiro de Bragança*, 4-10-1974, nº 3445, p. 15.

A hierarquia católica considerava que a União Soviética representava o expoente máximo da opressão, arrastando atrás de si países que, do ponto de vista da sua capacidade de defesa e alinhamento estratégico, eram incapazes de inverter o rumo. Eram os casos da Estónia, da Letónia e da Lituânia, da Hungria e da Checoslováquia, da Roménia e da Bulgária, e de uma parte da Polónia²⁴⁸:

Porque não disseram que, desde a Revolução Soviética, foram mortos pelo bolchevismo na URSS mais de 65 milhões de russos? Porque não referiram as torturas que a mesma «democracia popular» exerce na Estónia, Letónia, Lituânia, Hungria, Checoslováquia, Roménia, Bulgária, parte da Polónia, Alemanha oriental, etc., a fim de manter esses povos, bem contra a sua vontade, encurralados na sua coutada?²⁴⁹.

Como salientámos no início deste trabalho, o anticomunismo é um fenómeno anterior aos anos da Guerra Fria, ainda que o discurso que marca esse período tenha traços fortes de um anti-sovietismo que busca nas suas origens a própria revolução russa. A pluralidade de contextos socialistas ou comunistas que integram o universo discursivo da imprensa católica deixa entrever, no entanto, que o âmago da crítica, dentro da “lista de inimigos”, é a União Soviética: “it is the Soviet Union which has always been taken to be the principal and most dangerous enemy”²⁵⁰.

A presença dos inimigos externos revela-se com mais virulência ao longo de 1975 e 1976, cunhada no discurso antissoviético da imprensa, facto que demonstra também as *percepções* que existiam sobre as influências externas na revolução. Utilizamos o termo *percepções* devido ao facto de a imprensa demonstrar uma tendência em atribuir a países comunistas a responsabilidade pelo desenvolvimento da revolução sem, no entanto, apresentar grandes desenvolvimentos sobre essa conjeturada ingerência. Como salientam Liebman e Miliband, “the beauty of this position is that it admits and indeed invites every kind of hyperbole and does not require validation by way of

²⁴⁸ O grau de intensidade das relações da União Soviética com outros países comunistas varia consoante o nível de cooperação e concordância. Destaca-se a relação ambígua e pouco controladora com a Roménia, as relações incertas com a Coreia do Norte e a Jugoslávia, mas também as relações francamente hostis com a China e Albânia (Liebman & Miliband, 1984: 12).

²⁴⁹ S/A, “Porque não se diz a verdade toda?”, *Jornal da Beira*, 30-08-1974, nº 2790, p. 5.

²⁵⁰ Liebman, Marcel; Miliband, Ralph – Reflections on Anti-Communism. *Social Register*, vol. 21, 1984, p. 1.

evidence, analysis or anything else”²⁵¹. São as ambições expansionistas do comunismo que pautam o discurso da imprensa:

Leio habitualmente a imprensa chinesa e moscovita, conheço os planos que existem sobre a Europa e sobre Portugal e posso dizer-vos, até por experiência própria, que o comunismo só teme duas coisas: a nossa coragem a nossa Fé! É preciso não ter medo e, sobretudo, robustecer e afirmar a nossa fé! Contra estas duas forças, o comunismo nada pode!²⁵².

Tendo em consideração a amplitude da campanha anticomunista que se erigiu sobre as páginas da imprensa católica, ao longo dos vinte e quatro meses de revolução que aqui temos vindo a analisar, o que se pretendia era precisamente incentivar e incutir o medo na população ou, indo mais além, prepará-la para o combate contra o inimigo:

Com efeito, para fazer frente às estruturas do Partido Comunista só havia, em Portugal, uma instituição: a Igreja Católica [...]. Pensar nesta ideia foi efetivamente descobrir o *Ovo de Colombo* [...]. A dificuldade estaria em realizá-la, dinamizar dezenas de milhares de pessoas que obviamente não se conheciam entre si, mas que tinham um inimigo comum – a revolução que vinha de Lisboa *contra eles* – e um denominador comum: o cristianismo, o patriotismo e o amor à Liberdade. E além de dinamizar, mentalizar e organizar pequenos grupos, seria necessário utilizar as estruturas da Igreja²⁵³.

Note-se que a influência soviética no decurso do processo revolucionário, nomeadamente a ajuda financeira e logística prestada ao PCP, assume um carácter central no âmbito das críticas da imprensa, o que implica uma certa subalternização ou até mesmo ocultação dos auxílios provenientes de outros países e organizações. Apesar disso, como salienta Eisfeld, uma parte considerável dos interesses internacionais provinha, maioritariamente, do “bloco EUA-Europa ocidental”²⁵⁴. Mas, em contracorrente com esta evidência, a imprensa notava que os planos para Portugal já vinham sendo traçados desde a revolução russa. Tal como nota um texto publicado em

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 17-18.

²⁵² S/A, “Ter fé e não ter medo!”, *Jornal da Beira*, 7-02-1975, nº 2813, p. 1. O mesmo artigo é reproduzido no *Sup. 158 do Diário do Minho*, 20-02-1975, p. 4.

²⁵³ Abreu, Paradela de. *op. cit.*, p. 116.

²⁵⁴ Eisfeld, Rainer – Influências externas sobre a Revolução Portuguesa: o papel da Europa Ocidental. In Ferreira, Eduardo; Opello, Walter (orgs.), *Conflitos e Mudanças em Portugal (1974-1984)*. Lisboa: Teorema, 1985, p. 83.

Janeiro de 1976, que corresponde, segundo a imprensa, a uma entrevista dada por António de Spínola²⁵⁵ quando estava no exílio em Nova Iorque:

Quem tenha dado atenção a certos pronunciamentos de Lenine ou Trotsky nos primeiros anos da revolução russa, não ignora que tanto um como o outro — mas Trotsky, em especial — afirmavam que a comunização da Rússia só poderia estar consolidada quando a Península Ibérica o estivesse. Daí que os planos iniciais do partido bolchevista assentassem no desencadeamento simultâneo da revolução na Rússia e na Península Ibérica, com vista a encurralar a Europa entre a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas e a União das Repúblicas Socialistas Ibéricas²⁵⁶.

Segundo esta ideia, que nunca esteve perto de se concretizar, existia uma correlação direta e um nexo de causalidade entre a implementação do comunismo na União Soviética — a “comunização” — e na Península Ibérica. A concretização do segundo estaria dependente do primeiro.

A interferência da União Soviética era tratada como se representasse uma ameaça à independência nacional e poderia condicionar, segundo a Igreja, o rumo da revolução, impedindo o país de se integrar no conjunto das democracias ocidentais, pois temia-se que o auxílio soviético fosse “destinado a destruir a democracia em Portugal”²⁵⁷. A atitude do líder soviético, Leonid Brejnev, aponta para a sua conduta cautelosa em relação ao processo revolucionário português, sobretudo no que tocava às ajudas prestadas pela RDA, tendo chegado, num momento inicial, a aconselhar o PCP a manter uma “política cautelosa destinada a evitar uma fratura com estados da NATO”²⁵⁸. Além disso, ao longo de 1975, com o aceleração do processo revolucionário, “o líder da União Soviética tornou claro que Moscovo não pretendia

²⁵⁵ Esta entrevista demonstra, tal como salienta Pierre Marie, que “a defesa do colonialismo e a luta contra o comunismo mantiveram-se as bússolas de atuação política de António de Spínola após o 25 de Abril, sem desdouro de recorrer à violência” (Marie, 2024: 171). Note-se que António de Spínola coordenou, a partir do seu exílio, o Movimento Democrático de Libertação Nacional (MDLP), tendo estado também ligado a algumas ações de violência bombista ocorridas durante o processo revolucionário.

²⁵⁶ Entrevista a António de Spínola, “Plano soviético para a Península Ibérica”, *Sup. 206 do Diário do Minho*, 29-01-1976, p. 4.

²⁵⁷ S/A. “Ultrapassa os 250000 contos o auxílio soviético mensal ao PCP”, *Jornal da Beira*, 25-07-1975, nº 2837, p. 3.

²⁵⁸ Wagner, Tilo — A Revolução e a RDA durante a «Revolução dos Cravos», *Relações Internacionais*, 11, 2006, p. 083.

desistir da consumação da sua estratégia de *détente* por uma mão cheia de comunistas portugueses ansiosos”²⁵⁹. Apesar de na imprensa católica se afirmar que o processo revolucionário oferecia aos russos a “oportunidade de ajudar o aparecimento de regimes que lhe sejam simpáticos”²⁶⁰, o papel de Brejnev foi importante para o refrear da ação do SED²⁶¹ em Portugal, contrariando a posição assumida pela imprensa.

3.1.1. Liberdade religiosa

Do ponto de vista da aplicação da liberdade religiosa pelos regimes políticos, a sua primeira conceção, oriunda do liberalismo, tinha como objetivo principal “defender o cidadão da ingerência do Estado”²⁶², sendo encarada sobretudo como um tipo de liberdade individual, orientada para servir os propósitos do anticlericalismo. Posteriormente, quando ela passa a ser encarada como uma liberdade coletiva e se converte em “direito social”²⁶³, decorre uma interpretação que postula não só a liberdade de crença, mas também a liberdade de culto. Segundo Luís Salgado de Matos, “o 25 de Abril foi imediatamente seguido do começo de um clima anticatólico”²⁶⁴, facto que poderia conduzir a uma atitude mais defensiva por parte da Igreja para se proteger de eventuais ataques à suas múltiplas esferas de ação, incluindo a liberdade religiosa.

Porém, e apesar do compreensível receio em relação à abertura de uma nova questão religiosa, como tinha acontecido durante a Primeira República, ela não se verificou durante o processo revolucionário. Estavam afastados os perigos que poderiam colocar em causa o estatuto da Igreja perante a sociedade e, como salienta

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 086.

²⁶⁰ S/A, “Rosa dos ventos”, *A Guarda*, 11-10-1974, nº 3446, p. 8.

²⁶¹ Partido Socialista Unido (em alemão, Sozialistische Einheitspartei Deutschlands). Foi um partido da RDA que governou de 1949 até 1990.

²⁶² Cruz, Manuel Braga da – *Os Católicos, a Sociedade e o Estado*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013, p. 10.

²⁶³ *Ibidem*, p. 13.

²⁶⁴ Matos, Luís Salgado de. *op. cit.*, 2003, p. 77. Os dois exemplos que enuncia para justificar o “clima anticatólico” são a falsa informação sobre a suposta presença de armas no seminário dos Olivais (que se viria a verificar contra factual) e a “ridicularização” do Cardeal Cerejeira numa peça de teatro transmitida pela RTP, a 10 de junho de 1974, onde era caracterizado como apoiente de fascistas e nazis.

Fernando Rosas, a não abertura de uma questão religiosa fez também com que nunca se responsabilizasse “cultural ou politicamente a Igreja pela colaboração com o regime anterior”²⁶⁵. Excluídas essas possibilidades, a imprensa católica insistia no tema da liberdade religiosa nos países comunistas, de modo a estabelecer um paralelismo entre eles e Portugal, caso o processo revolucionário inflétisse num sentido favorável ao PCP.

Não sendo a nossa pretensão enquadrar, de forma exaustiva, neste trabalho, as relações entre o regime soviético, a sociedade e a religião, é importante considerá-las como um elemento central para a compreensão do discurso que é produzido na imprensa católica. O primeiro aspeto a ter em conta é que a controvérsia sobre esta matéria “incorporates historical traditions of Tsarist Russia with marxist theory on church-state relations”²⁶⁶. A partir de 1918, sob a égide leninista, foram tomadas várias medidas que visavam reorganizar a complexidade da questão religiosa, nomeadamente através da publicação do decreto de 5 de fevereiro. Este decreto

disestablished the Orthodox Church, banned public subsidies, all social and religious groups were equal in official decrees and legislative enactments, and lastly, the performance of religious rites were tolerated if they did not interfere with citizen’s civil rights. Religious associations were banned from compulsory donations and contributions or to solicit fees while religious activities were restricted to the performance of rites²⁶⁷.

A Lei das Associações Religiosas, implementada em 1929, significou um aprofundamento da que se referiu anteriormente, tendo também introduzido alguns elementos novos:

It codified all previous laws, expanded religious prohibitions to include parent-child instruction, denied legal status to Eastern-Rite Catholics, denied theological education for ministers of Seventh-Day Adventists, Methodists, and Mennonites, and formally established the Council of Religious Affairs to oversee religious activity. The most important administrative measure was the establishment of a three-member executive committee to oversee the church community²⁶⁸.

²⁶⁵ Rosas, Fernando. *op. cit.*, 1999, p. 27.

²⁶⁶ Brittner, Gary – Legal Aspects of Religious Freedom and Dissident Within the Soviet Union up to 1975, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, vol. 6, 1986, p. 28.

²⁶⁷ *Ibidem*, pp. 32-33.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 33-34.

A partir de 1945, sobretudo em virtude da participação da União Soviética na guerra, optou-se por flexibilizar as relações entre o Estado e a religião, concedendo mais liberdade de atuação às organizações religiosas. Este clima de *entendimento* iria durar até ao final da década de 1950, momento a partir do qual Krushev adota um conjunto de medidas que pretendiam *revitalizar* o partido e sua posição perante a sociedade²⁶⁹.

Do ponto de vista argumentativo, a maioria dos textos que a imprensa reproduz sobre a liberdade religiosa assentam em dois critérios fundamentais: a descrição das campanhas antirreligiosas praticadas nos países comunistas e a mobilização dos testemunhos de alguns dissidentes soviéticos. O contexto do processo revolucionário, propenso a uma relativa hegemonia do ideário marxista, não era totalmente hostil à manutenção do *status quo* da Igreja. Nem mesmo através da ação dos partidos de esquerda, sobretudo pela parte do PS que, desde cedo, mantém relações cordiais e de cooperação com a hierarquia católica²⁷⁰. Dentro do conjunto dos partidos à sua esquerda, o PCP evitava confrontos com a Igreja, direcionando as críticas à hierarquia mais conservadora que tinha cooperado com a ditadura, ignorando os conflitos de classes e mantendo uma posição de validação do modelo corporativista do Estado Novo²⁷¹. Nesse sentido, pelo menos afastadas as hipóteses de existir, por parte do PCP, uma intenção declarada de cerrar fileiras contra a Igreja, colocando em causa a sua liberdade de atuação, compreende-se que o discurso em torno da liberdade religiosa nos países comunistas constitui uma *reação* àquilo que se passava fora de fronteiras nacionais. Tendo sempre presente, como temos visto até agora, que os *inimigos externos* representavam uma ameaça permanente e com um caráter expansionista.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 35.

²⁷⁰ Um dos episódios que confirma esta *aliança* é protagonizado pelo dirigente socialista Salgado Zenha, que escreve um artigo no jornal *República*, demonstrando apoio à hierarquia católica no seguimento dos acontecimentos na Rádio Renascença. No entanto, mais do que um gesto de solidariedade, o PS acentuava a necessidade de integrar “todo um leque de forças que representavam a ampla maioria da sociedade portuguesa e cuja identidade e objetivos se resumia em expulsar o PCP do aparelho de Estado” (Sánchez Cervelló, 1993: 233).

²⁷¹ Os antecedentes do PCP em relação ao meio católico demonstram que, até durante a ditadura, o partido manteve uma “cuidadosa linha de ligações e de processos de cooperação com católicos em Portugal” (Silva, 2024: 60).

Como em Portugal nunca tinha existido um confronto motivado por comunistas contra a Igreja, a imprensa mobilizava os seguintes exemplos:

Dizem que o Comunismo respeita a liberdade religiosa. As obras desmentem completamente uma afirmação destas. O Comunismo tem sido um dos grandes perseguidores da Igreja [...]. Só na Espanha de 1936 a 1939, os comunistas mataram 11 bispos, mais de 10000 sacerdotes e religiosos e uns 60 mil católicos. Também incendiaram muitas centenas de igrejas. Na Rússia, a Igreja Católica foi praticamente suprimida, e mais de 3000 padres assassinados [...]. Com uma folha de serviço desta natureza - e muito mais se podia dizer - como se poderá afirmar que o Comunismo respeita a liberdade religiosa?²⁷².

A estratégia da imprensa passava por reportar, na imprensa católica, situações não só de censura à religião católica, mas também atos de violência cometidos contra membros do clero e até contra fiéis. Questionando a legitimidade do PCP em afirmar que respeitava a liberdade religiosa da população, a partir do histórico dos seus congéneres, alertava-se para o perigo da “voz de sereia do comunismo ateu a convidar toda a gente para a fraternidade”²⁷³. Um dos exemplos dados era o da Checoslováquia, onde era “mais difícil aos cristãos permanecerem e viverem como cristãos”²⁷⁴, sobretudo “desde a implantação do comunismo em 1948 (mercê de sucessivos processos habilidosos, com alianças e traições, que foram eliminando uns após outros os restantes Partidos apesar de maioritários”²⁷⁵.

Associada à narração sobre a vida religiosa nos países comunistas, encontram-se as diversas referências que a imprensa fazia aos dissidentes soviéticos²⁷⁶,

²⁷² Silva Araújo, “Rosa dos ventos: obras que falam”, *A Guarda*, 2-08-1974, nº 3437, pp. 3-11.

²⁷³ Observador, “Sejamos realistas...”, *Jornal da Beira*, 5-07-1974, nº 2782, p. 8.

²⁷⁴ S/A, “A vida religiosa nos países comunistas”, *Sup. 192 Diário do Minho*, 23-11-1975, p. 3.

²⁷⁵ S/A, “Heróis ou traidores? 20 anos de comunismo na Checoslováquia”, *Mensageiro de Bragança*, 9-04-1976, nº 1603, p. 7.

²⁷⁶ Mário Matos e Lemos refere, em alternativa ao uso do termo “dissidente”, a entrevista dada por Vladimir Bukhovski à revista italiana *Panorama*, onde afirmava: “Dissidente, dissidência. São palavras que vós, ocidentais, usais sempre, mas que não me agradam nada. Nas línguas europeias, em inglês sobretudo, dissidente quer dizer aquele que deixou de dividir o pensamento do seu grupo, do qual saiu. Nós, pelo contrário, nunca estivemos de acordo, nem numa vírgula, nem por um só momento na nossa vida, com o comunismo soviético. Se quereis dar-nos um nome, chamai-nos resistentes” (Lemos, 2004: 456). Note-se que, para Bukhovski, a questão não se pautava pela simples discordância e rejeição em relação ao

reconhecendo-lhes o “heroísmo” por denunciarem as “opressões ideológicas e desumanizantes do Leste europeu”²⁷⁷:

Querem saber o que é o comunismo na URSS? O cientista russo André Sakharov definiu-o em 1973 na televisão sueca: «Funcionamento irracional da administração, conquistas sociais puramente fictícias, pirâmide de injustiças, regime do arbitrário e do compadrio, ausência total de liberdade, vida intelectual esterilizada pela censura e pelo medo». Eis a sociedade que os comunistas pretendem alargar a todo o mundo, falando muito em liberdade, em tirania fascista, eles os grandes fascistas e ditadores. Mas a melhor resposta ainda é a de quem viveu a vida que eles pretendem. Contra factos não há argumentos²⁷⁸.

Conhecido nos meios ocidentais como mais um dos dissidentes soviéticos, a definição do físico russo era importante para dar conta do testemunho de cidadãos que tivessem sentido, em primeira pessoa, todos os horrores que eram descritos na imprensa²⁷⁹. Semelhante apropriação iria acontecer com o escritor Alexander Soljenitsin, como veremos mais à frente, a propósito das questões relacionadas com a vida religiosa na União Soviética.

Segundo Vic Allen, a questão dos dissidentes que procuravam obter influência nas sociedades ocidentais está intrinsecamente ligada com o modo como se interpreta e define os regimes democráticos. Para as sensibilidades societárias ocidentais, fatores como a liberdade individual, as eleições, a partilha de poderes pelas instituições são centrais para se definir um regime como democrático ou antidemocrático. Segundo Vic Allen, as democracias ocidentais “project themselves as the only form of democracy because to do otherwise would expose their claim to be democratic to be challenged”²⁸⁰. A imprensa católica encontrava-se sintonizada com este posicionamento, na medida em que desconfiava da credibilidade das chamadas

comunismo soviético ou às suas manifestações mais violentas e repressivas, sendo que, para este dissidente soviético, “totalitarianism was synonymous with socialism” (Bergman, 1998: 254).

²⁷⁷ Dr. A. Rafael, “Oportunismo”, *Voz de Lamego*, 27-06-1974, nº 2272, p. 5.

²⁷⁸ S/A, “Disse quem sabe”, *Sup. Pastoral 201 do Diário do Minho*, 24-11-1975, p. 2.

²⁷⁹ Retomando a discussão sobre o uso do termo totalitarismo para caracterizar a União Soviética, Andrei Sakharov mobilizou-o por diversas vezes: em 1978, para dizer que a União Soviética era um “regime totalitário” e que o marxismo-leninismo tinha degenerado para uma “ideologia de estado-partido totalitário”; e em 1980, referindo-se ao “estado totalitário fechado” (Bergman, 1998: 253).

²⁸⁰ Allen, Vic – *The Russians are Coming: The Politics of Anti-Sovietism*. The Moor Press, 1987, p. 59.

“democracias populares”, não lhes reconhecendo nenhuma validade específica dentro do conceito geral de *democracia*, englobando-as apenas dentro daquilo que considerava ser o “totalitarismo marxista”:

O apelo direto às massas populares, por melhores que sejam as intenções, só se tem encontrado historicamente em regimes autocráticos e ditatoriais e não em regimes democráticos. A democracia absoluta, a «democracia popular», a «democracia unitária» tem sido fórmulas de governo totalitário, sejam quais forem os princípios em que têm querido basear-se – da Convenção do Terror em França aos regimes leninistas e aos regimes de partido único de certos países do Terceiro Mundo — pois nelas o que se tem verificado é o modo poder por um homem só ou por um grupo de homens que falam em nome do povo e se arrogam o exclusivo da definição dos interesses desse povo²⁸¹.

Existia uma relutância firme em relação às democracias que se exercessem com a participação das massas populares, ultrapassando a elementaridade dos seus pronunciamentos a cada ato eleitoral. Portanto, para a hierarquia, “a democracia continua longe e nunca existiu em Portugal”²⁸². Além disso, as ditaduras ocidentais, quando comparadas com as ditaduras comunistas, eram muito mais brandas, já que “os descontentes podem sair do país com relativa facilidade”, enquanto na União Soviética “quem contesta o regime não tem outra saída se não a morte ou o campo de concentração”²⁸³. Mais uma vez, o discurso produzido pela imprensa católica, inserido neste contexto específico, demonstra a contradição existente entre a sua atuação ao longo da ditadura salazarista, com a qual compactuou sem condenar as mortes e os campos de concentração do regime, e a sua atuação durante o processo revolucionário. Neste último, consolida os seus argumentos em prol de uma democracia *limitada*, isto é, sem as típicas *convulsões* que caracterizam as democracias populares, reafirmando que Portugal não poderia passar a funcionar como uma “pobre quintarola da Rússia”²⁸⁴.

Mas, retornando à problemática da ausência de liberdade religiosa na União Soviética, importa referir que a imprensa se servia sistematicamente dos testemunhos

²⁸¹ S/A, “Do poder popular ao poder ditatorial”, *A Guarda*, 26-09-1975, nº 3494, p. 3.

²⁸² S/A, “Sinfonia selvagem”, *Jornal da Beira*, 1-04-1976, nº 2872, p. 4.

²⁸³ S/A, “Eu escapei do inferno”, *Jornal da Beira*, 7-02-1975, nº 2813, p. 4.

²⁸⁴ Mário Abreu, “Alerta bragançanos”, *Mensageiro de Bragança*, 24-10-1975, nº 1580, p. 1.

e das reflexões de alguns dissidentes soviéticos que, de diversas formas, exprimiam as suas posições acerca do regime soviético. O mais proeminente foi o escritor soviético Alexander Soljenitsin, caracterizado como um “indómito defensor da fé cristã”, e admirado por ter denunciado as “perseguições e maus-tratos contra 12 milhões de pessoas, torturas, confisco de Igrejas, deportações, exílio”²⁸⁵ em várias das suas obras. Trazida à luz do dia em 1973, a obra *O Arquipélago Gulag* descrevia, entre outras coisas, o modo de funcionamento dos campos de trabalho forçado criados pelo regime político da União Soviética, diagnóstico que Vic Allen considera pouco representativo da realidade:

Many in the West had their image of the Soviet Union reinforced by his partly anecdotal partly fictionalized story. He asserted, without any empirical evidence, that there have been 12 million people in labour camps at the end of 1930's, of which 6 million were political prisoners²⁸⁶.

Segundo outro artigo da imprensa, Soljenitsin tinha conseguido fornecer dados satisfatórios sobre o “inferno comunista”:

Soljenitsin, esse gigante... Conseguiu publicar os segredos do inferno comunista. Foi ele o primeiro que, com autoridade, com paciência, com exatidão, disse a todos os homens que no tempo do czar, executavam na Rússia, após julgamento, uma média de 19 pessoas por ano, mas que o balanço das execuções, estabelecido por Tchecov para 1918 e 1919, dá mais de 1000 vítimas por mês e todas sem qualquer processo. Dez anos mais tarde, foi o genocídio dos camponeses. Seis milhões são condenados à morte, por uma forma deliberadamente provocada. A Europa nem deu por isso. Em 1937/1938, o terror estalinista mata 40000 vítimas por mês²⁸⁷.

Embora não se refiram especificamente à dimensão das perseguições religiosas frequentemente abordadas pela imprensa, as reflexões de Soljenitsin acabam por encontrar eco junto da hierarquia católica portuguesa, chegando-se a afirmar que ele era “nem mais nem menos do que um apologista do cristianismo”²⁸⁸. No entanto, um

²⁸⁵ E. “Soljenitsin e o Ecumenismo”, *Jornal da Beira*, 9-05-1975, nº 2826, p. 4.

²⁸⁶ Allen, Vic. *op. cit.*, p. 79.

²⁸⁷ S/A, “Liberdades democráticas na URSS”, *Jornal da Beira*, 21-11-1975, nº 2853, p. 5.

²⁸⁸ S/A, “O escritor russo Soljenitsin é um apologista do cristianismo e não um comunista socialista”, *Sup. 120 do Diário do Minho*, 30-05-1974, p. 2.

fator que toda a imprensa parece menosprezar é a gênese do pensamento de Soljenitsin sobre o próprio pensamento ocidental. Como salienta Bergman, “Solzhenitsyn, of course, considered totalitarianism in Russia and elsewhere the result of Western rationalism and the Enlightenment”²⁸⁹. Isto significava que as influências do Ocidente na construção do “totalitarismo soviético” eram mais significativas do que a própria cultura soviética. Os valores tidos como tipicamente ocidentais – a razão, o progresso, a ciência – ocupavam, assim, um peso importante no desenvolvimento do regime soviético. Ainda que a imprensa católica se abstinhasse de problematizar esta questão, não é possível afirmar que a hierarquia a desconhecesse. No entanto, de modo a oficializar eficazmente o seu anticomunismo, a partilha de ideias comuns era mais conveniente do que a explicação de presumíveis divergências.

3.1.2. Modos de vida

Por outro lado, a crítica aos modos de vida nos países comunistas diferencia-se da análise da falta de liberdade religiosa, porque envolve outras variáveis, desde a caracterização do dia-a-dia da população, até à construção simbólica de elementos imagéticos que têm como objetivo reproduzir uma ideia realista sobre a vida nesses países. Neste campo, já não se observa um foco tão intenso na União Soviética, porque a imprensa opta por descrever também outros contextos, sobretudo a RDA e Cuba. Apesar das diferenças que pudessem apresentar entre si, todos serviam como modelos a não seguir e, naturalmente, eram apresentados como países completamente destruídos pelo comunismo. Uns, entre a “cortina de chumbo”, outros, separados por um oceano. A estratégia argumentativa da imprensa passava por oferecer aos seus leitores pormenores sobre o modo de vida da população, sobre as condições materiais em que se desenvolviam praticamente todas as atividades humanas, sobre a censura que obstaculizava a liberdade de pensamento e a liberdade de criação individual, sobre a emigração que era motivada, essencialmente, pela vontade de experimentar em

²⁸⁹ Bergman, Jay. *op. cit.*, p. 255.

plenitude a libertação que só as sociedades ocidentais seriam capazes de proporcionar²⁹⁰.

Como foi referido a propósito do processo metodológico para analisar o discurso anticomunista, as condições da sua produção são indispensáveis para interpretá-lo. Os lugares sociais, que estão ligados às condições materiais da produção ideológica, assumem aqui um papel relevante. As transformações sociais que foram sendo desencadeadas ao longo do processo revolucionário nem sempre agradaram às classes dirigentes – ou dominantes – pelo seu caráter emancipador e, como dissemos no primeiro capítulo, o questionamento do modo de produção capitalista foi uma das “quintas colunas” das classes possidentes. Num contexto em que se nacionalizava a banca, os seguros, em que se reafirmava a necessidade de realização da Reforma Agrária, a Igreja não estava de acordo com tais medidas. O rumo socializante que se pretendia dar à economia portuguesa encontrava semelhanças com aquilo que acontecia nos países de Leste:

O comunismo só em restrita medida vem a compensar o trabalhador pela apropriação da mais-valia do seu trabalho, e este acaba por usufruir um nível de vida que não deixa inveja - bem longe disso - ao trabalhador do Ocidente. Reformas insuficientes (veem-se mulheres idosas a engraxar sapatos nas ruas de Moscovo) e falta de assistência no desemprego [...]. E os expressivamente denominados «Cortina de Ferro» e «Muro da Vergonha» que impedem o êxodo das populações, (só de 1950 a 1961 fugiram da Alemanha Oriental para a Ocidental cerca de quatro milhões de pessoas) continuam a revelar o inconformismo da gente dos países do Leste com as condições de vida que suportam²⁹¹.

²⁹⁰ O conceito de liberdade está associado, neste caso, a um desejo individual de libertação e realização pessoal. Reinhold e Ryzhenko associam-no a um sistema de valores típico das sociedades burguesas: “Moreover, in this system of values personal success is measured by the possession of wealth, capital, money. The possibility of becoming the subject and not the object in the system of management, the possibility of consuming the largest possible volume of the costliest things and services determine the social prestige of the individual, his chances for respect and self-respect” (Ryzhenko; Reinhold, 1976: 289). Demonstrativo desta caracterização é um relato feito por um emigrante residente na RFA que, escrevendo sobre uma viagem à RDA, explicava que “não vimos uma única casa comercial com montras a atrair-nos a atenção” (S/A, “Notas de um emigrante: de Hamburg a Berlim”, *Jornal da Beira*, 22-08-1975, nº 2840, p. 6).

²⁹¹ Miguel Pereira de Abreu, “Em 11 anos fugiram 4 milhões de pessoas da Alemanha Oriental para a Alemanha Ocidental”, *Sup. 158 Diário do Minho*, 20-02-1975, p. 4. Um artigo com conteúdo semelhante indicava que “no primeiro semestre de 1975, 4.666 alemães transferiram o seu domicílio da República

Uma das ideias que a imprensa fazia passar era que a maioria dos trabalhadores destes países não desfrutavam da mesma qualidade de vida a que os ocidentais estavam habituados. Exemplos das dificuldades eram as “índias a engraxar sapatos nas ruas de Moscovo”, bem como a quantidade de pessoas que tentavam sistematicamente cruzar o muro de Berlim em busca de uma vida melhor. Questionava a imprensa sobre a “liberdade comunista”, depois de saber que “guardas fronteiriços da República Democrática alemã dispararam várias vezes contra um fugitivo que tentava passar para o sector ocidental, na cidade de Lichterfeld”²⁹².

A crítica tem a sua origem no entendimento que a Igreja faz de alguns aspetos das economias socialistas. Para Reinhold e Ryzhenko, “one of the most common ways in which anti-communism falsifies socialism’s economic achievements is the manipulation of factors that have nothing to do with the nature of the socialist system”²⁹³. Em relação à capacidade financeira da população dos países de Leste, esta era condicionada pela inflação que não se podia manifestar na subida de preços já que estes estavam “congelados administrativamente (na verdade são ditatorialmente impostos)”²⁹⁴. Do ponto de vista da imprensa, todos estes fatores resultavam no êxodo da população para os países ocidentais, onde a inflação dos preços era acompanhada pela inflação dos salários. No que diz respeito a esta questão, contrariamente à narrativa defendida pela imprensa, é de salientar que até algumas empresas alemãs consideravam positivo o facto de Portugal ter uma economia de baixa pressão salarial, nomeadamente a Hoechts, a Grunding e a Bayer que “reconheciam que se tinham instalado em Portugal porque a mão-de-obra era muito barata e os impostos baixos”²⁹⁵.

Como se verifica na imprensa católica, a dicotomia entre Berlim Ocidental e Berlim Oriental era um instrumento argumentativo que servia para desacreditar a

Democrática Alemã para a República Federal da Alemanha” (S/A, “Trabalhadores fogem do Paraíso Soviético”, *Sup. 200 Diário do Minho*, 18-12-1975, p. 1).

²⁹² S/A, “Liberdade comunista”, *Jornal da Beira*, 26-07-1974, nº 2785, p. 1.

²⁹³ Ryzhenko, F.; Reinhold, O., *op. cit.*, p. 57.

²⁹⁴ S/A, “Sistemas em crise”, *A Guarda*, 14-03-1975, nº 3467, p. 3.

²⁹⁵ Sánchez, Antonio Muñoz – O 25 de Abril na imprensa da República Federal Alemã, *Relações Internacionais*, 81, 2024, p. 083.

organização social e económica que não se regesse pelos princípios habituais das “democracias ocidentais”. Consequentemente, a imagem que se construía “do outro lado” era bem mais negativa, como demonstra a narração de uma viagem à RDA:

Presenciámos o que já contávamos e tínhamos lido em muitas descrições. À alegria esfusante de Berlim Ocidental, à sua superior maneira de trajar, de se divertir, enfim, de viver, correspondida, na parte Oriental, uma tristeza sombria, uma vida de inferior qualidade, ruas inteiras sem a alegria de uma montra sequer, gente silenciosa e mal vestida em bichas ordenadas para aquisição dos artigos num único e gigantesco estabelecimento que vimos para o efeito, numerosos soldados, esses, sim, arrogantes e sobranceiros [...]. A nota, o comentário mais apropriado, deu-o um simpático velhote belga, que logo que se apanhou outra vez do lado oeste, tirou a boina e, impecavelmente com gestos largos e cheio de devoção, benzeu-se. Ah, les pauvres! Ah, les pauvres!²⁹⁶.

As diferenças são notórias. Ao ambiente saudável de Berlim Ocidental contrapunha-se a tristeza e a melancolia de Berlim Oriental, repleta de “gente silenciosa e mal vestida”, que se alinhava numa fila para, provavelmente, aceder a bens de consumo essenciais, “num único e gigantesco estabelecimento”. De facto, a defesa da República Federal, neste contexto, não suscita nenhuma controvérsia, em parte devido ao “forte anticomunismo que impregnava a cultura política da RFA”²⁹⁷. Durante o processo revolucionário, também a cultura da Igreja se pautava pela rejeição do comunismo, não só no plano nacional, como veremos no capítulo seguinte, mas também no plano internacional. As suas discussões em torno deste tema não se cingiam de modo nenhum ao binómio RFA/RDA e aos seus modos de vida antagónicos, alargando o âmbito do discurso anticomunista a outras realidades.

No caso da União Soviética, não era só a ausência de liberdade religiosa que condicionava a vida dos seus cidadãos. Num artigo que pretendia contestar a propaganda comunista, dava-se conta dos “fuzilamentos, a sopa dos pobres servida em latas, o seu «exército» de ébrios, as constantes violações do domicílio em busca de

²⁹⁶ Manuel Espinhosela, “Viagem à antecâmara do Socialismo”, *Mensageiro de Bragança*, 6-02-1976, nº 1594, p. 12.

²⁹⁷ Sánchez, Antonio Muñoz, *op. cit.*, p. 080.

algum «criminoso» que não gosta do partido”²⁹⁸. O que se descrevia era um ambiente de pobreza e repressão, militarizado e praticamente miliciano. Do ponto de vista social e económico, a imprensa falava de um número considerável de pessoas infelizes, tais “velhos solitários com pequenas pensões, pessoas que nunca tiveram uma vida própria, uma multidão de alcoólicos e vagabundos”²⁹⁹. Afastando-se deste tom mais assertivo, a imprensa mobilizava também outras estratégias de argumentação, que são indissociáveis da sua capacidade simbólica para construir a realidade que considerava adequada para valorizar o discurso anticomunista. Referimo-nos sobretudo a descrições criadas a partir da imaginação ou de formas de representação da realidade mais caricaturais mas que, conjugando os elementos certos, proporcionam um entendimento igualmente pejorativo acerca do comunismo. Sobre o desenvolvimento científico na União Soviética, escrevia um autor que “técnicos não havia, nem remédios, e os médicos formados em aberrantes escolas marxistas, tinham-se tornado uma espécie de capelões que abençoavam os moribundos com esta estranha oração: «Descansa em paz no espírito de Lenine, Staline, Bakunine», os do rio ortodoxo russo”³⁰⁰. Ou ainda, recorrendo a estilos literários menos frequentes na imprensa, uma anedota e um poema:

Numa escola, o professor mandou fazer uma redação sobre o comunismo. Um dos pequenos alunos apresentou o exemplo de uns gatinhos recém-nascidos: como todos mamavam na mesma mãe, mas cada um só na sua tetita, e como estas, assim, chegavam para todos. O professor achou tão expressiva a redação que a arquivou, para a mostrar ao inspetor. Quando este inspecionava a escola, assim fez: falou-lhe na redação e deu-lhe a ler. O inspetor gostou tanto que quis conhecer o pequenito. Chamou-o e, todo sorridente, perguntou-lhe: - Então, diz-me lá, como é que vão os gatinhos que sabem fazer comunismo tão bem? Respondeu prontamente o aluno: - Ah, isso era enquanto não cresceram... Agora abriram os olhos, sr. inspetor!³⁰¹.

O texto poético, por seu turno, pretendia evidenciar o ateísmo de Lenine e as contradições do “Paraíso Moscovita”:

²⁹⁸ J. C. F. “A velha propaganda”, *Mensagem de Bragança*, 26-03-1976, nº 1601, p. 5.

²⁹⁹ S/A, “Olhos postos na Rússia”, *Voz de Lamego*, 26-02-1976, nº 2358, p. 2.

³⁰⁰ J. H. E. “Pesadelo”, *Mensagem de Bragança*, 10-10-1975, nº 1578, p. 1578.

³⁰¹ S/A, “Anedota da semana”, *Voz de Lamego*, 27-06-1974, nº 2272, p. 5.

Larga a cruz - diz-lhe um lacaio,/ Com a lei do Papagaio/ Bem sabidinha de cor./ — Lenine não crê em cruces,/ Nesses paus cruzados de urze/ Que os Cristãos levam no andor./ Eis a lógica Vermelha/ Do PARTIDO sem moral./ Fez do Mártir bicicleta/ Para tombar na valeta./ Do Paraíso Infernal!³⁰².

A preponderância atribuída ao universo soviético, incluindo contextos que lhe estão agregados³⁰³, não passa despercebida quando se analisa a imprensa. No entanto, qualquer país que estivesse associado a uma revolução socialista, como era o caso de Cuba, não estava livre de escrutínio. Ao contrário do que acontecia com a exploração dos campos social e religioso da União Soviética, o maior alvo da imprensa católica é a própria *persona* política de Fidel Castro e, depois, a caracterização dos modos e condições de vida da população cubana. O critério da antiguidade parece-nos relevante para justificar esta subalternização, mas também o facto de Cuba nunca ter representado uma ameaça do ponto de vista da expansão do comunismo, já que a revolução socialista se efetivava apenas em 1959.

Como salientam Johnson e Silva, o processo de construção do socialismo em Cuba fez com que ocupasse uma posição singular na constelação de países da América Latina, não só pela concretização da revolução, mas também por causa da influência soviética que acabou por receber e o seu impacto nas relações sociais³⁰⁴. No que diz respeito à Igreja, em Cuba, duas mudanças introduzidas a partir de 1960 contribuíram para a degradação das suas relações com o Estado, nomeadamente “a universalização da educação, associada à promoção de uma educação laica e com elementos de marxismo”, que reduziu os seus rendimentos e capacidade de atuação, e também a Lei da Reforma Urbana, cujo objetivo era diminuir o preço das rendas das casas³⁰⁵.

³⁰² Padre Manuel António Ferreira, “As flores do Paraíso Moscovita”, *Mensageiro de Bragança*, 5-03-1976, nº 1598, p. 5.

³⁰³ Por exemplo, o caso da “Polónia marxista”, onde os bispos denunciavam o “terror cultural e o monopólio do Estado” nos meios de comunicação (Dr. Crivo, “Disseram os jornais”, *Jornal da Beira*, 17-10-1975, nº 2848, p. 7.

³⁰⁴ Johnson, Guillermo Alfredo; Silva, Marcos Antonio da – Revolução e religião: as relações entre a Igreja e o Estado na Cuba contemporânea, *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 52, nº 1, 2016, p. 9.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 10.

Em Portugal, durante o processo revolucionário, a Igreja ainda encarava com desconfiança o regime cubano e as suas origens socialistas, retratando os acontecimentos do dia 1 de Julho de 1959 da seguinte maneira:

Recordo a noite cubana de 31 de Dezembro de 1958 para 1 de Janeiro de 1959. Fulgêncio Batista-Zaldívar, na companhia do general Tabernillas, abandonou La Havana para se refugiar em Miami. Fidel Castro, acompanhado do seu séquito de sujeitos barbudos, entrava no luxuoso hotel Hilton-Habana para, diante de observadores, numa demonstração de indescritível gozo, mijar sobre a tapete principal³⁰⁶.

O excerto acima transcrito representa a breve introdução de um artigo longo acerca da personalidade de Fidel Castro³⁰⁷, das consequências da revolução, das contradições existentes entre a propaganda e a realidade em que vivia a população. Não deixa de ser curioso notar que o regime de Fulgencio Batista, deposto pela revolução, fosse enaltecido, porque “o cubano de um modo geral vivia com alegria, naquela época de fins dos anos 50. Cuba e os cubanos viviam com prazer”³⁰⁸. Ou seja, como no caso português, os excessos da revolução cubana tinham empurrado a população para a miséria, contrariamente ao que se passava durante a ditadura. A imprensa descrevia os “fuzilamentos em massa”, a “escolta russa” de Fidel, “a terrível vigilância popular” e a “alimentação racionada”, tudo para demonstrar aos portugueses que não deviam seguir este modelo. Recordando as considerações da imprensa sobre o processo revolucionário e sobre o carácter “excessivo” e “abusivo” das revoluções, não surpreende a sua posição em relação ao caso cubano:

Através delas, no entanto, fica-se com uma ideia sobre a Revolução Cubana que, de repente, é apresentada aos portugueses como se fosse uma maravilha, quando não passa de hipocrisia, de ditadura imposta por minoria armada e assassina. O bom povo português,

³⁰⁶ S/A, “Doçura Cubana”, *Sup. 183 Diário do Minho*, 21-09-1975, pp. 1-3.

³⁰⁷ Em relação a Fidel Castro, era descrito como um líder impiedoso com os seus opositores políticos, divisionista, pouco confiável e radical, sendo que, no início da revolução, procurava a “popularidade fácil com o povo, frequentando transportes públicos e estabelecimentos mais concorridos”, numa tentativa de se infiltrar na vida pessoal da população (S/A, “Cuba: o figurino para Portugal?”, *A Voz de Lamego*, 11-09-1975, nº 2335, p. 4). Apesar de ter um título distinto, o artigo reproduzido no jornal *Voz de Lamego* é igual ao acima citado do *Diário do Minho*.

³⁰⁸ *Ibidem*, p. 3.

ordeiro, trabalhador e respeitador, não precisa de se inspirar na «moda cubana» para viver e ser feliz. Que Deus salve Portugal [...]»³⁰⁹.

Decorrentes da revolução, as condições de vida em Cuba eram descritas com a mesma roupagem utilizada para a União Soviética e RDA. Quer isto dizer que, do ponto de vista ideológico, não era possível que a Igreja adotasse uma posição diferente em relação a um contexto socialista, sobretudo quando influenciado de forma decisiva pelo regime soviético. Como já tinha feito em outras situações, recorria a testemunhos pessoais para validar as suas teses:

Em Cuba, vive-se muito mal. A grande maioria das famílias, incluindo a minha, dorme no chão, porque o dinheiro não dá para comprar colchões, excessivamente caros. As pessoas vivem como animais e não como seres humanos que são [...]. Nos mercados, a fruta, as cebolas, as batatas, além de caras, a maior parte das vezes está tudo podre. O cubano, que vive num país exportador de açúcar, apenas tem direito a oito onças (cerca de 250 gramas) por mês. Os salários quase não dão para nada [...]. Se voltar a Cuba, sou presa mais ou menos por seis meses, depois fuzilam-me por traição à pátria. É por isso que quem foge não regressa enquanto a situação se mantiver»³¹⁰.

Este relato apresenta várias semelhanças com os que eram feitos sobre a vida na União Soviética ou na RDA, salientando-se a existência de pobreza e miséria, o tratamento desumano, as carências económicas e sociais, os salários baixos e a perseguição política. Para demonstrar a total falta de humanidade por parte do regime cubano, escrevia-se que “só não matam os velhos, porque isso seria um crime abominável que a Humanidade condenaria, embora isso não incomodasse Fidel e seus sequazes”³¹¹.

3.1.3. Contra os «técnicos da subversão»

Por último, a não menos importante manifestação de repúdio em relação aos *inimigos externos*. Identifica-se a presença, na imprensa, de alguns artigos sobre a chegada a Portugal de revolucionários, militantes ou não, de outros países. É um alerta

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ S/A, (Retirado do *Comércio do Porto*), “Cuba: que Paraíso!”, *Jornal da Beira*, 19-12-1975, nº 2857, p. 8.

³¹¹ S/A, “Cuba: o figurino para Portugal?”, *A Voz de Lamego*, 11-09-1975, nº 2335, p. 5.

tardio, quando comparado com o início quase imediato do discurso anticomunista logo a seguir à revolução, não figurando em todos os jornais. As referências ao turismo revolucionário não são tão frequentes, mas ainda assim configuram uma metodologia diferente de análise das influências externas na revolução por parte da imprensa católica. Agora, não se trata de discorrer sobre o comunismo enquanto *heresia*, mas sim de denunciar especificamente indivíduos que vinham ajudar à “desestabilização” do cenário político e social do país.

Embora a historiografia ainda não se tenha debruçado de forma sistemática sobre este tema, sabemos que muitos revolucionários vieram de outros países para observar, participar e ajudar à transformação da “nação em movimento”³¹²:

No presente da revolução, o turismo pode assim ser visto como campo de *performance* revolucionária onde a antropologia pode inquirir a insubmissão da revolução a uma qualquer coerência ou encerramento; o turista de Abril revelando imaginários da sociedade que vive e que quer, em continuidade ou em rutura com o *Avril au Portugal*, reescrevendo geografias do país, culturais e recreativas e revolucionárias. Como então a revolução faz o turismo, como o turismo faz a revolução? Como ou se³¹³.

Claro que esta “nação em movimento” não agradava à hierarquia católica, não só por causa da influência das esquerdas, mas também por todo um conjunto de valores que afluíam entre a sociedade e práticas que eram consideradas reprováveis do ponto de vista da moral cristã³¹⁴. Os que vinham, fosse para assumirem a posição de expectadores, fosse para participarem na revolução, não eram bem vindos, porque “comiam o nosso pão, intervinham em nossa casa, participavam em manifestações partidárias e humilhavam a nossa gente”³¹⁵. Segundo um artigo de 26 de setembro de 1975, já se fazia sentir a presença de revolucionários estrangeiros, nomeadamente

³¹² Prista, Marta – Revolução, turismo e antropologia, *Etnográfica*, número especial, 2024, p. 280.

³¹³ *Idem*, p. 284.

³¹⁴ Veja-se, por exemplo, os casos do divórcio e do aborto.

³¹⁵ S/A, “Um país novo?”, *Jornal da Beira*, 13-02-1976, nº 2865, p. 5.

italianos, franceses, alemães, ingleses³¹⁶, belgas e bascos, que estariam ao serviço de organizações da esquerda revolucionária internacional. Tratava-se de

[...] estudantes liceais e universitários que aceitaram convite das suas organizações no sentido de transformarem o tempo de férias numa experiência revolucionária ao lado dos grupos de extrema-esquerda portuguesa do ramo mais vermelho do MFA chefiado por Rosa Coutinho. Desde os princípios de Agosto quando começaram as manifestações anticomunistas no Norte, muitos «campistas» foram transferidos para os arredores do Porto [...]. Todos os dias os jovens são transportados para as grandes zonas industriais (Lisnave e Siderurgia Nacional) ou para os centros de trabalho «República» e «Renascença», onde é maior a presença dos que sustentam uma ditadura do proletariado em Portugal³¹⁷.

Seguindo uma linha de pensamento coerente no que diz respeito ao modo como trata a complexidade do processo revolucionário, a imprensa demonstra nesta matéria uma suspeição em relação àquilo que não considera ser atos de solidariedade internacionalista, mas sim de *invasão externa*, quando afirma que Portugal foi “invadido por técnicos da subversão vindos de diversos países da Europa e das Américas [...] e continua a ter que suportar toda esta [*sic*] de parasitas”³¹⁸. É uma linha de pensamento coerente, na medida em que não desvirtua o seu carácter contrarrevolucionário, e porque condena a necessária abertura de um país que, durante meio século, se manteve de portas fechadas.

A chegada e permanência de revolucionários constituía, desse modo, mais uma ameaça à estabilidade – inexistente – que se queria alcançar. Como vimos no segundo capítulo, os anseios pela “reconciliação fraterna” não eram possíveis com a presença daqueles que a imprensa considerava serem “esses milhares de indesejáveis, escória

³¹⁶ Sobre a presença de revolucionários britânicos em Portugal, consultar McGrogan, Marcus – Rendezvous With a Revolution: British Socialists in Portugal 1974–5, *Interventions*, 19:5, 2017, pp. 646-665. O autor aborda a ação dos Trotskyist International Socialists, organização da esquerda revolucionária britânica.

³¹⁷ S/A, [Retirado de *Voz Portucalense*], “Comunização de Portugal”, *Jornal da Beira*, 26-09-1975, nº 2845, p. 3. O mesmo artigo é reproduzido no jornal *Voz de Lamego* (S/A, “Mentalização de Portugal”, *Voz de Lamego*, 2-10-1975, nº 2338, p. 4).

³¹⁸ F. “Os clamores aumentam”, *Jornal da Beira*, 12-12-1975, nº 2856, p. 1.

internacional, que vê na nossa Pátria o campo propício às suas subterrâneas manobras”³¹⁹.

3.2. Anti-PCPismo

Dedicaremos, neste subcapítulo, um particular enfoque ao discurso anticomunista direcionado para o PCP. Contrariamente à lógica do subcapítulo anterior, que abordou sobretudo a esfera externa da “ameaça comunista”, analisamos agora as posições que a imprensa católica assume perante o seu principal *inimigo interno*, o PCP, que representava, aos seus olhos, os interesses do comunismo internacional em Portugal³²⁰. A narrativa que se constrói na imprensa católica sobre o PCP é, no entanto, indissociável da dimensão dos *inimigos externos*. Importa referir que a categoria de análise à qual chamamos de anti-PCPismo comporta em si uma argumentação bastante heterogénea e, por isso, optámos por tratar as dimensões do discurso de forma separada. Do ponto de vista metodológico, torna-se mais exequível, na medida em que as ideias se tornariam demasiado dispersas se não fossem criadas estas separações.

A hierarquia católica estava consciente do papel que o PCP tinha desempenhado antes da revolução, sendo que a sua influência durante o processo revolucionário incomodava diversos setores, nomeadamente a Igreja. Não podemos, no entanto, afirmar que existia uma incompatibilidade profunda entre o PCP e a Igreja, pelo menos a partir da perspetiva interna das estruturas do partido. Ou melhor, o diálogo entre comunistas e católicos não era uma questão nova, surgida da rutura com o regime deposto, mas antes um problema ao qual o PCP já tinha dedicado alguma atenção. Em 1943, num relatório apresentado ao III Congresso do Partido Comunista realizado na clandestinidade, Álvaro Cunhal definia aquilo que, desde os anos 1930, era a tese da

³¹⁹ Vaz Pires, “Os cubanos e a tranquilidade e independência nacionais”, *Mensagem de Bragança*, 19-03-1976, nº 1600, p. 5.

³²⁰ “Qual é a organização política que em Portugal mais consequentemente luta pelo estabelecimento do comunismo? Todos os trabalhadores honestos e minimamente esclarecidos sabem que essa organização política é o Partido Comunista Português” (S/A, “Quem é o Povo e quem é Democrata?”, *Voz de Lamego*, nº 2323, p. 4).

“mão estendida aos católicos”, onde clarificava a política do PCP em relação aos católicos:

Julgo, camaradas, que fica plenamente esclarecida a nossa política em relação aos católicos. Isto é, não fazemos a «guerra à religião» e não pretendemos atingir a liberdade de crença e de prática de culto dos que professam qualquer religião. Estendemos lealmente a mão aos católicos (bem como aos que professam qualquer outra religião) para que participem no movimento nacional contra o fascismo, pelo Pão, pela Liberdade e pela Independência³²¹.

Neste contexto, uma das linhas orientadoras e prioritárias da ação do partido era, de facto, a convergência com católicos (ou qualquer outra confessionalidade) para um combate mais eficaz à ditadura, numa espécie de plataforma comum de luta, sendo que as convicções religiosas não eram encaradas com um obstáculo. No fundo, as críticas do PCP recaíam especialmente sobre a “política reacionária do Vaticano” e sobre a “a política em defesa do fascismo levada a cabo pela Igreja portuguesa”³²². Esta distinção é importante, na medida em que está presente de forma sistemática na abordagem que o partido faz à necessidade da unidade nacional contra a ditadura. Era necessário separar os trabalhadores católicos e os católicos progressistas da hierarquia da Igreja, que Cunhal considerava colocar-se “ao lado da ditadura fascista contra as aspirações democráticas do povo português”³²³.

Se durante a ditadura a necessidade de cooperação entre comunistas e católicos marcou o discurso do PCP, a situação não se alterou muito depois da revolução. À exceção do contexto político, que agora apresentava possibilidades de mudança, de democracia e liberdade, o pensamento em relação à comunidade católica continuava a preconizar uma política de colaboração, desta vez para erguer uma sociedade nova. Cunhal fez questão de reafirmar as posições do partido em relação aos católicos no comício realizado em Braga, em Novembro de 1974, depois de ter mencionado a propensão desse distrito para as ideias anticomunistas. Revelava-se conhecedor de

³²¹ *Comunistas e Católicos*, Cadernos do PCP. Edições Avante!, 1975, p. 18.

³²² *Ibidem*, pp. 23-24.

³²³ *Ibidem*, p. 36.

alguns aspetos do discurso anticomunistas que temos vindo a analisar, sobretudo a atividade de “certos jornais paroquiais, cuja cegueira anticomunista os identifica com as forças mais reacionárias”³²⁴. Entre outros aspetos, o secretário-geral do PCP defendia que a união que tinha mobilizado comunistas e católicos durante a ditadura não devia desaparecer, mas antes fortalecer-se, devido à permanência, na sociedade portuguesa, de estruturas opressoras e de dominação sobre os trabalhadores que só poderiam ser desmanteladas com esforço e trabalho coletivo.

Os apelos do PCP raramente encontravam aceitação por parte da hierarquia católica. No que diz respeito à imprensa, estes apelos eram encarados com séria desconfiança, parecendo até que eram inéditos:

O P. C., sabendo que se encontra numa Nação de tradição católica, não quer espantar a presa e, mui realisticamente, considera «particularmente importante» o nosso contributo! Estejamos, pois vigilantes, e todos! Não basta, agora, o «caveant consules»! O P. C. sabe que, de momento, precisa da nossa cumplicidade: que estejamos quietinhos e bonzinhos, para nos atar as mãos à vontade. Depois, fará o resto! O Comunismo é inimigo figadal de todas as religiões; é radicalmente e intrinsecamente oposto ao cristianismo; é o «ateísmo militante», o ateísmo organizado. A atitude dos católicos perante o comunismo não pode ser outra que um NÃO ABSOLUTO e TOTAL³²⁵.

Ficava claro para os católicos que qualquer cooperação com o PCP estava vedada, não só do ponto de vista eleitoral, como vimos no segundo capítulo, mas também a nível ideológico, tendo como base a ideia segundo a qual o comunismo era “intrinsecamente oposto ao cristianismo”. Para a Igreja, católico e comunista eram dois termos “não só contrários, mas até contraditórios”³²⁶. Como podemos observar, a retórica difundida na imprensa contrariava completamente o discurso do dirigente comunista, não admitindo

³²⁴ Cunhal, Álvaro – Discurso no comício do PCP. Braga, 30 de Novembro de 1974, In *Obras Escolhidas (1974-1975)*. Lisboa: Edições Avante!, 2007, Tomo V, p. 177. Este não foi o único momento em que o dirigente comunista se referiu àquilo que considerava ser a “ofensiva política contrarrevolucionária”, impulsionadora da campanha anticomunista. Algumas das suas ideias principais estão documentadas neste volume de textos escolhidos, sendo que destacamos os discursos proferidos nos comícios em Seia, Viana do Castelo e Viseu.

³²⁵ Acácio Marques [retirado de *A Defesa*], “Atenção à tática do Partido Comunista”, *Sup. 124 do Diário do Minho*, 27-06-1974, p. 3.

³²⁶ S/A, “Católicos e comunistas”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1597, p. 1.

qualquer cooperação entre comunistas e católicos. Por outro lado, ambas as partes – comunistas e Igreja – pareciam entender mutuamente as intenções de cada um, ainda que pudessem interpretar a realidade de acordo com os seus interesses. Paradela de Abreu defende o contrário, afirmando que Cunhal desconhecia por completo a realidade que se vivia no Norte do país, nomeadamente a influência significativa da Igreja, “e a psicologia do povo do Norte, visceralmente individualista e liberal”³²⁷.

Nas páginas seguintes, analisar-se-á o modo através do qual a imprensa caracteriza o PCP, alguns dos seus dirigentes e militantes. Veremos também como é que esta caracterização radica no esquecimento do papel que a esquerda radical desempenhou durante o processo revolucionário, já que a imprensa raramente se refere a ela no seu discurso. Como salienta Manuel Loff, “é raro não atribuir ao PCP muitas das ações políticas que se geraram à sua esquerda com as quais o PCP pouco ou nada terá tido a ver”³²⁸.

3.2.1. Quem é a «canalha internacionalista que nos oprime e sufoca»?

Uma das consequências da revolução foi a possibilidade da formação de partidos políticos e, no caso do PCP, a formalização da sua legalização³²⁹. Apesar deste ato simbólico – na ótica do partido – ter decorrido cinco meses após a revolução, com a RTP a testemunhá-lo, a imprensa católica mantinha-o sob escrutínio desde muito cedo, talvez porque o processo de mobilização do partido se tinha iniciado em Maio de 1974, evidenciando-se o “esforço para implantar o partido”³³⁰. Um dos primeiros comentários à atividade do PCP, ainda que não se mencionasse diretamente o nome do partido, revelava que a Igreja advertia para os perigos de se confiar em quem se autoproclamava “democratas e amigos do povo, arautos da liberdade, do bem estar social, do direito à

³²⁷ Abreu, Paradela de, *op. cit.*, p. 110.

³²⁸ Loff, Manuel, *op. cit.*, 2024, p. 35.

³²⁹ No dia 26 de Setembro de 1974, o PCP entregou, no Supremo Tribunal de Justiça, a documentação exigida por lei para a legalização do partido. A delegação era composta pelo Secretário-Geral do Partido, Álvaro Cunhal, Octávio Pato e Sérgio Vilarigues.

³³⁰ Lisi, Marco, *op. cit.*, p. 190.

informação objetiva e imparcial”, tendo já dado provas de “bem caracterizada vocação para ditadores”³³¹. Tendo em consideração que as referências à esquerda radical são praticamente inexistentes, e observando o perfil ditatorial do comunismo que a imprensa vinha traçando a propósito de outras temáticas, os “ditadores” eram, sobretudo, os comunistas.

Quem eram, afinal, esses elementos, uns emergidos da clandestinidade e da luta antifascista, outros jovens “seduzidos” pela teoria marxista? A sua “impaciência demagógica” era até motivo para alguma condescendência por parte da hierarquia:

São jovens impantes de dialética acumulada em muitos anos, que correriam o risco de rebentarem se não os deixassem desabafar [...]. Não temos que lhes levar a mal a impaciência e temos que lhe desculpar algum mal que tenham feito, precisamente porque são jovens e ainda não tiveram muito tempo de amadurecer as teorias revolucionárias que os impelem para a ribalta dos acontecimentos³³².

No fundo, a diabolização de elementos afetos ao PCP, de militantes de esquerda, de pessoas que estavam interessadas em participar no processo revolucionário, de jovens que se sentiam impelidos a contribuir para a transformação da sociedade portuguesa, servia para obstaculizar uma séria reflexão por parte da hierarquia católica acerca da sua colaboração com o regime deposto, reflexão que influenciava também todo o discurso em torno da necessidade de reconciliação. Essa abstenção significava, entre outras coisas, uma *suavização* do conceito de fascismo³³³, bem como dos seus intervenientes, ativos defensores e participantes. Sob este ponto de vista, os opressores

³³¹ S/A, “Atentos, serenos... e responsáveis”, *Jornal da Beira*, 21-06-1974, nº 2780, p. 3.

³³² Luís Alves [retirado de *O Século*], “Rosa dos ventos: democracia não é self-service”, *A Guarda*, nº 3430, p. 3.

³³³ Segundo um artigo da autoria de Nuno Filipe, o fascista era um “ser humano de características mal definidas que pessoas, armadas de lupa, procuram descobrir em todos os cantos e responsabilizam por todos os males, anteriores e posteriores ao 25 de Abril” (Nuno Filipe, “Você é comunista!”, *Voz de Lamego*, nº 2272, p. 3). Noutro artigo, escrevia-se que “o fascismo não mete o medo com que os comunistas pretendem alarmar-nos” (A. Rafael, “Já não estamos em Julho”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1545, p. 9).

do regime anterior passavam agora a ser *vítimas* de novos opressores, que chamavam “a si próprios democratas e aos outros fascistas”³³⁴.

A par da narrativa reconciliadora, um dos principais objetivos do discurso anti-PCP era, de facto, criar um certo esquecimento sobre a ditadura, incutindo, para esse efeito, o medo em relação a uma “nova ditadura”, encabeçada por “novos ditadores”. Era a estratégia de “colar os extremos”:

Vejam os como o processo destes novos fascistas (neofascistas) são semelhantes aos dos antigos, ou até, mais requintados do que os deles. No antigo regime, chamavam-se comunistas a quantos não concordassem com o pensamento oficial. Estes «democratas» chamam fascistas a quem com eles não concorde³³⁵.

O título deste artigo – “Aos Democratas de Viseu de todas as cores: Não ao Fascismo. Não ao Neofascismo” – é demonstrativo da estratégia discursiva da imprensa católica, ao associar o comunismo português a uma corrente neofascista, como se o PCP fosse o portador de um novo fascismo que estaria por concretizar. Importa notar que foram raras as vezes em que a imprensa usou o termo “fascista” para caracterizar o regime de Salazar, à exceção dos artigos em que lhe era útil para compará-lo ao “novo fascismo” protagonizado pelo PCP. A indignação perante esta situação era expressa na imprensa através da reprodução de artigos de opinião de leitores, bem como de cartas enviadas aos jornais:

No *Diário do Minho*, o sr. Manuel Alves de Oliveira Dias, referindo-se ao programa da TV no festival-paródia do dia 10 de Junho, termina assim: tenho 69 anos de idade e como única política, desde sempre, o AMOR, O RESPEITO E A FRATERNIDADE ENTRE TODOS, NUMA COMUNHÃO IDEAL DA TRILOGIA, DEUS, PÁTRIA E FAMÍLIA, facto que me obriga a respeitar todos os partidos, mas que me reserva o direito de repudiar o partido «canalista», que não pode proliferar em Portugal, se queremos corresponder ao desejo do Senhor Presidente da República e Forças Armadas³³⁶.

³³⁴ Carvalho Rodrigues, “Guerra ao monopólio da democracia: sistema democrático ou casta democrática?”, *Sup. 121 do Diário do Minho*, 6-06-1974, p. 4.

³³⁵ A, “Aos Democratas de Viseu de todas as cores: Não ao Fascismo. Não ao Neofascismo”, *Jornal da Beira*, 12-07-1974, nº 2783, p. 1.

³³⁶ S/A, “O partido «canalista»”, *Voz de Lamego*, nº 2272, p. 3.

Esta mensagem refletia, talvez, o sentimento geral que se acomodava entre camadas significativas da população portuguesa e revela a nostalgia existente pelos valores que, antes da revolução, guiavam o dia-a-dia das pessoas, infiltrando-se nas suas casas, no trabalho, nas escolas. Revela igualmente um certo desprezo pela ação e pela mudança de paradigma operada nos meios de comunicação, tema que trataremos mais à frente. No entanto, o exemplo que, na imprensa, se revelava mais representativo da tentativa de branquear a ditadura corresponde ao testemunho de uma mulher que tinha sido torturada pela PIDE. De acordo com o artigo, a sua história não era verdadeira, tendo sido contada apenas por imposição do PCP:

Todos se recordam daquela mulher que após o 25 de Abril foi à TV falar contra as atrocidades (peitos queimados com cigarros, etc.) que a Pide lhe tinha infligido. Todos ficámos, então, condoídos e indignados. Mas o que então estávamos longe de supor que fomos ludibriados à grande. Eis o que encontramos numa carta assinada por António Aguiar (Paredes — Douro) e enviada ao *Correio de Coimbra* (8-1-76): «Essa senhora nem presa tinha sido e prestara-se a esse papel porque foi paga por quarenta contos (40.000\$00) pelo partido comunista. Está processada em Tribunal por difamação, onde confessou ter recebido aquela quantia». Como esta quantas mais?³³⁷.

Como já foi referido, o processo de mobilização do PCP iniciou-se praticamente a seguir à revolução, tendo realizado comícios, manifestações e sessões de esclarecimento em várias zonas do país. Guarda e Viseu configuram dois distritos onde “não houve praticamente nenhuma atividade relevante do partido”³³⁸. Ainda assim, a Diocese de Viseu, representada pelo *Jornal da Beira*, considerava que “o país está a ser autenticamente submerso em comícios e politização comunista com 300 funcionários que nada mais fazem do que agitar as massas”³³⁹. Sobre esta crítica, note-se a diferença entre o entendimento que a imprensa faz das mobilizações comunistas e os comícios e sessões de esclarecimento do PPD que, como vimos no segundo capítulo, eram anunciados com grandes expectativas. A defesa contra a ameaça das “campanhas de mentalização” levava a que o clero destas regiões se afastasse o máximo possível do

³³⁷ S/A, “Queimaram-lhe os peitos ou os miolos?”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1597, p. 5.

³³⁸ Lisi, Marco, *op. cit.*, p. 192.

³³⁹ S/A, “Estejamos atentos”, *Jornal da Beira*, nº 2784, p. 8.

rótulo de “reacionário”, tal como se dissociava dos partidos políticos ou de qualquer ideologia. Afirmava que essa percepção provinha, sobretudo, do universo político da esquerda, já que a terminologia do processo revolucionário também indicava que muitos dos habitantes destas regiões desempenhavam funções de caciques locais, ou seja, uma espécie de mandatários políticos ao serviço de determinados partidos. A vocação “reacionária” do clero estava, pois, relacionada com o facto de prestar auxílio ou encobrir algumas atividades que se consideravam menos democráticas. No sentido inverso, a Igreja irá conceber uma visão semelhante em relação ao PCP, criticando a sua tendência para “apelidar de reaccionários e fascistas todos aqueles que não simpatizem com a doutrina comunista”³⁴⁰.

Tal como acontecia com Fidel Castro, a propósito de ser um líder revolucionário com condutas condenáveis pela Igreja, também outras personalidades ligadas aos partidos comunistas europeus eram visadas pela imprensa³⁴¹. No caso do PCP, o alvo mais direto – porque mais conhecido – era o secretário-geral, Álvaro Cunhal, que, queixando-se das campanhas anticomunistas, era anti-tudo o que não seja seus interesses partidários. Basta notar como insiste nos saneamentos, o que equivale a preencher todos os lugares de responsabilidade com gente da sua, ou do M. D. P., que é como um corpo de sacristãos organizados à última hora³⁴². O comunismo, em Portugal, não podia ser implementado de acordo com outros modelos que não o soviético. Tinha

³⁴⁰ E. “Inimigos do povo com o rótulo de democratas”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1542, p. 12.

³⁴¹ Apesar de Álvaro Cunhal ser o mais visado, a imprensa retratava outros comunistas, como Dolores Ibarruri, apresentada como uma “mulher de total obediência comunista” (Manuel Espinhosela, “Dolores Ibarruri vulgo La Pasionaria...”, *Sup. 202 do Diário do Minho*, 1-01-1976, p. 4). Esta crítica surgia a propósito da presença do dirigente socialista, Mário Soares, numa sessão de homenagem a Dolores Ibarruri, onde estiveram presentes antigos combatentes da Guerra Civil de Espanha e antigos membros das Brigadas Internacionais. De acordo com a imprensa, uma presença incómoda – a de Mário Soares – já que “o socialismo à portuguesa do dr. Soares, misturado com o comunismo à espanhola de Santiago Carrillo, parece-nos resultar numa detestável salada russa...” (*Idem*, p. 4). Dolores Ibarruri (1895-1989) foi uma revolucionária comunista basca, mais conhecida como La Pasionaria. Lutou contra o regime franquista, tendo sido eleita Secretária-Geral do Partido Comunista Espanhol em 1942, cargo que ocupou até 1960.

³⁴² A. Duarte de Almeida (retirado de *Correio de Coimbra*), “A reconciliação entre os portugueses”, *A Guarda*, 21-02-1975, nº 3464, p. 3. Relativamente ao MDP/CDE, ele constituía um dos principais aliados do PCP, embora, segundo Marco Lisi, seja difícil confirmar que as estruturas do partido eram controladas pelo PCP, já que possuía uma composição bastante heterogénea, como militantes comunistas e de outros partidos (Lisi, 2007: 185).

que ser “à Cunhal Pato”, “um comunismo de dentes partidos, de prisões, de manipulações, de bombas, de greves, de minorias, de desgraça”³⁴³, tal como acontecia na União Soviética. De uma forma geral, Cunhal era visto como um político comunista ao serviço dos interesses do comunismo internacional, sobretudo do soviético, porque tinha permanecido vários anos exilado na União Soviética. Segundo a imprensa, lá, teria aprendido várias táticas, como “boatos, mais uma mão cheia de balas, um falso raminho de paz, um molho de traição militar, uns quadrinhos de açúcar de Cuba, tudo muito batido, muito esmagado com lágrimas e sangue que baste”³⁴⁴. A ideia que se construía acerca de Cunhal era a de um homem praticamente invencível, suportado pelo “perfil totalitário” que lhe era imputado, precisamente por fazer parte de um partido também ele “totalitário”. Desse modo, a única solução para o combater – a ele e à sua ideologia – era o “elemento a que o comunismo não liga importância mas para a totalidade dos portugueses tem muito peso: a oração e a penitência”³⁴⁵. A mobilização do discurso que se tinha consolidado ao longo do século XX e que, como vimos, pretendia intensificar a luta contra o “comunismo ateu”, servia agora para avisar as pessoas sobre um grande desastre que estaria prestes a acontecer em Portugal caso o PCP chegasse ao poder:

Nosso Senhor está profundamente indignado com os pecados e crimes que se cometem em Portugal. Por isso, um terrível cataclismo de ordem social ameaça o nosso país e principalmente a cidade de Lisboa. Desencadear-se-á, segundo parece, uma guerra civil de carácter anarquista ou comunista; acompanhada de incêndios e destruições de toda a espécie. A capital converter-se-á numa verdadeira imagem do inferno³⁴⁶.

Com a tomada de posse do VI Governo Provisório, a 19 de Setembro de 1975, a imprensa considerava que se operava um momento de viragem, sobretudo em virtude do afastamento de membros do anterior governo ligados ao MDP/CDE e da substituição de Vasco Gonçalves por Pinheiro de Azevedo:

³⁴³ S/A, “Comunismo à Cunhal Pato”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1601, 26-03-1976, p. 12.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 12.

³⁴⁵ S/A, “O chefe comunista já se julga invencível”, *Sup. 139 do Diário do Minho*, 10-10-1974, p. 3.

³⁴⁶ S/A, “Um terrível cataclismo social ameaça o nosso País”, *Sup. 191 do Diário do Minho*, 16-10-1975, p. 4.

Enquanto a maioria do Povo lhe dá o seu aval e deseja que ele governe efetivamente, um grupo minoritário multiplica pressões e inventa problemas que levem à demissão do actual elenco ministerial. Como ponto mais alto desta tentativa das esquerdas, o vergonhoso sequestro do Primeiro-Ministro, de membros do Governo e de muitíssimos elementos da Assembleia Constituinte, no Palácio de S. Bento, situação que se arrastou por larguíssimas horas, mais precisamente desde cerca das 16 horas do dia 12 até às 12h30 do dia seguinte permanecendo as pessoas isoladas lá dentro e sem alimentação (exceto os elementos do Partido Comunista). Foram agentes deste condenável ato de violência trabalhadores da construção civil, manipulados por forças bem conhecidas entre elas se contando numerosos agitadores estrangeiros³⁴⁷.

Apesar dessa aparente mudança, o PCP estava agora empenhado, segundo a imprensa, numa campanha para derrubar o VI Governo e, após tentativas falhadas, tinha mergulhado o país num “extremismo comunizante ativíssimo”³⁴⁸. O golpe militar de 25 de Novembro traria uma renovada esperança para a Igreja, pois tinha sido o acontecimento que tornara “possível o exercício de uma democracia quase moribunda às mãos de Cunhal e seus sequazes”³⁴⁹ e a estabilidade da vida do país. Mais uma vez, a imprensa reproduzia a opinião de Freitas do Amaral, que considerava que o 25 de Novembro tinha tido três responsáveis, “os militares radicais, os movimentos políticos da extrema-esquerda e o PCP”, sendo que “O PCP criou o ambiente, preparou o terreno, excitou os ânimos e só na fase final tirou o tapete dos pés aos revoltosos”³⁵⁰. Esta é, ainda assim, uma possível interpretação dos acontecimentos. Um dos autores que tem sustentado esta tese defende que, depois do 25 de Novembro, seria possível alcançar a “democracia ambicionada”³⁵¹ pela generalidade do povo português. Embora o conceito de “democracia ambicionada” não seja alvo de uma análise mais pormenorizada – que tipo de democracia seria, que setores da sociedade a ambicionavam e porquê, as suas limitações – podemos considerar que é uma interpretação que corrobora a sua perspetiva global sobre o 25 de Novembro, na medida em que considera que foi o fim

³⁴⁷ S/A, “Momento político escaldante”, *Jornal da Beira*, 21-11-1975, nº 2853, p. 1.

³⁴⁸ Manuel Fradique, “No rescaldo de um golpe militar”, *Mensageiro de Bragança*, nº 1586, p. 5.

³⁴⁹ Manuel Espinhosela, “A dois meses do 25 de novembro”, *Mensageiro de Bragança*, 23-01-1976, nº 1592, p. 1.

³⁵⁰ S/A, “Posições do CDS”, *A Guarda*, 16-01-1976, nº 3509, p. 5.

³⁵¹ Pinto, Luís Valença – O 25 de Novembro: movimento de normalização da vida portuguesa. In Barreto, António (et. al) – *O 25 de Novembro e a democratização portuguesa*. Gradiva, 2016, p. 162.

definitivo do processo revolucionário. Estamos, assim, perante uma “leitura histórica que se tornou dominante em Portugal depois da chamada «normalização democrática»”³⁵². A imprensa considerava que, seguindo uma linha de pensamento similar, “o PCP há-de tentar refazer-se da recente derrota do 25 de Novembro e tentará, de novo, o assalto ao poder pela força”³⁵³.

Uma interpretação alternativa indica, em primeiro lugar, que o processo revolucionário, enquanto ciclo sociopolítico emancipatório e não “excessivo” ou “abusivo”, não termina com o 25 de Novembro. Desde logo, pelo teor da Constituição aprovada em 1976, cujo conteúdo não escapou à influência dos combates ideológicos que se travavam, resultando num documento expressivo da vontade de realizar o socialismo em Portugal. Depois, e como salienta Ricardo Noronha, o I Governo Constitucional do PS, tomando posse já em 1976, incluía nas suas premissas a necessidade de “consolidar as grandes reformas trazidas pela Revolução, tais como a política de nacionalizações, a Reforma Agrária e o controle de gestão”³⁵⁴.

Embora a imprensa católica fosse consensual quanto ao carácter positivo do golpe militar, não o era relativamente à sua eficácia. Se uns achavam que tinha tornado possível o “exercício da democracia quase moribunda às mãos de Cunhal”, outros consideravam que “o social-fascismo e marxismo-leninista-estalinista português ainda não foi vencido, pois a democracia está longe de ser garantida entre nós, antifascistas”³⁵⁵. E a democracia estava longe de se realizar porque – admitiria mais tarde – a Igreja encarava o 25 de Abril não como uma revolução, mas sim como um golpe de Estado, “uma longa carnalada com Otelo Saraiva de Carvalho fazendo o papel de rei Momo”³⁵⁶.

³⁵² Loff, Manuel, *op. cit.*, 2022, p. 82.

³⁵³ S/A, “O PCP tentará outro golpe”, *Sup. 201 do Diário do Minho*, 24-12-1975, p. 3.

³⁵⁴ Noronha, Ricardo – Economia e socialismo: o antiplano de Mário Murteira. In Rosas, Fernando – *A Revolução Portuguesa 1974-1975*. Tinta da China, pp. 186-187.

³⁵⁵ S/A, “Instantâneos”, *Voz de Lamego*, 29-01-1976, nº 2354, p. 4.

³⁵⁶ S/A, “Quadrante: como vos veem”, *A Guarda*, 2-04-1976, nº 3520, p. 3. Este artigo é escrito tendo por base declarações proferidas no jornal espanhol *Ya*, de inspiração católica, cujo texto vinha assinado por Bartolomé Mostaza, escritor e jornalista espanhol que dirigiu várias revistas falangistas durante a Guerra

3.2.2. À procura de *legitimação política*

Noticiava o *Diário do Minho*, a 30 de Outubro de 1975, a presença do dirigente do CDS, Diogo Freitas do Amaral, num comício realizado na cidade da Guarda. No discurso que proferiu, ancorado na sua perspetiva sobre a questão anticomunista, referia que existiam dois tipos de anticomunismo, sendo o mais profícuo o “anticomunismo democrático”³⁵⁷, porque aceitava a existência de partidos comunistas, ainda que combatesse a sua vocação totalitária e antidemocrática. Seria esta a atitude da Igreja face ao comunismo? Segundo o Bispo do Porto, “a nossa atitude anticomunista há-de ser também acentuadamente positiva”³⁵⁸, revelava outro artigo do mesmo jornal, em Junho de 1974. Vimos, no segundo capítulo, que a permanência de propaganda ao CDS na imprensa católica assumia contornos relevantes, num quadro ideológico de declarada “independência e isenção” por parte da hierarquia católica.

Situação semelhante se passava com outras forças políticas, cujas posições e opiniões tinham lugar na imprensa, num processo a que chamaremos de *legitimação política* do projeto anticomunista encetado pela Igreja, apesar do seu autoproclamado distanciamento em relação a qualquer partido, de acordo com os seus documentos oficiais³⁵⁹. Por isso, a mobilização desta ferramenta teórica não implica que imputemos

Civil de Espanha (*Fotos e Arriba*). Na referida revista *Ya*, foi chefe da secção internacional e também diretor.

³⁵⁷ F. “Espécie de anticomunismo”, *Sup. 193 do Diário do Minho*, 30-10-1975, p. 4. De acordo com Manuel Loff, o líder do CDS teria elaborado um estudo que provava que “o PCP tinha para a Revolução Portuguesa um projeto de uma «Revolução em duas fases», como ocorrera na Rússia de 1917 (revolução democrática burguesa de fevereiro/março, revolução socialista de outubro/novembro de 1917), seguindo um «modelo teórico inspirado em Lenine e adaptado ao caso português pelo próprio Álvaro Cunhal», apesar de afirmar, posteriormente, que não conseguia apresentar nenhuma prova documental sobre a existência deste plano (Loff, 2024: 39).

³⁵⁸ C. R. “Anticomunismo estéril e negativo: o que verdadeiramente disse o Sr. Bispo do Porto”, *Sup. 122 do Diário do Minho*, 13-06-1974, p. 1. O caráter positivo do anticomunismo da Igreja prendia-se com as orientações já dadas por Pio XII, sobre o “anticomunismo estéril e negativo”.

³⁵⁹ Na Carta Pastoral do Episcopado Português, lê-se que “a Igreja não tem partido ou partidos seus. E a hierarquia, salvo casos extremos, não tem que apontar aos cristãos os programas ou os partidos que devem perfiar ou recusar. Não é da sua competência, nem seria respeitar a liberdade dos cidadãos, que apregoa” (*Jornal da Beira*, 23-08-1974, nº 2789, p. 6). Ou ainda, “nenhum partido ou movimento político se pode legitimamente arvorar de defensor exclusivo ou privilegiado do pensamento ou interesses da Igreja [...]. A Hierarquia da Igreja julga mais prudente, no pluralismo social contemporâneo, não apontar ou aconselhar explícita e concretamente um partido político, mesmo quando reconheça que no programa

ao discurso da hierarquia católica um caráter meramente partidário, no sentido em que, oficialmente, ela não cria nenhum partido nem nenhum partido se reivindica como legítimo representante da Igreja. É um conceito que nos permite identificar um padrão de busca de reconhecimento nos discursos proferidos por outras personalidades, normalmente oriundas de vários partidos políticos que também tinham interesse em combater o comunismo. Como salienta Palacios Cerezales, depois das eleições, “o anticomunismo tinha-se tornado numa peça-chave da estratégia política e discursiva dos dois partidos maioritários tanto na política externa como na política interna”³⁶⁰. No caso da imprensa, o processo de procura de argumentos provenientes dos partidos políticos para legitimar a campanha anticomunista inicia-se mais cedo, não tendo sido necessário chegar até às eleições. Além de constituir uma estratégia discursiva, na medida em que apela à existência de um aparente consenso entre todos aqueles que não eram “inimigos do processo de democratização”³⁶¹ para combater o PCP, o teor expressamente partidário dos textos demonstra também que a Igreja pretendia alinhar-se com essas forças políticas, ainda que oficialmente o negasse.

Um dos primeiros partidos ao qual se deu voz e espaço de opinião foi o MPP³⁶², partido que se inspirava no “catolicismo antiprogressista de Jean Ousset”³⁶³. O comunicado que era reproduzido, apenas três meses após a revolução, pretendia explicar de que modo o “tenebroso comunismo” se iam apoderando de lugares chave na administração local e central. Por outro lado, o PDC também surge em destaque, nomeadamente os discursos proferidos por Sanches Osório, que afirmava que pouco tempo faltava para a “instalação de uma ditadura do proletariado” e onde denunciava os “demagogos que envenenam as multidões com falsas palavras de ordem, como por exemplo «o que e preciso é agitar a malta»”³⁶⁴. O jornal *Voz de Lamego* transcrevia o

deste há conformidade com a sua doutrina social” (S/A, “Há partidos políticos católicos?”, *Jornal da Beira*, 15-03-1976, nº 2874, p. 4).

³⁶⁰ Palacios Cerezales, Diego, *op. cit.*, p. 149.

³⁶¹ José de Melo Cardoso, “Um minuto... pacífico”, *Jornal da Beira*, 21-03-1975, nº 2819, p. 8.

³⁶² Ver nota de rodapé 188.

³⁶³ Marchi, Riccardo, *op. cit.*, p. 79.

³⁶⁴ S/A, “Momento político”, *A Guarda*, 7-03-1975, nº 1549, p. ?

mesmo discurso de Sanches Osório, desta vez num tom mais alarmista, porque era necessário “proteger pessoas e bens” do “nacional comunismo”³⁶⁵ que se aproximava do poder.

Tanto o MPP como o PDC faziam parte do universo de partidos da extrema-direita, de certo modo condenados a uma relativa marginalidade no contexto político do processo revolucionário, insignificância que se iria acentuar e manter depois da “institucionalização do regime constitucional pós-novembrista”³⁶⁶. Como salienta Fernando Rosas, uma parte dos quadros desses partidos da extrema-direita distribuiu-se “pelo PSD de Sá-Carneiro ou pelo CDS de Freitas do Amaral”³⁶⁷, sendo que nenhum destes partidos se autoproclamava de direita, num contexto em que a direita era ainda conotada com o regime anterior, ainda que, no caso do PPD, a sua criação tenha sido uma “exigência do general Spínola e de outros membros da JSN que desejavam organizar um contrapoder à esquerda”³⁶⁸.

A influência que estes partidos tiveram na promoção do anticomunismo ainda se encontra por estudar de forma sistemática, tendo em conta que o foco da análise são os partidos que constituíam a extrema-direita, todos eles empenhados no “combate ao marxismo”. Simultaneamente, é conhecida a vocação anticomunista do PS e até a sua colaboração com o PPD, depois da demissão de António de Spínola, de forma a encontrarem “uma estratégia concertada de contenção do PCP”³⁶⁹. É a este conjunto de partidos que a imprensa católica se refere com mais detalhe, mobilizando argumentos que não eram seus – ainda que fossem parecidos – para agregar em torno do projeto anticomunista um maior número de apoiantes. Isto porque, nas dioceses que estão a ser analisadas, os resultados eleitorais das constituintes favoreceram, como vimos no primeiro capítulo, o PS e os partidos à sua direita.

³⁶⁵ S/A, “Para onde passou o monopólio político?”, *Voz de Lamego*, 6-03-1975, nº 2308, p. 5.

³⁶⁶ Rosas, Fernando, *op. cit.*, 2024, p. 75. Esta demarcação temporal é operacional para demonstrar o carácter periférico da extrema-direita no contexto em análise, ainda que consideremos que a institucionalização do regime constitucional se concretiza com a aprovação da Constituição, sendo que o processo revolucionário se estende também até essa data.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Sánchez Cervelló, Josep, *op. cit.*, p. 199.

³⁶⁹ *Ibidem*, p. 213.

Numa fase inicial, a imprensa dava conhecimento de eventos que desestabilizavam comícios do PPD, de que constitui exemplo um “um grupo de indivíduos que apenas podemos apelidar de inconscientes ou apátridas cantou o Avante”³⁷⁰. Em resposta a esse comunicado, um leitor reconhecia que, de facto, tinha tido conhecimento de uma “minoría de gritantes de meia tigela”³⁷¹ que tinham interrompido o entoar do hino de Portugal para cantar o Avante. A presença assídua de elementos discursivos associados ao PPD na imprensa católica deve ser sublinhada e, acima de tudo, analisada dentro da problemática do anticomunismo, tendo em conta que muitos dos textos lá reproduzidos serviam precisamente o propósito de intensificar as linhas de força do discurso anticomunista. Exemplo desse propósito é um discurso de Francisco Sá-Carneiro, líder do PPD, em Aveiro, onde expunha os principais problemas associados ao “processo de democratização”, destacando entre eles os “assaltos às autarquias locais, aos sindicatos e aos órgãos de informação, que em breve ficaram dominados por certos partidos e movimentos, como o PCP e o MDP”³⁷². E continuava o diagnóstico:

Começou a fazer-se crescer entre o Povo uma intransigência por tudo quanto não fosse revolucionário e destruidor do passado. Um permanente descontentamento por tudo quanto fosse moderado. Exigiram-se e impuseram-se através de propaganda todos os RADICALISMOS; fomentaram-se todas as exigências; cultivou-se em grau crescente uma DEMAGOGIA DESENFREADA [...]. A ideia da REVOLUÇÃO PERMANENTE vem substituir a preparação para a democracia, para se afirmar em seguida que não basta ser democrata, é necessário ser-se revolucionário. Haverá ELEIÇÕES. Mas entretanto é uma revolução que está a ser feita pela direção do Partido Comunista e dos seus centros nevrálgicos³⁷³.

³⁷⁰ Comunicado da Juventude Social Democrata, “Juventude Social Democrata – Comunicado”, *Mensagem de Bragança*, 9-08-1974, nº 1521, p. 14.

³⁷¹ A. Barbosa, “À Juventude Social Democrata”, *Mensagem de Bragança*, 6-09-1974, nº 1525, p. 9.

³⁷² S/A, “Diagnóstico: o discurso de Aveiro”, *Voz de Lamego*, 13-02-1975, nº 2305, p. 4. O *Mensagem de Bragança* referia, sobre o mesmo discurso, a ideia de Sá-Carneiro segundo a qual se estava a operar um “golpe para entregar o poder aos comunistas soviéticos e para entrega de Angola ao MPLA” (S/A, “Palavras claras e construtivas no meio da confusão e da ruína”, *Mensagem de Bragança*, 24-10-1975, nº 1580, p. 5.

³⁷³ S/A, “Diagnóstico: o discurso de Aveiro”, *Voz de Lamego*, 13-02-1975, nº 2305, p. 4.

Julgava-se que a revolução era, ainda em Fevereiro de 1975, dirigida pelo PCP e pelas forças que estivessem sob a sua esfera de influência. Como se pode observar, as fronteiras que normalmente delimitam os acontecimentos chave do processo revolucionário – 28 de Setembro, 11 de Março, 25 de Novembro – apresentam-se aqui como ferramentas menos operacionais, já que é difícil enquadrá-las entre um discurso que não se tem revelado sincronizado com estas datas.

No caso do PS, que na ótica da Igreja defendia o “socialismo em liberdade”³⁷⁴, as suas discussões sobre o processo revolucionário e sobre o PCP também são alvo de atenção por parte da imprensa católica, sobretudo os pronunciamentos do dirigente socialista Mário Soares, neste caso sobre as relações entre o PCP e certos setores do MFA:

Critica depois Mário Soares o Partido Comunista da sua política de assalto aos centros de decisão e de colagem ao MFA, tentando infletir-lo a seu favor. E fá-lo nestes termos: «Se o PCP continua a ter uma política de colagem ao MFA, uma política que pretende infletir a realidade nacional, através de infiltrações nas cúpulas do MFA e não através de uma larga movimentação de massas populares, se continua a afastar-se das massas populares, perde a sua chance histórica de ter uma verdadeira implantação em Portugal»³⁷⁵.

Outro exemplo refere-se a uma carta que, segundo a imprensa, teria sido enviada por Mário Soares ao Presidente da República, denunciando a irresponsabilidade de se nomear o futuro V Governo Provisório, um “governo ultraminoritário de comunistas, criptocomunistas e sócios, sem credibilidade, que não representará hoje sequer 18% do, eleitorado português”³⁷⁶. E aproveitava para demarcar o seu projeto político:

A contra-revolução é o passado e quanto a nós só poderá voltar a levantar cabeça, como está a acontecer, se base social da revolução for reduzida a limites impossíveis, pelos erros, pelo sectarismo e pela vocação hegemónica e totalitária dos professores encartados, de uma revolução copiada de modelos inaplicáveis a Portugal, país europeu e no ano de 1975-70 que está em jogo são duas concepções diferentes de Revolução: uma democrática, aberta as novas experiências autogestionárias e de democracia de base, desde que articulada com o respeito pelo sufrágio universal e com uma concepção pluralista do

³⁷⁴ Ver nota de rodapé 198.

³⁷⁵ E. “Para onde avança o país?”, *Jornal da Beira*, 15-08-1975, nº 2839, p. 1.

³⁷⁶ S/A, “A grave situação a que nos conduziram”, *Sup. 182 do Diário do Minho*, 14-08-1975, p. 3.

Estado: outra totalitária, baseada num aparelho autocrático e burocratizado de partido único, liberticida, autárquico e concentracionário³⁷⁷.

Em última análise, os fragmentos de textos políticos que iam sendo adaptados pela imprensa complementavam o seu discurso anticomunista, favorecendo uma imagem negativa do PCP e das suas ideias. Esta permanência reflete, por sua vez, uma necessidade de se problematizar o anticomunismo proveniente dos partidos políticos e os diálogos que estes estabeleciam, do ponto de vista doutrinário, com outros agentes interessados em promover o anticomunismo.

3.2.3. As «brigadas de inspiração duvidosa»

Um dos temas que rapidamente começou a inquietar a hierarquia católica foi o início das Campanhas de Dinamização Cultural e Ação Cívica do MFA que visavam percorrer vários pontos do país, sobretudo no Norte e Centro, numa tentativa de “legitimar e conquistar a adesão das comunidades camponesas para o projeto revolucionário”³⁷⁸. De acordo com Sónia Vespeira de Almeida, o *Programa de Dinamização Cultural e Esclarecimento Político* orientava-se por cinco pilares principais, entre os quais “a luta antifascista, esclarecimento do Programa do MFA, apoio às FA, isenção partidária, análise e discussão da problemática nacional, inteligência política de atuação”³⁷⁹.

As campanhas de dinamização tiveram início em Outubro de 1974 e, em Agosto, a imprensa já as anunciava, em tom de alerta, afirmando que “querem que o povo desvie os olhos da Cruz de Cristo e os volte para a Estrela Vermelha, que não siga a política da mão estendida, mas a do punho cerrado”³⁸⁰. Existem aqui dois elementos

³⁷⁷ *Ibidem*.

³⁷⁸ Almeida, Sónia Vespeira de – Campanhas de Dinamização Cultural e Ação Cívica do MFA: uma etnografia retrospectiva, *Arquivos da Memória*, nº 2, 2007, pp. 47-48.

³⁷⁹ Almeida, Sónia Vespeira de – «A caminhada até às aldeias»: a ruralidade na transição para a democracia em Portugal, *Etnográfica*, vol. 11, 2007, p. 118.

³⁸⁰ Álvaro Madureira (retirado de *Voz Portucalese*), “Ó sentinela, que dizes da noite?”, *Jornal da Beira*, 30-08-1974, nº 2790, p. 3. O mesmo artigo é reproduzido no jornal *A Guarda*.

cuja presença não pode ser ignorada e que configuram a associação que a imprensa faz entre as campanhas de dinamização e o universo simbólico ligado ao PCP, que são a “Estrela Vermelha” e o “punho cerrado”, não sendo este último elemento novo no discurso da imprensa católica³⁸¹.

O clero das regiões Norte e Centro sentia-se especialmente visado nas críticas e sempre recusou o estatuto de “reacionário”, ainda que a preferência por estas regiões fosse justificada pelos protagonistas das campanhas pela “influência dos caciques laicos ou eclesiásticos, estruturas emblemáticas do poder local do Estado Novo”³⁸². No distrito de Bragança, a “Operação Nortada” suscitava ao clero algumas inquietações:

Não sei se os oficiais da «Operação Nortada» eram mandatários e porta-vozes do MFA ou se apenas agiam com seu consentimento. Sei sim que o clero do Nordeste que para nada foi contactado em relação à referida operação, se viu – na televisão da mesma – alvejado como por inquiridores... que o não inquiriam, e classificado como por sindicantes... que não lhe fizeram sindicância, mas julgam tê-lo observado suficientemente. O que sei é que, desta forma, o clero nordestino se viu amarrado publicamente ao pelourinho da «reação» por aqueles mesmos a quem nós, padres – misturados com o povo, dispostos a ouvir e a aprender como qualquer homem do povo – demos a honra de «conselheiros e mestres» da democracia³⁸³.

É importante salientar que a indignação do clero não se relacionava apenas com o tipo de conteúdo que era abordado durante as sessões de esclarecimento, mas também com

³⁸¹ Tanto o *Voz de Lamego* como o *Mensagem de Bragança* reproduziam um artigo sobre o punho cerrado: “O gesto do punho cerrado é o gesto do ódio. Porque é a expressão da oposição, da contestação, da violência, da hostilidade. Quer-se combater uma ideia, uma pessoa, um partido, uma instituição? Sai-se então para a rua vociferando *slogans*, e brandindo os punhos, como clavas. Rixam aí duas vizinhas? É vê-las então assanhadas, em fúria desmanchada, arremessando os punhos, como chuços. Pretende-se esconjurar o Maligno? Estende-se para ele o punho fechado, numa figa. O punho fechado é também o gesto simbólico do egoísmo. O egoísta, o avaro, o refechado, é nesse gesto que se representam e significam. Tudo o contrário é a mão que se abre e se dá, na amizade, na sinceridade, na esmola, na ajuda, num carinho, num afago. O homem, fechando os punhos, fecha a alma e o coração. E fecha também as mãos, que deixam de estar disponíveis à doação, à beneficência, ao convívio humano” (Miguel Sales, “Punho cerrado”, *Voz de Lamego*, 8-03-1976, nº 2351, p. 5; Miguel Sales, “Punho cerrado”, *Mensagem de Bragança*, 16-01-1976, nº 1591, p. 3).

³⁸² Almeida, Sónia Vespeira de, *op. cit.*, 2007, p. 119.

³⁸³ Um padre, “Um padre e a «Nortada»”, *Mensagem de Bragança*, 7-02-1975, nº 1545, p. 3. A par da “Operação Nortada” e da “Maio Nordeste” que se desenvolveram em Trás-os-Montes, ocorreram ainda a “Operação Verdade” e a “Operação Alvorada”, nas zonas rurais do Minho, e operações dos distritos de Viseu, Guarda, Castelo Branco e Açores.

o facto de ser chamado de “reacionário” e de ser apelidado de “clero obscurantista e que faz do comunismo o velho papão”³⁸⁴. Iam até mais longe, considerando as supostas ofensas extensíveis a “toda uma classe de cidadãos de «todo o Norte do País»”³⁸⁵.

De acordo com Luís Salgado de Matos, cuja visão sobre as manifestações de apoio ao Episcopado também já aqui foi apresentada, as campanhas de dinamização tinham objetivos diferentes. Na sua perspetiva, elas correspondiam a uma “aplicação a Portugal dos métodos de guerra psicológica usados na Guerra Colonial; oficiais dirigiam equipas de animação que promoviam plenários, sobretudo nas aldeias, durante os quais era feita propaganda e criticados os dirigentes locais”³⁸⁶. Além disso, o autor afirma que “os brigadistas eram quase todos estudantes comunistas ou de partidos da extrema-esquerda e nem sempre mantinham a prometida isenção ideológica”³⁸⁷.

Associada a esta ideia estava outra, à qual a imprensa se referia a propósito do carácter negativo das campanhas, que era o facto de serem ocupados os salões paroquiais em algumas localidades para fins de sessões de esclarecimento, sendo que “teriam assim a mesma sorte que as câmaras municipais e os sindicatos nacionais: serem ocupados por forças políticas próximas do PCP”³⁸⁸. Segundo a imprensa, os salões paroquiais deviam “ser colocados ao serviço do Povo, mas do Povo Cristão”³⁸⁹, o que implicaria que não fossem “usurpados” pelos participantes das campanhas de dinamização para subverter a fé da comunidade católica. A noção de “povo”, segundo as perceções da hierarquia católica e dos padres locais que mantinham um contacto de maior proximidade com a população, confinava às suas fronteiras uma determinada parcela desse “povo”, excluindo dele quem não fosse cristão. Como salienta Pierre Bourdieu,

el de ser o de sentirse autorizado para hablar del “pueblo”, o a hablar *para* (en el doble sentido) el “pueblo”, puede constituir, de por sí, una fuerza en las luchas internas en los

³⁸⁴ *Ibidem*.

³⁸⁵ F. “Mais tento”, *Sup. 165 do Diário do Minho*, 10-04-1975, p. 4.

³⁸⁶ Matos, Luís Salgado de, *op. cit.*, 2001, p. 102.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 87.

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 79.

³⁸⁹ S/A, “Recortes: é do povo”, *Mensagem de Bragança*, 4-07-1975, nº 1565, p. 3.

diferentes campos, político, religioso, artístico, etc. [...]. Las diferentes representaciones del pueblo aparecen, así como otras tantas expresiones transformadas (en función de las censuras y normas formales propias de cada tempo) de una relación fundamental con el pueblo que depende de la posición ocupada en el campo de los especialistas – y, más ampliamente, en el campo social – así como de la trayectoria que condujo a esa posición³⁹⁰.

Nesse sentido, a imprensa católica saía frequentemente em defesa daquilo que considerava ser o *seu* “povo”, num contexto em que a apropriação do conceito era comum³⁹¹. De acordo com o *Programa de Dinamização Cultural e Esclarecimento Político*, “o «povo» é resgatado como principal aliado de um projeto político que procurava propor e legitimar uma revolução integradora”³⁹², contrariamente às aspirações da hierarquia católica, cujo “povo” deveria lutar contra aquilo que considerava ser formas de opressão ideológica.

Qualquer espírito de emancipação política e cultural associado às campanhas de dinamização era esvaziado de sentido pela imprensa, cujas posições demonstravam a coerência necessária para o prolongamento de um discurso anticomunista com múltiplas vertentes. É nesse sentido que, em 1976, eram feitas as retrospectivas sobre os resultados das campanhas de dinamização. Em primeiro lugar, os dinamizadores deviam ser chamados de “dinamizadores da ignorância e da burrice”³⁹³, sobretudo por terem explicado às populações “o socialismo de uma forma deturpada e imensamente cómica”³⁹⁴, que as teria levado a desconhecer que o único objetivo do socialismo era “colocar o Estado como patrão de todos nós”³⁹⁵. Em segundo lugar, a imprensa considerava que as campanhas tinham tido efeitos nefastos na mentalidade da juventude, influenciada pelo “clima sociológico envolvente, oriundo do 25 de Abril”:

O que significa dizer-se aos jovens que, segundo as análises científicas de Engels, a família primitivamente não existiu, pois o que se verificou foi a promiscuidade de pai com filha; de

³⁹⁰ Bourdieu, Pierre – *Cosas Dichas*. Gedisa Editorial, 2000, pp. 152-153.

³⁹¹ Referimo-nos, sobretudo, às apropriações feitas na discursividade dos partidos políticos, já que cada um deles mobilizava o conceito conforme os seus interesses de retórica e de eficácia na transmissão da mensagem.

³⁹² Almeida, Sónia Vespeira de, *op. cit.*, 2007, p. 122.

³⁹³ Juvenal Hilarião Esteves, “Um novo Socialismo”, *Mensageiro de Bragança*, 27-02-1976, nº 1597, p. 10.

³⁹⁴ *Ibidem*.

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 12.

mãe com filho; de irmão com irmã, etc. [...]. Pretende-se com tais afirmações justificar a bandalheira do Amor livre que tem grassado em algumas escolas e campanhas de dinamização cultural, os consequentes «filhos da malta» ou os Herodes do século XX que assassinam seres humanos que tinham o direito à vida, deixando no coração o traumatismo indelével do assassinato provocado?³⁹⁶.

Finalmente, todo o sentido das campanhas de dinamização era visto como uma obrigação de subordinação do clero e das populações às propostas subversivas oriundas da iniciativa daqueles que as conduziam. Podemos entender esta aversão se a enquadrarmos num processo muito mais complexo de análise da realidade por parte da Igreja, especialmente as divergências entre as zonas Norte e Sul do país que tantas vezes foram sendo espelhadas pela imprensa católica.

3.2.4. Reforma Agrária: as «desordens e cretinices registadas Além Tejo»

«A terra a quem a trabalha»³⁹⁷ foi talvez uma das frases mais ditas e ouvidas durante o processo revolucionário, sobretudo nas zonas do Ribatejo e do Alentejo, onde os apelos populares pela realização de uma Reforma Agrária eram expressivos. Comparativamente à zona Norte, onde sempre predominou um regime de propriedade baseado nos minifúndios, ali acontecia precisamente o contrário, estando a posse da terra reservada a um conjunto reduzido de proprietários que administravam os seus latifúndios. Ora, as relações de propriedade estão intrinsecamente ligadas às relações de poder entre as classes que compõem a sociedade e, nesse sentido, também neste campo se vinha estabelecendo uma ordem que começou a ruir depois da revolução. Como salienta Fernando Oliveira Batista, “nas vésperas do 25 de Abril, os grandes

³⁹⁶ *Ibidem*.

³⁹⁷ “É esta uma das frases feitas, com que os comunistas e seus afins nos cegam os olhos e nos enchem os ouvidos. A terra a quem a trabalha, dizem, e repetem, dogmaticamente, como quem recita um artigo de fé. Mas não se percebe bem o que nos querem dizer com isto. Será que só o cavador, o lavrador, pode possuir a terra? Então o que adquiriu com o seu dinheiro as máquinas e outras alfaias da lavoura, mas as não maneja por qualquer justo motivo, já terá de ser excluído da propriedade rústica?” (Homem da rua, “A terra a quem a trabalha”, *Mensageiro de Bragança*, 5-12-1975, nº 1586, p. 10). O mesmo artigo encontra-se no *Sup. 199 do Diário do Minho*, 11-12-1975, p. 2.

capitalistas agrícolas já se tinham imposto aos que não haviam intensificado e capitalizado e já assumiam também preponderância nas estruturas locais de poder”³⁹⁸. As estruturas locais de poder eram as casas do povo, os grêmios da lavoura, as cooperativas, as juntas de freguesia e as câmaras municipais, instituições instrumentalizadas pelo regime para o suportar.

As posições que a imprensa católica adotava em relação à questão da terra, da sua posse, distribuição e aproveitamento, relacionavam-se com dois aspetos principais: em primeiro lugar, a própria concepção que a Igreja tinha sobre a organização geral da vida económica do país e, em segundo lugar, as motivações dos agricultores que não viam com bons olhos a Reforma Agrária, sobretudo porque consideravam que esta colocaria em causa a sua capacidade histórica de acesso à propriedade privada. Em relação aos sistemas económicos, a Igreja propunha a “terceira via”, ou seja, aquilo que considerava ser o ponto de equilíbrio entre o capitalismo e o socialismo:

Ora, além do capitalismo e do Socialismo, ambos caminhos errados, há uma terceira via, proposta pela doutrina Social da Igreja: a via da AUTONOMIA DA INICIATIVA PRIVADA, com intervenção do Estado em função subsidiária e a via do DIREITO DE PROPRIEDADE PRIVADA, com a sua função social. Esta é a única via certa, que se fundamenta no próprio direito natural, que a Igreja propugna e que os católicos e todos os homens de bem nos devemos esforçar por desenvolver no nosso País, se queremos simultaneamente a justiça e o respeito pela dignidade da pessoa humana. Não ao capitalismo! que não respeita a justiça. Não ao socialismo! que não respeita a dignidade da pessoa humana e tudo o mais que daí advém³⁹⁹.

Um dos fundamentos da crítica ao socialismo, num contexto em que a sua construção se afigurava cada vez mais provável, era a sua propensão para os projetos económicos de supressão da propriedade privada, considerada pela Igreja como um bem essencial para o bem-estar das sociedades. Reconhecendo à propriedade privada amplas funções sociais, a Igreja considerava que ela se devia estender a todas as classes sociais. Além disso, defendia também que, paralelamente à iniciativa privada, o Estado devia ter um

³⁹⁸ Baptista, Fernando Oliveira – O 25 de Abril, a sociedade rural e a questão agrária. In Brito, José Maria Brandão de – *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, p. 136.

³⁹⁹ Carvalho Rodrigues, “Nem Capitalismo, nem Socialismo”, *Sup. 143 do Diário do Minho*, 7-11-1974, p. 1.

papel regulador em alguns setores, não podendo, no entanto, “aumentar o seu domínio se não na medida em que verdadeiramente o exijam motivos evidentes do bem comum”⁴⁰⁰. Aparentemente, o que a imprensa católica preconizava era um “ponto intermédio” entre o socialismo e o capitalismo, salvaguardando sempre a propriedade privada. A consagração do direito à propriedade privada era, no entendimento da hierarquia católica, uma das tarefas principais no novo quadro político e económico. A sua defesa encontrava-se expressa não só em documentos papais, mas também nas orientações saídas do Concílio do Vaticano II, para quem a propriedade privada era “o prolongamento da liberdade humana”⁴⁰¹.

Por outro lado, esta extensa teorização sobre a necessidade de existência da propriedade privada estava relacionada com as reivindicações dos agricultores que não se reviam no projeto socializante da Reforma Agrária, facto que radicava na tensão “entre o projeto político socializante e o *ethos* camponês nortenho”⁴⁰². Talvez a hierarquia católica assumisse uma posição de apoio ou, pelo menos, de compreensão perante os agricultores, admitindo que

não é possível a construção de um regime democrático em Portugal, sem alterar radicalmente a política agrária, sem eliminar o domínio da agricultura pelos grandes agrários, sem entregar a terra a quem a trabalha. Isso poderá estar bem no Sul. No Norte será chover no molhado, pois a terra já é de quem a trabalha. Mas que adianta ao lavrador chamar sua à terra, se ela lhe devolve o suor em decepção e ruína económica?⁴⁰³.

Relativamente à caracterização fundiária das regiões Norte e Centro do país, a sociedade rural assistia ao surgimento de algumas “empresas capitalistas agrícolas, mas sobretudo a uma agricultura familiar onde os de maior dimensão trabalhavam ou viviam só da terra”⁴⁰⁴. No que dizia respeito às estruturas de poder, elas continuavam centradas nas “comunidades, onde os senhores dos patrimónios fundiários e os párocos ainda

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 2.

⁴⁰¹ S/A, “Propriedade: sim ou não?”, *A Guarda*, 22-08-1975, nº 3489, p. 10.

⁴⁰² Ver nota de rodapé 194.

⁴⁰³ S/A, “Os comunistas sabem melhor o que querem”, *Voz de Lamego*, 30-05-1974, nº 2268, p. 4.

⁴⁰⁴ Baptista, Fernando Oliveira, *op. cit.*, p. 195.

mantinham muita da sua influência política e ideológica”⁴⁰⁵. A influência ideológica que era exercida sobre os camponeses e agricultores atingia também a questão da Reforma Agrária que, “apesar de não os afetar diretamente, ameaçava a inviolabilidade da propriedade”⁴⁰⁶. Desse modo, era compreensível que a imprensa católica dedicasse uma parte considerável da sua atenção à questão da terra, impondo a sua visão sobre o que estava a acontecer no Sul do país e alertando para que esses “erros” não fossem cometidos em outras regiões.

Interessa-nos compreender, no seguimento destas ideias, que a imprensa católica estabelecia várias ligações entre a Reforma Agrária e o papel que o PCP e outros partidos de esquerda desempenhavam nesse processo, excluindo sistematicamente os próprios camponeses e trabalhadores rurais que participavam nas ocupações de terras ou, como sugere Paula Godinho, “os subalternizados” que descobriam os “modos de ação coletiva para construir outras possibilidades de vida”⁴⁰⁷. Nesse sentido, um dos argumentos principais que a imprensa mobilizava para justificar aquilo que considerava ser os “problemas sociais da vida do campo” era a influência dos “pêcês ou émedêpês acoitados nas autarquias e comissões”⁴⁰⁸. Os trabalhadores rurais eram retratados apenas como “ocupantes das propriedades” e as suas capacidades de gestão da terra eram frequentemente postas em causa:

E os próprios ocupantes das propriedades, quando tiverem vendido as colheitas, os gados e as máquinas, onde irão buscar o capital para os investimentos na lavoura, se o Estado não tem dinheiro para auxiliar todas as cooperativas, a não ser alguma «Estrela Vermelha»?⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Palacios Cerezales, Diego, *op. cit.*, p. 152.

⁴⁰⁷ Godinho, Paula – «Mais abafadas do que esquecidas»: sombras perenes e memória coletiva da Reforma Agrária. In Loff, Manuel; Cardina, Miguel, *25 de Abril. Revolução e Mudança em 50 Anos de Memória*. Tinta-da-China, 2024, p. 157.

⁴⁰⁸ Armando Figueiredo Sarmiento, “Gente do Nordeste: onde a confusão é cada vez maior”, *Mensageiro de Bragança*, 12-12-1975, nº 1587, p. 5.

⁴⁰⁹ S/A, “Reforma Agrária: Alentejo a saque”, *Voz de Lamego*, 4-09-1975, nº 2334, p. 3. Importa referir que os trabalhadores que se organizavam nas cooperativas ou nas Unidades Coletivas de Produção não agiam de acordo com uma lógica estritamente empresarial, notando-se uma preocupação permanente com a manutenção dos postos de trabalho e com a melhoria das condições de vida dos trabalhadores. Como nota Margarida Fernandes, a propósito de uma UCP criada em Baleizão: “a UCP Terra de Catarina contemplava também a melhoria das condições de vida da população da aldeia. Os trabalhadores da UCP

Para a hierarquia católica, a Reforma Agrária constituía mais um dos capítulos da revolução em que o “aventureirismo” e a necessidade de transformar estruturas que anteriormente se revelavam opressoras para os trabalhadores eram encarados como um dos motivos que a levavam a apelar à reconciliação dos portugueses. Não por acaso, era também esta a postura de alguns partidos políticos que não concordavam com os moldes em que se processavam as ocupações. Era o caso do CDS que, num comunicado reproduzido pela imprensa católica, considerava que “os pequenos e médios agricultores têm razão na luta que empreenderam até para que os erros e injustiças cometidas no Sul não se façam no Centro e Norte do País”⁴¹⁰. A referida luta exprimia-se nas atividades da Confederação de Agricultores Portugueses, criada em Novembro de 1975, numa tentativa de combater as “tentações totalitárias” e a “Reforma Agrária gonçalvista”. O CDS considerava que esta organização representava verdadeiramente os interesses dos agricultores e responsabilizava o governo por não dialogar com ela, ao contrário do que acontecia, por exemplo, com a Intersindical, que atuava à margem dos interesses dos próprios trabalhadores. A hierarquia católica adotava uma posição semelhante, a propósito de uma manifestação ocorrida em Viseu:

Organização plena de vitalidade e com inteira consciência das responsabilidades, assumiu posição que ficará histórica. Não se trata de estéril e antissocial luta de classes, insere-se na defesa de um dos direitos humanos e de uma liberdade que condiciona todas as liberdades [...]. Rejeitam uma revolução agrária, que seria espoliação dos agricultores, depois de ter sido bandeira demagógica, isca de pescadores de águas turvas, mas não daria pão nem mais alegria aos portugueses... Os agricultores rejeitam a coletivização, porque não renunciam à liberdade e ao progresso. Concentrar nas mãos do Estado o poder político e o poder económico, transferindo para ele todos os meios de produção, é alta expressão de totalitarismo e a porta aberta para a servidão. Estado com poder exclusivo e total sobre as coisas está capaz de se tornar senhor absoluto das pessoas⁴¹¹.

podiam beneficiar de uma cantina na qual vários produtos eram vendidos a preços inferiores aos do mercado. A venda de bens produzidos na UCP aos habitantes da aldeia permitia àqueles que não trabalhavam nas herdades da UCP beneficiar de produtos frescos a preços reduzidos” (Fernandes, 2002: 336).

⁴¹⁰ Secretariado da Política Agrária do CDS, “Reforma Agrária”, *Sup. 204 do Diário do Minho*, 21-01-1976, p. 3.

⁴¹¹ S/A, “Coletivização, porta da escravidão”, *Jornal da Beira*, 20-02-1976, nº 2866, p. 1.

Acenava-se outra vez com o perigo do totalitarismo, desta vez associado às “experiências falhadas dos países de Leste”⁴¹² no que dizia respeito às políticas agrárias lá praticadas, tendencialmente propensas à “coletivização” e à ingerência extrema por parte do Estado. A dimensão da organização económica do país, durante o processo revolucionário, revela aquilo a que Althusser chama de “partitura da ideologia da classe dominante”⁴¹³ em plena aplicação, se considerarmos que a Igreja Católica e o seu aparato de doutrinação ideológica – imprensa, boletins paroquiais, a própria ação dos párocos ao nível das freguesias – estiveram presentes em força na sociedade portuguesa durante os quarenta e oito anos de ditadura, esforçando-se durante o processo revolucionário pela sua manutenção enquanto classe dominante.

Em última análise, o principal protagonista político da Reforma Agrária tinha sido, do ponto de vista da hierarquia católica, o PCP. A “violação anárquica do direito de propriedade”⁴¹⁴ era acompanhada e incentivada pelo partido, cujos militantes estariam “infiltrados” nos sindicatos de trabalhadores rurais. Era isto a Reforma Agrária, com “impiedosa e desumana capa, a coberto da qual o Partido Comunista e outros levaram sofrimento injusto a tantos portugueses”⁴¹⁵.

3.2.5. A batalha ideológica pela informação e pelo ensino

A reação às mudanças que se começaram a fazer sentir imediatamente a seguir à revolução era documentada pela imprensa com um sentimento de indignação perante vários acontecimentos que iam tendo lugar nos meios de comunicação social. Uma das primeiras manifestações de desagrado da hierarquia católica reveste-se de um sentido parcialmente *partidário*. Recorria, para esse efeito, a um discurso proferido por Galvão de Melo, a propósito da alteração de trajetória por parte dos meios de comunicação social, classificando-a como o “boicote de alguns, criado nas estações oficiais de rádio e

⁴¹² S/A, “Finalmente, a Agricultura em foco!”, *Jornal da Beira*, 6-02-1976, nº 2864, p. 1.

⁴¹³ Althusser, Louis, *op. cit.*, p. 64.

⁴¹⁴ S/A, “As infâmias da denominada Reforma Agrária”, *Sup. 208 do Diário do Minho*, 12-02-1976, p. 4.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

televisão, com noticiários vergonhosos e impunemente parciais em que os próprios locutores se permitem às atitudes mais impróprias”⁴¹⁶. O teor desta afirmação constitui o ponto de partida para a luta que a Igreja Católica irá desenvolver no terreno do acesso à informação e dos conteúdos difundidos pelos meios de comunicação, sendo que, naquele processo que por ela já vinha sendo encarado como “excessivamente turbulento”, não “havia outra batalha mais urgente neste momento histórico do que a do controlo da informação. Caso esta batalha venha a ser ganha «por um certo partido», transformaria a sociedade portuguesa numa sociedade supercontrolada e superpolicial”⁴¹⁷.

É também nesta arena que se manifesta de forma mais clara a vontade da hierarquia católica em afirmar as suas ideias, de modo a não perder a hegemonia que vinha consolidando no seio da sociedade portuguesa. Os eixos temáticos que mais preocupavam a imprensa católica eram a televisão e a imprensa. Apesar disso, abstinha-se de emitir qualquer opinião ou parecer sobre o passado dos meios de comunicação, nomeadamente o facto de todos terem estado sujeitos a um controlo permanente por parte da censura. Ou melhor, comparava-se a censura do passado com a do processo revolucionário, “uma censura mais feroz do que a extinta censura do Estado”, que era protagonizada pelos elementos do PCP e do MDP/CDE, que tinham conseguido “infiltrar-se nos órgãos de informação da RTP, da Emissora Nacional e nas redações dos principais jornais”⁴¹⁸.

Relativamente à RTP, a sua administração “vinha a público nos primeiros dias de Maio de 74, admitindo que respeitaria as diferentes opiniões políticas”⁴¹⁹. Nos meses seguintes, surgiam programas novos, como *A Política é de Todos*, de Álvaro Guerra, ou *Escrever é Lutar*, de José Carlos de Vasconcelos⁴²⁰. De acordo com Francisco Cádima, a

⁴¹⁶ Discurso proferido pelo General Galvão de Melo, “O Povo nunca poderia aceitar uma «Democracia carnavalesca»”, *Jornal da Beira*, 31-05-1974, nº 2777, p. 7.

⁴¹⁷ S/A, “Por uma informação não monopolizada”, *Jornal da Beira*, 11-07-1975, nº 2835, p. 1.

⁴¹⁸ S/A, “Marxistas na cena portuguesa”, *A Guarda*, 6-09-1974, nº 3441, p. 2.

⁴¹⁹ Cádima, Francisco Rui – Os «media» na Revolução (1974-1976). In Brito, José Maria Brandão de – *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, p. 324.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 326.

RTP seguia a “pedagogia radical do processo revolucionário”⁴²¹ ao transmitir debates fortemente ideológicos, alguns deles contando com a participação popular. Para a hierarquia católica, a *pedagogia política* não era um bom instrumento de esclarecimento do povo português, porque as orientações saídas dessa pedagogia eram, na sua perspetiva, demasiado enviesadas:

Que pensará um camponês iletrado de «leninismo», de «maoísmo», dos palavrões que usa mas que não aceita ouvir senão dos iguais e que lhe debitam a Televisão e a Rádio com uma sem cerimónia de arrepiar? Para já não invocar o caciquismo obsessivamente citado e que bem justificaria a devolução do apodo: qual o é mais, o local ou o central?⁴²².

Tendo em consideração o título do artigo, “Patuleias do Norte”, é possível que o seu autor se estivesse a referir apenas aos camponeses do Norte, porque, afinal, os camponeses do sul já estavam familiarizados com a semântica associada ao comunismo. Recorde-se que, num outro artigo, se afirmava com toda a convicção que a consciência política do Sul era simpatizante do comunismo, ao contrário do que acontecia no Norte⁴²³. Desse modo, este artigo revelava também uma das contradições associadas ao discurso anticomunista da hierarquia católica, sempre que se encontrava na legitimidade de defender o seu *povo*: se, por um lado, lhe retirava qualquer rótulo de inculto ou menos capacitado para compreender os assuntos do momento político, por outro, considerava que conceitos como leninismo e maoísmo seriam difíceis de apreender pelo camponês iletrado. Num contexto de revolução política e de mentalidades, que consequências se poderiam esperar se os camponeses abrissem a porta de casa ao leninismo e ao maoísmo?

Além da “descarada e impune campanha materialista, caracterizada pelo insolente desrespeito dos direitos e autoridade de Deus e por persistente vilipêndio e

⁴²¹ *Ibidem*.

⁴²² José Capela, “Patuleias do Norte”, *Voz de Lamego*, nº 2332, p. 5. Estas expressões enquadram-se na necessidade de politizar o povo português, atividade que, na ótica da hierarquia católica, não podia ser orientada no sentido de “suscitar discórdias, cavar trincheiras, abrir fossos, semear ódios, exacerbar ambições e fomentar a luta de classes” (Pereira dos Santos, “Politização de mau gosto”, *Jornal da Beira*, 20-12-1974, nº 2806, p. 6).

⁴²³ Ver nota de rodapé 203.

injúria à Igreja Católica”⁴²⁴ que, segundo a imprensa, grassava na RTP, esta estação era acusada de promover a ideologia materialista desde o início da revolução, tal como “a exaltação do marxismo através dos marxistas entrevistados, quer estrangeiros, quer portugueses”⁴²⁵. A par dos insultos proferidos contra a Igreja e contra o clero, a principal função da televisão e da rádio, no contexto do processo revolucionário, era “levar o recado comunista-socialista às populações rurais”⁴²⁶. A RTP era ainda acusada de favorecer o PCP, em detrimento dos restantes partidos que se preparavam para as eleições:

Todos se recordam do aparato que a RTP fez quando o Dr. Álvaro Cunhal, com vários dirigentes do Partido Comunista, foi ao Supremo Tribunal de Justiça entregar os documentos indispensáveis à legalização daquele Partido, com seis mil e tal assinaturas, sabendo que o número mínimo é de cinco mil. Pois, há dias, lá compareceu também, em segundo lugar, o Partido do Centro Democrático Social (CDS) igualmente com seis mil e tantas assinaturas e, logo a seguir, o Partido Popular Democrático (PPD). Que fez a Televisão? Nada. Nem uma só imagem!⁴²⁷.

Quanto à luta contra o comunismo, a imprensa católica revela uma coerência assinalável, pelo menos no que diz respeito aos cinco jornais que analisamos. Essencialmente, acreditava que estava a fazer o *certo*, ao dar a conhecer a *verdade*, a *sua verdade*, sobre a realidade do país saído da revolução. Portanto, as restantes correntes de opinião e de pensamento seriam consideradas como *erradas*, ou menos certas, por apresentarem uma realidade distorcida e distante do que a hierarquia católica considerava ser a *verdade*. Note-se que, apesar de todas as *certezas* veiculadas pela imprensa católica sobre a mundividência comunista, bem como as críticas que tecia aos acontecimentos próprios de um processo revolucionário, a própria estrutura da Igreja não permaneceu imune aos confrontos ideológico-políticos do processo

⁴²⁴ S/A, “Cavando a própria ruína”, *Sup. 163 do Diário do Minho*, 27-03-1975, p. 1.

⁴²⁵ S/A, “Recortes: apartidarismo da RTP”, *Mensageiro de Bragança*, 15-11-1974, nº 1534, p. 6.

⁴²⁶ S/A, “A campanha está orquestrada!”, *Jornal da Beira*, 13-09-1974, nº 2792, p. 4. O “recado socialista-comunista” era transmitido através de “programas sem nível, vindos da Cortina de Ferro e entrevistas sobre arte e literatura – todos de «travesti vermelho»...” (A. E. V. “Para uma sã democracia”, *Jornal da Beira*, 29-11-1974, nº 2803, p. 6).

⁴²⁷ S/A, “Critérios arbitrários da TV”, *Jornal da Beira*, 31-01-1975, nº 2812, p. 1.

revolucionário, sobretudo durante o caso da Rádio Renascença. Um dos episódios que, de facto, revelava essa permeabilidade ao “clima de tensão” que tanto denunciava na sua imprensa diocesana, foi o despedimento de um noticiarista, “após este ter reservado um espaço informativo para a transmissão integral de um comunicado do Movimento Reorganizativo do Partido do Proletariado (MRPP)”⁴²⁸.

Era precisamente a querela em torno dos meios de comunicação que incendiava as páginas da imprensa católica sobre a “campanha de alienação da opinião pública”⁴²⁹ que se desenvolvia na imprensa nacional, maioritariamente controlada pelo PCP. Luís Salgado de Matos indica que, depois do 11 de Março, “a maior parte dos jornais diários foi nacionalizado, o que permitiu ao PCP controlá-los com mais facilidade”⁴³⁰. Nesse sentido, também a propósito do “avanço comunista” nos meios de comunicação social, é de salientar que

esse “avanço comunista” – afirma Jacques Frémontier – circunscrevia-se a três jornais: *Diário de Notícias*, *O Século* e *Diário de Lisboa*, totalizando uma tiragem aproximada de 180000 exemplares. Porém, sustenta o mesmo autor e jornalista que esteve em Portugal após o 25 de Abril, “a imprensa não comunista mantém-se maioritária na capital: um jornal da tarde, o *Jornal Novo* defende posições próximas do Grupo dos Nove; *República* alia-se ao esquerdista e ataca o PC; *A Capital* hesita entre os seus princípios de neutralidade e as suas simpatias pela extrema-esquerda (mas certamente não pelos comunistas!); o *Diário Popular* é um jornal à maneira do *France-Soir*, pouco suspeito de tentações revolucionárias... O título do *Jornal do Comércio* diz suficientemente que não se trata de um jornal subversivo. Tiragem total dos “não comunistas”: 240000 a 250000 exemplares...”⁴³¹.

São duas posições opostas, mas que ilustram as divergências existentes sobre este período e sobre a real influência que o PCP tinha nos meios de comunicação. Um dos fatores que certamente provocou essa perceção foi o caso do jornal *República*, assunto

⁴²⁸ Santos, Paula Borges – A greve que mudou a revolução: luta laboral e ocupação da Rádio Renascença, 1974-1975, In Varela, Raquel; Noronha, Ricardo; Pereira, Joana Dias – *Greves e Conflitos Sociais em Portugal no século XX*, Edições Colibri, 2012, p. 202. O trabalhador viria a ser readmitido passado pouco tempo.

⁴²⁹ S/A, “Rosa dos ventos: é necessário assegurar o pluralismo”, *A Guarda*, 9-09-1974, nº 3438, p. 3.

⁴³⁰ Matos, Luís Salgado de, *op. cit.*, 2003, p. 100.

⁴³¹ Figueira, João – *Os Jornais como Atores Políticos: o Diário de Notícias, o Expresso e o Jornal Novo no Verão Quente de 1975*. Coimbra: Edições Minerva, 2007, p. 55.

que o PS tinha interesse em tornar um “símbolo da luta e da resistência à influência que o PCP e o MFA procuravam cimentar”⁴³².

A par da instrumentalização dos meios de comunicação, a hierarquia católica criticava também o modo através do qual se estruturava o ensino depois da revolução. Não nos esqueçamos, no entanto, que o ensino, durante a ditadura, era regulado pela Constituição de 1933, estando a sua tutela a cargo do Ministério da Educação Nacional. Do ponto de vista formal, a liberdade de ensino encontrava-se constitucionalmente assegurada, ainda que, na prática, se verificasse o contrário. Como salienta Luís Reis Torgal, isto não acontecia só ao nível do ensino, mas também “ao nível das ideias e notícias que poderiam ser apresentadas, de todos os meios de informação, através de uma apertada lei de censura das publicações”⁴³³.

Durante o processo revolucionário, a hierarquia católica identificava novos problemas que se relacionavam com os da liberdade religiosa, porque a existência de liberdade religiosa pressupunha que as crianças e jovens tivessem acesso à educação religiosa, que os pais tivessem “o direito à escolha da educação religiosa dos seus filhos e o direito à escolha da escola onde essa educação seja ministrada”⁴³⁴. Temia pela implantação do “monopólio estatal do ensino”, típico da “lógica do ensino marxista das democracias populares, mas não da verdadeira democracia que advogamos”⁴³⁵.

A ocupação de salões paroquiais e de seminários afetos à Igreja foi um dos motivos que levou a hierarquia a condenar o rumo do ensino. Os seminários ocupados – Olivais, Funchal, Almada, Évora – funcionavam como uma alternativa ao nível das infraestruturas ainda inexistentes, pois o “ensino secundário expandia-se e o Estado não

⁴³² Figueira, João – Caso República: a morte de um jornal cansado de lutar. In Rezola, Maria Inácia; Gomes, Pedro Marques – *A Revolução nos Media*, Tinta-da-China, 2014, p. 69. Sobre o caso *República*, “o caráter instrumental da criação de um clima de alarme para suscitar apoio internacional e doméstico por parte do PS está bem documentado nas atas da reunião de Mário Soares com o Conselho da Revolução, [...] na qual Soares reconhece que sabe que o PCP não está por trás da ocupação do diário *República* [...]” (Palacios, 2003: 149).

⁴³³ Torgal, Luís Reis, *op. cit.*, p. 285.

⁴³⁴ Cruz, Manuel Braga da, *op. cit.*, 2013, p. 15.

⁴³⁵ Carta Pastoral do Episcopado Português, “A «Palavra» que se esperava!”, *Jornal da Beira*, 26-07-1974, nº 2785, p. 6.

tinha dinheiro para adquirir os edifícios para tanto necessários”⁴³⁶. No entanto, a maior preocupação da hierarquia estava relacionada com as condicionantes ideológicas que, a partir daquele período, poderiam influenciar negativamente os programas escolares e a formação dos jovens. Concretamente, o problema residia na “progressiva infiltração nos programas escolares de ideologias materialistas e ateias”, bem como no “desaforo da imoralidade pública e da corrupção dos costumes entre os jovens e no próprio ambiente das escolas”⁴³⁷. Os próprios professores, imbuídos de um espírito revolucionário, faziam questão, segundo a imprensa, de “cavalgar a montada revolucionária de Marx e afins”⁴³⁸.

Segundo a imprensa católica, o PCP travava várias batalhas durante o processo revolucionário: a coletivização económica, o controlo dos meios de comunicação, o enquadramento do país na esfera de influência soviética, mas também a batalha pelo controlo ideológico do ensino:

Por isso é que a luta pelo controlo do Ensino tem sido a primeira batalha do comunismo português (recorde-se o Maio do pós-25 de Abril, se não se quiser recordar muitos Maio do ante-25 de Abril), e ser sempre a última quando todas as outras já estiverem ganhas ou perdidas. O futuro do País será da ideologia que controlar o Ensino. Caminhamos para a Democratização ou para um novo Totalitarismo? Perguntem-no ao Ensino⁴³⁹.

Não era só o PCP, mas também o MDP/CDE a defender um “ensino estatal”, de acordo com os seus “princípios de impor a sua concepção de vida ditatorial a toda uma população”⁴⁴⁰. Comparativamente, as posições da hierarquia católica acerca do ensino radicavam na respetiva ineficácia das campanhas de dinamização cultural, já que estas assumiram um papel importante no contexto educacional e cultural do processo revolucionário.

⁴³⁶ Matos, Luís Salgado de, *op. cit.*, 2003, p. 80.

⁴³⁷ S/A, “A Igreja denuncia”, *Sup. 197 do Diário do Minho*, 27-11-1975, p. 3.

⁴³⁸ L. “Cientismo de nível numa Escola do Mag. Primário”, *Jornal da Beira*, 28-11-1975, nº 2854, p. 1.

⁴³⁹ S/A, “Batalha decisiva”, *Voz de Lamego*, 26-02-1976, nº 2358, p. 3.

⁴⁴⁰ S/A, “Um ensino à maneira do fascismo?”, *Mensageiro de Bragança*, 14-11-1975, nº 1583, p. 7.

3.2.6. A questão sindical

O mês de Janeiro de 1975 marca, segundo a informação presente nas posições oficiais da hierarquia católica, o início da “radicalização da posição do Episcopado, que tende a abandonar a sua inicial neutralidade”⁴⁴¹. Contrariamente a esta tese, a imprensa católica não deixa entrever a existência de uma fase de radicalização em relação ao processo revolucionário, tendo em conta que os seus pontos de vista se desenvolvem numa sequência argumentativa praticamente desde o início da revolução. Desde as considerações sobre os perigos associados às escaladas revolucionárias, até à condenação veemente do comunismo, poder-se-ia argumentar que o seu *processo* de radicalização se inicia logo em Maio de 1974. De facto, é em Janeiro que os bispos se posicionam contra a Lei da Unicidade Sindical, apesar de o *Diário do Minho* dar conta, ainda em Junho de 1974, dos receios da hierarquia em relação a essa questão:

O Sr. Bispo do Porto, no seu «Comunicado» de 9 de Maio pretérito, mui avisada e clarivamente preveniu-nos contra o grande e iminente perigo de o comunismo se apoderar dos sindicatos. Em muitos sítios, já se apoderou mesmo! Vejo pessoas preocupadas com a formação de partidos políticos capazes de fazer frente ao Partido Comunista. Mas não as vejo igualmente sensibilizadas para o perigo de quo o comunismo se apodere dos sindicatos, grêmios e outras formas de associação e estruturas do poder! E esse perigo é maior e, de imediato, mais grave! O processo está em curso: usufruindo da experiência já adquirida noutras Nações, puseram imediatamente em andamento a máquina de assalto a tudo isso e, momento a momento, perante a ingenuidade e inércia dos outros, as levas de comando vão-lhes caindo nas mãos⁴⁴².

O PCP sempre procurou cimentar influência junto dos sindicatos nacionais, durante a ditadura, fosse através da penetração de elementos nos sindicatos, fosse pelo apelo à mobilização dos trabalhadores. A ação organizada dos comunistas dentro dos sindicatos nacionais tinha “diretivas pelo menos desde 1937”⁴⁴³ e as suas posições sobre o movimento sindical iam acompanhado as mudanças e os resultados que eram

⁴⁴¹ Ferreira, José Medeiros; Rezola, Maria Inácia, *op. cit.*, p. 263.

⁴⁴² C. R., “Sindicatos comunistas: eis o iminente e grande perigo!”, *Sup. 122 do Diário do Minho*, 13-06-1974, p. 1.

⁴⁴³ Valente, José Carlos – O movimento operário e sindical (1970-1976): entre o corporativismo e a unicidade sindical. In Brito, José Maria Brandão de – *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, p. 212.

debatidos nos congressos – clandestinos – do partido. Apesar disso, considera-se que a atitude do PCP em relação aos sindicatos, durante o marcelismo, se caracterizava por alguma “prudência e perícia”, tendo Álvaro Cunhal afirmado que “o PCP não tomou de assalto o aparelho sindical *após* o 25 de Abril de 1974, mas sim *antes*”⁴⁴⁴. Para o PCP, a ideia de existir uma central sindical também não era nova, mas permaneceu intermitente até à década de 70, momento em que a situação política e sindical “relança no seio do PCP os projectos com vista à sua criação”⁴⁴⁵.

Depois da revolução, o PCP defendia que a “unicidade era a «forma mais consequente de defender os trabalhadores do patronato e da social-democracia europeia» e, para a Intersindical, tratava-se de respeitar a «vontade da maioria»”⁴⁴⁶. Mas esta não era a visão da generalidade dos partidos políticos, nem da Igreja. Acima de tudo, ela considerava que se estava a pôr em causa a liberdade sindical e a própria construção da democracia, despojando os trabalhadores de uma verdadeira protecção laboral, sendo estes controlados por “minorias burocráticas e organizadas”⁴⁴⁷ instaladas dentro da central sindical única. Argumentava também que o “monopólio sindical” seria uma estratégia do PCP para fazer face aos fracos resultados eleitorais que pudesse vir a ter nas eleições constituintes, pois seria “uma via de acesso ao poder ou o seu controlo indireto que lhe estão certamente vedados pela via democrática (eleitoral)”⁴⁴⁸.

No processo de partilha de ideias entre a Igreja e os partidos políticos, como vimos a propósito da procura de *legitimação política* para sustentar alguns dos seus argumentos, também neste tema se mobilizavam opiniões e posições políticas. Por um lado, e como já acontecera antes, a posição de Francisco Sá-Carneiro, expressa num comício em Guimarães, onde afirmava que, contra a própria intenção do MFA, o PCP tinha conseguido “apresentar-se como vontade dos trabalhadores a negação da

⁴⁴⁴ Barreto, José – Os primórdios da Intersindical sob Marcelo Caetano, *Análise Social*, vol. XXV, 1990, p. 72.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁴⁶ Valente, José Carlos, *op. cit.*, p. 249. Para Luís Salgado de Matos, os “partidos que então começavam a autodesignar-se de «democráticos»” defendiam a liberdade sindical, por oposição ao “totalitarismo dos comunistas e da extrema-esquerda” (Matos, 2001: 115).

⁴⁴⁷ S/A, “Vida nacional”, *A Guarda*, 31-01-1974, nº 3461, p. 3.

⁴⁴⁸ A. de J. “A liberdade sindical e o PCP”, *Voz de Lamego*, 16-01-1975, nº 2301, p. 8.

liberdade sindical, impondo-se a unicidade por lei”⁴⁴⁹. Por outro lado, a visão do PS, particularmente a do então Ministro da Justiça, Salgado Zenha, ecoa na imprensa católica como um reflexo das próprias opiniões da Igreja. O artigo, intitulado “Unidade sindical ou medo da liberdade?”, além de versar sobre o alegado caráter inconstitucional do projeto-lei da unicidade sindical, apresentava alguns argumentos que a hierarquia aproveitou legitimar a sua visão. Uma das ideias do artigo indicava que, na União Soviética, “também só há uma única confederação sindical. Mas isso resulta de razões políticas, porque aí os sindicatos têm uma função parapartidária: visam unir os operários «em volta do partido». E como só há um partido, daí que haja apenas também uma só confederação sindical”⁴⁵⁰. A comparação com a União Soviética era útil, na medida em que era o caso típico da falta de liberdade sindical. Além disso, a imprensa recordava o exílio de Álvaro Cunhal na União Soviética e a consequente aprendizagem dos métodos que lá se praticavam. Depois dessa estadia, tinha deixado “de conhecer o Povo Português. Se o conhecesse e interpretasse os seus anseios, não teria realizado aquela política de escalada, com métodos absolutamente antidemocráticos”⁴⁵¹. Essencialmente, esta argumentação prende-se com aquilo a que Vic Allen considera ser uma tendência geral das sociedades ocidentais para atribuir o caráter “totalitário” a todas as dimensões da organização da sociedade soviética:

Thus, the logic of Western thinking is that Soviet society is dominated by mechanisms of control such as the KGB, the Communist Party and various agencies of state. An image of a Soviet monolith is constructed in which people are frightened, furtive, unsmiling, afraid to speak their minds, always anticipating the early morning police raid, reconciled to arbitrary arrests. Such society could only be ruled by fear⁴⁵².

Neste caso, a interpretação do sindicalismo soviético apenas como um fator de agregação dos operários “em torno do partido” demonstra, por um lado, o

⁴⁴⁹ S/A, “Lê e habitua-te a refletir”, *Sup. 156 do Diário do Minho*, 6-02-1975, p. 4.

⁴⁵⁰ Salgado Zenha [retirado do *Diário de Notícias*], “Unidade sindical ou medo à liberdade?”, *Jornal da Beira*, 17-01-1975, nº 2810, p. 5.

⁴⁵¹ Entrevista a Francisco Ferreira, o “Chico da CUF”, “Olhos postos na Rússia”, *Sup. 198 do Diário do Minho*, 27-11-1975, p. 3.

⁴⁵² Allen, Vic, *op. cit.*, p. 74.

desconhecimento do papel do PCUS e, por outro, a possibilidade de o movimento sindical português vir a adotar uma posição onde «they are collaborating with capitalism and weakening their own positions in class struggle»⁴⁵³.

⁴⁵³ *Ibidem*, p. 309.

Capítulo IV – Comunismo e cristianismo: o confronto entre a utopia e a fé

Enfim, o terceiro tema, para o qual somos despertados – vale a pena dizê-lo – pelo marxismo, é esta consciência de que, hoje, a justiça não pode ser realizada de maneira individual. Hoje, não é com Conferências de S. Vicente de Paulo que conseguimos resolver a situação dos pobres⁴⁵⁴.

Na década de 1970, o debate entre o padre João Resina⁴⁵⁵ e Mário Sottomayor Cardia⁴⁵⁶ constitui uma das discussões abertas sobre os diálogos possíveis entre o cristianismo e o marxismo, inserido num contexto em que o Estado Novo se aproximava do seu fim e em que o regime parecia não conseguir lidar com o surgimento de vozes dissonantes, política e culturalmente mais ativas. Apesar disso, este diálogo não tinha “especial originalidade no contexto internacional da época”⁴⁵⁷, mas constitui um ponto de partida importante para se compreender, além de outras coisas, o pensamento de João Resina e Sottomayor Cardia sobre a temática em questão.

Naturalmente que a Igreja Católica não permaneceu imune à penetração deste debate nos seus meios de comunicação e também no seio da própria hierarquia eclesiástica. Paralelamente aos discursos que se centram na construção dos *inimigos externos* e do PCP enquanto agente ao serviço desses inimigos, a imprensa católica desenvolvia um conjunto de ideias que correspondem a uma visão mais teórica e analítica sobre o marxismo e o comunismo. As fórmulas que nasciam destas interpretações radicavam numa conceção estrita daquilo que se considerava ser a “ideologia marxista, o seu materialismo ateu, a sua dialética da violência”⁴⁵⁸. Sobre a problemática em torno da interpretação da Igreja Católica face ao marxismo, “the majority of Church documents begin their discussion of Marxism by discussing its

⁴⁵⁴ Castanheira, José Pedro (coord.) – *Cristianismo e Marxismo em debate nos anos 70. Um diálogo entre o padre João Resina e o filósofo Sottomayor Cardia*. Universidade Católica Editora, 2024, p. 36.

⁴⁵⁵ João Manuel Resina Rodrigues (1930-2010) foi um padre, professor e investigador português. Destacou-se pela participação no movimento dos católicos progressistas durante a ditadura.

⁴⁵⁶ Mário Sottomayor Cardia (1941-2006) foi militante do PCP, tendo posteriormente aderido ao PS e aí desenvolvido a sua atividade política. Foi também professor universitário.

⁴⁵⁷ Castanheira, José Pedro, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵⁸ Paulo VI, na Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, “Ideologias e liberdades humanas”, *A Guarda*, 17-01-1975, nº 3459, p. 1.

philosophy and its critique of religion, but the description itself is often simplistic or even caricatural”⁴⁵⁹.

Se o discurso sobre a União Soviética e sobre o PCP redundava, muitas vezes, na caracterização caricatural desses objetos de análise, o mesmo se passa em relação às considerações teóricas e filosóficas acerca do marxismo e do comunismo. Este é um primeiro aspeto que deve ser salientado, apesar de o discurso sobre estes sistemas de ideias nem sempre apresentar o tom tipicamente caricatural e até irrealista que já foi enunciado e demonstrado a propósito de outros temas que a imprensa abordava. Pelo contrário, observa-se um esforço na apresentação de uma mensagem que, globalmente considerada dentro da dinâmica do discurso anticomunista, tende a ser mais elaborada do ponto de vista teórico, facto que revela a necessidade de a imprensa católica produzir discursos adaptáveis a vários tipos de leitores.

Talvez a expressão que caracterize melhor o posicionamento ideológico da imprensa católica relativamente a esta problemática seja *incompatibilidade*, apesar da existência de diálogos e tentativas de pensar o cristianismo dentro do quadro da militância socialista ou comunista, incluindo necessariamente a “tentação pluralista de pensar e perceber o mundo”⁴⁶⁰ que uma parte da hierarquia católica contestava. No contexto do processo revolucionário, onde essas tendências ocupavam o espaço público sem o peso da censura e da repressão, era a própria hierarquia católica, ou pelo menos uma parte dela, que contrapunha ao “marxismo do ódio” o “cristianismo do amor eficaz”⁴⁶¹. Neste campo, a imprensa católica servia-se da interpretação do Evangelho, que rejeitava, logo ao início, as lutas de classes, sistematicamente associadas pela imprensa ao ódio típico das revoluções políticas. O Evangelho era anunciado e praticado sob “as armas do amor e da justiça” e “não com as do ódio, como prega o comunismo”⁴⁶².

⁴⁵⁹ Houtart, Francois – Religion and Anti-Communism: the case of Catholic Church. *Socialist Register*, vol. 21, 1984, p. 354.

⁴⁶⁰ Portella, Rodrigo, *op. cit.*, p. 265-266.

⁴⁶¹ S/A, “Se a intolerância é credo e mandamentos...”, *A Guarda*, 27-02-1976, nº 3515, p. 1.

⁴⁶² S/A, “Luta de classes”, *Sup. 138 Diário do Minho*, 3-10-1974, p. 1.

A par da *incompatibilidade*, a imprensa católica frisava ainda o carácter *irreconciliável* entre o comunismo e o cristianismo, afirmando que “são dois conceitos contraditórios, duas maneiras de estar no mundo, absolutamente antagónicas, dois humanismos ou modos de encarar o homem na sua origem e no seu desfilio”⁴⁶³. No entanto, Michael Löwy argumenta que é possível encontrar pontos de convergência entre o socialismo e o cristianismo, nomeadamente a luta pela libertação dos oprimidos, um parentesco entre o *pobre* enquanto sujeito da doutrina católica e da teoria marxista, o universalismo/internacionalismo das instituições, a rejeição do individualismo, a valorização da vida em comunidade, a crítica anticapitalista e a esperança num futuro com mais justiça⁴⁶⁴. Do mesmo modo, Engels assumia que o cristianismo primitivo e o socialismo partilhavam raízes comuns, nomeadamente o facto de ambos serem movimentos constituídos por “massas oprimidas, cujos membros eram banidos e perseguidos pelos poderes públicos”⁴⁶⁵.

Apesar de tudo isto, a imprensa católica reafirmava a sua posição de combate aos *desvios* dos cristãos que quisessem conciliar a sua fé com a adesão aos princípios do socialismo, afirmando que este “quer se considere como doutrina, quer como facto histórico, se é verdadeiro socialismo, mesmo depois de se ter aproximado da verdade e da justiça nos pontos sobreditos, não pode conciliar-se com a doutrina católica”⁴⁶⁶.

4.1. Marxismo: uma «ideologia condenável»

Alguns dos protagonistas do pensamento marxista, como Karl Marx, Friederich Engels e Vladimir Lenine, nunca ocultaram das suas preocupações a questão religiosa. Segundo Victor Kiernan, é possível afirmar que “o marxismo, como Marx ao início da sua vida intelectual, encontrou na investigação histórica da religião uma das suas tarefas

⁴⁶³ Albino dos Santos [retirado de *A Ordem*], “Cristianismo e comunismo”, *Sup. 144 Diário do Minho*, 14-11-1974, p. 1.

⁴⁶⁴ Löwy, Michael – Marxismo e Cristianismo na América Latina, *Lua Nova*, nº 19, 1989, p. 8-9.

⁴⁶⁵ Löwy, Michael, *op. cit.*, 1998, p. 163.

⁴⁶⁶ Fernando Rosa, “Capitalismo e socialismo”, *Jornal da Beira*, 10-12-1974, nº 2806, p. 5.

mais estimulantes”⁴⁶⁷. Não sendo o nosso propósito analisar as posições de cada um destes teóricos, convém ainda assim traçar um quadro geral das suas ideias principais, de modo a enquadrar melhor as críticas da imprensa católica. Michael Löwy reflete sobre o papel de Marx e Engels no estudo da religião, chegando à conclusão que “o estudo propriamente marxista da religião como realidade social e histórica”⁴⁶⁸ começou através da obra *A ideologia alemã*, de 1846. A análise marxista dos fenómenos religiosos, inserindo-os numa dinâmica mais ampla onde outras variáveis são consideradas, pretende interpretá-los como “uma das múltiplas formas da ideologia”, influenciadas e condicionadas pela “produção material e pelas relações sociais correspondentes”⁴⁶⁹. Por outro lado, Engels advertia para o perigo de “tentar abolir a religião pela força”⁴⁷⁰, ao passo que Lenine defendia que a religião “devia ser uma questão privada no que concernia ao Estado”⁴⁷¹.

Do ponto de vista da imprensa católica, quem eram os marxistas? Marx era caracterizado como um “judeu alemão, de má raça e de má catadura”⁴⁷², ainda que se considerasse que não devia ser ele o “heresiarca cristão”, mas sim “Lenine e, irredutivelmente, Estaline”⁴⁷³. A imprensa católica considerava que Marx era o principal ideólogo do marxismo enquanto sistema filosófico e de ideias, enquanto Lenine e Estaline eram vistos como os executores da ideologia, num contexto específico que se iniciou com a revolução russa e se estendeu até à década de 1990. Por isso, o comunismo era definido como uma consequência do marxismo:

O comunismo é uma seita Internacional, que segue a doutrina de Karl Marx (por isso chama-se também marxismo) e trabalha por destruir a sociedade humana baseada na

⁴⁶⁷ Kiernan, Victor – Religião. In Bottomore, Tom – *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 318.

⁴⁶⁸ Löwy, Michael, *op. cit.*, 1998, p. 158.

⁴⁶⁹ *Idem*.

⁴⁷⁰ Kiernan, Victor, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁷¹ *Idem*.

⁴⁷² Abel Guerra, “Nótulas ao vento”, *Mensagem de Bragança*, 22-08-1975, nº 1571, p. 1. Marx era ainda retratado como o “pai do Comunismo”. Pelas suas ideias, “maníaco, então, Carlos Marx? Será... Ou, se o leitor quiser mais rigor, um Génio Mau, um demónio perturbador da ordem racional das coisas” (Abel Guerra, “O Sistema Racional das Coisas”, *Mensagem de Bragança*, 16-01-1976, nº 1591, p. 12).

⁴⁷³ S/A, “A Igreja na sociedade portuguesa atual”, *Voz de Lamego*, 29-05-1975, nº 2320, p. 4.

lei de Deus e do Evangelho. Não há Deus, nem alma, nem céu, nem inferno. O homem é apenas um animal aperfeiçoado, que desaparece com a morte. Uma vez que é só matéria, o homem não é de Deus, que não existe; ele é o supremo senhor de si mesmo e deve procurar a sua felicidade somente na terra e nos prazeres do mundo [...]. Onde chega o comunismo, desencadeia-se logo a perseguição religiosa. Na Rússia foram profanadas as igrejas, presos ou mortos os sacerdotes e os cristãos. Calcula-se que desde 1917 até agora o comunismo fez 65 milhões de mortos. Na Espanha os comunistas em 3 anos incendiaram ou destruíram mais de cem igrejas, mataram 11 bispos, mais de 10 mil sacerdotes e religiosos e para cima de 60 mil católicos. O mesmo aconteceu na China, em Cuba e nas nações do centro da Europa⁴⁷⁴.

Vemos que o primeiro aspeto mencionado sobre o comunismo – uma “seita Internacional que segue a doutrina de Karl Marx” – é o seu desígnio de destruir a sociedade que se rege pelas leis de Deus e do Evangelho, como se a perseguição religiosa fosse o seu traço distintivo mais imediato. Não se verificam outras considerações sobre a interpretação marxista da religião, nem sequer um enquadramento histórico dessas considerações, ou seja, as condições sociais, políticas, económicas e culturais da sua produção. Indo além desta definição, e para criar uma oposição ao “reino de Deus”, afirmava-se que o comunismo pretendia instaurar “o reino de Satanás, implantando um Estado ímpio e revolucionário e organizando a vida dos homens de modo que se esqueçam de facto de Deus e da eternidade”⁴⁷⁵.

O marxismo era considerado pela imprensa católica como uma força “anti-Deus, anti-Igreja e anti-Homem”⁴⁷⁶. Estas eram as três vertentes principais do combate ideológico empreendido pelo marxismo não só à fé, mas também às estruturas hierárquicas da Igreja e, em última instância, à própria humanidade. Isto porque a Igreja considerava que o homem era encarado pelo marxismo como um instrumento de trabalho, ligado apenas às condições materiais associadas aos modos de produção:

This, according to the bishops, means that man is reduced to being a reflection of relations of economic production. Man is, that is, subordinated to a new ruling group and the road to totalitarianism lies open [...]. If we now look at some of the speeches

⁴⁷⁴ S/A, “Símbolo do comunismo: foice e martelo”, *Sup. 126 Diário do Minho*, 11-07-1974, p. 2.

⁴⁷⁵ S/A, “O que é o Comunismo e o que ensina”, *Sup. 193 Diário do Minho*, 30-10-1975, p. 1.

⁴⁷⁶ S/A, “Marxismo e Cristianismo são irreconciliáveis”, *Mensageiro de Bragança*, 17-01-1975, nº 1542, p. 12.

made by John Paul II during his travels, we find allusions not only to Marxism's atheist philosophy, but also to its reduction of man to labour power, to a theory of class struggle which is incompatible with the Christian concept of loving one's fellow man and which is simply an expression of collective egotism⁴⁷⁷.

De facto, uma das principais linhas de interpretação que Marx propôs a propósito da conceção materialista da história foi precisamente “a ênfase na significação do trabalho enquanto transformação da natureza e mediação das relações sociais”⁴⁷⁸. Esta conceção engloba também a centralidade das lutas de classes como meio para a emancipação do proletariado ou das classes trabalhadoras. É claro que a imprensa católica assume uma posição de negação das lutas de classes, a “odiosa – porque odienta – luta de classes”⁴⁷⁹. Era um conceito que, por ser oriundo da mundividência marxista, se apresentava como impulsionador de uma “sociedade totalitária e violenta”⁴⁸⁰. Como afirma Charbonneau, as lutas de classes pressupõem até um “desprezo total da pessoa humana”, na medida em que “a pessoa fica reduzida a ser um simples meio que se usa, conforme as necessidades da hora”⁴⁸¹. Como vemos, é uma tendência recorrente, no seio de alguns meios católicos, classificar desta forma uma das linhas fundamentais do pensamento marxista.

Importa referir que, neste quadro de crítica ao marxismo, surgem as diversas conceções de democracia às quais a Igreja dedicava a sua atenção. Existia, assim, “uma incompatibilidade profunda entre o conceito marxista de democracia e o conceito cristão”⁴⁸². No fundo, qualquer democracia seria aceitável desde que não fosse de inspiração marxista ou, como já foi mencionado, de carácter “popular”. No universo

⁴⁷⁷ Hourtart, François, *op. cit.*, p. 354-355.

⁴⁷⁸ Bashkar, Roy – Materialismo. In Bottomore, Tom – *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, p. 255.

⁴⁷⁹ M. Luísa Saldanha, “Ter ou não ter, eis a questão”, *Jornal da Beira*, 27-02-1976, nº 2867, p. 5. Segundo a imprensa católica, o princípio subjacente aos antagonismos de classe era o de “levantar cidadãos uns contra os outros”. Nesse sentido, as lutas de classes moviam-se no “reino do ódio e da inveja”, onde as “casas ardem e as crianças se matam umas às outras, porque vós semeastes o ódio nos seus corações” (Miguel Unamuno, “Eu vi o que é a luta de classes...”, *A Guarda*, nº 3448, p. 2).

⁴⁸⁰ R. de Alva Pena, “Caminhos certos e seguros”, *Jornal da Beira*, 31-01-1975, nº 2812, p. 1.

⁴⁸¹ Charbonneau, Paul-Eugène, *op. cit.*, p. 268.

⁴⁸² S/A, “Carta Pastoral”, *Jornal da Beira*, 16-08-1974, nº 2788, p. 7.

simbólico comunista, segundo a imprensa católica, a democracia significava apenas “ditadura do proletariado”⁴⁸³, existindo uma completa subversão do conceito em prol dos interesses do partido. Historicamente, o surgimento de movimentos associados à democracia-cristã, sobretudo oriundos de círculos de católicos operários, propiciou a definição, na carta encíclica *Greves de Communi*, de alguns princípios que haviam de nortear a relação da Igreja com a democracia-cristã, reconhecendo-lhe “um âmbito de intervenção meramente social, e vedando-lhe desse modo, qualquer veleidade de se tornar em partido político”⁴⁸⁴.

É precisamente à doutrina de Leão XIII que a imprensa recorre para reafirmar as incompatibilidades entre os vários tipos de democracia. Num “surto de euforia democrática”⁴⁸⁵, o pontífice teria elaborado a teoria sobre a democracia-cristã, descrevendo as suas virtudes e conferindo-lhe um significado pelo qual a Igreja devia reger as suas posições:

Deve apoiar-se sobre os princípios postos pela fé divina como sobre a sua própria base, provendo aos interesses dos pequenos de modo que encaminhe para a perfeição as almas criadas para gozar os bens eternos. Que nada lhe seja mais sagrado do que a justiça que prescreve a manutenção integral do direito de propriedade e de posse; que defenda a distinção de classes que sem contradição são próprias de um Estado bem constituído: que queira dar à comunidade humana uma forma e um carácter conforme àqueles que Deus criador estabeleceu⁴⁸⁶.

Segundo Leão III, a democracia cristã pressupunha a preservação de um dos direitos inalienáveis que a “democracia marxista” não respeitava: o direito de propriedade e de posse. Nesse sentido, também o comunismo era “intrinsecamente perverso”⁴⁸⁷ como advertia Pio XI, na carta encíclica *Divinis Redemptoris*. O socialismo marxista, “agindo qual novo evangelho social para os oprimidos”⁴⁸⁸, não respondia a

⁴⁸³ F. “Perguntas e respostas: Democracia pode significar ditadura?”, *Sup. 144 Diário do Minho*, 14-11-1974, p. 1.

⁴⁸⁴ Cruz, Manuel Braga da – A igreja e a ordem democrática, *Povos e Culturas* (Especial), 2014, p. 215.

⁴⁸⁵ S/A, “A Democracia nos documentos oficiais do Magistério da Igreja”, *Jornal da Beira*, 14-03-1975, nº 2818, p. 4.

⁴⁸⁶ *Ibidem*.

⁴⁸⁷ S/A, “Respeito às pessoas e à verdade”, *Mensageiro de Bragança*, 29-11-1974, nº 1536, p. 4.

⁴⁸⁸ Henrich Rommen, sem título, *A Guarda*, 21-06-1974, nº 3431, p. 3.

nenhum problema, intensificando apenas a destruição das liberdades, nomeadamente da liberdade de usufruir da propriedade privada.

O marxismo percorrera um caminho para chegar aos meios católicos; pelo menos, era esse o entendimento da imprensa católica. Admitia o “relativo sucesso” dessa penetração, que tinha obedecido a uma “planificação e metodologia”⁴⁸⁹, sobretudo através da influência de membros de partidos comunistas que elaboravam estudos teológicos vocacionados para a teorização dos possíveis entendimentos entre duas áreas aparentemente tão distantes⁴⁹⁰. A plataforma que unia os marxistas na sua visão conciliadora com o cristianismo era composta pela escatologia, ou seja, pelo desejo comum de “construção de uma sociedade nova, futura”⁴⁹¹. As semelhanças com o desaparecimento gradual do Estado, na teoria marxista, eram evidentes, pois segundo Barth, no “reino de Deus” não existiria Igreja, nem haveria lugar para “qualquer ordem estrutural, porque Igreja e Estado são passagem”⁴⁹². Globalmente, os esforços destes teólogos eram reduzidos à sua insignificância do ponto de vista da hierarquia católica mais conservadora, pois desrespeitavam a verdadeira essência de Deus – não falando sequer sobre ele! – e instrumentalizando Jesus Cristo de acordo com a terminologia marxista:

Os horizontalistas não falam de Deus (secundarizado, se não olvidado e mesmo negado). Nem de Jesus Cristo, mas do «carpinteiro da Nazaré», de «Jesus» e de «Jeschua». E até o comparam com o «Che» Guevara! Como este viveu para os outros. Nos atos de culto, as igrejas «casas de Deus» convertem-se em «casas do povo» e acolhem assembleias promiscuas de crentes e ateus [...]. Nesta página do desdobrável das correntes despistadas da teologia que partem do marxismo ou aportam nele, no frustrado esforço de casar a água com o fogo⁴⁹³.

⁴⁸⁹ S/A, “Do cristianismo ao marxismo”, *Jornal da Beira*, 7-11-1975, nº 2851, p. 4.

⁴⁹⁰ A imprensa católica referia-se a Konrad Farner (1903-1974), intelectual socialista e historiador da arte. Além de ter sido membro do Partido Comunista Suíço, advogava o diálogo entre marxistas e cristãos. Na lista de teólogos “questionáveis” figurava também Karl Barth (1886-1968), teólogo suíço que se tornou um dos mais influentes opositores do nacional-socialismo alemão.

⁴⁹¹ S/A, “Do cristianismo ao marxismo”, *Jornal da Beira*, 7-11-1975, nº 2851, p. 4.

⁴⁹² *Ibidem*.

⁴⁹³ *Ibidem*.

Como argumenta Houtart, “socialism developed within the framework of a philosophy and is therefore incompatible with religion at the theoretical level”⁴⁹⁴, sendo a incompatibilidade entre os dois uma fonte constante de confrontos. Salienta também que, ao contrário do marxismo, a doutrina social da Igreja prevê que não existam antagonismos entre as classes, mas antes a obrigação de cada uma delas assumir o papel que lhe compete: “the rich and powerful are urged to be generous, and the poor and the oppressed are urged to be more patient in their attempts to change society”⁴⁹⁵. No seguimento desta ideia, a imprensa católica, além de tecer críticas ao método marxista das lutas de classes, expõe a sua visão sobre interpretações alternativas do cristianismo, nomeadamente a teologia da libertação e a influência do marxismo em alguns movimentos cristãos em Portugal, no contexto do processo revolucionário.

4.2. «Certos Teólogos bebem na fonte de Marx...»

Contudo, a falsa palavra transmitirá nas entrelinhas um estilhaço da verdade. «Não são os camponeses que se revoltam, é Deus!» – teria dito Lutero, de início, num admirativo grito de pânico. Mas não era Deus. Eram de facto os camponeses que se tinham revoltado. A menos que se desse o nome de Deus à fome, à doença, à humilhação, aos farrapos. Não é Deus que se revolta, são a corveia, os direitos banais, os dízimos, a mão-morta, o aluguer, a talha, o viático, o imposto de palha, o direito de pernada, os narizes cortados, os olhos arrancados, os corpos consumidos pelas chamas, quebrados, sujeitos às tenazes. As discussões sobre o além referem-se na realidade às coisas deste mundo. É esse o exclusivo efeito que têm ainda sobre nós essas teologias agressivas. Só dessa forma se compreende a sua linguagem. O seu ímpeto é uma expressão violenta da miséria. A plebe irrita-se. O feno para os camponeses!, o carvão para os operários!, a poeira para os que fazem terraplanagens!, a esmola para os vagabundos! e para nós as palavras! As palavras, que são uma outra convulsão das coisas⁴⁹⁶.

A teologia da libertação é um método de interpretação da sociedade que nasceu na América Latina, no início da década de 1960, fruto de uma “evolução interna da própria Igreja, a partir da sua própria tradição e cultura”⁴⁹⁷. Segundo Michael Löwy, esta

⁴⁹⁴ Houtart, François, *op. cit.*, p. 350.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 351.

⁴⁹⁶ Vuillard, Éric – *A Guerra dos Pobres*. Dom Quixote, 2020, p. 60-61.

⁴⁹⁷ Löwy, Michael, *op. cit.*, 1989, p. 7.

renovação dentro da Igreja não ocorreu na América Latina por mero acaso. Aquilo a que chama de “conjuntura latino-americana” envolvia, por um lado, um “desenvolvimento acelerado do capitalismo”, potencializando ainda mais as desigualdades sociais e, por outro, a Revolução Cubana, “primeira vitória popular contra o imperialismo e primeira revolução socialista no continente”⁴⁹⁸. As convergências entre o marxismo e o cristianismo, depois de analisada a realidade social, confluem na “convergência por afinidade eletiva”⁴⁹⁹, conceito que Löwy resgata do pensamento weberiano para caracterizar o entrelaçamento entre duas correntes tradicionalmente opostas entre si.

Ora, para a imprensa católica, a teologia da libertação representa, antes de mais, uma *deformação* do cristianismo *puro*, ou seja, o sentido moral da vida apresentado pelo cristianismo era esvaziado pela “obra nefasta do ateísmo e do materialismo de todas as cores e tons”⁵⁰⁰. Sendo influenciada pelo ateísmo e pelo materialismo, a teologia da libertação não podia corresponder verdadeiramente aos critérios definidos pela doutrina social da Igreja, nem podia ser a trave-mestra da ação dos católicos. Mas em que sentido se opunham o ateísmo e o materialismo à religião?

Em primeiro lugar, propunham falsas ideias de emancipação, que a imprensa católica conotava com a “desordem dos costumes e das ideias”, sendo que o ateísmo não passava de uma máscara, pois não havia “argumentos em que o chamado ateu se possa firmar”⁵⁰¹. Em última instância, Portugal estaria perto da instauração de uma “ditadura totalitária do ateísmo militante”⁵⁰². Relativamente ao materialismo, a “droga mais alienante de todas as drogas”⁵⁰³, a imprensa criticava a negação da dimensão espiritual, focando-se apenas na existência da matéria, sendo o fim último a concretização de uma “Cidade sem Deus”⁵⁰⁴. Em segundo lugar, o ateísmo e o

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 11. Para Max Weber, o conceito de “afinidade eletiva” aplicava-se a determinados fenómenos socioculturais distintos que se apoiavam reciprocamente.

⁵⁰⁰ R. de Alva Pena, “Nos tempos de Karl Marx”, *Jornal da Beira*, nº 2821, p. 5.

⁵⁰¹ Correia de Noronha, “Impressões”, *Voz de Lamego*, nº 2271, p. 5.

⁵⁰² H. N. “Tática comunista para a conquista do mundo”, *Sup. 182 Diário do Minho*, 14-08-1975, p. 2.

⁵⁰³ R. de Alva Pena, “Soteriologia e Sociologia”, *Jornal da Beira*, 6-6-1975, nº 2830, p. 5.

⁵⁰⁴ E. “O Comunismo é hoje também o materialismo marxista”, *A Guarda*, 2-01-1976, p. 4.

materialismo eram dois pilares do próprio comunismo transformado em regime político que, na opinião da imprensa católica, só poderia desembocar num sistema totalitário.

A teologia da libertação era encarada como uma *teologia negativa*, onde os cristãos seriam “manobrados, como cavalaria de assalto ao poder”⁵⁰⁵. Por outro lado, também pode ser encarada como o ponto de partida para a transformação do sujeito *pobre* que, tradicionalmente, é encarado pela Igreja como uma vítima e não como um sujeito com potencial de libertação. Esta rutura aconteceu precisamente em virtude da “experiência prática dos cristãos comprometidos no curso dos anos 60 e 70”⁵⁰⁶.

Do ponto de vista da imprensa católica, a teologia da libertação era negativamente influenciada por ideais revolucionários e reivindicava que a ideia de libertação era originalmente de inspiração cristã. Uma libertação “deturpada e agitada por um materialismo despótico, totalitário”⁵⁰⁷, necessariamente afastada dos *verdadeiros* desígnios do Evangelho. Os teólogos marxistas ou encorajados pelo marxismo escreviam textos que “não sondam a Deus e o seu projecto sobre o homem. Esfalfam-se no estudo dos caminhos para a conquista do poder e para levar os cristãos (e a própria Igreja hierárquica) a comprometerem-se no projecto revolucionário marxista”⁵⁰⁸.

Ora, a imprensa católica não se abstém, neste contexto em que o anticomunismo figura já como uma das suas manifestações ideológicas mais proeminentes, de estabelecer analogias e transpor para o caso português os perigos da influência marxista no seio dos movimentos cristãos. Não o fazia especificamente contra o movimento dos Cristãos pelo Socialismo, porque a própria génese do catolicismo progressista do período pré-revolucionário era alvo de críticas. Nem o fazia só em relação a Portugal, porque em diversos países “os cristãos não só se confrontam entre si, mas as suas opções ideológicas induzem-nos a interpretar o evangelho diversamente”⁵⁰⁹. Mas a realidade portuguesa era, de facto, a que mais preocupava os bispos. Num Comunicado

⁵⁰⁵ J. T. “Teologia da Esperança”, *Jornal da Beira*, 30-01-1976, nº 2863, p. 4.

⁵⁰⁶ Löwy, Michael, *op. cit.*, 1989, p. 15.

⁵⁰⁷ J. T. “Teologia ou Socialismo”, *Jorna da Beira*, 16-01-1976, nº 2861, p. 5.

⁵⁰⁸ *Ibidem*.

⁵⁰⁹ M. F. “Fé e ação política dos católicos”, *A Guarda*, 22-11-1974, nº 3452, p. 12.

do Conselho Permanente do Episcopado Português, reproduzido pela imprensa, era claro o receio da hierarquia eclesiástica, na medida em que apelava aos cristãos para a rejeição da “tentação das críticas destrutivas, e se deem as mãos, no espírito de fé de fraterna concórdia, para a tarefa comum de edificar a Igreja e salvar o mundo”⁵¹⁰. Isto significava que os cristãos que se sentissem dispostos a adotar uma via interpretativa da sociedade cuja base fosse o marxismo deviam refletir e perceber que essa mudança de paradigma podia mesmo conduzir a um cenário que a hierarquia católica não desejava desde o início: “a repetição incessante da violência, que gera sempre novos ódios, ambições, individualismo, atropelos e rebeliões sem fim, como nos mostra que foi, até hoje, a história nos países regidos pelo marxismo”⁵¹¹.

Os Cristãos pelo Socialismo eram, na perspectiva da imprensa católica, “um movimento marxista desaprovado pela Igreja”, sendo também “o veículo utilizado pelo marxismo, para através da Igreja Católica impor as suas teses”⁵¹². Eram classificados como uma “minoridade de cristãos autocéfalos”⁵¹³ que mais não faziam do que contrariar a hierarquia católica e criticar os bispos. Paralelamente, este grupo de cristãos também tecia críticas à estrutura da Igreja, percecionando o seu modo de organização como “promotor da diferenciação de classes dentro da comunidade cristã”⁵¹⁴.

O entendimento da imprensa católica sobre este movimento, certamente influenciado pelos posicionamentos da hierarquia eclesiástica, postulava, mais uma vez, que a atividade dos cristãos socialistas (ou dos socialistas cristãos) procurava uma reconfiguração das sensibilidades religiosas, num sentido expressamente negativo, sendo que “vários círculos cristãos procuram actualmente «jogar» entre Cristo e Marx”⁵¹⁵. A modificação deste espaço, praticamente controlado pela Igreja

⁵¹⁰ Comunicado do Conselho Permanente do Episcopado Português, “Católicos portugueses: séria preocupação”, *A Guarda*, 24-01-1974, nº 3460, p. 1.

⁵¹¹ S/A, “Marxismo e cristianismo, incompatíveis”, *Sup. 139 Diário do Minho*, 10-10-1974, p. 4.

⁵¹² C. “Cristãos para o Socialismo: movimento marxista desaprovado pela Igreja”, *Sup. 152 Diário do Minho*, 9-01-1975, p. 3.

⁵¹³ S/A, “Traíçoeiros ou traidores!” *Sup. 153 Diário do Minho*, 16-1-1976, p. 4.

⁵¹⁴ Rei, Pedro Silva, *op. cit.*, p. 164.

⁵¹⁵ S/A, “Cristo entre Marx e Moisés”, *Voz de Lamego*, 1-1-1976, nº 2353, p. 5.

institucionalizada, representava uma subversão dos princípios inerentes à fé cristã, sobretudo por causa da atitude transformadora destes católicos que

sem se importarem de pisar o risco (e de que maneira) «fizeram uma opção e, a partir dela, procuraram reinterpretar a sua fé à luz das coordenadas bíblicas de libertação humana e das experiências concretas libertadoras do processo histórico, pois consideraram a luta revolucionária «o espaço social privilegiado por onde passa a dimensão política da fé»⁵¹⁶.

Além da reinterpretação da fé, os Cristãos pelo Socialismo eram acusados pela imprensa católica de usurpar a sua “autêntica finalidade subversiva”. Nesse sentido, o Bispo do Porto analisava a gênese deste movimento, numa entrevista que viria a ser reproduzida num dos jornais, e onde reconhecia que este assunto não devia ser abordado de ânimo leve, dada a sua gravidade. Mais à frente, afirmar-se-ia que

os nossos «cristãos pelo socialismo» laboram em grandes perigos de se tomarem, os que ainda o não são, ridiculamente colonizados, satelícios, tragicamente vazios e dispersos, mortalmente anti eclesiais e anticristãos». Acautelai-vos cristãos, que grandes meios de comunicação social portuguesa, refletem e lançam no mercado, mais perniciosos e falsa ideologia, do que o cristianismo autêntico⁵¹⁷.

O sentido pejorativo desta afirmação, sobretudo quando se sublinha o caráter vazio e disperso do movimento, impele-nos a questionar sobre a sua validade, ainda que estejamos conscientes da sua integração num discurso deliberadamente anticomunista que encara os Cristãos pelo Socialismo como uma simples ramificação ao serviço do marxismo e, pontualmente, até do PCP⁵¹⁸. Na realidade, a extinção do movimento pode

⁵¹⁶ M. Luísa Saldanha, “Ao sabor dos ventos”, *Jornal da Beira*, 29-08-1975, nº 2841, p. 4.

⁵¹⁷ S/A, “Cristãos pelo Socialismo em Portugal”, *Sup. 168 Diário do Minho*, 1-05-1975, p. 3.

⁵¹⁸ Sobre esta questão, implicitamente espelhada no discurso sobre a natureza do marxismo e a sua incompatibilidade com o cristianismo, o PCP não aparece como um depositário direto destes cristãos socialistas, ainda que globalmente possamos considerar que a intenção de transmitir essa ligação estava patente na mobilização de todos os elementos *nocivos* que vimos até agora: o marxismo, o materialismo, o ateísmo. Ainda assim, o PCP surge pontualmente neste discurso, que a imprensa vai cotejando com referências aos comunistas portugueses: “O partido comunista, além do prestígio das lutas clandestinas e da perseguição de que foi objeto durante a ditadura, tinha os seus quadros montados, goza de grande apoio do estrangeiro e dos elementos extremistas, de burgueses oportunistas e até de católicos ingénuos” (Pereira dos Santos, “Em defesa da liberdade”, *A Guarda*, 6-09-1974, p. 1).

ser explicada através da “situação internacional do catolicismo”, mas também pelas “características internas do próprio Movimento”, tais como a “radicalização ideológica de alguns dos seus membros, as clivagens teóricas e a sua pulverização nos partidos de esquerda, que a par da origem sociocultural dos seus militantes, inviabilizariam, ora a massificação do grupo, ora um consenso entre os seus elementos”⁵¹⁹.

O confronto entre os Cristãos pelo Socialismo e a hierarquia eclesiástica espelha não só mais uma das esferas onde a imprensa católica pôde aprofundar o seu discurso anticomunista, mas também a própria dificuldade em manter uma unidade dentro da Igreja no contexto revolucionário. Revela igualmente que os apelos à reconciliação dos portugueses partiam apenas das vozes eclesiásticas mais contrárias ao rumo socializante do processo revolucionário, pois no campo dos católicos cuja militância política se fazia à esquerda, o principal objetivo não era a reconciliação, mas sim a construção de uma sociedade mais justa, de preferência uma “sociedade socialista, compreendida através da adoção da metodologia de luta de classes marxista e do empenho revolucionário”⁵²⁰.

⁵¹⁹ Rei, Pedro Silva, *op. cit.*, p. 172.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 173.

Considerações Finais

O propósito inicial desta dissertação foi o de compreender as matrizes do discurso anticomunista difundido nos cinco semanários diocesanos que constituíram, ao longo da escrita deste trabalho, o suporte documental de onde extraímos o extenso repositório argumentativo da prática discursiva anticomunista. Estamos, assim, em condições de apresentar algumas considerações que, em jeito de palavras finais, não pretendem encerrar o debate sobre esta temática, mas antes estimulá-lo, para que se possa conhecer melhor a génese e o desenvolvimento do pensamento anticomunista da Igreja Católica.

A escrita deste trabalho ocorreu dentro de um quadro teórico que pretendeu problematizar o anticomunismo como uma *construção discursiva*, a partir da análise de um conjunto alargado de textos que identificámos como sendo portadores de um conteúdo suscetível de ser observado à luz desse mesmo quadro teórico. Partindo de conceitos como *discurso* e *ideologia*, tentámos expor e explicar o modo através do qual a imprensa diocesana do processo revolucionário português, estando veiculada à defesa e à subscrição de um projeto moral concreto, alicerçado nas premissas da doutrina social da Igreja, se empenhou na desconstrução de vários elementos associados ao comunismo, enquanto ideia, enquanto prática política, enquanto modo de interpretar o mundo.

A imprensa católica representa, assim, um *microcosmo discursivo* capaz de nos indicar um (ou vários) caminho(s) a seguir no processo de atomização de um mundo muito mais lato que ela parece deixar entrever nas suas páginas. Esta dissertação é apenas um passo nesse processo, tendo em consideração que restringe, no *tempo* e no *espaço*, a sua capacidade de compreensão de um fenómeno que ultrapassa, em larga medida, as demarcações cronológicas do processo revolucionário português, bem como extrapola as fronteiras das regiões Norte e Centro do país. No entanto, foi esta a moldura que decidimos preencher, estando conscientes que persistem ainda algumas dúvidas, sobretudo no que concerne a aspetos que não foram tão privilegiados neste trabalho. Entre eles, destacamos a necessidade de aprofundar o estudo das relações entre a violência anticomunista praticada entre 1974 e 1976 e a dimensão doutrinária

do pensamento anticomunista. Paralelamente, consideramos ainda da máxima pertinência estabelecer algum tipo de diálogo entre a recepção dos *discursos anticomunistas* – não existirá, certamente, apenas o da imprensa católica – e as opções eleitorais da população destas regiões, estudo que englobaria aspetos relacionados com a sociologia eleitoral e que poderia auxiliar na compreensão das dinâmicas eleitorais que se têm vindo a desenhar depois do 25 de Abril de 1974.

Mas, retomando as particularidades deste *microcosmo discursivo*, podemos apontar algumas conclusões que daí advêm. Talvez um dos aspetos de maior relevância esteja relacionado com a incapacidade de traçar uma divisão cronológica, de acordo com os momentos que, usualmente, são utilizados pela historiografia para estudar este período. Desse modo, o discurso anticomunista produzido na imprensa católica não obedece a uma demarcação temporal restrita, permanecendo como uma prática que revela alguma *fluidez*, estando presente ao longo de todo o processo revolucionário. Como já se frisou, nem os acontecimentos de 11 de Março de 1975, nem os de 25 de Novembro de 1975 implicaram uma mudança substancial na intensidade do discurso. Tal continuidade também pode estar associada ao percurso do ideário anticomunista da Igreja Católica que, como ficou patente, se iniciou muito antes da revolução de 25 de Abril de 1974. A mesma lógica é aplicável ao seu posicionamento em relação ao processo revolucionário que, contrariamente à tese que se baseia na análise dos seus pronunciamentos nos documentos oficiais, não revela nenhuma fase de expectativa nem de apoio à revolução.

Nesse sentido, consideramos que esta dissertação apresenta uma alternativa à interpretação dominante sobre o papel conciliador da Igreja que normalmente é identificado pelos estudos que se dedicam a tratar a sua atividade. Esse estatuto, que lhe tem sido atribuído com base na análise dos seus documentos oficiais, pode e deve coexistir com outros resultados que dão origem a leituras diferentes da mesma realidade. Esses resultados são condicionados, necessariamente, pela dimensão subjetiva que é transportada até ao objeto. No nosso caso, esta investigação partiu de diversas inquietações sobre a manifesta ausência de um conhecimento particular sobre a influência da Igreja, concretamente da hierarquia eclesiástica mais conservadora, na

construção de um campo discursivo que frequentemente é associado às narrativas provenientes dos setores políticos da direita e sobretudo da extrema-direita, excluindo outros intervenientes. Ora, o nosso objeto de estudo demonstra que o anticomunismo está presente na discussão de ideias que é feita no seio da Igreja, apesar do caráter moderador que lhe é imputado e que a própria instituição identificava em si mesma. Contudo, a questão do anticomunismo não se cinge à simples discussão de ideias ou à oposição política, constituindo antes um processo de transformação e falsificação dessas ideias de acordo com interesses específicos.

Compreende-se que o comunismo espelhado nos semanários diocesanos da Igreja representa mais do que uma ideia a ser combatida, configurado uma heresia e um universo doutrinário condenável. Em termos identitários, o comunismo integra a dicotomia *bem/mal* e *luz/trevas*; em termos políticos, a dicotomia *democracia/ditadura* e *civilização/barbárie*. Evidentemente que esta divisão não deixa de revelar um caráter maniqueísta, sendo este um dos traços distintivos do discurso. Estas considerações sobre o comunismo e, no fundo, sobre vários aspetos ligados à mundividência marxista, adotam diversos formatos, todos eles inseridos na estratégia comunicacional da imprensa católica, nomeadamente a reprodução textos assinados por autores que marcam presença em mais do que um jornal, facto que demonstra pelo menos a existência de um diálogo entre os jornais destas dioceses. Os aspetos mais relevantes relacionam-se, ainda assim, com a concentração de fragmentos discursivos que nos remetem para a orientação anticomunista da maioria da hierarquia eclesiástica, verificando-se uma ação deliberadamente impulsionadora do pensamento anticomunista na população.

Não podemos deixar de refletir, ainda nestas últimas considerações, sobre as implicações do discurso anticomunista no quadro das relações entre a Igreja e os católicos e até entre a Igreja e o PCP. Efetivamente, parece razoável afirmar que, pelo menos uma parte do universo mental dos católicos leitores destes semanários era influenciado, a diversos níveis, pelo discurso anticomunista, tal como era moldado pelos princípios da moral cristã. Para a hierarquia eclesiástica mais conservadora, uma adesão

ao cristianismo implicava a rejeição total do ideal comunista⁵²¹, fator que convoca uma reflexão mais alargada sobre as relações da Igreja com o PCP. Tendo em consideração que nem todos os católicos – leigos ou da hierarquia – partilhavam o mesmo entendimento sobre esta *separação compulsória* ditada pela Igreja, não é possível afirmar que todos os católicos eram anticomunistas ou, em sentido inverso, que todos os comunistas eram anticatólicos. Não é o nosso propósito apresentar conclusões deste género, nem esvaziar de sentido as complexas relações que se estabeleciam entre católicos e comunistas, até em períodos anteriores à Revolução. Contudo, não deixa de ser relevante assinalar que esses elos se construíam à margem de um pensamento dominante – e de carácter negativo – sobre o comunismo e todos os elementos a ele associados.

Por último, mas não menos importante, terá que ser adicionada a esta constelação de ideias o ainda dúbio universo de relações entre a Igreja e os partidos políticos que entraram na cena política ao longo do processo revolucionário. Sendo que a Igreja sempre reivindicou a sua total imparcialidade e o afastamento de qualquer partido político, não parece completamente esclarecida esta questão, sobretudo quando se identifica uma tendencial adesão da imprensa católica às declarações políticas de alguns partidos. De resto, um objeto de estudo tão heterogéneo e multifacetado como o anticomunismo necessitará de uma maior problematização no campo historiográfico e em outras áreas do saber que permitam uma compreensão mais alargada das suas origens, narrativas, recomposições e dos seus efeitos sociais.

⁵²¹ Ver nota de rodapé 198.

Fontes e Referências Bibliográficas

Fontes

Mensageiro de Bragança

Diário do Minho

Jornal da Beira

Voz de Lamego

A Guarda

Referências Bibliográficas

Abramovici, Pierre – The World Anti-Communist League. In Dongen, Luc van; Roulin, Stéphanie; Scott-Smitih, Giles (eds.), *Transnational anti-communism and the cold war: agents, activities and networks*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 113-129.

Abreu, Luís Machado de – Anticlericalismo. In Franco, José Eduardo (dir.), *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo Volume I*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2019, pp. 387-396.

Abreu, Paradela de – *Do 25 de Abril ao 25 de Novembro. Memória do Tempo Perdido*. Lisboa: Editorial Intervenção, 1983.

Allen, Vic – *The Russians are Coming: The Politics of Anti-Sovietism*. The Moor Press, 1987.

Almeida, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008.

Almeida, Sónia Vespeira de – Campanhas de Dinamização Cultural e Ação Cívica do MFA: uma etnografia retrospectiva, *Arquivos da Memória*, nº 2, 2007, pp. 47-65.

Almeida, Sónia Vespeira de – «A caminhada até às aldeias»: a ruralidade na transição para a democracia em Portugal, *Etnográfica*, vol. 11, 2007, pp. 115-139.

Althusser, Louis – *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença.

Babiuch, Jolanta; Luxmoore, Jonathan – The Catholic Church and Communism 1789-1989, *Religion, State and Society*, vol. 27, nº 3/4, 1999, pp. 301-313.

Baptista, Fernando Oliveira – O 25 de Abril, a sociedade rural e a questão agrária. In Brito, José Maria Brandão de, *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, pp. 133-207.

Barreto, José – Os primórdios da Intersindical sob Marcelo Caetano, *Análise Social*, vol. XXV, 1990, pp. 57-117.

Bashkar, Roy – Materialismo. In Bottomore, Tom, *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 254-258.

Bedeschi, Giuseppe – Comunismo. In Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, pp. 204-210.

Bergman, Jay – Was the Soviet Union Totalitarian? The View of Soviet Dissidents and the Reformers of the Gorbachev Era, *Studies in European Eastern Thought*, 50, 1998, pp. 247-281.

Beyer, Hans – Anticomunismo e Psicologia de Massas. In Mader, W. (et. al), *Anticomunismo de Hoje*. Amadora: Livreiros Editores, 1974, pp. 75-97.

Bickers, Bernard B.; Holmes, J. Derek – *História da Igreja Católica*. Lisboa: Edições 70, 2021.

Bonet, Luciano – Anticomunismo. In Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986.

Botti, Alfonso – Iglesia y Totalitarismo: El Caso Español (1936-1939), *Historia y Política*, nº 28, 2012, pp. 31-55.

Bottomore, Tom – Comunismo. In Bottomore, Tom, *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 71-73.

Bourdieu, Pierre – *O Poder Simbólico*. Lisboa: Editora Difel, 1989.

Bourdieu, Pierre – *Cosas Dichas*. Gedisa Editorial, 2000.

Bourdieu, Pierre – *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspetiva, 2007.

Brettell, Caroline B. – Emigration and its implications for the revolution in Northern Portugal, *Etnográfica*, número especial, 2024, pp. 65-83.

- Brittner, Gary – Legal Aspects of Religious Freedom and Dissident Within the Soviet Union up to 1975, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, vol. 6, 1986, pp. 20-52.
- Cádima, Francisco Rui – Os «media» na Revolução (1974-1976). In Brito, José Maria Brandão de – *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, pp. 321-358.
- Castanheira, José Pedro (coord.) – *Cristianismo e Marxismo em debate nos anos 70. Um diálogo entre o padre João Resina e o filósofo Sottomayor Cardia*. Universidade Católica Editora, 2024.
- Catroga, Fernando – O livre-pensamento contra a Igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal (séculos XIX-XX), *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354.
- Chagas, Eduardo F. – A Fundamentação Subjetiva e Social da Religião em Ludwig Feuerbach e Karl Marx, *Revista Dialectus*, nº 12, 2018, pp. 8-35.
- Charbonneau, Paul-Eugène – *Cristianismo, Sociedade e Revolução*. São Paulo: Editora Herder, 1967.
- Chilcote, Ronald H. – *A Revolução Portuguesa: Estado e Classes Sociais na Transição para a Democracia*. Edições Afrontamento, 2014.
- Coimbra, Maria Natércia; Cruzeiro, Maria Manuela; Santos, Boaventura de Sousa – *O Pulsar da Revolução: Cronologia da Revolução de 25 de Abril (1973-1976)*. Edições Afrontamento e Centro de Documentação 25 de Abril, 2000.
- Coutrot, Aline – Religião e política. In Rémond, Réne (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.
- Cruz, Manuel Braga da – A Igreja na transição democrática, *Lusitânia Sacra*. 8-9 (1996), pp. 519-536.
- Cruz, Manuel Braga da – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1998.
- Cruz, Manuel Braga da – *Os Católicos, a Sociedade e o Estado*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2013.
- Cruz, Manuel Braga da – A Igreja e a ordem democrática, *Povos e Culturas (Especial)*, 2014, pp. 211-226.

Cruzeiro, Maria Manuela – Revolução e Revisionismo Historiográfico. O 25 de Abril visto da História. In Martins, Rui Cunha, *Portugal 1974: Transição Política em Perspetiva Histórica*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2011, pp. 97-134.

Cunhal, Álvaro – Discurso no comício do PCP. Braga, 30 de Novembro de 1974. In *Obras Escolhidas (1974-1975)*. Lisboa: Edições Avante!, 2007, Tomo V, pp. 170-180.

Cutrim, Ilza Galvão – O Materialismo Histórico na Epistemologia da Análise do Discurso, *Revista de Letras da Universidade do Estado do Pará*, vol. 10, 2017, pp. 112-125.

Eco, Umberto – *Construir o Inimigo e outros escritos ocasionais*. Lisboa: Gradiva, 2011.

Eisfeld, Rainer – Influências externas sobre a Revolução Portuguesa: o papel da Europa Ocidental. In Ferreira, Eduardo; Opello, Walter (orgs.) – *Conflitos e Mudanças em Portugal (1974-1984)*. Lisboa: Teorema, 1985.

Faria, Telmo Daniel – O comunismo: um anátema estado-novista, *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, pp. 229-261.

Fernandes, António Teixeira – *Relações entre a Igreja e o Estado no Estado Novo e no pós-25 de Abril de 1974*. Porto: Edição do autor, 2001.

Fernandes, Margarida – A organização dos trabalhadores agrícolas na Reforma Agrária: o caso de Baleizão, *Etnográfica*, vol. 6, 2002, pp. 327-345.

Ferreira, José Medeiros; Rezola, Maria Inácia – Igreja, Política e Religião. In Mattoso, José (dir.), *História de Portugal*, vol. 8. Editorial Estampa, 1994, pp. 260-271.

Figueira, João – *Os Jornais como Atores Políticos: o Diário de Notícias, o Expresso e o Jornal Novo no Verão Quente de 1975*. Coimbra: Edições Minerva, 2007.

Figueira, João – Caso República: a morte de um jornal cansado de lutar. In Rezola, Maria Inácia; Gomes, Pedro Marques, *A Revolução nos Media*, Tinta-da-China, 2014, pp. 53-78.

Fischer, Nick – *Spider Web: The Birth of American Anticommunism*. USA: University of Illinois Press, 2016.

Fontes, Paulo – O Catolicismo Português no Século XX: Da Separação à Democracia. In Azevedo, Carlos Moreira de (dir.) – *História Religiosa de Portugal*. Círculo de Leitores, 2002.

Foucault, Michel – *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

- Girardi, Giulio – Amor Cristão e Violência Revolucionária. Porto: Livraria Telos, 1973.
- Godinho, Paula – «Mais abafadas do que esquecidas»: sombras perenes e memória coletiva da Reforma Agrária. In Loff, Manuel; Cardina, Miguel, *25 de Abril. Revolução e Mudança em 50 Anos de Memória*. Tinta-da-China, 2024, pp. 153-181.
- Grossman, Johannes – The Comité International de Défense de la Civilisation Chrétienne and the Transnationalization of Anti-Communist Propaganda in Western Europe after the Second World War, In Dongen, Luc van; Roulin, Stéphanie; Scott-Smith, Giles (eds.), *Transnational anti-communism and the cold war: agents, activities and networks*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 251-262.
- Houtart, François – Religion and Anti-Communism: the case of Catholic Church, *Socialist Register*, vol. 21, 1984, pp. 349-363.
- Jobbitt, Steven – Hungarian Martyrs, Refugees, and the Politics of Anticommunism in Salazar's Portugal, 1956–1957, *Hungarian Cultural Studies*, vol. 9, 2016, pp. 137-165.
- Johnson, Guillermo Alfredo; Silva, Marcos Antonio da – Revolução e religião: as relações entre a Igreja e o Estado na Cuba contemporânea, *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 52, nº 1, 2016, pp. 8-16.
- Kiernan, Victor – Religião. In Bottomore, Tom, *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988, pp. 316-318.
- Klausner, Eduardo A.; Rosa, Pedro Paulo – Sobre a Natureza do Direito Canónico, *Lex Humana*, vol. 10, nº 1, Rio de Janeiro, pp. 40-62.
- Koselleck, Reinhart – *Futuro Passado. Contribuição à Semântica dos Tempos Históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto Editora PUC, 2006.
- Lemos, Mário Matos e – União Soviética: a outra informação, *Revista de História das Ideias*, vol. 25, 2004, pp. 455-483.
- Liebman, Marcel; Miliband, Ralph – Reflections on Anti-Communism, *Social Register*, vol. 21, 1984, pp. 1-22.
- Lisi, Marco – O PCP e o processo de mobilização entre 1974 e 1976, *Análise Social*, vol. 182, 2007, pp. 181-205.

- Loff, Manuel – A revolução, do 11 de março ao 25 de novembro: impulso, auge e reflexo. In Rosas, Fernando (coord.), *A Revolução Portuguesa 1974-1975*. Lisboa: Tinta da China, 2022, pp. 77-120.
- Loff, Manuel – «Um país de loucos»: a(s) memória(s) reacionária(s) da Revolução Portuguesa. In Loff, Manuel; Cardina, Miguel, *25 de Abril. Revolução e Mudança em 50 Anos de Memória*. Tinta-da-China, 2024, pp. 23-63.
- Losurdo, Domenico – *A Questão Comunista: História e Futuro de uma Ideia*. São Paulo: Boitempo, 2022.
- Löwy, Michael – Marxismo e Cristianismo na América Latina, *Lua Nova*, nº 19, 1989, pp. 5-21.
- Löwy, Michael – Marx e Engels como Sociólogos da Religião, *Lua Nova*, nº 43, 1998, pp. 158-222.
- Manuel, Alexandre – *Da imprensa regional da Igreja Católica: O que é, quem a faz e quem a lê*. Coimbra: Edições Minerva, 2013.
- Marchi, Riccardo – As Direitas Radicais na Transição Democrática Portuguesa (1974-1976), *Ler História*, nº 63, 2012, pp. 75-91.
- Marcos, Haneron Victor – Oitenta anos de *Divinis redemptoris*: a consolidação do anticomunismo católico, *Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*. Rio de Janeiro: vol. 10, nº 3, 2018, pp. 414-424.
- Marie, Pierre – António de Spínola e a democracia portuguesa. Narrativas sobre o processo revolucionário, *Revista de História das Ideias*, vol. 42, 2024, pp. 167-186.
- Martins, Moisés de Lemos – O catolicismo e a construção da identidade nacional. Ensaio sobre o caso português, *Domus: Revista Cultural*, 1998, pp. 61-80.
- Martins, Moisés de Lemos – *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*. Edições Afrontamento, 2016.
- Matos, Luís Salgado de – A Igreja na revolução em Portugal (1974-1982). In Brito, José Maria Brandão de, *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001.
- Matos, Luís Salgado de – O Papel da Igreja nas Organizações Políticas Contemporâneas: Algumas Universalizações a partir da Ação da Igreja Católica na Transição para a Democracia em Portugal (1974-1975), *Relações Internacionais*, 18, 2008, pp. 033-052.

Mayer, Arno J. – *Dynamics of Counterrevolution in Europe 1870-1956. An Analytic Framework*. New York: Harper & Row Publishers, 1971.

McGronan, Marcus – Rendezvous With a Revolution: British Socialists in Portugal 1974–5, *Interventions*, 19:5, 2017, pp. 646-665.

Motta, Rodrigo Patto Sá – El anticomunismo en Brasil y en escala internacional: conceptualización, historiografía y usos políticos, *Historia y problemas del siglo XX*, vol. 18, nº 1, 2024, pp. 148-165.

Motta, Rodrigo Patto Sá – A «indústria» do anticomunismo, *Revista Anos 90*, nº 15, Porto Alegre, pp. 71-91.

Neto, Reginaldo Ferreira da Silva; Fontes, Camila Devitte; Martins, Cyro Porto – Quem teme o comunismo? Histórias alternativas, falsidades históricas e usos do anticomunismo na era da pós-verdade. *Semina: Ciências Sociais e Humanas*, Londrina, vol. 44, nº 2, 2023, pp. 189-198.

Noronha, Ricardo – Economia e socialismo: o antiplano de Mário Murteira. In Rosas, Fernando, *A Revolução Portuguesa 1974-1975*. Tinta da China, pp. 185-226.

Oliveira, Plínio Côrrea de – *Revolução e Contra-Revolução*. São Paulo: Artpress, 1998.

Orlandi, Eni P. – *Análise De Discurso: Princípios e Procedimentos*. São Paulo: Pontes, 2022.

Palacios Cerezales, Diego – *O Poder Caiu na Rua: Crise de Estado e Acções Colectivas na Revolução Portuguesa 1974-1975*. Imprensa de Ciências Sociais, 2003.

Palacios Cerezales, Diego – Recensão: Revolução e Democracia, vol. 2, O País em Revolução, Lisboa, Editorial Notícias, 2001, 399 páginas. *Análise Social*, vol. 28, 2003, pp. 879-886.

Pêcheux, Michel – Delimitações, inversões, deslocamentos, *Cadernos de Estudos Linguísticos*, nº 19, 1990, pp. 7-22.

Pêcheux, Michel – *Semântica e Discurso : Uma Crítica à Afirmação do Óbvio*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1995.

Pena-Rodriguez, Alberto – Contra la revolución “satânica”. Propaganda católica y legitimación del franquismo en Portugal durante la Guerra Civil española, *Revista de Estudios Sociales*. 69, 2019, pp. 41-52.

- Peressinotto, Renato M. – História, sociologia e análise do poder, *Revista História Unisinos*, Rio Grande do Sul, v. 11, n. 3, 2007, pp. 313-320.
- Pimentel, Irene Flunser – *Informadores da PIDE: Uma Tragédia Portuguesa*. Temas e Debates, 2022.
- Pinto, Luís Valença – O 25 de Novembro: movimento de normalização da vida portuguesa. In Barreto, António (et. al), *O 25 de Novembro e a democratização portuguesa*. Gradiva, 2016.
- Portella, Rodrigo – Ser Católico é ser Exclusivista? Reflexões e Provocações sobre um Fenómeno Moderno, *Mediações*, vol. 18, nº 1, pp. 257-270.
- Poulantzas, Nicos – *Crisis of Dictatorships*. Londres: New Left Books, 1976.
- Prista, Marta – “Revolução, turismo e antropologia”, *Etnográfica*, número especial, 2024, pp. 279-288.
- Ramos, Rui – A revolução de 25 de Abril e o PREC (1974-1976). In Ramos, Rui, *História de Portugal*, 2013.
- Rampinelli, Waldir José – O uso das “aparições de Fátima” na manutenção do império colonial lusitano, *Revista Esboços*, 19: 27, 2012, pp. 273-287.
- Real, Miguel – Anticomunismo. In Franco, José Eduardo (dir.), *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo – Volume I*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2019, pp. 405-408.
- Rei, Pedro Silva – Os Cristãos pelo Socialismo em Portugal: uma história por contar. Subsídios para uma aproximação do mapa intelectual do Movimento, *Lusitânia Sacra*, 39, 2019, pp. 153-173.
- Reis, António – A Dialética entre as Componentes Militar e Civil no Processo Revolucionário do 25 de Abril, *Revista de História das Ideias*, vol. 17, 1995, pp. 561-573.
- Rémodn, Réne – Do político. In Rémond, Réne (org.). *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, pp. 441-450.
- Rezola, Maria Inácia – *O Sindicalismo Católico no Estado Novo 1931-1948*. Editorial Estampa, 1999.
- Rosas, Fernando – *Direitas Velhas, Direitas Novas*. Lisboa: Tinta-da-China, 2024.

- Rosas, Fernando – Estado e a Igreja em Portugal: do Salazarismo à Democracia, *Finisterra: Revista de Reflexão e Crítica*, nº 33, 1999, pp. 25-35.
- Ruotsila, Markku – Transnational Fundamentalist Anticommunism: The International Council of Christian Churches. In Dongen, Luc van; Roulin, Stéphanie; Scott-Smith, Giles (eds.), *Transnational anti-communism and the cold war: agents, activities and networks*. New York: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 235-250.
- Ryzhenko, F.; Reinhold, O. – *Contemporary Anti-Communism: Policy and Ideology*. Moscow: Progress Publishers, 1976.
- Sánchez, Antonio Muñoz – O 25 de Abril na imprensa da República Federal Alemã, *Relações Internacionais*, 81, 2024, pp. 079-102.
- Sánchez Cervelló, Josep – *A Revolução Portuguesa e a sua Influência na Transição Espanhola*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1997.
- Santos, Magno F. de Jesus – Entre raios de fogo e giros de sol: os videntes de aparições marianas e os escritos de mensagens anticomunistas (Brasil e Portugal). *Revista Cultura & Religión*. XI: 2, 2017, pp. 150-171.
- Santos, Paula Borges – A greve que mudou a revolução: luta laboral e ocupação da Rádio Renascença, 1974-1975. In Varela, Raquel; Noronha, Ricardo; Pereira, Joana Dias, *Greves e Conflitos Sociais em Portugal no século XX*, Edições Colibri, 2012, pp. 199-210.
- Selverstone, Marc J. – A Literature So Immense: The Historiography of Anticommunism. *OAH Magazine of History*, 2010, pp. 7-11.
- Silva, Cristiana Lucas – A estereotipia como barreira: o caso do anticomunismo no Estado Novo. In Guidobono, Sandra Olivero (coord.), *Las identidades analizadas a través de las segregaciones histórico-culturales*. Madrid: Dakynson S. L., 2023.
- Silva, Edgar – «Vendaval de Utopias»: *Os Católicos da Revolução e o PCP*. Lisboa: Página a Página, 2024.
- Silva, Manuel Carlos; Toor, Marga von – Camponeses e Patronos: o caso de uma aldeia minhota, *Cadernos de Ciências Sociais*, nº 7, 1988, pp. 51-80.
- Simpson, Duncan – «Tenho o prazer de informar o Senhor Director...» *Cartas de Portugueses à PIDE (1958-1968)*. BookBuilders, 2022.

- Soutelo, Luciana – O Desenvolvimento do Revisionismo Histórico em Portugal e a Memória do Estado Novo. Combates pela memória através da imprensa. In Pimentel, Irene Flunser; Rezola, Maria Inácia, *Democracia, Ditadura: Memória e Justiça Política*. Tinta-da-China, 2013, pp. 385-396.
- Torgal, Luís Reis – *Estado Novo, Estados Novos*. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.
- Traverso, Enzo – *El Totalitarismo: Historia de un Debate*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2001.
- Traverso, Enzo – De l'anticommunisme. L'histoire du xxe siècle relue par Nolte, Furet et Coutois, *Revue L'Homme & La Société*, nº 140-141, 2001/2, pp. 169-194.
- Valente, José Carlos – O movimento operário e sindical (1970-1976): entre o corporativismo e a unicidade sindical. In Brito, José Maria Brandão de, *O País em Revolução*. Círculo de Leitores, 2001, pp. 209-251.
- Varela, Raquel; Arvary, Valério; Demier, Felipe Abranches – *O que é uma Revolução? Teoria, História e Historiografia*. Edições Colibri, 2015.
- Verucci, Guido – Anticlericalismo. In Bobbio, Norberto; Matteuci, Nicola; Pasquino, Gianfranco (orgs.). *Dicionário de Política*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1986, pp. 32-34.
- Vuillard, Éric – *A Guerra dos Pobres*. Dom Quixote, 2020.
- Wagner, Tilo – A Revolução e a RDA durante a «Revolução dos Cravos», *Relações Internacionais*, 11, 2006, pp. 079-089.
- Weber, Max – *Economia e Sociedade*. Editora Universidade de Brasília, 1999.