

**Padre Felicidade:
da militância católica à oposição praticante
ao Estado Novo**

(versão corrigida e melhorada após defesa pública)

**Dissertação de Mestrado em História Contemporânea
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa**

Agosto 2021

**Padre Felicidade:
da militância católica à oposição praticante
ao Estado Novo**

Ana Maria Soares Ribeiro Gomes

**Dissertação de Mestrado em História Contemporânea
Faculdade de Ciências Sociais e Humanas
Universidade Nova de Lisboa**

Agosto 2021

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Contemporânea, realizada sob a orientação científica do Doutor Pedro Aires Oliveira e do Doutor João Miguel Almeida

– AGRADECIMENTOS –

Aos meus orientadores, Doutor Pedro Aires Oliveira e Doutor João Miguel Almeida, pela apaziguadora confiança que depositaram neste projeto, pelas constantes palavras de ânimo e incentivo, e pela inexcedível disponibilidade.

A todos os que se disponibilizaram a colaborar com esta investigação, através dos testemunhos concedidos, da documentação disponibilizada, das sugestões oferecidas, das ajudas de última hora, dos entusiasmos partilhados, lista de nomes demasiado extensa para caber nesta página.

À Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, por ter financiado esta iniciativa académica.

Aos membros do Coral Stella Vitae, por me terem “apresentado” o padre Felicidade e, com a invulgar competência que têm para percorrer o trilho do Belo, terem transformado o desconhecimento em curiosidade criativa.

Ao meu objeto de estudo, o padre Felicidade, cuja memória me recordou a todo o momento, do princípio ao fim desta caminhada, que, seja qual for o chão que pisamos, a maior das ousadias humanas é acreditar.

Ao Telmo e ao Chico, por tudo e mais alguma coisa.

**PADRE FELICIDADE:
DA MILITÂNCIA CATÓLICA À OPOSIÇÃO PRATICANTE AO ESTADO NOVO**

ANA MARIA SOARES RIBEIRO GOMES

RESUMO: O padre José da Felicidade Alves foi um dos mais proeminentes elementos da oposição católica ao Estado Novo. Protagonista do designado “caso de Belém” – que conduziu à suspensão *a divinis* para o exercício das funções sacerdotais – e mentor do movimento GEDOC – tribuna de debate acerca da Igreja pós-conciliar mas também de reflexão política e social, proposta intolerável para o regime ditatorial vigente –, a atividade contestatária do padre Felicidade, como era conhecido, extravasa o caráter episódico destes eventos. Esta dissertação segue no encalço da sua atividade de crítica à hierarquia da Igreja católica em Portugal e de oposição ao Estado Novo, procurando analisar a forma como estas emergiram, evoluíram, se modificaram e radicalizaram. E, deste modo, identificar as bases sobre as quais se constitui inquestionável protagonista da oposição católica ao Estado Novo, mentor da sua radicalização e personagem do movimento transnacional de cristãos que se mobilizaram na contestação das conceções tradicionais de igreja e de sociedade a partir de meados da década de 60 do século XX, unidos sob a égide do catolicismo de esquerda que se organiza e revigora no espírito do Vaticano II.

PALAVRAS-CHAVE: José da Felicidade Alves, Oposição católica, Estado Novo, católicos “progressistas”, catolicismo de esquerda

**FATHER FELICIDADE:
FROM CATHOLIC MILITANCY TO PRACTICING OPPOSITION TO THE *ESTADO NOVO* REGIME**

ANA MARIA SOARES RIBEIRO GOMES

ABSTRACT: Father José da Felicidade Alves was one of the most prominent figures of the catholic opposition to the *Estado Novo* regime. Protagonist of the so-called “Belém affair” – which led to his suspension *a divinis* for the exercise of priestly functions – and mentor of the GEDOC movement – a forum to debate the post-conciliar Church but also to reflect on political and social matters, an intolerable proposal for the dictatorial regime – the protest activity of father Felicidade, as he was known, goes beyond the episodic nature of these events. This dissertation follows the footsteps of his critical activity towards the Portuguese Catholic Church’s hierarchy and his opposition to the *Estado Novo* regime, seeking to analyze how these emerged, evolved, modified and radicalized in Felicidade Alves. And, in this way, identifying the bases on which he became an unquestionable figure of the catholic opposition to the *Estado Novo*, mentor of its radicalization and part of the transnational movement of Christians who mobilized to challenge the traditional conceptions of Church and society from the mid-1960s under the aegis of a leftwing Catholicism which organized and reinvigorated itself in the spirit of Vatican II.

KEYWORDS: José da Felicidade Alves, Catholic Opposition, *Estado Novo*, “Progressive” Catholics, Leftwing Catholicism

ÍNDICE

Introdução	1
Estado da arte e revisão crítica da bibliografia	12
Capítulo I: Emergência, configuração e fragmentação da oposição católica ao Estado Novo: antecedentes, influências e mutações.....	20
Capítulo II: Padre Felicidade: da renovação à contestação e rutura (1956-1968)	47
Capítulo III: Felicidade Alves: marginalidade eclesial, militância política (1968-1974)	81
Conclusões	113
Fontes e Bibliografia	121

– INTRODUÇÃO –

O movimento de oposição católica ao Estado Novo teve em José da Felicidade Alves (1925-1998) um dos seus protagonistas. Pároco de Santa Maria de Belém entre 1956 e 1968, o padre Felicidade, como era conhecido, chega à igreja dos Jerónimos portador de credenciais de excelência e distinção, acumuladas enquanto seminarista e, mais tarde, como professor nos Seminários de Almada e dos Olivais. Um passado que não fazia prever os episódios incómodos para a hierarquia da Igreja católica e para o governo portugueses que começa a protagonizar na viragem para a década de 1960. Gestos esporádicos que se multiplicam com a passagem do tempo, atingindo o ponto de rutura em 1968, ano em que Felicidade Alves apresenta ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém um documento intitulado “Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país”. Páginas que encerram duras críticas à Igreja católica portuguesa e ao Estado Novo.

É na sequência deste gesto que eclode o designado “caso de Belém”, que redundaria na suspensão *a divinis* de Felicidade Alves para o exercício das funções sacerdotais, decretada pelo cardeal patriarca, Manuel Gonçalves Cerejeira, a 2 de novembro desse mesmo ano. Finda a vida eclesiástica, não cessa porém a atividade contestatária do pároco deposto. Entre 1969 e 1970 integra e coordena o movimento GEDOC – acrónimo de Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências –, cuja face visível era o projeto editorial designado *Cadernos GEDOC*. A publicação assumia como missão ser espaço de partilha de informação e de debate sobre a Igreja no pós-Vaticano II, produzida por um grupo informal de crentes que se autointitulava de “vanguarda cristã”¹. Mas, para lá das pretensões do debate estritamente religioso, os *Cadernos GEDOC* eram uma tribuna de reflexão política e social, proposta tida por intolerável pelo regime ditatorial vigente. Assim, em maio de 1970, José da Felicidade Alves é preso pela Direção-Geral de Segurança (DGS), sob a acusação de envolvimento em “atividades contrárias à segurança do Estado”, processo pelo qual seria julgado em tribunal plenário e absolvido a 6 de novembro de 1973.

Resumido em escassas linhas um esquisso cronológico dos acontecimentos que

¹ *Cadernos GEDOC*, nº 1 (fevereiro 1969), p. 1.

colocaram Felicidade Alves no centro de uma polémica que assumiu contornos ora de exemplar fenómeno ora de censurável escândalo, consoante o ponto de vista, importa salientar que para a sua notoriedade no universo da oposição católica ao Estado Novo contribuiu uma particular conjugação de fatores. Entre estes, de referir o confronto entre o estatuto de promissor “delfim” do cardeal Cerejeira, de que gozou até finais da década de 1950, e o inusitado desassombro com que protagonizou o chamado “caso de Belém” e agiu ao longo das sequelas deste acontecimento. Para a notabilidade do padre Felicidade Alves enquanto opositor político contribuiu ainda o precoce destaque que assumiu no esforço de renovação da Igreja em Portugal, buscando uma aproximação às orientações dimanadas do Concílio Vaticano II, esforço que se mostrava árduo à luz do conservadorismo da hierarquia eclesiástica nacional. Mas também a particular visibilidade que assumia o púlpito que ocupou, o da Igreja de Santa Maria de Belém, integrada no Mosteiro dos Jerónimos. Tratava-se da mais “governamental” das paróquias da capital, por acolher como paroquianos diversos elementos integrados ou próximos do regime estadonovista. Aliás, o posto acarretava o exercício das funções de capelão do chefe do Estado. A meteórica sequência “caso de Belém”, suspensão *a divinis*, movimento GEDOC e prisão, a que se seguiu o casamento celebrado com Maria Elisete Nunes de Ascensão em 1970 e subsequente excomunhão, exponenciou o eco público do nome Felicidade Alves nos derradeiros anos do Estado Novo.

Não obstante a consensualmente reconhecida notoriedade – plasmada na historiografia relativa à oposição católica ao Estado Novo através da recorrente referência ao seu percurso e do particular enfoque na narração dos factos associados ao “caso de Belém” e ao movimento GEDOC –, o discurso e ação contestatária do padre Felicidade Alves, na forma como emergiram, evoluíram, se modificaram e radicalizaram, continuam a carecer de estudo mais aprofundado. Reivindicam uma análise que vá para lá da interpretação do relativamente fugaz fenómeno – muito embora expressivo – e busque respostas para as causas, hesitações, reconfigurações e resoluções que pontuaram a atividade opositora de José da Felicidade Alves ao Estado Novo. A recente disponibilização pública do seu arquivo pessoal – entregue pela viúva à Fundação Mário Soares –, possibilita esta investigação.

Dessa possibilidade surgiu este trabalho, que se propõe precisamente a dar

resposta à questão: como surgiu e evoluiu o pensamento e ação do padre Felicidade enquanto opositor ao Estado Novo? E, a partir desta, multiplicar as interrogações que solicitam esclarecimento: Qual o lugar do religioso e do político no trajeto contestatário que percorreu (e como se foram reposicionando no correr do tempo)? Como se conjugam os papéis de opositor político e de paladino da renovação eclesial da Igreja em Portugal? Foram as reivindicações por uma reforma da Igreja, no espírito do Vaticano II, e as críticas à hierarquia eclesial nacional – nomeadamente quanto à postura colaborativa que mantinha com o Estado Novo – que conduziram à emergência do opositor político? Tomando por referência as afirmações de Felicidade Alves de que “até à minha nomeação para pároco de Santa Maria de Belém, em 1956, eu era um professor de seminário sem qualquer formação política”², como se estrutura e evolui o pensamento político do pároco até à sua adesão formal ao Partido Comunista Português em 1978?

Para além destas questões de pesquisa, umbilicalmente ligadas à figura do padre Felicidade, outras exigem presença, no indispensável esforço que se impõe ao olhar para uma personalidade que é filha do tempo que vive e do meio que habita. Neste sentido, será possível determinar a posição relativa concreta que Felicidade Alves ocupava no seio da multifacetada oposição católica ao Estado Novo? Sem esquecer a questão, alargando mais os horizontes: Felicidade Alves enquadra-se numa vaga transnacional de catolicismo de esquerda que emerge concomitante ao Concílio Vaticano II – como preconiza Gerd-Rainer Horn – ou é apenas personagem de um fenómeno eminentemente nacional, internacionalmente fragmentado e desestruturado, com expressões distintas em diferentes geografias, como defende Yvon Tranvouez?

Analisando o profícuo e singular percurso de José da Felicidade Alves ao longo de quase duas décadas, situadas entre 1956 – data da nomeação para a paróquia de Santa Maria de Belém – e 1974, fim do Estado Novo, torna-se possível identificar e organizar no tempo os traços fundamentais do seu pensamento. E ensaiar respostas às interrogações atrás formuladas. A escolha desta baliza temporal prende-se com o facto

² ANTUNES, José Freire – Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In ANTUNES, José Freire - *A Guerra de África: 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Coleção “Grandes temas da nossa História”, Vol. 1, p. 501.

de ter sido alegadamente a imersão na realidade social e política, ocorrida com a assunção das funções de pároco em Belém, em 1956, que permitiu e promoveu o “despertar” de uma consciência política em Felicidade Alves, segundo o próprio afirmou. Vale a pena salientar que este entrou no Seminário de Santarém aos 11 anos, finda a instrução primária, para prosseguir os estudos, e saiu do Seminário dos Olivais, abandonando o posto de professor que ocupava, com a idade de 31. Contas feitas, foram duas décadas de existência vividas intramuros dos estabelecimentos de ensino religioso. Assumindo como reais as afirmações outrora proferidas pelo deposto pároco, 1956 é então o ano zero de Felicidade Alves como oposicionista ao Estado Novo. Ano zero porque marca o início de uma nova etapa da sua vida, de maior exposição às realidades sociais e políticas que o envolvem. Uma permeabilidade que possibilita e, segundo o próprio, promove o início da caminhada contestatária que mais tarde enceta. Por outro lado, com a Revolução dos Cravos e o fim do regime, desaparece este alvo de contestação política, marcando o término temporal da matéria aqui em análise.

Não obstante a baliza temporal definida, é entre meados da década de 1960 e inícios da seguinte que se concentra a atividade oposicionista do deposto pároco, com especial virulência entre 1968 e 1970, anos em que se sucedem as interpelações às autoridades eclesiais e governamentais. Situando as palavras e as ações de Felicidade Alves no tempo, seguindo no encaixe da atividade de contestação à hierarquia da Igreja católica em Portugal e de oposição ao Estado Novo que levou a cabo ao longo deste período permite descortinar os princípios basilares de uma proposta essencialmente democratizadora que atravessa tanto o universo político como o eclesial. E assim ultrapassar os estereótipos em compartimentar o combate nos domínios da fé e da política em torno dos quais se mobilizava a oposição católica ao Estado Novo, reconhecendo, ao invés, as reivindicações de liberdade, igualdade e justiça que a experiência ditatorial colocava forçosamente em comum nestes dois mundos, que mais não eram do que parcelas que se mesclam para a construção de uma mundividência.

Deste modo, torna-se possível ir mais além da questão da cumplicidade existente entre a Igreja católica portuguesa e os governos de Salazar e de Marcelo Caetano, crítica consensualmente partilhada pela multifacetada resistência católica ao Estado Novo e

foco dominante da historiografia sobre esta matéria. Porque a diversidade de correntes existentes no seio da oposição católica não resulta apenas de distintos posicionamentos face ao regime e de diferentes propostas de soluções políticas, das mais moderadas às mais radicais. Resulta ainda de distintas conceptualizações da Igreja pós-conciliar. Deste modo, a oposição católica mobiliza-se em torno da convivência da Igreja nacional com o regime, mas também contra os traços de conservadorismo e autoritarismo que esta assumiu, em contracorrente com as orientações do Concílio Vaticano II (1962-1965). Ou mesmo contra a timidez das reformas conciliares, sintoma das forças de atrito à mudança que alguns acreditavam não só caracterizar a hierarquia eclesiástica, mas impossibilitar a renovação da Igreja católica. É do intrincado cruzamento dos distintos olhares sobre as estruturas católicas e o exercício da fé cristã com as diferentes opções políticas que explode a diversidade da oposição católica ao Estado Novo que, apesar de ter sido sempre minoritária no universo dos crentes católicos, jamais foi uníssona.

A propósito da proximidade que colocava lado a lado na mira oposicionista católica (nomeadamente na de Felicidade Alves) a hierarquia da Igreja católica portuguesa e as estruturas governamentais do país, importa não descurar a conjuntura em espelho que, em finais da década de 1960, emparelhava o rescaldo do Concílio Vaticano II, por um lado, e a promessa da primavera marcelista, por outro, num processo evolutivo comum de expectativa e desilusão. Este caminho paralelo foi determinante para o rumo do percurso de José da Felicidade Alves, tal como para a estruturação e desenvolvimento da oposição católica durante o Estado Novo.

Em 1968, quando Marcelo Caetano substituiu António de Oliveira Salazar na presidência do Conselho de Ministros, muitos julgaram ver na mudança o princípio do fim do regime. Católicos incluídos. Mas, como refere José Barreto, “em geral, esses católicos acabariam por se desiludir com a liberalização de Marcelo Caetano”³. A ilusão de uma “evolução na continuidade”, ou melhor, o equívoco, tal como o designa o mesmo autor, para além de fundeado num amplo ensejo de mudança, que aspirava a caminhar gradualmente a uma democracia de tipo ocidental, baseava-se num conjunto de gestos passados a partir dos quais muitos optaram por ver em Marcelo Caetano um reformista.

³ BARRETO, José – Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo. In BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 153.

Mas, na verdade, substituído Salazar, as traves mestras da ditadura conservaram-se: a inexorável defesa da uma ideia de nação-império manteve-se – prolongando-se por consequência a guerra colonial – a Polícia Internacional e de Defesa do Estado (PIDE) transmutou-se em Direção-Geral de Segurança e a Censura em Exame Prévio. A repressão, alheia a nomenclaturas, permaneceu vigorosa. Para todos os oposicionistas, nomeadamente os católicos.

Se a primavera marcelista rapidamente se desvendava uma ilusão, também caem por terra as esperanças de uma mudança no sentido da modernização na Igreja católica em Portugal, expectativas construídas sobre as orientações dimanadas do Concílio Vaticano II. É sintomático que no número inaugural dos *Cadernos GEDOC*, datado de fevereiro de 1969, um dos primeiros artigos comece com a frase: “O Concílio não pode ser um logro”⁴, afirmação feita em tom de questionamento.

De facto, o encontro conciliar, ao abraçar novas possibilidades de estruturação e funcionamento da Igreja, reequaciona todo o paradigma do catolicismo à escala mundial, “com a inovação litúrgica, com a instituição dos princípios da co-responsabilização dos bispos com o papa e da colegialidade aos vários níveis da instituição eclesiástica, com a declaração do direito imprescritível do homem à liberdade religiosa, com a substituição da anterior condenação das religiões alheias por valores de tolerância e fraternidade, etc.”⁵.

Tratava-se de uma “viragem decisiva no mundo cristão”⁶, operada não apenas pelo repensar do lugar político e social dos católicos no mundo, mas também ao abraçar um ecumenismo que “dá um novo alento à demarcação do destino da Igreja Católica do da «civilização ocidental»”⁷. Linhas reformadoras que acentuavam o desacerto que apartava a hierarquia da Igreja católica portuguesa das premissas dimanadas pela Igreja universal. Nas páginas da série editorial do movimento GEDOC, refletindo a miscelânea identitária da oposição católica, a experiência da crise pós-conciliar não se mostra

⁴ “Que pretendemos nós?”. *Cadernos GEDOC*, nº 1 (fevereiro 1969), p. 3.

⁵ BARRETO, José – A igreja e os católicos. In ROSAS, Fernando; OLIVEIRA, Pedro Aires – *A transição falhada. O marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004, p. 148.

⁶ LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar. Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, p. 37.

⁷ ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, p. 49.

unívoca, resumindo-se à exposição do que se mantinha por cumprir em Portugal à luz das reformas conciliares. Aponta ainda o acanhamento das novas orientações do Vaticano, embrião de fracasso para uma mudança que alguns desejavam bem mais abrangente.

Se para uns o espírito do Vaticano II era eivado de fatal timidez, para outros emanava perigosa audácia. As orientações conciliares eram recebidas com desconfiança pelo governo português, internacionalmente acossado pelo anacronismo do modelo colonialista que preservava a todo o custo, mantendo o empenho numa guerra colonial que se arrastava desde 1961. Como refere Duncan Simpson, “a Santa Sé, sob os pontificados de João XXIII e Paulo VI, optava por seguir as mudanças no sistema internacional (multilateralismo, abertura aos países do Leste, valorização da democracia, descolonização)”⁸. Já o Estado Novo, tanto com Salazar como depois com Marcelo Caetano, fincava pés e resistia à mudança, encarando como agravos nacionais diversas diligências e encíclicas do Vaticano.

A exacerbar esta conjuntura de esperança e desilusão, a guerra colonial assume papel preponderante e emerge como alvo consensual, partilhado pela miríade cada vez mais diversa dos opositoristas católicos (e não católicos) ao regime. No fundo, a manutenção do conflito militar consubstanciava tanto o descompasso político português como o eclesiástico. Se houve um combate que uniu a uma só voz a cada vez mais fragmentada oposição católica ao Estado Novo foi a do apelo pelo fim da guerra (independentemente das divergências quanto ao modo de atingir esta meta).

É no seio deste panorama complexo, interdisciplinar, de aceleradas mutações e de aparecimento de novos paradigmas e cânones – religiosos e políticos, mas também sociais e culturais – que se inscreve a emergência e existência de José da Felicidade Alves enquanto opositorista ao Estado Novo, identidade individual que não pode ser arrancada do seio de um cenário coletivo. Assim, a análise do percurso de José da Felicidade Alves enquanto um dos protagonistas da oposição católica ao regime político português vigente entre 1933 e 1974, permite não só sistematizar e clarificar as linhas de pensamento e ação do deposto pároco de Belém mas, no seu traçado, ver os reflexos

⁸ SIMPSON, Duncan – A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, vol. 18, nº 1 (2012), p. 105.

identitários da multifacetada oposição católica ao Estado Novo. E identificar as questões eleitas como prioritárias em diferentes períodos, reconhecer as múltiplas características das diversas facções que coabitavam no lato espectro da oposição católica, situar no tempo os traços de conservadorismo ou vanguardismo assumidos por Felicidade Alves tomando por referência o compasso do movimento de oposição católica ao regime, e elencar os traços de dissolução e de união que este assume em relação aos demais.

Levando o esforço comparativo mais longe, ultrapassando os limites aquém-fronteiras, torna-se relevante ainda integrar esta análise particular no cenário internacional, abraçando uma leitura panorâmica do fenómeno de intensificação do catolicismo de matriz política de esquerda um pouco por toda a Europa Ocidental a partir de meados da década de 1960. Neste sentido, importa revisitar o diferendo historiográfico que opõe Gerd-Rainer Horn e Yvon Tranvouez. Enquanto o primeiro defende a existência de uma vaga de catolicismo de esquerda, aqui entendida como movimento transnacional organicamente construído e inequivocamente interligado, o segundo considera nada mais existir do que simultaneidades e similitudes⁹, sublinhando as diferenças e especificidades que separam as experiências nacionais nos diversos países da Europa durante este período.

À luz deste debate historiográfico, a análise do percurso individual de José da Felicidade Alves oferece um contributo de relevância. Antes de mais, pelo ímpeto internacional que marca diversas etapas da sua vida sacerdotal, buscando amiúde além-fronteiras as informações e experiências que deseja colocar ao serviço da comunidade de fiéis portugueses. Perfil inquiridor de escala global que permaneceria vivo após a suspensão *a divinis*, como demonstram as páginas dos *Cadernos GEDOC*, compilação de atividades em curso em diferentes partes do globo e de reflexões oriundas de distintas latitudes.

Neste âmbito, de referir ainda as estreitas ligações mantidas com o movimento FAC (*Fraterno Aiuto Cristiano*) – organização católica internacional que preconiza uma ação pastoral centrada no Evangelho e a paróquia como célula viva da Igreja – e com o

⁹ TRANVOUEZ, Yvon – Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978). *Histoire@Politique* [online], n^o 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

seu fundador, o italiano Don Paolo Arnaboldi, desde os primeiros anos da década de 1960. Mas também a prática, que tornou usual na Igreja de Santa Maria de Belém, de enviar colaboradores paroquiais a fazer formações no estrangeiro e a frequentar estabelecimentos religiosos em países europeus, de modo a conseguir replicar experiências bem-sucedidas na paróquia que dirigia. Procedimento regular do qual ele próprio usufruiu, por diversas vezes, incluindo a derradeira viagem formativa feita na qualidade de clérigo, quando ingressou, em 1967, no recém-criado Instituto Superior de Ecumenismo, em Paris. Périolo académico graças ao qual vive ativamente o Maio de 68 nas ruas da capital francesa, experiência e cenário que não serão despiciendo para a sua trajetória de vida e para o seu posicionamento político.

Deste elenco não pode ainda ser obliterado o facto de o padre Felicidade ter sido um dos cinco delegados portugueses que se deslocaram a Roma em outubro de 1969 para participar na 2.^a Assembleia Europeia de Padres. Encontro que seria um marco no movimento de católicos oriundos de diversos países da Europa (mas também das Américas) que se mobilizaram na contestação das conceções tradicionais de igreja e de sociedade a partir de meados da década de 60 do século XX. Tanto Gerd-Rainer Horn como Yvon Tranvouez identificam este acontecimento como um marco fundamental para a leitura do catolicismo de esquerda que se organiza e revigora no espírito do Vaticano II.

Elencadas as questões de pesquisa que servem de premissa a esta investigação e identificado em traços largos o enquadramento que lhe confere relevância teórica, a reconstituição da trajetória de José da Felicidade Alves enquanto opositor católico ao Estado Novo propõe servir um duplo propósito. Primeiro, o de sistematizar a informação de um vasto acervo documental que permanece por investigar em detalhe, o Arquivo de José da Felicidade Alves, que se encontra depositado na Fundação Mário Soares. Uma pesquisa que possibilita a recomposição da narrativa biográfica do padre Felicidade, esclarecendo deste modo os motivos que o configuram inquestionavelmente como um dos protagonistas da oposição católica ao Estado Novo. Nesse sentido, este arquivo constitui a fonte primária principal e estruturante das páginas que se seguem, espinha dorsal deste trabalho de investigação. Face ao foco de pesquisa eleito e tendo em conta o período em análise, assumiram particular relevância os documentos deste

acervo relativos ao exercício sacerdotal na paróquia de Santa Maria de Belém (nomeadamente Atividade Paroquial, Incidências Políticas da Ação Pastoral, Relações com Cardeal Cerejeira, Paris [1967-1968] e Denúncia e Rutura), tal como a Correspondência.

O segundo propósito é o de estabelecer um diálogo crítico entre a informação recolhida no Arquivo de José da Felicidade Alves e o conhecimento atualmente consolidado através dos estudos e investigações desenvolvidas no âmbito da História Religiosa contemporânea, em particular no que se refere à oposição católica ao Estado Novo. Nesta interseção – não isenta de interrogações, vazios e contradições –, procura-se definir com o máximo rigor o percurso individual de Felicidade Alves, situando-o no turbilhão coletivo de uma geração e de uma época. Encontrar o lugar único que foi o seu é também contributo para o mapeamento da comunidade com quem partilhou convicções, experiências e anseios. Para este esforço foi fundamental a bibliografia atualmente existente sobre a oposição católica ao Estado Novo. Também representou contributo significativo o recurso a fontes orais, através da recolha de testemunhos de elementos próximos de José da Felicidade Alves. De referir ainda as entrevistas e testemunhos concedidos por Felicidade Alves, tal como as obras que publicou. Documentos a que se somam os doze volumes que compõem a série completa dos *Cadernos GEDOC*, iniciativa editorial da qual foi mentor e ativo colaborador.

Para a prossecução dos objetivos atrás identificados, a dissertação encontra-se estruturada em três capítulos, que se sucedem após a revisão crítica da bibliografia. O primeiro aborda a emergência e progressiva reconfiguração da oposição católica ao Estado Novo. Considera a postura cooperante da Igreja católica portuguesa na edificação do Estado Novo – tal como o aproveitamento político da fé enquanto alegado pilar do regime – e os prolegómenos de uma política de “conciliação colaborativa”¹⁰ com a ditadura praticada pela hierarquia eclesiástica portuguesa. Identifica a genealogia da oposição católica ao regime político de Salazar e suas progressivas mutações, fragmentação e complexificação, paulatino processo destrutivo de uma alegada “frente nacional” de católicos no apoio ao Estado Novo, como era sugerido pelo presidente do

¹⁰ SIMPSON, Duncan – *A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista*. Lisboa: Edições 70 (Lugar da História, 84), 2014, p. 141.

Conselho de Ministros. Neste primeiro capítulo enquadra-se ainda a análise das influências determinantes para a trajetória da oposição católica, nomeadamente o Concílio Vaticano II, a guerra colonial e as expectativas geradas com a assunção da liderança do governo português por Marcelo Caetano.

O segundo capítulo incide sobre a análise do percurso de José da Felicidade Alves entre 1956 e 1968, identificando os episódios determinantes para que este emergisse e se consolidasse inquestionavelmente como opositor ao Estado Novo. Organizado cronologicamente, abordando em simultâneo a progressiva contestação à hierarquia eclesiástica em Portugal e ao regime político ditatorial português, o trajeto de Felicidade Alves é situado na órbita da oposição católica nacional e do cenário internacional, identificando assim os traços de vanguardismo, sincronismo ou conservadorismo que este assumiu.

Por fim, o terceiro capítulo prossegue no rasto evolutivo das atitudes e pensamento de José da Felicidade Alves, entre 1968 e 1974, desde o “caso de Belém” que redundava na suspensão *a divinis* das funções sacerdotais – e traumáticamente reconfigura a sua identidade – até à queda do Estado Novo e instauração da democracia em Portugal. Para lá da análise do movimento GEDOC, neste trecho temporal assume particular relevância o estudo da aproximação do deposto pároco ao Partido Comunista Português, ao qual adere formalmente em 1978. Sem esquecer a participação em eventos internacionais como a 2.ª Assembleia Europeia de Padres em 1969 ou em encontros associados ao movimento pela paz, nomeadamente na Assembleia de Bruxelas em 1972. Acontecimentos que, ao invés de se limitarem a um debate enclausurado nos domínios da fé ou da política, colocam em cena a construção de toda uma mundividência que rasga com o passado. Ocorrem após a rutura forçada com a Igreja e são em muito determinados por ela. Assim, o período temporal em análise neste derradeiro capítulo revela-se pertinente para a contextualização da atividade de Felicidade Alves à luz do movimento reivindicativo de novos modelos religiosos, eclesiásticos, políticos e sociais de escala global.

– ESTADO DA ARTE E REVISÃO CRÍTICA DA BIBLIOGRAFIA –

Como atrás mencionado, ponto de partida destas páginas é o esforço em sistematizar o pensamento e ação de José da Felicidade Alves enquanto protagonista da oposição católica ao Estado Novo. Partindo de um olhar panorâmico sobre a bibliografia relativa à oposição católica e tendo na mira a figura do deposto pároco de Belém, o que ressalta é o persistente e homogêneo enfoque na narrativa do “caso de Belém” e do movimento GEDOC. Episódios marcantes – tanto para a evolução do movimento contestatário católico em Portugal como para o rumo do percurso individual de Felicidade Alves – que a investigação sobre o arquivo do deposto pároco de Belém permite extravasar, ao situar o itinerário particular num cenário mais amplo e complexo, identificando de que forma cada passo conduziu ao seguinte, traçando o modo como evoluiu o pensamento e ação do padre Felicidade, num contínuo para lá do episódico.

Do relato historiográfico de Felicidade Alves, que se tem tornado progressivamente mais detalhado na última década, importa aqui referenciar alguns contributos relevantes à luz das questões de pesquisa atrás elencadas. João Miguel Almeida, no retrato analítico que faz da oposição católica ao Estado Novo, elabora sistematizada pesquisa do movimento GEDOC, reveladora da complexidade de fatores religiosos e políticos que se congregaram em torno da iniciativa tutelada pelo padre Felicidade e do cenário internacional em que se inscrevia o debate que ganhava vida nas páginas dos *Cadernos GEDOC*. Uma contextualização que é denúncia da abrangência transfronteiriça que atravessava as páginas da publicação do movimento GEDOC e que traduz na feliz expressão “o mundo interpela a Igreja nos *Cadernos GEDOC*”¹¹. Deste modo, para lá da identificação do pároco de Belém enquanto uma referência do movimento de oposição católica ao Estado Novo, João Miguel Almeida coloca Felicidade Alves na orbita de uma reflexão cristã geracional de cariz internacional, onde a “interrogação orientadora é a da relação da Igreja com o mundo e a intervenção dos católicos na sociedade, interrogação que dilui as fronteiras entre a problemática

¹¹ ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, p. 232.

religiosa e a política”¹². Enquadra a trajetória de Felicidade Alves no itinerário da oposição católica ao Estado Novo, fazendo-os coincidir no processo de radicalização ocorrido a partir da segunda metade dos anos 60 em determinados setores oposicionistas, e que fragmentou em múltiplas correntes os católicos que, invocando ou simplesmente reconhecendo essa condição, levantavam a sua voz contra os traços totalitários do regime. No seio do desenho panorâmico não se perde o particular. João Miguel Almeida não só reconhece o quanto o caso de Belém e a rutura de Felicidade Alves com a hierarquia da Igreja católica portuguesa são fruto do “confronto entre duas concepções de Igreja radicalmente diferentes mas também [de] um choque de gerações e de personalidades”¹³, sublinhando assim a incontornável relevância que as relações entre o cardeal patriarca e o pároco assumiriam nestes eventos e no seu desfecho.

Nesta matéria, também António de Araújo constata e destaca a determinante intromissão de um “elemento emocional”¹⁴ no fenómeno Felicidade Alves. Classifica-o de “um factor imprescindível para compreender o caso e as suas sequelas [...] Tudo se passava como um confronto entre Felicidade Alves e Gonçalves Cerejeira, situação gerada, em boa medida, por o caso ter uma fortíssima componente pessoal – e psicológica – que não pode ser descurada”¹⁵.

De igual modo, o historiador reitera a existência de um cenário de pensamento e ação que se alimenta e projeta para lá das fronteiras nacionais no discurso e nos gestos do deposto pároco. Assinala os “muitos laços entre os contestatários de França e de Portugal, mesmo quando tais ligações se realizavam num plano meramente pessoal ou afectivo, isto é, sem qualquer suporte institucional ou grupal”¹⁶. E, a propósito, identifica sincronismos que ligam Felicidade Alves ao universo de sacerdotes e leigos franceses que se agitavam em torno da contestação das cosmovisões tradicionais de Igreja e sociedade, debate que fervilhava com particular intensidade durante 1968, ano em que o padre Felicidade Alves residiu em Paris.

¹² *Idem*, p. 228.

¹³ *Idem*, pp. 205-206.

¹⁴ ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. I, p. 206.

¹⁵ *Idem*, *ibidem*.

¹⁶ *Idem*, p. 444.

É o caso do comunicado final do encontro dedicado ao tema “Cristianismo e Revolução” e que teve lugar em Paris em março de 1968, depois publicado na revista *Frères du Monde*, onde se reconhecia “o direito de todo o cristão, como de todo o homem, de participar no processo revolucionário”¹⁷. Afirmção da qual parecem fazer eco certas passagens do documento apresentado por Felicidade Alves ao Conselho Paroquial de Belém, um mês mais tarde. Ou um outro texto, este anónimo, que circulou em França durante o Maio de 68, que, em defesa de uma tomada de posição solidária da Igreja para com os manifestantes de Paris, argumentava: “o Evangelho não é neutro”¹⁸. Sem esquecer a carta assinada pelo grupo *Échanges et Dialogue* e datada de novembro do mesmo ano, apelando a uma “desclericalização da Igreja”¹⁹. Ambas as expressões são utilizadas no já citado documento da autoria de Felicidade Alves.

Para lá dos laços internacionais mantidos pelo padre Felicidade Alves, António de Araújo identifica a precoce “inquietação” do ainda seminarista, dimensão identitária que cedo se manifesta e perdura ao longo de todo o seu percurso sacerdotal. Reconhecimento que estilhaça a visão que imprime nas atitudes assumidas pelo pároco de Belém inesperado repentismo, tanto no domínio eclesiástico como no político. A emergência do pároco de Belém enquanto opositor ao Estado Novo, tal como enquanto figura contestatária dos traços de conservadorismo que considerava amarrarem a hierarquia da Igreja católica em Portugal, surge assim como um processo gradual, crescente, sustentado no interpelativo diálogo mantido com o mundo secular e com o universo eclesiástico e teológico, numa movimentação em que o religioso e o político se mostram intimamente interligados, e não enquanto fenómeno retumbante, mas súbito e fugaz.

Jorge Revez assume uma perspectiva particular, analisando José da Felicidade Alves (a par de Ruy Belo) enquanto figura exemplar de uma caminhada de crítica, desilusão e dissidência percorrida por parte de uma geração de católicos que, em vésperas da década de 70 do século XX, deixa de se rever no catolicismo instituído. Tendo em conta a premissa de investigação adotada, a dos “vencidos do catolicismo” –

¹⁷ Cit. em ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato...*, p. 451.

¹⁸ Cit. em ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato...*, p. 458.

¹⁹ ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. II, p. 463.

usando a emblemática expressão de Ruy Belo – a análise de Jorge Revez guarda a singularidade de um olhar panorâmico “em torno da experiência religiosa dos católicos durante o Estado Novo, sobretudo a forma como contactam com dinâmicas internacionais que promovem uma renovação da sua forma de ser e agir, bem como o sentido religioso que a sua actuação política e social assume durante esses anos”²⁰.

Jorge Revez oferece assim uma leitura polifacetada, disponível a acolher o intenso fluxo de distintas causalidades que concorrem para a emergência dos vencidos do catolicismo. No entanto, tendo em conta o objeto de pesquisa escolhido, no que se refere à abordagem do percurso individual de Felicidade Alves no seio deste movimento de rutura, a análise detém-se mais sobre o perfil da dissidência do que sobre a dinâmica que a erigiu. Mais sobre os contornos que a desistência assumiu em Felicidade Alves do que propriamente sobre as origens concretas que a moldaram.

Sobre estas, aventura o autor a hipótese da “sua ruptura [ser] fundamentalmente motivada pelo comportamento da hierarquia da Igreja e não tanto, talvez, por uma evolução pessoal de questionação da Igreja conducente a um abandono voluntário”²¹. Uma conjectura que, não sendo imprecisa, parece menosprezar a complexidade de uma tomada de decisão radical, que não foi mera imposição. Sendo inquestionável que Felicidade Alves foi confrontado com um ultimato de afastamento determinado pela hierarquia eclesiástica, importa ter em conta que optou por jamais aceitar as condições aventadas para um possível regresso, ao nunca se conformar com o decreto da suspensão, que sempre classificou de “falso nos seus considerandos, viciado gravemente no seu processo preparatório, inválido na sua decisão, injusto nas suas sanções, infamante na sua divulgação”²².

Importa ainda salientar a centralidade e relevância que Jorge Revez reconhece em José da Felicidade Alves, afirmando que a “sua acção pastoral e a sua intervenção social, política e eclesial fizeram da Paróquia de Belém um dos pontos nodais de uma geografia da contestação dos católicos face ao regime de Salazar e de crítica face à

²⁰ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, pp. 20.

²¹ *Idem*, p. 149.

²² CARDOSO, Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salvado (org.) – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova. Coleção Homens e Acontecimentos, 1999, p. 350.

hierarquia da Igreja”²³. Uma importância que este autor considera ultrapassar em muito o âmbito episódico dos gestos individuais outrora desempenhados. Argumenta Jorge Revez que a relevância do ex-pároco de Belém se agiganta e perdura na influência que exerceu “na consciência de muitos católicos, leigos e clérigos”²⁴, ascendência que diversos testemunhos atestam, como se verá mais à frente.

A propósito, também Luís Salgado Matos identifica o deposto pároco como elemento fulcral para o acentuar da crise que mina a diocese de Lisboa no final dos anos 60. Crise que era causa e efeito do progressivo desconforto dos católicos face à hierarquia episcopal, não só pelo conservadorismo em que persistia, mas pela ativa cumplicidade com um regime político cuja atuação se mostrava em clara contradição com as orientações conciliares. São três os momentos que Luís Salgado Matos elenca como decisivos para a perturbação instalada – a demissão da direção do Seminário dos Olivais, o “caso de Belém” e o movimento GEDOC²⁵. Dois deles são protagonizados por José da Felicidade Alves. Já em 1976, no livro “Resistência católica ao salazarismo-marcelismo”, José Geraldes Freire assinalava “o papel histórico desempenhado pelo P.^e Felicidade”²⁶. Também João Bénard da Costa, personagem da oposição católica que depois se identificaria enquanto um dos vencidos do catolicismo, alerta que “o Padre Felicidade não era, em 1968, um padre qualquer nem um prior qualquer. Desde a sua ordenação [...] fora um dos padres mais amados pelo Cardeal e com maior prestígio na Igreja”²⁷.

Uma revisão crítica da bibliografia sobre a oposição católica ao Estado Novo permite pesar e contextualizar o papel desempenhado por José da Felicidade Alves neste movimento contestatário. De igual modo, o estudo particular do deposto pároco oferece um contributo para o olhar analítico relativo a algumas questões não consensuais na historiografia. É o caso da importância da oposição de matriz cristã no seio do movimento oposicionista ao Estado Novo. Uma relevância que emerge variável

²³ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 141.

²⁴ *Idem*, p. 144.

²⁵ MATOS, Luís Salgado de - Cardeal Cerejeira: universitário, militante, místico. *Análise Social*. Vol. XXXVI, Nº 160 (2001), p. 826.

²⁶ FREIRE, José Geraldes – *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*. Porto: Telos, 1976, p. 21

²⁷ COSTA, João Bénard da – *Nós, os vencidos do catolicismo*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2003, p. 96.

na leitura de diferentes autores sobre o fenómeno, em gradações que vão desde o fundamental ao marginal.

Em 1974, o economista Mário Murteira depositava na “inteligência católica do país”²⁸ e na “classe dos diplomados”²⁹ a responsabilidade maior e primeira na “abertura de fendas no seio da ordem social do Estado Novo”³⁰. Concedia deste modo importância determinante à oposição católica enquanto agente de mudança e, por consequência, exacerbava o papel desempenhado por esta no combate ao regime ditatorial português. Importa salientar que o autor foi interveniente deste movimento contestatário de inspiração cristã, tendo sido um dos dirigentes da cooperativa Pragma.

Duncan Simpson considera que a tendência historiográfica em priorizar o foco “nos aspetos mais progressistas do catolicismo português [...] em detrimento do catolicismo conservador, sobre o qual o salazarismo assentou”³¹ comporta o perigo de enviesar a leitura do lugar relativo de cada um destes setores católicos em Portugal, ao exagerar o “papel do movimento católico enquanto agente de mudança durante o Estado Novo, em desfavor do seu impacto como elemento de conservadorismo social e político alinhado com o projeto salazarista”³². No entanto, não obstante a persistência do olhar historiográfico sobre a oposição católica ao Estado Novo, este apresenta-se relativamente consensual quando o retrata minoritário e em acentuado atrito e permanente confronto com o catolicismo conservador dominante. Se o foco recai sobre a minoria oposicionista, em límpido espelho emerge a maioria conservadora.

Extravasando as leituras anteriores, particularmente adequada é a concetualização elaborada por João Miguel Almeida, quando sublinha: “não cremos que a importância da oposição católica ao Estado Novo [...] se possa medir pelo seu reduzido número ou pela sua organização informal. A sua fraqueza foi em parte a sua força, ao relacionar-se e colaborar com sectores muito diferentes da oposição. As suas acções

²⁸ MURTEIRA, Mário – O problema do desenvolvimento português. Lisboa: Moraes, 1974, p. 54-57. Cit. em REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 135.

²⁹ *Idem, ibidem*.

³⁰ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 135.

³¹ SIMPSON, Duncan – A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista. Lisboa: Edições 70, Lugar da História, nº 84, 2014, p. 24.

³² *Idem, ibidem*.

tinham um impacto particular porque punham em causa um pilar ideológico do regime e obtinham um notável eco internacional”³³. Joana Lopes, relatora e personagem deste movimento oposicionista, assim o confirma. “Ao invocarem a sua condição de católicos em iniciativas cada vez mais radicais, aqueles que o fizeram atingiram um dos pilares ideológicos mais fortes do regime e este foi acusando o toque”³⁴, descreve.

Também António de Araújo se integra na linha interpretativa dos que defendem a relevância da oposição católica no contexto do combate político ao Estado Novo. Uma tese que o historiador sustenta encontrar ressonância nos esforços desenvolvidos pela oposição tradicional, nomeadamente pelo Partido Comunista Português, em persuadir os oposicionistas católicos a aliar esforços no combate à ditadura. Refere que “em meados dos anos sessenta, os católicos contestatários tinham adquirido uma importância política indiscutível: o desejo de cooperação manifestado por Cunhal [em 1965] é o reconhecimento dessa importância e a expressão do medo do PCP em ser ultrapassado, quer pelas vanguardas subversivas [...] quer pelos católicos dissidentes”³⁵.

Intimamente associado às reflexões acerca do peso e relevância da oposição católica ao Estado Novo, também o debate relativo à existência ou não de uma vaga transnacional de catolicismo de esquerda – no qual se inscreveriam determinados sectores do movimento contestatário ao regime ditatorial português – exige menção obrigatória. Neste âmbito, urge revisitar o confronto de ideias estabelecido entre Yvon Tranvouez e Gerd-Rainer Horn em 2016 nas páginas de *Histoire@Politique*. Enquanto o primeiro contesta a dimensão transnacional de uma segunda vaga de catolicismo de esquerda – que emerge concomitante ao Concílio Vaticano II e se extingue no início da década seguinte –, o segundo reforça como notórios os laços que unem distintas personalidades, comunidades e estruturas católicas de esquerda dispersas em distintas latitudes. Tranvouez insiste no carácter eminentemente nacional, internacionalmente fragmentado e desestruturado do movimento, que à escala internacional surge apenas

³³ ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, p. 296.

³⁴ LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Ambar. Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Actual, nº 11, 2007, p. 21.

³⁵ ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. III, p. 783.

povoado de simultaneidades e similitudes³⁶; Horn persiste na evidência de uma “international current of opinion and a social movement spanning several countries at a time”³⁷, defendendo que o facto de esta vaga transnacional se sustentar em ligações informais, de natureza mais orgânica do que organizacional, não põe em causa a sua eficácia enquanto gatilho das “experiências de conversão”³⁸ a uma vaga de catolicismo de esquerda que se estendeu a distintas partes do globo.

Jorge Revez afirma que a dissidência católica foi, na generalidade dos casos, um processo gradual e lento, salientando que a rutura em José da Felicidade Alves resulta mais do “despontar paulatino de uma consciência crítica e inquietação espiritual que acentuam o trilhar de um percurso marcadamente individual e não [de] qualquer movimentação organizada ou em massa, com excepção de iniciativas pontuais”³⁹. Deste modo, o historiador aproxima-se mais da leitura de Yvon Tranvouez, ao apontar o carácter particular do rompimento com modelos religiosos estabelecidos e, por consequência, com sistemas políticos, sociais e culturais instituídos. Singularidade a que confere escala ínfima, de pendor individual, ao invés das dimensões transnacionais de Gerd-Rainer Horn ou mesmo da extensão nacional de Tranvouez.

Posição distinta da que se infere em António de Araújo e João Miguel Almeida. Como atrás mencionado, os historiadores inscrevem o caso do padre Felicidade, tal como a atividade por este desenvolvida no âmbito do movimento GEDOC, no seio de um cenário internacional de debate e procura de novas formas de ser Igreja, de ser sacerdote ou de ser cristão no mundo. Diálogo que transborda as esferas do religioso e do político e que se estende além-fronteiras. Uma pertença transnacional que, apesar de não significar por si só relações de causalidade no rumo do pensamento e ação de Felicidade Alves, não pode ser escamoteada no desenho da orientação assumida ao longo do percurso do deposto pároco.

³⁶ TRANVOUEZ, Yvon – Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978). *Histoire@Politique* [online], n.º 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr.

³⁷ HORN, Gerd-Rainer – European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?. *Histoire@Politique* [online], n.º 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr.

³⁸ *Idem*.

³⁹ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”*. *Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 174.

– CAPÍTULO I –
**EMERGÊNCIA, CONFIGURAÇÃO E FRAGMENTAÇÃO
DA OPOSIÇÃO CATÓLICA AO ESTADO NOVO
ANTECEDENTES, INFLUÊNCIAS E MUTAÇÕES**

O processo de emergência, configuração e fragmentação da oposição católica ao Estado Novo, que é possível balizar entre os anos de 1958 e 1974, está longe de poder ser classificado enquanto um fenómeno unívoco, linear ou programaticamente estruturado. Pelo contrário, assume contornos diversos, abraça progressivas mutações determinadas pela permeabilidade à sucessão de acontecimentos políticos, religiosos e culturais que marcaram o compasso nacional, tal como às influências externas, entre as quais assume particular preponderância o Concílio Vaticano II.

Para melhor compreender o fluxo deste movimento oposicionista de cariz católico, importa recordar as bases a partir das quais este surgiu e se ramificou em múltiplas direções. O discurso do emergente Estado Novo jamais descurou o filão de apoio dos católicos, galvanizando o potencial reativo das feridas causadas pelo anticlericalismo que perpassou a Primeira República, forjando uma retórica de fusão perfeita entre Nação e catolicismo, na qual o Estado Novo conquistava perfil providencial. Palavras secundadas e propaladas pela imprensa católica e nunca desmentidas ou desconstruídas pelo episcopado português. Estavam montados os pilares da “frente nacional”, ideia de unísono apoio dos católicos ao Estado Novo, mito que Salazar se empenhará em manter, não obstante o paulatino aparecimento de críticas e dissidências.

Uma análise sobre a emergência da oposição católica ao Estado Novo não pode negligenciar os nomes daqueles sacerdotes que, desde cedo, apontaram o dedo às incongruências entre as práticas e as teorias do regime de Salazar quando se adotava por bússola a doutrina social da Igreja. Tomando por referência exclusiva o universo dos membros da Igreja católica, foram protagonistas primeiros da contestação cristã ao governo ditatorial português, desenhando-se na historiografia como uma “espécie de proto-oposição católica ao Estado Novo”⁴⁰, como classifica Jorge Revez. Na evolução

⁴⁰ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 34.

deste movimento de resistência e crítica de matiz cristã, desempenharam não só papel precursor mas ocupam também lugar referencial e reverencial para os opositores católicos que se lhes seguiram, já nos anos 60 e 70 do século XX. Na passagem do tempo, adquiriram aura de contornos proféticos, reunindo consensual admiração pelo exemplo e vanguardismo dos gestos de reação realizados entre 1930 e 1950. Neste âmbito, reclamam incontornável invocação os padres Joaquim Alves Correia e Abel Varzim.

Joaquim Alves Correia (1886-1951), membro da Congregação do Espírito Santo, edita em 1931 a obra “A largueza do Reino de Deus”⁴¹, texto de denúncia das injustiças sociais e da carestia de liberdades e garantias em Portugal. Nas eleições para a Assembleia Nacional de 1945, expressa abertamente o seu apoio ao Movimento de Unidade Democrática, gesto de ação política inaudito numa altura em as eventuais brechas na alegada “frente nacional” de católicos no apoio ao Estado Novo eram preenchidas pelo silêncio. Nesse mesmo ano, o jornal *República* leva à estampa um artigo assinado pelo padre Joaquim Alves Correia, intitulado “O mal e a caramunha”⁴². Narrativa onde o sacerdote defendia que o regime político vigente dava cúmplice cobertura a elementos envolvidos na noite sangrenta de 19 de outubro de 1921. Palavras que ditariam a rutura definitiva e o exílio, promovido pelo governo e aceite pela hierarquia eclesiástica portuguesa, nos Estados Unidos da América, para onde parte no ano seguinte e onde viria a falecer poucos anos depois.

Tendo em conta a diferença geracional que os apartava, não foi encontrada qualquer ligação entre José da Felicidade Alves e Joaquim Alves Correia, para lá da existência de algumas das obras do segundo no extenso espólio bibliográfico do ex-pároco de Belém – doado à Biblioteca da Universidade Católica Portuguesa. No entanto, de referir a menção feita no documento existente no acervo de Felicidade Alves, intitulado “Linhas do Programa GEDOC”⁴³ e datado de fevereiro de 1969, onde, a propósito dos temas a abordar nos *Cadernos GEDOC*, os nomes de Joaquim Alves Correia e Abel Varzim são identificados enquanto “pioneiros duma Igreja livre”⁴⁴. Expressão que

⁴¹ CORREIA, Joaquim Alves – *A largueza do reino de Deus*. Lisboa: Imprensa de Portugal-Brasil, 1931, 183 p.

⁴² CORREIA, Joaquim Alves – O mal e a caramunha. *República*, 23 de outubro de 1945.

⁴³ “Linhas do Programa GEDOC”, fevereiro 1969, 6 p. - Arquivo José da Felicidade Alves – Fundação Mário Soares. (Doravante AJFA / FMS) [Pasta 07536.003.001].

⁴⁴ *Idem*, p. 5.

vai ao encontro do que ficou atrás dito acerca do olhar de deferência que a oposição católica ao Estado Novo de finais dos anos de 1960 dispensava a estes sacerdotes.

Se é ténue e distante o fio que une José da Felicidade Alves a Joaquim Alves Correia, mais estreitos são os laços que o aproximam de Abel Varzim. Ordenado sacerdote em 1925 e doutorado pela Universidade belga de Louvain, Abel Varzim (1902-1964) seria o grande impulsionador das movimentações operárias católicas em Portugal a partir dos anos 30. Papel que desempenha em resultado da sua ação na Liga Operária Católica (LOC) e na Juventude Operária Católica (JOC), mas também fruto de profícua redação de artigos na imprensa – nomeadamente no jornal do qual foi mentor e diretor, *O Trabalhador*, órgão da LOC e da JOC – e do exercício do cargo de deputado à Assembleia Nacional que ocupou entre 1938 e 1942.

O incómodo da sua voz contestatária, que se erguia contra o corporativismo de Estado, conduziria ao seu afastamento, em 1948, da Ação Católica, tal como à proibição, no mesmo ano, do jornal *O Trabalhador*. Ainda se mantém em funções enquanto pároco da Encarnação, em Lisboa, até 1957, data em que pede a demissão de funções “invocando razões de saúde e cansado das resistências e oposições que se colocavam ao seu apostolado junto das margens desfavorecidas da sociedade”⁴⁵. Regressado à sua terra natal, em Barcelos, participa nas primeiras diligências da oposição católica ao Estado Novo que vivifica nos anos 60 e 70, ao assinar dois dos seus primeiros documentos: “As relações entre a Igreja e o Estado e a liberdade dos católicos”⁴⁶, de fevereiro de 1959; e a “Carta a Salazar sobre os serviços de repressão do regime”⁴⁷, datada de 1 de março do mesmo ano.

De regresso ao espólio documental do ex-pároco de Belém, importa referir a curiosa troca de correspondência mantida pelo ainda seminarista José da Felicidade Alves e Raúl de Almeida no ano de 1946. Fica por esclarecer qual a natureza do relacionamento entre ambos, mas o interlocutor de Felicidade Alves agradece uma carta de recomendação redigida ou angariada pelo futuro prior de Santa Maria de Belém que

⁴⁵ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 38.

⁴⁶ ALVES, José da Felicidade – *Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Lisboa: [Tipografia Leandro], s.d., p. 65.

⁴⁷ *Idem*, p. 89.

foi entregue em mãos por Raúl de Almeida ao padre Abel Varzim, tendo em vista a sua colaboração com a LOC, o que viria a acontecer. A 27 de junho de 1946, o interlocutor epistolar de Felicidade Alves afirma ter ido para a Liga Operária Católica “auxiliado por alguém e êsse alguém quem é? É o meu amigo”⁴⁸. Quanto à ligação de Felicidade Alves com a obra de Abel Varzim, ainda no tempo em que era seminarista, vale a pena mencionar ainda os apontamentos redigidos em data incerta, mas certamente no período em que estudava no Seminário dos Olivais, espécie de regras autoimpostas de disciplina de estudo. No ponto quarto determinava: «Estudar mais a sério. Nos dias de aulas não fazer mais nada. “O Trabalhador” só o ler ou no recreio ou no refeitório»⁴⁹. Mandamento que era confissão e denúncia de um leitor assíduo do jornal da LOC.

Entre o acervo documental de José da Felicidade Alves encontra-se ainda o extenso manuscrito da sua autoria, sem data mas certamente redigido após abril de 1974, sob o título “Liberdade religiosa”⁵⁰. Trata-se de um manifesto pelo estabelecimento de normas e garantias para o exercício da liberdade religiosa no seio do regime democrático recém-inaugurado, tendo em vista ainda a concretização de um programa de laicização da vida pública portuguesa. Proposta que previa também a constituição de equipas de estudo sobre “os temas mais candentes da actualidade do País que interpelam ou acusam a Comunidade Cristã”⁵¹, nomeadamente “processos de revisão e completo esclarecimento público dos casos que traumatizaram as Comunidades Cristãs nestes 48 anos e sobre os quais nunca se conseguiu que as vítimas fossem ouvidas e os acusadores e juízes fossem obrigados a apresentar provas”⁵². Entre a lista de casos elencados a reclamar esclarecimento encontravam-se – a par do do próprio padre Felicidade –, o de Abel Varzim e o da supressão do jornal *O Trabalhador*.

Para lá das vozes singulares que desde cedo se distinguiram pela contestação ou, pelo menos, pelo não alinhamento com o modelo de governação do Estado Novo, qualquer abordagem relativa à edificação de uma oposição católica ao regime não fica completa sem um olhar sobre os organismos e entidades que contribuíram

⁴⁸ Carta de Raúl de Almeida, 9 de maio de 1946, p. 3 – AJFA / FMS. [Pasta 07510.005.001].

⁴⁹ *Idem*, p. 2.

⁵⁰ [apontamentos de Felicidade Alves], s.d., p. 2 - AJFA / FMS. [Pasta 07511.058.001].

⁵¹ “Liberdade religiosa” [notas de Felicidade Alves], s.d., p. 6 - AJFA / FMS. [Pasta 07523.027.001].

⁵² *Idem, ibidem*.

decisivamente para esse processo. É o caso da Ação Católica Portuguesa (ACP). Preconizando uma atividade de “recristianização” da sociedade, foi criada por Pio XI e fundada em Portugal em 1933. A ACP e os seus organismos, pelos moldes organizativos em que funcionou e tendo em conta a presença fulcral que nela ocupava o laicado católico, esteve na génese da “emergência de fortes concepções em torno do chamado catolicismo social e [de] uma certa decepção com os resultados do corporativismo [que] deram início a um lento processo de politização de meios católicos socialmente diversos, do qual se veriam efeitos concretos no final da década de 50”⁵³.

Neste sentido, sendo a ACP a entidade pensada e criada para enquadrar e circunscrever a militância católica – ainda que por definição identitária arredada da ação política –, pelos mecanismos de participação, diálogo e codecisão que adotou, acabaria por ser solo fértil à construção de uma consciência política. Uma consciência que, a par da proximidade vivencial com as distintas comunidades em que operavam os organismos da Ação Católica, conduziria alguns a enveredar pelos caminhos da militância política e, em muitos casos, a engrossar as fileiras da oposição católica ao Estado Novo. Como refere Paulo Fontes, esta dissidência ocorrida no seio da ACP era resultado “do crescente desencontro de expectativas gerado pelos sucessivos apelos à militância e as (im)possibilidades práticas de intervenção cívico-política na sociedade”⁵⁴. Um processo que atingiria proporções significativas, dimensão que José Barreto traduz quando refere que a ACP estava a tornar-se desde finais da década de 50 num “alfobre”⁵⁵ de contestatários.

Em distinta escala, à Ação Católica Portuguesa podem ser acrescentados outros organismos que, pela sua dinâmica interna, contribuíram para o robustecimento da oposição católica ao Estado Novo. Podem ser nomeadas a União Noelista Portuguesa, as Equipas de Casais de Nossa Senhora, entre outras. Como assevera Jorge Revez, “não podemos compreender as motivações religiosas da politização dos católicos e da sua

⁵³ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 29.

⁵⁴ FONTES, Paulo – *Elites católicas na sociedade e na Igreja em Portugal. O papel da Acção Católica Portuguesa (1940-1961)*, 2006 Cit. em REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 33.

⁵⁵ BARRETO, José – *Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo*. In BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 126.

crítica à Igreja, sem perceber os dinamismos gerados internamente, nos próprios movimentos da Igreja”⁵⁶.

Identificadas em traços largos algumas das personalidades individuais e coletivas que a historiografia sobre esta matéria reconhece como fundamentais no processo de edificação de uma oposição católica ao Estado Novo, quer pelo exemplo dado quer pelas dinâmicas criadas, é possível também circunscrever no tempo um momento charneira que ditaria a sua irrevogável emergência. Considerando o que ficou atrás dito como uma proto-oposição ao regime de Salazar, um acontecimento marca a fronteira entre esta e o aparecimento do movimento católico de contestação ao Estado Novo que se robustece ao longo das décadas de 60 e 70. Movimento aqui entendido não como uma organização estruturada, coesa e unívoca, mas enquanto “um conjunto amplo de intervenções que partiram de minorias católicas e que tinham, apesar de um carácter episódico, uma agenda relativamente coerente em nome da consciência cristã – por outras palavras, em nome de uma motivação religiosa”⁵⁷. Este momento foi o das eleições presidenciais de 1958, escrutínio que é gatilho de uma sequência de acontecimentos e coloca em cena um conjunto de protagonistas que serão fulcrais para o futuro da oposição católica. Efervescente conjuntura que também dará lugar à primeira intervenção pública de questionamento crítico de Felicidade Alves, na sequência da carta do bispo do Porto.

De regresso às eleições presidenciais de 1958, importa salientar como a mera candidatura independente de Humberto Delgado, católico professo, era, *per se*, uma contestação à ideia da pretensa unanimidade de apoio dos católicos ao Estado Novo, assim integrados na indivisível união entre o regime e a Igreja, a “frente nacional”, como a designou Salazar, imagem habilmente construída e mantida pelo regime, e reiterada pelo discurso e ação da hierarquia da Igreja católica portuguesa.

Demonstrando o quanto esta brecha estava longe de ser fruto de uma ousadia individual, a apoiar a candidatura de Humberto Delgado surgem diversos outros católicos, alguns dos quais com um carismático ascendente sobre a comunidade de

⁵⁶ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 98.

⁵⁷ *Idem*, p. 39.

crentes portugueses. Era o caso de Francisco Lino Neto (1918-1997), precoce protagonista de uma militância católica de cariz contestatário e redator dos primeiros documentos públicos da oposição católica ao Estado Novo. A sua fotografia sangrando da cabeça e sendo levado em ombros, captada a 16 de maio de 1958, por ocasião de uma manifestação de apoio à campanha de Delgado, tornar-se-ia icónica. Era denúncia da repressão policial que se abatia também sobre os católicos que escolhiam ter uma intervenção política ativa fora da malha corporativa determinada pelo Estado Novo.

Dias após este incidente, Lino Neto escrevia a epístola intitulada “Ao jornal «Novidades»: desgosto pela sua actuação”, datada de 19 de maio de 1958, missiva que contou com o apoio de 28 signatários. No mês seguinte, assinava a reflexão “Considerações dum católico sobre o período eleitoral”. São os dois documentos que inauguram a compilação de textos da oposição católica ao Estado Novo, coletânea organizada por Felicidade Alves e saída do prelo no ano de 1968 com o título “Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano”⁵⁸. Pouco depois da publicação desta obra, Francisco Lino Neto era já um dos aderentes do movimento GEDOC:

De regresso aos dois textos mencionados, o primeiro expressa a “discordância e o [...] desgosto perante a atitude”⁵⁹ do periódico católico, ao demitir-se da função de “esclarecer a consciência católica nacional”⁶⁰, apoiando o candidato do regime e obliterando as propostas das outras candidaturas. O segundo contesta a invocação fundacional dos princípios cristãos por parte do regime, que o redator considera abusiva, tanto mais que o cariz totalitário das suas doutrinas e práticas era contrário ao exercício de um catolicismo consciente. Neste mesmo texto, Lino Neto alerta para os perigos desta linha de ação, por “comprometer a Igreja pela sua aparente solidariedade com o regime, tanto mais que, sob a capa de uma protecção ostensiva, se cerceavam as liberdades dos movimentos católicos”⁶¹. Um risco que obrigava os católicos à participação no debate político, na sua qualidade de cristãos, fazendo um “esforço de

⁵⁸ ALVES, Padre José da Felicidade (org.) – *Católicos e Política. De Humberto Delgado e Marcello Caetano*. Lisboa: [Tipografia Leandro, s.d.], 302 p.

⁵⁹ *Idem*, p. 14.

⁶⁰ *Idem, ibidem*.

⁶¹ *Idem*, p. 22.

aprofundamento doutrinário e purificação dos princípios cristãos”⁶² e em defesa do “futuro do Catolicismo em Portugal”⁶³.

Traços largos, nestas páginas se encontram os fundamentos identitários desta emergente oposição católica ao Estado Novo, ainda despojada da feição de dissidência e rutura face à hierarquia da Igreja católica portuguesa que viria a assumir no futuro. No fundo, numa primeira etapa, a mira contestatária apontava à indevida apropriação do Estado Novo dos princípios cristãos, na propaganda do regime apresentados não só como inspiracionais mas como instituidores do sistema político vigente. Alegação que as práticas estadonovistas, desde a repressão policial à própria organização corporativa, denunciavam ser infundada. Acima de tudo, era da liberdade dos católicos e da autonomia da Igreja, ambas cerceadas pelo totalitarismo do regime, que se ocupava esta primeira vaga da oposição católica. Linha de pensamento que se viria a transformar e complexificar, na sequência de outro acontecimento ocorrido no rescaldo das eleições de 1958: a carta do bispo do Porto a Salazar, de 13 de julho de 1958.

O conteúdo da extensa missiva, indo mais longe em termos programáticos, não estava muito distante do recente texto de Lino Neto. Afirmando que a política “não é mister da Igreja, embora o seja dos católicos”⁶⁴, o bispo do Porto apelava ao primado da cidadania, dirigindo ao presidente do Conselho quatro questões fundamentais relativas à autonomia da Igreja e à liberdade dos católicos no seio do Estado Novo. A pública revelação desta missiva, feita à revelia do seu redator, e o subsequente exílio imposto a D. António Ferreira Gomes, desencadeariam uma sucessão de reações que desvendavam uma oposição católica que não se entrincheirava em movimentos minoritários radicais, como o regime pretendia fazer acreditar. A partir deste momento charneira de meados de 1958, as movimentações dos católicos que interpelavam de forma crítica o regime – através de abaixo-assinados, cartas abertas, manifestos, etc. – tornam-se frequentes, persistentes e sistemáticas, engrossando um fluxo contestatário que não mais cessou até à queda do regime em 1974. Aos gestos interpelativos, ainda em finais da década de 50, somar-se-iam os atos de sublevação contra o regime nos quais colaboraram católicos,

⁶² *Idem*, p. 30.

⁶³ *Idem*, *ibidem*.

⁶⁴ *Idem*, p. 52.

como sucedeu na revolta da Sé, em março de 1959, ou no golpe de Beja, ocorrido na viragem de 1961 para 1962.

A atitude do episcopado português, ou a ausência dela, perante o exílio politicamente imposto ao bispo do Porto opera uma significativa transformação na emergente oposição católica. Visceralmente erigida sobre o argumento da indevida apropriação dos princípios do catolicismo e da doutrina social cristã pelo regime de Salazar, a omissão de uma tomada de posição pela hierarquia eclesiástica portuguesa aquando do caso de D. António Ferreira Gomes acrescenta uma nova camada identitária ao movimento contestatário católico que se acentuará e perpetuará até 1974: a crítica às posições assumidas pela Igreja católica em Portugal face ao regime, que foram merecendo distintas acusações, que iam desde a passividade à cumplicidade ativa.

É também no seio deste embrionário turbilhão de acontecimentos que marcaram o ano de 1958 que surge o primeiro gesto contestatário público do padre José da Felicidade Alves. O pároco de Belém é um dos 26 padres da diocese de Lisboa que assina uma carta de protesto face à posição assumida pelo jornal católico *A Voz*. O periódico considerara a carta do bispo do Porto expressão de uma intervenção ilegítima na esfera política. Datada de abril de 1959, móbil primordial da reclamação dos signatários é a defesa da liberdade dos homens da Igreja. É ela que motiva a assinatura do pároco de Belém na carta de solidariedade com o bispo do Porto. Reconhecendo que o gesto e a missiva de D. António Ferreira Gomes mais não era do que um legítimo ato de liberdade de um membro da hierarquia eclesiástica, Felicidade Alves e os demais 25 signatários contrapunham o cerceamento dessa liberdade por parte do Estado que, ao invés, e ilegitimamente, tentava condicionar a livre opção política dos católicos e dos seus sacerdotes. Na epístola dirigida ao diretor do jornal católico *A Voz*, Pedro Correia Marques, escreviam os redatores: “Não se veja nesta carta mais do que ela pretende ser: a afirmação do nosso protesto contra tal maneira de julgar as atitudes de um bispo, lançando publicamente contra ele a acusação grave de trair a doutrina da Igreja”⁶⁵.

Determinante para o robustecer da oposição católica ao Estado Novo ao longo dos anos 60 do século XX foi a realização do Concílio Vaticano II. Anunciado ainda em

⁶⁵ Cit. em ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje, nº 1, p. 183.

finais da década de 50 pelo Papa João XXIII, decorreu entre 1962 e 1965, inicialmente sob os auspícios de João XXIII e depois da morte deste, em 1963, sob a liderança do Papa Paulo VI. Para determinados setores católicos, o advento conciliar comportava a promessa de uma mudança que se impunha no sentido da atualização e adaptação da Igreja católica perante as acentuadas transformações das sociedades ocidentais no pós-guerra. Assim, era recebido com esperança e expectativa, almejado enquanto caminho para um ambicionado diálogo entre a hierarquia eclesiástica católica e o mundo, marcado pela renovação e abertura, faces do lema do *aggiornamento*.

Em Portugal como noutras latitudes, numa primeira fase, o encontro conciliar gera significativo entusiasmo, ânimo que seria dinamizador da oposição católica em diferentes níveis. Antes de mais, pela mera ideia de reforma, recomeço e progresso que um acontecimento cuja raridade na história do catolicismo inevitavelmente implicava. Ambições transformadoras que se viam frustradas no confronto com os condicionalismos políticos impostos pelo Estado Novo, acentuando o desconforto face aos traços totalitários do regime. Mas também – e à semelhança do que ficou atrás dito acerca da Ação Católica enquanto organismo de militância católica que funcionou como laboratório de experimentação democrática – pela promoção do debate e problematização das questões religiosas, com efeitos inquestionáveis de reflexão sobre as dimensões social, política e cultural. Os constrangimentos à vivência desta pulsão de diálogo e confrontação de ideias num país onde as liberdades de expressão, de informação e de associação não estavam salvaguardadas, fomentava a descrença no regime e alimentava a contestação ao governo de Salazar.

A efervescência reflexiva sobre uma outra Igreja tinha inevitáveis ecos na análise da organização política ditatorial do país. Como assinala João Miguel Almeida, esta contestação cristã ao regime «podia coincidir, reforçar-se ou ter na sua origem uma forte motivação ética legitimada pela “consciência cristã”, pela defesa dos “direitos humanos” e da “lei natural”»⁶⁶. Ou seja, o estímulo a pensar a Igreja e os princípios fundamentais nos quais esta se deveria basear resultava numa forçosa leitura crítica dos antivalores da repressão, da injustiça e da desigualdade que balizavam a sociedade portuguesa. Neste sentido, o cristianismo, pelo potencial utópico e transformador que

⁶⁶ *Idem*, p. 14.

muitos viam nele, era gerador de inquietação, fomentador de questionamento e, para alguns, semente de ação contestatária. Não espanta assim que nos primeiros anos da década de 60 comecem a surgir tribunas de público debate, fosse através de publicações periódicas – legais ou clandestinas – ou de cooperativas e coletivos de reflexão, entre as quais assumem pioneiro destaque a revista *O Tempo e o Modo*, fundada em 1963 e dirigida por António de Alçada Baptista; o jornal clandestino *Direito à Informação*, que começa a ser editado no mesmo ano; e a cooperativa Pragma, criada em 1964.

Como escreve Pedro Tamen, alguns católicos portugueses, “não só mas sobretudo nos anos 60, tomam consciência das implicações, das exigências, das necessárias repercussões da fé que professavam na vida social e política, marcada então por um irrespirável e revoltante ambiente de ditadura. Ao longo desse percurso descobriram, no essencial, que ser católico não implicava apenas endossar um ideal confinado nas paredes dos templos, não se resumia ao cumprimento das virtudes teológicas e dos preceitos eclesiais – antes apontava imperativamente para uma intervenção no plano da vida da colectividade, para uma luta sem tréguas por valores de verdade, de liberdade, de justiça, valores (atenção!) que não eram sua propriedade enquanto cristãos, mas que, por serem cristãos, mais lhe cumpria promover”⁶⁷.

Por fim, o Vaticano II seria fermento da oposição católica ao Estado Novo por força das orientações conciliares, diretrizes e encíclicas cujos conteúdos preenchiam os anseios dos setores católicos que preconizavam o repensar do lugar e da ação da Igreja no seio da sociedade ocidental da segunda metade do século XX. Estes esforços de reformismo embatiam violentamente nos preceitos do governo português que, para lá da imposição de um regime político repressivo e alheio às liberdades e direitos dos cidadãos, se mantinha intransigente na preservação de um colonialismo irreduzível e, por isso, empenhado na guerra colonial que, desde 1961, alimentava sem tréguas.

O confronto entre as orientações dimanadas do Concílio Vaticano II e a realidade portuguesa expunham as contradições de um regime que se arrogava de plena sintonia com as doutrinas da Igreja católica. Paradoxos que a guerra colonial veio tornar flagrantíssimos. A publicação da encíclica *Pacem in Terris*, em abril de 1963, onde João XXIII

⁶⁷ TAMEN, Pedro – Prefácio. In LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar. Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, pp. 13-14.

se dirige não só aos fiéis mas a todos os homens de boa vontade, no espírito de diálogo ecuménico que marcaria o tom do encontro conciliar, promove “uma viragem decisiva no mundo cristão»⁶⁸. No Natal desse mesmo ano, era já Paulo VI quem se dirigia às “novas nações da Ásia e da África’, exprimindo ‘compreensão pelo seu desejo de liberdade’”⁶⁹. Meses mais tarde, o Papa provocava a ira do governo português e o desconforto do episcopado nacional ao decidir visitar Bombaim, poucos anos após a União Indiana ter determinado o fim do Estado Português da Índia. Já em 1965, Paulo VI discursa em sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, insistindo na urgência da paz, do respeito pelos direitos humanos e de prover às legítimas aspirações dos povos. Apelos reiterados mesmo depois de findos os trabalhos conciliares, quando em março de 1967 a publicação da encíclica *Populorum Progressio* aprofundava o imperativo de um progresso justo para todos os povos e territórios.

São conhecidas as reações de Salazar a esta caminhada conciliar, alegando que João XXIII tinha “escancarado as janelas do Vaticano às tempestades do mundo” aquando da publicação de *Pacem in Terris* ou acusando Paulo VI de estar a mergulhar a Igreja numa crise ao não disciplinar os católicos progressistas. Já a encíclica *Populorum Progressio* foi classificada pelo presidente do Conselho como “deplorável, demagógica, perigosa no terreno político, ingénuo, confusionista, etc.”⁷⁰. O progressivo fosso entre as orientações do Vaticano II e as práticas do Estado Novo, dissonância que o atrito diplomático entre o governo português e a Santa Sé tornavam mais explícitas, fortificava a oposição católica. A partir de 1961, com a guerra colonial, todo o cenário da oposição se transfigura. Na segunda metade da década de 1960, o questionamento crítico do colonialismo português tornar-se-ia porta-estandarte da maioria das vozes discordantes ao Estado Novo, católicos incluídos.

Numa primeira fase, certos setores católicos renovadores experimentaram um processo de “exaltação e entusiasmo perante o matiz libertador do evento conciliar”⁷¹.

⁶⁸ LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar, Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, p. 37.

⁶⁹ BARRETO, José – Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo. In BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, pp. 124-125.

⁷⁰ Cit. em BARRETO, José – Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo. In BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, pp. 124-125.

⁷¹ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 50.

Mas, com o avançar dos trabalhos conciliares e mesmo antes de estes chegarem ao seu término, muitos encaravam com progressiva desconfiança a capacidade de tornar efetivos os ímpetus de mudança oriundos do Vaticano, considerando tímidas e insuficientes as propostas conciliares. Para estes, não se tratava apenas da constatação do desajuste entre as expectativas construídas e as reais transformações ocorridas. Tratava-se sim da crença na impossibilidade de mudança no seio da própria Igreja católica. A propósito, escreve Fernando Belo⁷²: “O Concílio não foi até ao fim da tarefa, nem podia ir; mas pôs os fundamentos da renovação, que ao Povo de Deus inteiro cumpre prosseguir. Ora não só esta prossecução da renovação conciliar é impedida pelo aparelho, como até as condições para o seu início preconizadas pelos textos de Vaticano II são obstruídas. (...) E sem darmos por isso, muitos cristãos que acreditámos no Concílio a fundo, nos encontramos de repente marginais às estruturas não modificadas”⁷³.

Em Portugal, como na maioria das sociedades ocidentais, entre o universo dos católicos que se reviam numa linha progressista e/ou reformista, dos mais confiantes aos mais renitentes face ao poder transformador do Concílio Vaticano II, a encíclica *Humane Vitae*, publicada a 25 de julho de 1968, marca o momento de irreversível desilusão. Neste texto, a abordagem conservadora das questões da sexualidade e do planeamento familiar são vistas como um profundo retrocesso na caminhada da Igreja pós-conciliar. O diálogo com o mundo era quebrado, a abertura aos sinais dos tempos estreitava-se num contexto internacional de rescaldo do Maio de 68 e de efervescência de movimentos de vanguarda sociais, intelectuais e culturais, conjuntura onde orientações como as impressas na *Humane Vitae* não podiam deixar de ser olhadas como obsoletas.

Se o texto da *Humane Vitae*, pelos traços de conservadorismo que a enformam, encerra definitivamente o ciclo de esperançosa expectativa de renovação da Igreja, não se pode afirmar que a caminhada conciliar tenha sido percorrida num progressivo e unívoco sentido de abertura que só a encíclica de 1968 viria inverter. Pelo contrário, como afirma Jorge Revez, “não houve um pensamento papal de influência homogênea,

⁷² Fernando Belo, sacerdote português que renuncia à sua condição de padre e se estabelece em Paris na década de 60, afirmando-se cristão marxista.

⁷³ BELO, Fernando – Sobre o conceito de Marginalidade Eclesial. *Cadernos GEDOC*, nº 4, 1969, p. 7.

mas em diferentes documentos e momentos, o influxo romano suscitaria situações distintas e reacções significativamente heterogéneas”⁷⁴. Também José da Felicidade Alves reconhece essa diversidade por vezes contraditória dos cânones oriundos do Vaticano em época conciliar quando, em 1968, afirma: «certos órgãos políticos são atacados de “papalite aguda”: aclamando em grande orquestração o Papa, quando este lhes serve (“bênção de Portugal de Além-Mar”... condenação aos progressistas...); e insultando-o, quando não lhes convém (ida a Bombaim... Discurso na O.N.U., etc.)»⁷⁵.

Em Portugal, determinante para expor esta contraditória diversidade seria a visita de Paulo VI a Fátima em maio de 1967, motivo de profunda decepção para uma grande parte da oposição católica, que via na deslocação papal uma caução ao regime. O périplo marcaria mesmo um momento de viragem no movimento oposicionista católico, como classifica João Miguel Almeida, salientando que “após uma fase em que esta [oposição] se fazia seguindo com entusiasmo os gestos e as palavras do Papa, alguns destes católicos iniciam uma evolução que nos anos sessenta se irá cristalizar na fórmula “cristão, não católico”»⁷⁶. Anos mais tarde, José da Felicidade Alves chegaria a invocar o acontecimento como determinante para a rutura com a hierarquia da Igreja católica portuguesa e para a decisão de partir para Paris em 1967⁷⁷.

Assim se entende o progressivo desgaste da expectante oposição católica ao longo da década de 60, desencanto que ao invés de a enfraquecer a mobilizou e radicalizou. Para a leitura deste processo importa ter ainda em consideração ainda as múltiplas tensões que a agitavam, alvoroço que leva alguns autores a referir a emergência de uma crise dos católicos neste decénio. Jorge Revez concretiza-a deste modo: “a crise dos católicos é, assim, uma crise da sua relação com a hierarquia, com o regime político e com a sua própria identidade; uma crise de consciência que se

⁷⁴ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 99.

⁷⁵ ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*. p. 8.

⁷⁶ ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje, nº 1, p. 177.

⁷⁷ PACHECO, Fernando Assis – As estações da Paixão. *Jornal Ilustrado* [suplemento *O Jornal* nº 734], 17 a 22 de março de 1989, p. 10-17.

entrecruza com uma constante e tantas vezes gorada busca de autenticidade”⁷⁸. O investigador repesca a expressão utilizada por António Alçada Baptista em 1965, de “crise da consciência católica”, para designar a perturbação vivida pelos católicos para lá do confronto entre os modos de viver a fé e os modos de viver no mundo. Uma crise interna que convulsionava os crentes, na fricção entre o centro as margens da Igreja, “sendo o centro uma esperança no rumo pós-conciliar”⁷⁹ e as margens “a posição cada vez mais radical de alguns sectores que procuram alternativas a um impasse na renovação do catolicismo português, sobretudo a falência do paradigma que havia alimentado os movimentos de recristianização e restauração católicos em face da erupção decisiva de paradigmas de pluralidade incompatíveis com uma visão unitária do lugar do catolicismo na sociedade”⁸⁰.

Ao longo deste intenso hiato temporal do período conciliar, José da Felicidade Alves começa por integrar-se no lato universo dos católicos entusiastas dos ventos conciliares, indubitavelmente no centro da atrás identificada tensão interna da Igreja. Testemunho dessa pertença é a sua participação no grupo dos Amigos da *Concillium*. A revista *Concillium* foi uma iniciativa editorial internacional, criada com o objetivo de dar a conhecer as novas correntes e debates da teologia, inspiradas e alimentadas pela reflexão conciliar. Entre a direção e corpo editorial internacional encontravam-se nomes como os de Yves Congar, Hans Küng, Henri de Lubac e Karl Rahner, teólogos marcantes para a história do catolicismo. A versão portuguesa da *Concillium*, editada pela Moraes e coordenada por Helena Vaz da Silva, foi publicada entre janeiro de 1965 e dezembro de 1969. Associado à iniciativa, foi criado o grupo designado Amigos da *Concillium*, espécie de conselho editorial para o qual foram convidados oito leigos e onze sacerdotes⁸¹. Entre estes, o pároco de Belém.

⁷⁸ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 92.

⁷⁹ *Idem, ibidem*.

⁸⁰ *Idem, ibidem*.

⁸¹ Os elementos que integravam a composição inicial dos Amigos da *Concillium* eram os padres José da Felicidade Alves, Fernando Belo, Armindo Duarte, Madureira, Pedro Pelletier, Honorato Rosa e António Serrão, o cónego Manuel Falcão, frei Bento Domingues, frei Raimundo de Oliveira, frei Mateus Cardoso Peres (que era o representante de Portugal na direção da *Concillium* internacional) e os leigos Manuel Bagulho, Castro Fernandes, Joana Lopes, José Domingos Morais, Margarida Morais, Alberto Vaz da Silva, Helena Vaz da Silva e Joana Veloso.

A experiência da *Concilium* em Portugal era simultaneamente reflexo internacional e motor nacional de novas formas de pensar e agir que agitavam a Igreja e os católicos. Para lá da publicação mensal da revista, os Amigos da *Concilium* promoveram um conjunto de colóquios, no âmbito dos quais se deslocaram a Portugal teólogos de vanguarda como Edward Schillebeeckx (abril 1966), Albert Dondeyne (junho 1966), Leo Alting von Geusau (novembro 1966) ou Hans Küng (abril 1967)⁸². O primeiro destes encontros ocorreu a 21 de maio de 1965, tendo por tema de debate: A Constituição Dogmática da Igreja. Da comissão que presidiu à organização do colóquio inaugural faziam parte os padres Felicidade Alves e António Serrão, Joana Veloso e Joana Lopes.

Acerca da importância da iniciativa da revista e dos colóquios da *Concilium*, escreve Joana Lopes que a iniciativa “movia-se numa arena internacional (o que era importantíssimo num Portugal ultra-fechado e com terríveis dificuldades de acesso a informação), do mais avançado que então existia dentro da Igreja no plano teológico e onde, por uma vez, não chegámos atrasados, já que Portugal esteve presente desde o lançamento da revista. Permitiu que conhecêssemos pessoalmente teólogos que nos visitaram e nos ajudaram a abrir horizontes”⁸³. A publicação periódica serviu assim de mote a uma partilha transfronteiriça das mais pioneiras e vanguardistas teses sobre a Igreja católica e a sua ação no mundo secular.

Sintoma da entrega do pároco de Belém ao movimento renovador conciliar é ainda a rapidez com que aderiu às reformas litúrgicas preconizadas, nomeadamente implementando em Santa Maria de Belém a celebração da missa em vernáculo, com o sacerdote voltado para a assembleia e sendo a comunhão administrada com os fiéis de pé. Gestos pioneiros no cenário nacional, geradores de desconfiança no seio de um clero paroquial maioritariamente conservador e, por isso, motivo de profícua correspondência remetida pelo cardeal Cerejeira, solicitando persistentemente a Felicidade Alves que “se conformasse com o uso comum”⁸⁴, leia-se, pré-conciliar.

⁸² ALMEIDA, João Miguel – Progressive Catholicism in Portugal. Considerations on Political Activism (1958-1974). *Histoire@Politique* [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr.

⁸³ LOPES, Joana – Os amigos da *Concilium*. In TAMEN, Teresa (coord.) – *A aventura da Moraes*. Lisboa: Centro Nacional de Cultura, 2006, p. 87.

⁸⁴ Carta do cardeal Cerejeira, 24 de dezembro de 1960, p. 2 – AJFA / FMS [Pasta 07506.001.013].

Numa crónica da correspondente britânica para a imprensa católica internacional em Portugal, Susan Lowndes, datada de 2 de maio de 1960, a jornalista informa que “in Lisbon, the famous Jeronimos church at Belem is in the vanguard of the movement seeking development of a laity aware of the meaning of liturgy and thus eager and able to take a real part in it. The Jeronimos paster, Father Jose da Felicidades Alves, has organized a local Christian culture center, providing lectures and discussions on the liturgy and its social implications”⁸⁵. O pioneirismo do pároco de Belém conquistava eco internacional e as crónicas futuras de Susan Lowndes versariam por diversas vezes as vanguardistas iniciativas que tinham lugar nas paróquias de Santa Maria de Belém e de S. Francisco Xavier. Nestas, passaria a designar o sacerdote por “Father Happiness”, acentuando na desusada tradução o carisma que o envolvia.

Quando terminam as sessões do Vaticano II, em 1965, era já bem distinto o ânimo do padre Felicidade Alves quanto às reais possibilidades de renovação a que o encontro conciliar abria portas. A 4 de outubro, data em decorre a última sessão conciliar, é divulgado o Manifesto dos 101 católicos portugueses, marco na história da oposição católica ao Estado Novo, determinante para uma tomada de consciência dos católicos acerca da natureza totalitária do regime e da necessidade de reequacionar a questão colonial. Entre as assinaturas, não consta o nome do pároco de Belém. No entanto, no arquivo de Felicidade Alves, entre a sua correspondência, há indícios de que a iniciativa não terá passado ao lado do prior dos Jerónimos. Dias após ter sido tornado público o texto dos 101, o padre António Jorge Martins – antigo assistente da Juventude Operária Católica, que se exilaria em Estrasburgo, tendo mais tarde abandonado o sacerdócio – escreve-lhe de Paris uma missiva na qual informa: “Já cá chegaram os ecos da bomba de domingo passado”⁸⁶. Mais tarde, em outra carta, refere ter sabido “das suas missivas por altura da epopeia dos 101”⁸⁷, não esclarecendo porém o teor das mesmas.

⁸⁵ VICENTE, Ana (coord.) – *Catolicismo em Portugal. Crónicas de Susan Lowndes, correspondente britânica (1948-1992)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica, 2016, Coleção História Religiosa: fontes e subsídios, nº 13, p. 127.

⁸⁶ Carta do padre António Jorge Martins, 5 de outubro de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.076.001].

⁸⁷ Carta do padre António Jorge Martins, 20 de novembro de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07515.093.001].

Por essa altura, já se intensificava a troca epistolar entre o pároco de Belém e o prelado no sentido de encontrar uma solução para ultrapassar o desconforto sentido pelo primeiro no exercício sacerdotal face aos condicionalismos existentes. São debatidas diversas possibilidades de afastamento do padre Felicidade de Santa Maria de Belém, entre as quais é equacionada a transferência para outra paróquia, uma «pequena paróquia rural, onde não haja embaixadores nem ministros, onde as pessoas não se sintam tanto “patrões” da Igreja. E onde eu possa ser totalmente e só: pastor da grei de Cristo naquele local»⁸⁸, como chegou a propor José da Felicidade Alves. É discutida ainda a eventualidade de uma saída temporária para o estrangeiro, para estudos, hipótese fundamentada pelo pároco tendo em vista que “qualquer que seja o futuro campo de acção sacerdotal do P. Felicidade a sua vocação será sempre eminentemente intelectual, e para tanto só há vantagem em lhe proporcionar oportunidade de maior enriquecimento teológico e pastoral”⁸⁹.

Será apenas em 1967 que esta segunda possibilidade se torna uma realidade, com a ida de Felicidade Alves para Paris, para aí frequentar um curso no recém-criado Instituto Superior de Estudos Ecuménicos. A partida ocorre após uma passagem pela comissão preparatória da reestruturação pastoral do Patriarcado de Lisboa, criada por decreto de Manuel Gonçalves Cerejeira de 18 de abril de 1966. Entre a documentação de Felicidade Alves é escassa a informação relativa ao andamento dos trabalhos desta comissão tal como ao papel que nela desempenhou o pároco de Belém. Apesar de parca, resulta expressivo o confronto entre as propostas redigidas pelo pároco de Belém e o texto do decreto do cardeal patriarca de Lisboa relativo à constituição da comissão.

As primeiras reiteram a importância do laicado no processo de renovação pastoral, salientando os riscos de insucesso que pendem sobre qualquer esforço de reestruturação que seja “cozinhado só no sindicato dos padres”⁹⁰, tendo em conta que “de que pouco ou nada valerão as decisões, propósitos ou directivas que vierem a ser

⁸⁸ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 12 de fevereiro de 1965, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07506.004.001].

⁸⁹ Carta de Felicidade Alves ao cônego António de Figueiredo, 4 de julho de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.012.001].

⁹⁰ “Plano de urgência para uma renovação pastoral da diocese [apontamentos de Felicidade Alves], s.d. [1966], p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.030.001].

formuladas, se o Povo de Deus não as acolher com entusiasmo [e] alegria operante”⁹¹. Por sua vez, o decreto alerta para a necessidade de “disciplinar certos alvoroços levantados por uma interpretação, que, mesmo sincera e generosa, não deixa de ser superficial e insensata, do que se passou e disse no Concílio”⁹² e insiste no “dever da prudência em todos os passos que se derem para a renovação pastoral do Patriarcado. Não são por isso de esperar medidas espectaculares nem em ritmo revolucionário. [...] Mas urge imprimir-lhe novo ritmo e unidade que só Nós lhe podemos dar”⁹³. Nesta primeira pessoa do plural moravam os bispos portugueses. Pouco tempo depois de assumir funções, Felicidade Alves apresentava a sua demissão da comissão. No ano seguinte partia para Paris, para frequentar o Instituto Superior de Estudos Ecuménicos.

A distância da hierarquia da Igreja católica portuguesa e do regime ditatorial vigente, tal como a imersão numa nova realidade, essas sim, operam transformações no ânimo do pároco de Belém. A 29 de Junho de 1967, por ocasião do 19º aniversário da sua ordenação sacerdotal, José da Felicidade Alves escreve de Paris uma carta ao cardeal patriarca confessando que “vai renascendo lentamente no meu coração a confiança na renovação da Igreja”⁹⁴. Canto do cisne que anunciava o fim da esperança de mudança feita a partir do interior da Igreja. Meses depois de escrever estas linhas, o confronto com o prelado era iminente, tal como o irreversível abraço de um “projecto revolucionário [que] encontra o Evangelho na contestação das estruturas estabelecidas”⁹⁵.

Engrossando inicialmente o grupo daqueles católicos que depositavam elevadas esperanças no rumo pós-conciliar, José da Felicidade Alves assiste ao fim do decénio de 1960 já entrincheirado nas margens da Igreja. O deposto pároco seria assim, não apenas personagem deste movimento centrífugo que sofreu parte da oposição católica ao Estado Novo, mas um dos seus “principais catalisadores”⁹⁶ em território nacional. Como

⁹¹ *Idem, ibidem.*

⁹² Decreto de criação de uma comissão preparatória para a reestruturação pastoral do Patriarcado de Lisboa, 18 de abril de 1966, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.030.001].

⁹³ *Idem, ibidem.*

⁹⁴ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 29 de junho de 1967, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.024.001].

⁹⁵ “Linhas do Programa GEDOC, fevereiro de 1969, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.003.001].

⁹⁶ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 152.

o próprio afirma em 1968, no documento que imprimiria redobrada velocidade a esta movimentação centrífuga do centro para as margens (e para lá destas...), «não sou um mero espectador da evolução da Igreja: sou um militante, empenhado neste programa: procurar com os meus irmãos um Deus “diferente”, uma Igreja “nova”, um novo estilo de ser padre, etc.»⁹⁷.

No ano seguinte, é ainda nas margens da Igreja a morada que ocupa quando escreve o texto “Dilemas inevitáveis”, que leva à estampa nas páginas dos *Cadernos GEDOC*. Nesta narrativa lamenta como «alguns dos melhores valores da presente geração – leigos e sacerdotes – estão decidindo retirar-se, pé ante pé, por uma espécie de “migração interior”; refugiam-se numa igreja-das-consciências, um pouco indiferentes ou estranhos à Igreja institucional. Vivem assim uma espécie de clandestinidade eclesial, uma nova tradução da Igreja das catacumbas, ou na Igreja subterrânea. Mas desta vez, perseguidos pelos proprietários da Igreja oficial, que expulsou da sua convivência eclesial (ou tornaram ali a vida impossível) aos que querem renovar a partir de dentro. [...] Eu não estou livre de cair nesta atitude: mas neste momento acho que isto é contrário à fé católica»⁹⁸.

Olhar a evolução da oposição católica ao Estado Novo e georreferenciar o padre Felicidade Alves neste movimento contestatário exige referência a outro acontecimento político nacional gerador de significativas repercussões. Trata-se da substituição de António de Oliveira Salazar por Marcelo Caetano na presidência do Conselho, ocorrida em 1968. Por esta época, à desilusão ou desencanto sentido face às expectativas transformadoras criadas em torno do Concílio Vaticano II vem juntar-se nova fonte de esperança de mudança com a alteração do protagonista político português. Decorridas mais de três décadas de Estado Novo, Salazar era a personificação do regime. A sua saída de cena acarretava a inevitável expectativa de transformação política, tanto mais que o percurso passado de Marcelo Caetano guardava gestos que a sede de mudança transformava em promessas de abertura e liberalização. Era a Primavera Marcelista.

Vale a pena recordar que o sucessor de Salazar, aquando do desempenho das

⁹⁷ ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*. p. 19.

⁹⁸ ALVES, Felicidade – Dilemas inevitáveis. *Cadernos Gedoc*, nº 6 (julho 1969), p. 10

funções de ministro da Presidência, entre 1955 e 1958, chegara a “defender a extinção da censura prévia à imprensa, uma política de desenvolvimento económico acelerado e uma abertura do regime aos países estrangeiros. A estes aspectos acresce o facto de, em 1962, se ter demitido do cargo de reitor da Universidade de Lisboa, na sequência da entrada da polícia na universidade e de, nesse mesmo ano, ter considerado que a solução política para o ultramar passava pela criação de estados federados”⁹⁹. Tal como sucedeu com significativa parcela das vozes contestatárias ao Estado Novo, a oposição católica foi também permeável a este ciclo de esperança que se inaugura com a assunção da presidência do Conselho por Marcelo Caetano. Como refere José Barreto, a Primavera Marcelista “contou pelo menos inicialmente com o apoio ou a caução de conhecidos católicos, alguns tidos como liberais e com atitudes, no passado, de crítica ao governo de Salazar [como foi o caso, por exemplo, de António Alçada Baptista]. Em geral, esses católicos acabariam por se desiludir com a liberalização de Marcelo Caetano”¹⁰⁰.

Para essa desilusão muito contribuiu o “caso de Belém”, fenómeno que confere a Felicidade Alves um papel preponderante no seio das hostes contestatárias do Estado Novo de matiz cristão a partir de finais de 1968. Como refere Joana Lopes, aludindo ainda à demissão da direção do Seminário dos Olivais, por diferendos insanáveis com a hierarquia eclesiástica portuguesa, também ocorrida em 1968, “com as demissões dos responsáveis pelo Seminário dos Olivais e do padre Felicidade, caíram, no espaço de pouco mais de um mês, dois dos nossos mais fortes bastiões”¹⁰¹. De facto, os acontecimentos que conduziram à suspensão *a divinis* do sacerdote consubstanciaram um episódio fulcral para a tomada de consciência por parte da oposição católica de que não havia qualquer hipótese de “evolução na continuidade”. Como refere João Miguel Almeida, as “pressões políticas para afastar o incómodo P.^e Felicidade Alves da paróquia de Belém vêm confirmar a este sector a incapacidade de renovação do marcelismo”¹⁰².

⁹⁹ CARVALHO, Rita Almeida de – O marcelismo à luz da revisão constitucional de 1971. In ROSAS, Fernando; OLIVEIRA, Pedro Aires – *A transição falhada. O marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2004, pp. 29-30.

¹⁰⁰ BARRETO, José – Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo. In BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 153.

¹⁰¹ LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar, Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, p. 128.

¹⁰² ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008. Coleção História Hoje nº 1, p. 18.

Entre a documentação de Felicidade Alves nada indicia que este alguma vez tenha integrado as hostes católicas que viam no novo presidente do Conselho um catalisador da desejada abertura do regime ou nele reconheciam o protagonista da transição para a democracia. Curiosamente, na análise retrospectiva que faz do Estado Novo, Salazar merece sempre palavras mais benevolentes do que Marcelo Caetano.

Assim sucede no testemunho publicado em 1995 no livro de José Freire Antunes, “A Guerra de África: 1961-1974”. Nestas declarações, José da Felicidade Alves é perentório: “Eu era amigo de Salazar. Sempre me respeitou, e eu a ele. De tempos a tempos ia aos Jerónimos por motivos políticos e dava-se muito bem comigo. [...] Salazar aceitava que eu tivesse as minhas ideias”¹⁰³. Mais à frente no mesmo testemunho, o ex-pároco de Belém, narrando a receção de Salazar à notícia da sua partida para Paris a partir de informações cedidas por uma sua paroquiana, alegadamente próxima do ainda presidente do Conselho, refere que Salazar escreve a esta última uma carta onde «dizia: “Afinal, o teu amigo de Belém sempre saiu da paróquia. É pena, é um homem inteligente e bem intencionado”¹⁰⁴. Isso confortou-me», confessava em 1995. De acordo com os dados fornecidos por essa mesma paroquiana, cuja identidade mantém incógnita, Felicidade Alves assevera da existência de uma tácita promessa de Salazar em não permitir que a PIDE importunasse o prior de Santa Maria de Belém. Poderia vir a ser vigiado, mas não alvo de represálias. No seu testemunho, conclui o ex-pároco: “E, de facto, nunca fui incomodado pela PIDE antes de Salazar morrer”¹⁰⁵. Afirmação que não encaixa na cronologia dos factos, tendo em conta que José da Felicidade Alves viria a ser preso pela DGS a 19 de maio de 1970, meses antes da morte do ditador, a 27 de julho. Felicidade Alves poderia, porém, referir-se à “morte” política de Salazar, determinada pela sua substituição por Marcelo Caetano, ocorrida a 27 de setembro de 1968.

Para a análise do julgamento que José da Felicidade Alves faz dos dois presidentes do Conselho em exercício ao longo do Estado Novo não pode ser descurado o ritmo da sua caminhada pessoal. Quando Marcelo Caetano toma posse, o ainda pároco de Belém

¹⁰³ ANTUNES, José Freire – Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In ANTUNES, José Freire - *A Guerra de África: 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Coleção “Grandes temas da nossa História”, Vol. 1, p. 503.

¹⁰⁴ *Idem, ibidem*.

¹⁰⁵ *Idem, ibidem*.

estava a braços com o processo canónico que culminaria na suspensão das atividades sacerdotais. O desalento e consternação sofridos por Felicidade Alves nos derradeiros meses de 1968 agigantavam-se. O violento confronto com a impossibilidade de renovação das estruturas eclesiais portuguesas e a constatação da cumplicidade destas com o poder político, sentimentos associados à vivência do decurso dos trabalhos da comissão constituída para avaliar o processo do pároco de Belém e à divulgação do decreto de suspensão *a divinis* não deixavam espaço para quaisquer esperanças.

Se assim foi para o ex-pároco, a iniciática “Primavera” rapidamente se desvaneceu para todos. Como refere João Miguel Almeida, “o marcelismo corresponde a uma diversificação e complexificação das relações com a oposição católica: parte é atraída pela esperança de uma transição pacífica para a democracia integrando a ala liberal (como José Pedro Pinto Leite) ou evoluindo para uma posição de apoio crítico (como Alçada Baptista) enquanto outros católicos militam na oposição juntamente com não católicos socialistas (CEUD/ASP/PS), monárquicos (CEM), comunistas (CDE) ou em organizações de extrema-esquerda (LUAR, PRP/BR)”¹⁰⁶. Complexificação a que não terá sido alheia a intensificação da repressão, nomeadamente sobre os católicos. Como refere o mesmo autor, «se é verdade que no início do marcelismo existe um abrandamento da censura que alimenta as expectativas de “liberalização”, em 1968 e 1971 a DGS e o ministério do Interior, respectivamente, são reestruturados no sentido de se especializarem na vigilância e combate à oposição católica”¹⁰⁷. O investigador avança mesmo com a possibilidade da existência de um departamento especializado no seio da DGS, uma alegada Secção de Defesa da Fé Cristã, estrutura organizativa da qual até hoje orbitam pistas, mas não provas documentais.

Em fevereiro de 1969, quando é dado a conhecer o primeiro número dos *Cadernos GEDOC*, eram já fracos os ânimos de renovação e raras as expectativas de abertura do Estado Novo fruto da ação do novo presidente do Conselho. Em vésperas da década de 70 do século XX, o desencanto com o marcelismo, agravado pela inexorável continuidade da guerra colonial são determinantes para a radicalização política de uma

¹⁰⁶ ALMEIDA, João Miguel – A oposição católica ao marcelismo (1968-1974). *Lusitania Sacra*, 2ª série, 16 (2004), p. 278.

¹⁰⁷ ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje nº 1, p. 278.

parte da oposição católica, processo pelo qual não passaria incólume José da Felicidade Alves, ao adotar métodos de intervenção pública de crítica e contestação ao regime e à hierarquia da Igreja católica portuguesa que extravasavam o púlpito que já não era o seu para pulsarem no seio da comunidade, leiga como cristã, através do movimento GEDOC.

Ao contrário do que sucedera no início dos anos 60 em Portugal, quando é a militância católica a despertar os crentes para uma consciencialização política – fazendo-os levantar a voz contra o que consideravam ser a abusiva usurpação do catolicismo pelo Estado Novo, transmutando-o em pilar ideológico do regime –, nestes finais do decénio sucede o inverso. Como descreve João Miguel Almeida, «it was not enough to free the Church from the oppressive state. It now became necessary to release the “people of God” from a structure which was considered to be excessively dominated by the hierarchy, where the responsibilities attributed to lay people did not correspond to a real exercise of power»¹⁰⁸. É o processo de consciencialização – política mas também religiosa – gerado na primeira vaga da oposição católica, de finais da década de 50, e revigorada depois pela reflexão nascida à sombra do Vaticano II, que está na origem da procura de distintas formas de ser Igreja. É nesse sentido que Felicidade Alves apela à luta implacável “pela destruição do palácio”¹⁰⁹, metáfora da hierarquia eclesiástica; ou que nas páginas dos *Cadernos GEDOC* se propõe em um artigo: «a melhor maneira para as Igrejas cristãs serem fiéis ao Evangelho, consiste em desaparecerem como “igrejas”»¹¹⁰.

A propósito da evolução da oposição católica ao Estado Novo e dos matizes que assumiu ao longo do tempo impõe-se um esclarecimento acerca da designação “católico progressista”, expressão pela qual poderia ser referenciado o padre Felicidade Alves. Para lá da génese da denominação, nascida do entendimento entre católicos e comunistas em França na década de 1940, em Portugal o chamado progressismo católico assumiu contornos bem mais latos. Na historiografia assume notória preponderância no seio do movimento oposicionista católico ao Estado Novo, não apenas devido à generalização do termo mas também face ao carácter marginal que assumiram outras

¹⁰⁸ ALMEIDA, João Miguel – Progressive Catholicism in Portugal. Considerations on Political Activism (1958-1974). *Histoire@Politique* [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr.

¹⁰⁹ Texto de Felicidade Alves aos membros GEDOC, s.d., p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07523.005.001].

¹¹⁰ “30 teses para debate: Fé, Igrejas, Teologia, Clero”. *Cadernos GEDOC*, nº 4 (maio 1969), p. 3.

manifestações críticas ao regime de identidade cristã, nomeadamente, como elenca João Miguel Almeida, os “católicos liberais, democratas-cristãos, católicos sociais e monárquicos de formação integralista”¹¹¹.

O termo começou por ser estrategicamente utilizado pelos católicos da Situação para ostracizar e condenar as vozes contestatárias – que se erguiam contra o Estado Novo mas também contra a hierarquia da Igreja católica portuguesa –, circunscrevendo-as ao universo comunista. Deste modo, colocavam-nas na sombra das condenações feitas à colaboração com os comunistas e ao progressismo católico em sentido estrito feitas por Pio XI em *Divini Redemptoris*, de 19 de março de 1937 e pelo Santo Ofício, em 1949, respetivamente. A generalização da designação e a progressiva abrangência dos elementos que nela se reviam foram esvaziando de sentido a estratégia acusatória.

Em Portugal, mais do que agregados em torno de uma ampla herança de “humanismo cristão”¹¹² que não abdicava da defesa das liberdades cívicas e políticas, ou integrando um “movimento social [...] de: apoio à luta contra a guerra colonial; dos direitos de participação nas causas públicas e religiosas; do rompimento da Concordata entre a Igreja Católica e o Estado Novo; da aplicação da doutrina social da Igreja, enquanto expressão de renovação do pensamento religioso, corolário do conjunto de textos conciliares aprovados no Concílio Vaticano II”¹¹³, no diversificado universo dos progressistas católicos inscreviam-se essencialmente “as correntes do catolicismo português cujos ideais políticos são inspirados por diversas concepções do socialismo”¹¹⁴.

À luz de qualquer uma das noções, da mais lata à mais restrita, José da Felicidade Alves foi um católico progressista, designação na qual aliás se autorreconhecia. Numa carta dirigida a Alçada Baptista, redigida em fevereiro de 1969, o deposto sacerdote

¹¹¹ ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje nº 1, pp. 17-18.

¹¹² REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 61.

¹¹³ VIEIRA, José Manuel – *O catolicismo progressista em Portugal (1968-1974): análise ao discurso*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 2005 [tese de mestrado], p. 36 Cit. em REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 42.

¹¹⁴ ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje nº 1, p. 17.

acusa o desgaste face às “forças neutralizantes [...] comuns a todo o cidadão português, acrescidas das que incidem sobre um padre-progressista”¹¹⁵.

Segundo Jorge Revez, para a caracterização da oposição católica em Portugal e para o desenho da sua evolução são elementos constantes e imutáveis, com maior ou menos peso, “diversas facetas que constituem afinal a matriz estruturante do *aggiornamento* da sua identidade. Humanismo, progressismo, vanguarda, liberdade individual, democracia, justiça social e paz”¹¹⁶. No entanto, para lá do que persistiu, não é possível escamotear as sucessivas ondas de contaminação que moldaram diversamente os distintos elementos católicos que erguiam a sua voz contra o Estado Novo. Nomeadamente, ao longo dos anos 60, a influência de uma “ideologia de influência socialista e marxista, apresenta-nos o impacto do modelo secularizador: uma progressiva deslocação do religioso para o campo da intervenção sócio-política”¹¹⁷.

Como salienta João Miguel Almeida ao cartografar no tempo a oposição católica ao Estado Novo, “durante os anos cinquenta predomina uma posição não marxista por parte dos opositores católicos”¹¹⁸. Ao longo desta década, as vozes contestatárias oriundas de sectores cristãos congregam-se em torno da herança dos “católicos sociais”, contestam a apropriação indevida dos princípios católicos pelo regime, expõem as contradições flagrantes entre a doutrina social da Igreja e os mecanismos totalitários do governo de Salazar. Linha que será aprofundada no decénio seguinte, com a guerra colonial a catalisar o argumentário de defesa da paz, da igualdade, da justiça e dos direitos cívicos, revigorada pela receção de Paulo VI aos líderes dos movimentos de libertação dos territórios africanos sob administração portuguesa a 1 de julho de 1970.

É a partir de finais dos anos 60 do século XX que a oposição se radicaliza, por força do desencanto das esperanças depositadas no Concílio Vaticano II, da desilusão gerada pela Primavera Marcelista, mas também por influência das ideologias socialista e marxista e do diálogo que se intensifica entre cristianismo e marxismo, entre outros

¹¹⁵ Carta de Felicidade Alves a António Alçada Baptista, 6 de fevereiro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07535.044.001].

¹¹⁶ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 89.

¹¹⁷ *Idem*, p. 93.

¹¹⁸ ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008, Coleção História Hoje nº 1, p. 18.

fatores. O percurso de José da Felicidade Alves não destoa desta cronologia, tornando-se mesmo impulsionador do processo de radicalização política da oposição católica ao Estado Novo na segunda metade do decénio. O padre Felicidade, face à inteligência invulgar que lhe reconheciam, tanto seguidores como adversários, e ao carisma de que paulatinamente se reveste por força das palavras e atos que protagoniza, constitui-se como instigador da politização, reorganização e radicalização do movimento contestatário de matriz católica. E um dos líderes (a par de Nuno Teotónio Pereira) dos setores mais radicalizados que explodem, se estruturam e multiplicam no seio da oposição católica nos derradeiros anos da década de 1960.

– CAPÍTULO II –
PADRE FELICIDADE:
DA RENOVAÇÃO À CONTESTAÇÃO E RUTURA
(1956-1968)

Apesar da baliza temporal estabelecida, com início em 1956, torna-se indispensável uma breve retrospectiva biográfica para melhor definir quem era o padre Felicidade quando este chegou à Igreja de Santa Maria de Belém para assumir funções de pároco. José da Felicidade Alves nasceu a 11 de março de 1925 em Vale da Quinta, na freguesia de Salir de Matos, município das Caldas da Rainha. Primogénito de Joaquim Alves e Maria Felicidade – ele embarcadiço, “fogueiro de mar e terra dos barcos de pesca do cabo Branco”¹¹⁹, ela doméstica –, família de escassos recursos financeiros à qual, dois anos depois, se viria juntar Ilda, segunda filha do casal. Destacou-se desde cedo nos estudos, tendo concluído a instrução primária com distinção em 1935.

A mãe era católica praticante enquanto o pai surge referenciado por Felicidade Alves como ateu. Terá sido por intermédio de uma tia, que o “levava para a catequese e a rezar o terço”¹²⁰, que o jovem Felicidade Alves encontra a vocação religiosa, descoberta que o leva, aos 11 anos, a prosseguir os estudos nos seminários de Santarém (1936-1938), e depois no de Almada (1938-1941) e ainda no Seminário Patriarcal do Cristo-Rei, Olivais (1941-1948). Escolha de vida que não terá recebido entusiástico aplauso do progenitor que, já em outubro de 1945 – em vésperas de Felicidade Alves realizar a *Prima Tonsura* (primeiro juramento) e percorridos que eram dez anos de ensino para o sacerdócio –, escreve ao filho, prevenindo-o dos sacrifícios da vida sacerdotal. “Da melhor vontade te dou lisença [sic] mas vê bem se te achas com coragem de levar essa cruz pega-lhe mas olha não vás tu deichala [sic] cair”¹²¹, alertava. Apesar de não obstar à opção, Joaquim Alves desde o início determina que jamais a financiaria. Para o efeito, o seminarista conta com o auxílio de Lídia Cabeça, viúva do cirurgião Custódio Cabeça e amiga da família, a quem Felicidade Alves tratava por “madrinha”, que se prontifica a custear as despesas decorrentes da formação sacerdotal.

¹¹⁹ PACHECO, Fernando Assis – As estações da Paixão. *Jornal Ilustrado* [suplemento *O Jornal* nº 734], 17 a 22 de março de 1989, p. 12.

¹²⁰ *Idem, ibidem*.

¹²¹ Carta de Joaquim Alves, 28 de outubro de 1945, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07510.030.001].

É aprovado com distinção nos dois anos cumpridos em Santarém – com uma invulgar classificação final de 19 valores –, tal como nos três que se lhes seguiram em Almada, neste último acrescentando-se invariavelmente a distinção “em mérito literário”¹²² e, no terceiro ano, a “distinção de 17 valores”¹²³. Em finais de 1941, o jovem Felicidade Alves ruma ao Seminário do Cristo-Rei, nos Olivais. Terá estranhado a mudança, como denuncia carta do padre António Pires, antigo professor do Seminário de Almada, assegurando ao seminarista ser “natural essa tristeza de que fala ao entrar no novo Seminário”¹²⁴. Por essa altura, a família Alves aluga casa em Lisboa, no 3º andar do nº 150 da Rua do Olival, freguesia de Santos-o-Velho.

Não obstante os créditos escolares que progressivamente acumulava, a estada académica de José da Felicidade Alves no Seminário dos Olivais não foi isenta de contratempos e contrariedades. Entre estes a doença pulmonar que o assolou e o debilitado estado de saúde que o forçou a periódicas e prolongadas ausências. Quando ia encetar o terceiro ano de estudos nos Olivais, uma pleurisia obriga a internamento hospitalar e o seminarista torna-se temporário residente da enfermaria do Hospital de Santa Marta, em Lisboa, morada que seria a sua entre finais de 1943 e inícios de 1944.

A análise da correspondência recebida dos colegas dos Olivais permite monitorizar no tempo as evoluções e retrocessos desta caminhada de convalescência que só terminaria em 1947. A atenção e solidariedade dos colegas seminaristas traduz-se em dezenas de missivas, como aquela em que Paixão, companheiro de mesa do refeitório dos Olivais lamenta: “A nossa mesa continua sem a tua presença esclarecedora e por conseguinte continua com a chuva de palavras num deserto barafundo de ideias. Falta a tua força unificativa para moldar os nossos pensares impetuosos por vezes e até originalmente repentistas”¹²⁵. Em abril de 1946 um agravamento da doença obriga a novo internamento e só em finais do ano seguinte esta é considerada definitivamente debelada, após recorrentes temporadas de recuperação

¹²² Diploma do Seminário Patriarcal de Almada, 31 de julho de 1940, 1 p. - AJFA / FMS [Pasta 07501.003.001].

¹²³ Diploma do Seminário Patriarcal de Almada, 31 de julho de 1941, 1 p. - AJFA / FMS [Pasta 07501.003.001].

¹²⁴ Carta do padre António Pires, 19 de setembro de 1941, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07513.093.001].

¹²⁵ Carta do seminarista Paixão, 13 de janeiro de 1944, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07513.027.001].

terapêutica passadas no Outeiro de S. Miguel, na Guarda, nas instalações da Escola Regional Dr. José Dinis da Fonseca.

A doença e a ausência terão tido os seus efeitos no ânimo do jovem seminarista, a ponto de este questionar a viabilidade da opção de vida religiosa. Um desalento que professores e colegas tentavam insistentemente mitigar. A título de exemplo podem ser referenciadas as missivas do padre João Filipe de Castro que, em fevereiro de 1944, questiona Felicidade Alves: “Não terá o Senhor permitido esta tua doença com o intuito de te formar, dando-te a conhecer o sofrimento para depois o compreenderes melhor nos outros e melhor os consolares?”¹²⁶. Mas as dúvidas e esmorecimentos persistem, o que leva o já cónego João Filipe de Castro, no verão de 1946, a manifestar a sua inquietação pela “preocupação, talvez um pouco demasiada, ou melhor um pouco preocupada, do teu caso moral ou espiritual”¹²⁷. Para lá das paredes do seminário, também a madrinha de Felicidade Alves, Lídia Cabeça, se mostra preocupada com as dúvidas que este demonstra alimentar face ao caminho do sacerdócio. Em 1947, um ano antes da ordenação sacerdotal, alude a uma “grande inquietação na tua alma”¹²⁸ e aconselha o seminarista a falar abertamente sobre o assunto com o Patriarca, também para ultrapassar a “falta de apoio que dizes ter encontrado nos teus superiores”¹²⁹.

Debelada a doença, e sem nunca descurar os estudos a que se dedicava com intensidade metódica, Felicidade Alves envolve-se na execução e coordenação da revista *Novellae Olivarum*, publicação dos alunos do Seminário dos Olivais. Uma entusiástica entrega editorial que começa em meados de 1947 e se intensifica ao longo de todo o ano seguinte. Findo o protocolar percurso de estudos, que conclui com destacado louvor, José da Felicidade Alves é ordenado sacerdote aos 31 anos, a 24 de junho de 1948. Celebra a sua missa nova na capela do Largo do Mitelo, em Lisboa, a 1 de julho desse ano, cerimónia que marca o início de uma vida sacerdotal que mereceria a persistente e omnipresente atenção de Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal patriarca de Lisboa.

¹²⁶ Carta do padre João Filipe de Castro, 7 de fevereiro de 1974, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07512.115.001].

¹²⁷ Carta do cónego João Filipe de Castro, 23 de Agosto de 1946, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07509.070.001].

¹²⁸ Carta de Lídia Cabeça, 5 de julho de 1947, p. 1 2 - AJFA / FMS [Pasta 07512.071.001].

¹²⁹ *Idem*, p. 3.

Terá sido durante a estada académica em Santarém que se enceta um relacionamento mais próximo entre o jovem seminarista e o cardeal patriarca, a quem os destacados méritos escolares de Felicidade Alves não se mantinham desconhecidos. Na sequência das notas obtidas no primeiro ano em Santarém, Cerejeira demonstra particular interesse pelo seminarista. “A partir daí, deu-me sempre uma protecção muito especial”¹³⁰, atestaria anos mais tarde o pároco de Belém. Protecção revelada nas missivas de professores do Seminário dos Olivais que relatam ao seminarista a atenção que este merecia de Cerejeira. É o caso da carta de Pascal Piriou¹³¹, vice-reitor do Seminário dos Olivais, em novembro de 1944, onde este relata o apelo do patriarca ao desvelo nos cuidados com o promissor convalescente aquando do arranque de um ano letivo a que regressava após ausência por doença.

Em junho de 1955, pouco mais de ano antes de designar o padre Felicidade para a paróquia de Santa Maria de Belém, Cerejeira torna a realçar os “dotes extraordinários de inteligência”¹³² que lhe reconhece, salientando como nele coloca “tantas esperanças”¹³³. Afirmar-se ciente de que “há quem te julgue orgulhoso de natureza”¹³⁴, mas assevera confiar que “o caminho da humildade te dulcificará o temperamento; habituar-te há a ser condescendente, desprendido de ti, maleável, amável. Só te aperfeiçoará”¹³⁵, reitera. Mesmo quando a rutura era já iminente, o relacionamento pessoal mantido desde há anos era amiúde trazido a debate e utilizado nas entrelinhas do argumentário dos diferendos. Em 1965, Felicidade Alves reitera o “imenso carinho e dedicação pessoal”¹³⁶ que continua a dispensar a Cerejeira, enquanto o cardeal patriarca, invocando o ascendente que detinha sobre o pároco, questiona: “Não foi para

¹³⁰ ANTUNES, José Freire – Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In ANTUNES, José Freire - *A Guerra de África: 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Coleção “Grandes temas da nossa História”, Vol. 1, p. 501.

¹³¹ Carta do padre Pascal Piriou, 17 de novembro de 1944, 2 p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07512.019.001].

¹³² Carta do cardeal Cerejeira, 24 de junho de 1955, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.001].

¹³³ *Idem, ibidem*.

¹³⁴ *Idem, p. 2*.

¹³⁵ *Idem, ibidem*.

¹³⁶ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 12 de fevereiro de 1965, p. 5 - AJFA / FMS [Pasta 07506.004.001].

me auxiliares que te ordenaste?”¹³⁷. Em 1968, durante o “caso de Belém” e em vésperas do decreto de suspensão, Cerejeira confessava devotar-lhe “secreta predilecção”¹³⁸.

De regresso a 1948, face aos pergaminhos académicos conquistados por Felicidade Alves, não estranha que tenha sido convidado a exercer atividade docente no Seminário de São Paulo, em Almada, onde anos antes fora aluno. Convite a que não terá sido alheia a vontade do cardeal patriarca. Em junho desse ano, ainda antes da ordenação sacerdotal do seminarista, o pároco de Santos-o-Velho, freguesia de residência de Felicidade Alves, intercede junto de Cerejeira para que o sacerdote fosse colocado na paróquia que tutelava. A resposta foi perentória: “Não cedeu: [Disse] que devia já estar [a lecionar] no Seminário no princípio de Outubro”¹³⁹.

Assim aconteceria. No ano letivo de 1948-1949 José da Felicidade Alves é professor de Grego e de Matemática no Seminário de Almada. Tarefa que desempenha com sucesso, o que lhe granjearia o reconhecimento dos pares e a admiração dos pupilos. Assim o atesta o vice-reitor do Seminário de Almada, salientando terem sido “apreciáveis os resultados obtidos pelos métodos pedagógicos do referido Professor”¹⁴⁰. Sentença favorável que conduziria Felicidade Alves, mais uma vez com o interveniente beneplácito do cardeal patriarca, rumo ao Seminário do Cristo-Rei, nos Olivais.

Aí prossegue o magistério religioso, lecionando desde 1949 as disciplinas de Teologia Fundamental e Teologia Dogmática, Patrística e História Eclesiástica. O prestígio alcançado nestas funções é móbil para a realização de número significativo de lições, conferências e cursos que o padre Felicidade terá ministrado fora do estabelecimento de ensino dos Olivais, nomeadamente na sede das Auxiliares do Apostolado, em Lisboa, em janeiro de 1955, ou no âmbito das Palestras de Cultura Religiosa no Centro Paroquial da Igreja de S. Paulo, em Lisboa, no início de 1956.

Se o púlpito professoral lhe parecia talhado, igual conforto demonstrava no seio da assembleia de pupilos, tendo frequentado regularmente seminários e cursos a que

¹³⁷ Carta do cardeal Cerejeira, 28 de fevereiro de 1965, p. 4 - AJFA / FMS [Pasta 07506.005.001].

¹³⁸ Carta do cardeal Cerejeira, 6 de junho de 1968, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.031.012].

¹³⁹ Carta do padre José da Cruz Curado, 19 de junho de 1948, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07511.063.001].

¹⁴⁰ Certificado da atividade docente no Seminário de São Paulo em Almada, 6 de outubro de 1949, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07507.008.001].

acorrria no período de férias escolares, para aprofundamento e atualização de conhecimentos. Assim, de assinalar as formações intensivas realizadas em Teologia (Bruges, 1951), em Eclesiologia (Lourdes, 1953), em Pastoral Litúrgica (Versalhes, 1949, 1951, 1953, 1955 e 1959), em Organização e Pastoral Paroquiais (Bruxelas, 1950); ou em Pastoral Geral (Madrid, Barcelona, Paris, Nantes, Milão, nas décadas de 50 e 60).

Entre os documentos do arquivo de Felicidade Alves relativos ao tempo passado no Seminário dos Olivais, diversos sem data, nem sempre se torna possível identificar quais correspondem à vida de seminarista e quais se referem ao desempenho do ensino. Para lá do esforço de arrumação cronológica, todos denotam o metódico ímpeto investigativo que perpassa todas as matérias, a esquemática e persistente reflexão com que se debruça sobre as questões a aprender ou a ensinar. Multiplicam-se por centenas as páginas, invariavelmente manuscritas com a sua caligrafia clara e arrumada, dedicadas aos mais diversos assuntos religiosos.

Deste extenso conjunto documental, vale a pena reter a atenção em determinadas passagens, denunciatórias do que era à época a visão de José da Felicidade Alves face à Igreja, bem distinta daquela que manteria anos mais tarde. Por exemplo, a propósito do primado de Pedro, isto é, da supremacia papal no seio da hierarquia da Igreja católica, defende o jovem sacerdote, provavelmente na primeira metade da década de 50, a indispensabilidade da obediência da comunidade católica ao Papa. Porém, o futuro pároco apresenta uma nota curiosa acerca da natureza dessa obediência, quando a distingue da “obediência comunista”¹⁴¹, que nas entrelinhas se entende ver como cega, acrítica ou passiva, ao contrapô-la à obediência cristã enquanto “virtude activa. É preciso afirmar a nossa vontade com a do superior”¹⁴².

Traço que se manteve inalterável ao longo de todo o percurso de José da Felicidade Alves foi a pulsão pela procura e partilha de informação tal como pelo debate e reflexão que lhe eram consequentes, dialética identitária que perpassa toda a sua existência. Ainda professor no Seminário dos Olivais, dirige aos alunos um questionário¹⁴³, inquirindo as opiniões dos pupilos sobre os assuntos que priorizariam

¹⁴¹ Curso da Igreja [apontamentos de Felicidade Alves], s.d., p. 6 - AJFA / FMS [Pasta 07521.024.001].

¹⁴² *Idem, ibidem*.

¹⁴³ Questionário a alunos, s.d., p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07521.009.001].

para as lições seguintes, tal como as dúvidas que mais assolam os seminaristas no que se refere a Deus, a Cristo, à Igreja, mas também aos homens e ao mundo secular. Gesto inusitado no seio de uma comunidade marcadamente estratificada e hierarquizada.

Do mesmo período em que exerceu o magistério sacerdotal data uma proposta eivada de precoce espírito ecuménico, quando desafia a que “se efectuem encontros frequentes, entre teólogos e pastores quer de igrejas não católicas quer da Igreja católica, a fim de se confrontarem as posições doutrinárias, em que há acordo ou oposição e de se analisarem os seus fundamentos à luz da razão e da revelação”¹⁴⁴, considerando “que as dissidências doutrinárias e as inimizades sociais entre os discípulos de Cristo constituem um escândalo para os homens de boa vontade”¹⁴⁵.

Com recurso à documentação existente no arquivo de José da Felicidade Alves não é possível determinar com rigor o que ditou o fim da sua atividade docente. Certo é que foi fruto de um apelo de mudança dirigido pelo próprio ao cardeal Cerejeira. Remonta a 8 de dezembro de 1955 a carta na qual Felicidade Alves solicita ao prelado a cessação de funções, alegando ter experienciado o cargo, desde o início, num “estado de luta interior violenta”¹⁴⁶ e confessando estar “demasiado traumatizado com esta casa”¹⁴⁷, muito embora não aprofunde os motivos desta afirmação. Confessa sentir-se atraído pelas hipóteses futuras da “vida do claustro (longe da pátria) e [d]a vida nas missões”¹⁴⁸, soluções que a necessária proximidade da família frustrava, mas sugere ao cardeal patriarca dois caminhos que se lhe afiguravam alcançáveis: “tomar conta duma freguesia rural”¹⁴⁹ ou “servir, como coadjutor, um pároco que me iniciasse na vida pastoral”¹⁵⁰. Discretos rumos sacerdotais aventados, bem distintos do protagonismo que se veria a assumir um ano mais tarde na paróquia de Santa Maria de Belém.

Cerejeira prontamente acede ao pedido, apesar de confessar ter “muita pena por perder o melhor professor e o superior mais prestigioso e influente”¹⁵¹ no Seminário

¹⁴⁴ Proposta de Felicidade Alves, s.d., p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07521.011.001].

¹⁴⁵ *Idem, ibidem.*

¹⁴⁶ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 8 de dezembro de 1955, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.003].

¹⁴⁷ *Idem, p. 2.*

¹⁴⁸ *Idem, p. 1.*

¹⁴⁹ *Idem, p. 4.*

¹⁵⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁵¹ *Idem, pp. 3-4.*

de Cristo-Rei. Menos facilidades concede à hipótese de Felicidade Alves assumir funções de pároco numa freguesia rural. Contrapõe: “ninguém o compreenderá [...] [N]ão sentes q’ é pôr a luz sob o alqueire?”¹⁵². Pela primeira vez, em 1956, a par de outras opções futuras que são equacionadas para o padre Felicidade – dirigir e organizar um Instituto de Ensino Religioso, ser assistente da JUC em Lisboa ou professor de Religião e Moral em estabelecimento de ensino liceal –, o cardeal patriarca considera colocar o demissionário professor numa das paróquias da capital que se encontravam sem pároco atribuído a título efetivo. À época, eram elas: “Jerónimos, Ajuda, Anjos e S.ª Isabel”¹⁵³.

No início do verão de 1956 parecia ponto assente que o destino de Felicidade Alves era a paróquia de Santa Isabel. Em junho, o cardeal patriarca chega mesmo a agradecer ao futuro pároco o gesto de abdicar das suas férias¹⁵⁴ para assumir as novas funções paroquiais o quanto antes. Mas em outubro desse mesmo ano é nas freguesias de Santa Maria de Belém e de S. Francisco Xavier, na zona do Restelo, em Lisboa, que Felicidade Alves enceta, aos 31 anos, o exercício sacerdotal enquanto pároco.

A dinâmica que Felicidade Alves rapidamente imprime na atividade paroquial é notória. Depois de ter frequentado, ainda na década de 50, em Itália, diversos cursos do movimento FAC (*Fraterno Aiuto Cristiano*) – organização católica internacional que preconiza uma ação pastoral centrada no Evangelho e a paróquia como célula viva da Igreja –, e no seguimento da estreita amizade que mantém com o seu fundador, Don Paolo Arnaboldi, encaminha os seus colaboradores mais próximos para os cursos FAC. Primeiro em Itália, depois replicando a experiência dentro de portas, na paróquia que tutelava, onde organizou regulares formações para colaboradores paroquiais com base no modelo desenhado pela FAC. O pároco de Belém frequenta ainda, em data que não foi possível determinar mas presumivelmente durante o período de exercício paroquial, cursos de formação do movimento católico “Para um Mundo Melhor” que terão tido lugar em Segóvia, Fátima, Porto e Lisboa. É assim personagem e mentor da regular prática de formação no exterior, atividade que sempre promove junto dos colaboradores, concedendo

¹⁵² Carta do cardeal Cerejeira, s.d., p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.006].

¹⁵³ *Idem, ibidem*.

¹⁵⁴ Carta do cardeal Cerejeira, 7 de junho de 1956, 3 p. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.007].

para o efeito bolsas de estudos. E que extravasava as tradicionais estruturas formativas, estendendo-se a círculos, mais ou menos informais, de debate e reflexão. Assim o indicia a carta da colaboradora paroquial Maria Benedita Galamba de Oliveira que, em 1967, questiona o prior se tem frequentado as reuniões do “Intelectuais Católicos Franceses”¹⁵⁵.

Para além disso, são montadas equipas litúrgicas de leitores, de auxiliares de cura d’almas¹⁵⁶, de preparação para o matrimónio ou um serviço de doentes, entre outras células de atividade. Sem esquecer o esforço em estimular o debate e reflexão para o território paroquial, através da organização de diversos círculos de estudos, entre os quais podem ser mencionados os de estudos bíblicos ou os Círculos Teilhard de Chardin, um dos teólogos diletos de Felicidade Alves. A título de curiosidade, de mencionar o nome de um dos participantes deste último empreendimento, que felicita o pároco pela iniciativa «pois a “família católica lusitana” tem-se mostrado suspicaz e reticente para o espírito e a obra de Teilhard»¹⁵⁷. Tratava-se de Miller Guerra, deputado à Assembleia Nacional, integrando a chamada “ala liberal” entre 1969 e 1973, a par de Francisco Sá Carneiro, com quem partilhou a crença na possibilidade de reforma do regime ditatorial a partir de dentro.

É assim estruturada uma organização paroquial que Felicidade Alves designa de centro-capilar – modelo inspirado no movimento FAC –, expressão que visava traduzir uma intervenção em rede, sustentada por uma comunidade de colaboradores que se desejavam integrados e próximos dos paroquianos a quem se propunham servir. Um ano depois de tomar posse, o boletim paroquial de Belém destacava-se. Sobre esta publicação periódica, Cerejeira felicitava o seu mentor, considerando-a “um primor no género”¹⁵⁸. Os elogios multiplicam-se e, em maio de 1958, o cardeal patriarca escreve ao pároco de Belém, constatando que o seu “trabalho apostólico tem sido coroado do melhor êxito; todos reconhecem e louvam o renascimento religioso que o teu zelo tem realizado. [...] Neste aspecto litúrgico da participação dos fiéis no culto, algo sei do que

¹⁵⁵ Carta de Margarida Aranha, 28 de abril de 1967, 3 p. - AJFA / FMS [Pasta 07514.012.001].

¹⁵⁶ Colaboradores paroquiais orientados para o serviço na comunidade, junto dos paroquianos.

¹⁵⁷ Carta de Miller Guerra, s.d., pp. 1-2 - AJFA / FMS [Pasta 07514.063.001].

¹⁵⁸ Cartão do cardeal Cerejeira, 1957, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.010].

tens obtido com grande proveito dos fiéis”¹⁵⁹. Discurso de veemente louvor que estava prestes a ser interrompido por interpelações de dúvida ou censura, ainda antes da década de 50 chegar ao seu término.

Acerca de Felicidade Alves, Revez considera que a “sua militância, que era antes de mais a compreensão das suas funções como sacerdote e como pároco, conhece a pouco e pouco momentos de questionação”¹⁶⁰. No entanto, da leitura do material existente no arquivo do padre Felicidade, em particular da correspondência, se verifica o quanto esta “questionação” era pulsão natural do padre Felicidade, mesmo antes da assunção plena da contestação à hierarquia da Igreja católica portuguesa ou da identidade de opositor ao Estado Novo. Persistente indagação que se estendia sobre todo o universo do conhecido pelo jovem seminarista e depois pároco, abraçando os domínios da vocação sacerdotal e do exercício da fé católica.

As matérias políticas, essas sim, seriam alvo de progressivo questionamento, numa gradação crescente que acompanhava a par e passo a imersão do ordenado padre no mundo secular. Como assevera mais tarde Felicidade Alves, até tomar posse em Belém, “eu era um professor de seminário sem qualquer formação política. A minha formação era teológica”¹⁶¹. Afirmção que uma carta enviada pelo ainda jovem professor do Seminário dos Olivais, em 1 de maio de 1953, confere alguns matizes. Nesta, Felicidade Alves demonstra o “apreço pela obra que [Salazar] tem realizado nestes vinte e cinco anos”¹⁶², elogia o ditador, “quer como Defensor da Independência da Nação e Autor duma diplomacia de verdade que reconstruiu e exaltou o prestígio de Portugal no concerto internacional, quer ainda como Criador de fórmulas sociais e políticas”¹⁶³ e afirma desejar que Salazar “desempenhe ainda por muitos anos a fecundada Missão de que o incumbiu a divina Providência”¹⁶⁴. Apesar do que fica atrás

¹⁵⁹ Carta do cardeal Cerejeira, 8 de maio de 1958, pp. 1-2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.011].

¹⁶⁰ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 145.

¹⁶¹ ANTUNES, José Freire – Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In ANTUNES, José Freire - *A Guerra de África: 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Coleção “Grandes temas da nossa História”, Vol. 1, p. 501.

¹⁶² Carta de Felicidade Alves a António de Oliveira Salazar, 1 de maio de 1953, p. 1 - Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo / Arquivo Oliveira Salazar / Correspondência particular [PT/TT/AOS/E/0007/00041].

¹⁶³ *Idem*, p. 2.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 7.

escrito, numa entrevista que concede em 1989, o deposto pároco relatará como “naqueles dois anos entre 1956 e 1958 começava a aperceber-me da dimensão do fenómeno político como tal, mas estava absorvido pelos interesses chamados da Igreja e os problemas políticos passavam um pouco à margem”¹⁶⁵.

Seriam então os “interesses da Igreja” a gerar as primeiras fricções no relacionamento entre o pároco de Belém e o seu prelado. O ímpeto renovador do primeiro esbarrava contra o conservadorismo do segundo. Antes de mais, foram as questões dos ritos litúrgicos que semearam a divergência entre ambos. Em maio de 1958 – quatro anos antes do arranque do Concílio Vaticano II, sob os auspícios do qual se validaria a reforma litúrgica – o padre Felicidade é admoestado pelo cardeal patriarca por ter ministrado a comunhão aos fiéis enquanto estes permaneciam de pé e não de joelhos, como era então uso. “Não julgo nem conveniente nem oportuno introduzir tal costume, e desejo q’ ele se não estabeleça”¹⁶⁶, sentencia Cerejeira. E justifica, com os argumentos da unidade eclesial que impunha como incorruptível e da caução episcopal que concebia indispensável, que “não convém com alterações irregularmente e individualisticam.[ent]e tomadas perturbar a ordem estabelecida”¹⁶⁷.

O “desejo” expresso por Cerejeira não terá merecido imediata e perene obediência, tanto que em dezembro de 1960, em vésperas da entrada em rigor do designado Código das Rubricas do Episcopado – que reiterava a administração da comunhão aos fiéis de joelhos –, o cardeal patriarca torna a escrever ao pároco solicitando que “Belém se conformasse com o uso comum”¹⁶⁸. Por esta altura, já não era apenas do rito da comunhão que distinguia a prática litúrgica em Santa Maria de Belém. Também a celebração da missa com o sacerdote voltado de frente para a assembleia, e não de costas, como era tradição estabelecida, suscitava a reprovação de Gonçalves Cerejeira. A perturbação estava instalada. Em novembro de 1959, Cerejeira contesta a distância e incompreensão que Felicidade Alves sentia apartar ambos. “O teu prelado estima-te e aprecia-te”¹⁶⁹, assevera, acrescentando, no tom paternal que persistia em

¹⁶⁵ PACHECO, Fernando Assis – As estações da Paixão. *Jornal Ilustrado* [suplemento *O Jornal* nº 734], 17 a 22 de março de 1989, p. 12.

¹⁶⁶ Carta do cardeal Cerejeira, 8 de maio de 1958, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.011].

¹⁶⁷ *Idem*, p. 2.

¹⁶⁸ Cartão do cardeal Cerejeira, 24 de dezembro de 1960, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.013].

¹⁶⁹ Cartão do cardeal Cerejeira. 20 de novembro de 1959 [Pasta 07506.001.012].

usar: “Penso que me julgas mais longe de ti do que estou”¹⁷⁰.

A 18 de junho de 1961, escassos meses após o eclodir do conflito armado em Angola que marcaria o início da guerra colonial, o prior de Santa Maria de Belém sobe ao púlpito da missa dominical para uma polémica homilia. No rescaldo do discurso do general Venâncio Deslandes aquando da tomada de posse do cargo de governador geral de Angola, proferido no dia anterior, o pároco de Belém interpela a assembleia com uma inaudita questão: “vale a pena lutar pela defesa de Angola?”¹⁷¹. Sendo a pergunta precoce face ao que viria a ser a retórica futura da oposição católica ao Estado Novo, onde o combate à guerra colonial desempenharia papel fundamental, importa escrutinar com detalhe o que mobiliza Felicidade Alves às desassombradas palavras.

Fundamentalmente, trata-se de uma elocução de indignação perante o discurso do governador geral de Angola, comunicação que gerara na sua “consciência de padre católico um golpe muito grave quanto à convicção de que vale a pena lutar”¹⁷². É a ameaça velada de Deslandes, na passagem em que alerta que “quando o Estado, na sua estrutura legal e social, procura realizar os princípios fundamentais do Cristianismo, facilitando ainda o culto público e a obra de apostolado, a Igreja não pode jamais ser-lhe contrária nem sequer indiferente”¹⁷³, que provoca o descontentamento do pároco de Santa Maria de Belém, pelo que significa de clara ingerência do Estado na vida da Igreja.

À semelhança do que sucedera anos antes, quando em abril de 1959 Felicidade Alves integra o grupo de 26 padres da diocese de Lisboa que em pública missiva repudiam a atitude do jornal *A Voz* perante a carta do bispo do Porto, era a defesa da liberdade da Igreja e dos seus sacerdotes que trazia o pároco à liça. Apontando a Igreja como a “única instituição que por direito próprio e inalienável tem competência e autoridade – para realizar os princípios fundamentais do Cristianismo”¹⁷⁴, acusando o general Deslandes de fazer “impudorosas ameaças à Igreja, se ela se não conservar serva

¹⁷⁰ *Idem*, v.

¹⁷¹ Homilia do padre Felicidade Alves, 18 de junho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.023.001].

¹⁷² *Idem*, p. 3. -

¹⁷³ *Cit. em* Homilia do padre Felicidade Alves, 18 de junho de 1961, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07500.023.001].

¹⁷⁴ Homilia do padre Felicidade Alves, 18 de junho de 1961, p. 4 - AJFA / FMS [Pasta 07500.023.001].

dócil e escrava silenciosa”¹⁷⁵, sentencia: “Assim, não! Se esta é a ideologia que informa a nossa política, declaro-vos que não pode ser abençoada por Deus”¹⁷⁶.

Não obstante a veemência das expressões utilizadas, de uma crítica de tal modo frontal que se revelava extravagante no seio do regime ditatorial, neste período, o posicionamento de Felicidade Alves face à guerra colonial não era ainda aquele de absoluto repúdio que viria a ser no futuro. Logo no início da homilia o pároco esclarece que a questão de se a guerra vale a pena “não quer dizer apenas se temos o direito (nenhum português hesita quanto a isso)”¹⁷⁷. Expressão que o aproxima da retórica estadonovista dos “direitos históricos” de Portugal aos territórios ultramarinos e o distancia ainda da invocação dos “deveres históricos” do país em promover a autonomia e independência das então designadas províncias ultramarinas, como defenderia em 1968.

Tomando por referência o texto da homilia de 1961, os primeiros anos da década de 60 são um momento de transição na caminhada do padre Felicidade rumo à militância na oposição católica ao Estado Novo. Ainda eivados de elementos de conformidade com regime, mas já ensaiando a proposta democratizadora que viria a reclamar em nome do fim deste. Sempre com o estilo frontal e desassombrado que tanto lhe fez merecer admiração e reconhecimento como repúdio e censura pela postura que alguns não hesitaram em classificar de rude e truculenta. É possível já reconhecer os prolegómenos da reivindicação pela salvaguarda dos valores da liberdade, justiça e igualdade tal como da condenação dos anti-valores da opressão, da injustiça e da desigualdade na passagem da homilia de 1961 em que o orador defende e alerta: “toda a doutrina ou construção social que negue ou prescindia dos princípios primeiros e fundamentais – que consistem numa justa concepção cristã da pessoa humana, da sociedade, da autoridade, do bem comum, da justiça e da caridade social – é falsa, gera desequilíbrios e converte-se em destruidora do indivíduo e da sociedade”¹⁷⁸.

Os acontecimentos que se seguiram à homília de 18 de junho de 1961 não viriam

¹⁷⁵ *Idem*, p. 4.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 6.

¹⁷⁷ *Idem*, p. 1.

¹⁷⁸ *Idem*, p. 3.

mitigar a indignação do pároco de Belém. Pelo contrário, o diferendo imediatamente surgido com Inocêncio Galvão Teles – paroquiano de Belém, ouvinte da exortação de Felicidade Alves, então diretor da Faculdade de Direito e futuro ministro da Educação Nacional de Salazar –, que irrompeu sacristia adentro logo após o término da missa, repreendendo violentamente o pároco pelas palavras proferidas – tal como outras manifestações, pró e contra, de paroquianos e outros –, irão prolongar e agigantar o episódio. À morada dos Jerónimos chegam inúmeras missivas de condenação – e algumas de elogio – face à mensagem propalada na homilia. A título de exemplo, pode ser mencionada a carta anónima exortando que “o sacerdote não deve fazer do altar ou do púlpito cátedra de política”¹⁷⁹, mas também o cartão enviado pelo padre José Narino de Campos, em que este “felicitava [Felicidade Alves] pelo seu desassombro”¹⁸⁰.

Os ecos do sucedido não tardam em chegar ao Patriarcado. De tal modo que, a 6 de julho, Cerejeira escreve a Felicidade Alves, e, referindo-se a si mesmo na terceira pessoa do singular, como por vezes usava, revela: “constou-lhe q’ uma recente homilia tua teria causado certa reacção; tem esperado que viesses informá-lo, para poder julgar sobre assunto q’ divide a paróquia; poderias enviar-lhe a reconstituição, tanto quanto te seja possível, daquilo que terás dito?”¹⁸¹. O pároco responde no dia seguinte, em missiva a que junta não só cópia do texto da dita homilia, mas também das trocas epistolares posteriormente mantidas com Galvão Teles. Diálogo escrito em que o primeiro recordava a “autoridade moral e religiosa”¹⁸² que detinha sobre “os cristãos que a Hierarquia da Igreja me confiou”¹⁸³ e a condenar a “atitude excitadíssima e assanhada de [Galvão Teles], acompanhada com murros no arcaz”¹⁸⁴, e o segundo a acusar o interlocutor de que “a fala que V. Ex.^a fez no referido Domingo não foi fala de sacerdote, como V. Ex.^a pressupõe, mas sim de político”¹⁸⁵.

Para lá da coletânea documental que remete à apreciação superior, Felicidade Alves presta outros esclarecimentos, de molde a clarificar o assunto que se tornara

¹⁷⁹ Carta anónima, junho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.026.001].

¹⁸⁰ Cartão do padre José Narino de Campos, 21 de junho de 1961, f. - AJFA / FMS [Pasta 07500.027.001].

¹⁸¹ Cartão do cardeal Cerejeira, 6 de julho de 1961, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.022].

¹⁸² Carta de Felicidade Alves a Inocêncio Galvão Teles, 21 de junho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.024.001].

¹⁸³ *Idem*, p. 1.

¹⁸⁴ *Idem*, p. 2.

¹⁸⁵ Carta de Inocêncio Galvão Teles, 28 de junho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.025.001].

motivo de escândalo: a crítica à guerra em Angola. Lamenta não ter escrito outras duas homilias proferidas em maio de 1961, nas quais explicara “qual a posição dum católico perante o problema da luta em Angola, [e lançara] um apelo de mobilização espiritual de toda a Paróquia em favor da nossa Pátria”¹⁸⁶. Na sequência dessas exposições teriam sido criados em todo território paroquial centros comunitários de oração em igrejas, capelas, escolas e casas particulares que um sacerdote percorria todas as noites “para estimular e abençoar”¹⁸⁷. Em sua defesa, acrescenta o pároco de Belém que “essas duas homilias, pronunciadas aliás na presença do Senhor Presidente da República, só receberam aplausos e felicitações, ninguém viu nelas qualquer intromissão em assuntos políticos, e não deixavam margem para hesitações quanto ao meu patriotismo e dedicação ao bem comum. Sem essas homilias, a presente pode dar uma ideia parcial do meu pensamento”¹⁸⁸. Deste modo, afasta definitivamente a ideia de alimentar e propalar um posicionamento contrário ao da alegadamente necessária guerra.

Na mesma carta ao Prelado, o pároco alude ainda à existência de uma “campanha de difamação e calúnia”¹⁸⁹ que lhe vinha sendo movida por parte de “alguns dos bons cristãos”¹⁹⁰ tal como de “não poucos dos meus colegas”¹⁹¹. Colocando o cargo paroquial à disposição das determinações do cardeal patriarca, Felicidade Alves confessa o desconforto com que então experiencia a vivência da tutela religiosa sobre as freguesias de Santa Maria de Belém e de São Francisco Xavier. “Nada me seria mais agradável do que merecer de Deus a graça de ir para longe, para muito longe, de tudo isto. O meu espírito debate-se permanentemente em dolorosos conflitos de inadaptação a pessoas e instituições, quer do mundo civil quer do mundo eclesiástico”¹⁹², revela. O conflito interior que agitava o pároco de Belém mereceria lenitivo (ou temporária panaceia) do interlocutor epistolar. Face aos factos apresentados sobre o caso da homilia de 18 de junho, Cerejeira reitera que o “teu Prelado te continua fiel na estima, na admiração, na

¹⁸⁶ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 7 de julho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.022.001].

¹⁸⁷ *Idem, ibidem.*

¹⁸⁸ *Idem, p. 2.*

¹⁸⁹ *Idem, p. 1.*

¹⁹⁰ *Idem, ibidem.*

¹⁹¹ *Idem, ibidem.*

¹⁹² *Idem, p. 4.*

esperança”¹⁹³. Solidariza-se com o pároco, afirmando: “estou inteiramente contigo. Lamento e reprovo a carta que te foi dirigida. E creio que isto te bastará, p.^a não dares mais importância ao caso”¹⁹⁴, conclui, em tom de paternal recomendação.

A fórmula de paternal empatia e reiterado elogio continua a ser utilizada por Cerejeira para aplanar o questionamento e serenar a dissonância da voz de Felicidade Alves. Em 1963, retorque às dúvidas perante a validade do trabalho desenvolvido na paróquia de Belém, confessadas pelo pároco, salientando que Santa Maria de Belém “é hoje uma paróquia renascida, graças ao teu zelo e inteligência”¹⁹⁵ e declarando: “Imagino como serão duras para ti essas horas de agonia. Tenho pedido a Deus que tas afaste”¹⁹⁶.

Palavras que reiteravam a atenção especial que o cardeal patriarca dedicava ao padre Felicidade Alves, não obstante a generalizada postura paternalista que este mantinha com a maioria dos sacerdotes. Refere Luís Salgado de Matos que Cerejeira “estabeleceu laços pessoais com os seus padres, em especial com os que ordenara; tratava por tu um grande número deles; a todos e a cada um marcou forte e pessoalmente”¹⁹⁷. Abílio Tavares Cardoso faz eco dessa estreita mas estratificada ligação, quando atesta: “todos os católicos da minha geração, mais que padres, mais que membros da Igreja, mais que construtores de uma aventura pessoal, fomos filhos do Cardeal Cerejeira. Isso foi trágico porque, nesta espécie de filiação, não existia data de maioridade nem prazo para emancipação”¹⁹⁸.

Na passagem para 1965 o púlpito dos Jerónimos é, mais uma, vez palco de polémica. No centro da celeuma está o facto de o pároco de Belém, na missa de Ano Novo e à revelia das orientações do Patriarcado sobre a matéria, ter lido os excertos da mensagem de Natal de Paulo VI que se referiam a uma questão decretada tabu: a recente viagem do Papa à Índia. As reações não tardam. Data de 2 de janeiro a carta de

¹⁹³ Cartão do cardeal Cerejeira, 1 de setembro de 1961, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.016].

¹⁹⁴ Cartão do cardeal Cerejeira, 8 de janeiro de 1962, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.017].

¹⁹⁵ Cartão do cardeal Cerejeira, 1963, p. 1. - AJFA / [Pasta 07506.001.020].

¹⁹⁶ *Idem*, p. 2.

¹⁹⁷ MATOS, Luís Salgado de - Cardeal Cerejeira: universitário, militante, místico. *Análise Social*. Vol. XXXVI, nº 160 (2001), p. 814.

¹⁹⁸ Cit. em LOPES, Joana – Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura. Porto: Ambar. Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Actual, nº 11, 2007, p. 46.

um paroquiano que contesta a intencionalidade política subjacente ao gesto. “V. Ex.^a poderia lê-la toda; poderia não a ler ou poderia ler os trechos que entendesse. Entendeu ler a parte que se referia à viagem a Bombaim, ao inicial carácter religioso que a determinara e os louvores à Índia”¹⁹⁹, desaprova o redator da missiva, que admitia não ir à missa a Santa Maria de Belém desde o incidente com Galvão Teles, por não querer correr o “risco de ouvir Homilias com considerações directa ou indirectamente políticas que me magoem como católico e como português”²⁰⁰.

Por essa altura era já efetiva e regular a vigilância da PIDE em Belém, nomeadamente através do envio de periódicos relatórios²⁰¹ acerca dos conteúdos das homilias proferidas por Felicidade Alves, ou da interceção e violação da sua correspondência. Numa destas informações, o redator transcrevia excertos de uma homilia proferida pelo sacerdote a 17 de janeiro de 1965 na Igreja dos Jerónimos, palestra que teria sido integralmente gravada, apesar do registo sonoro se ter revelado indecifrável. Desfecho falhado que era resultado do facto de “o templo não oferece[r] o mínimo de condições acústicas para efectuar este género de trabalho”²⁰², dificuldade a que acrescia uma outra: a de “fazer as necessárias experiências dentro da Igreja, sem correr o risco de levantar suspeitas e denunciar a nossa actuação”²⁰³.

Apesar disso, o diligente relator citava trechos das palavras do pároco de Belém, nomeadamente a passagem em que este terá dito: “Apelidam-nos de progressistas – termo que alguns consideram revolucionário e subversivo – e, até mesmo, criptocomunistas. Isso não impede que continuemos a apontar à consciência dos católicos, os verdadeiros males que afligem a Igreja, contribuindo com a nossa inteligência e, se preciso, com o nosso sangue – esperamos não ser preciso – para lhe modificar o ‘statu quo’, para a retirar da estagnação, do adormecimento em que se encontra”²⁰⁴. Para lá das matérias estritamente eclesiásticas, nessa mesma palestra, e de acordo com a transcrição do autor do relatório da PIDE, Felicidade Alves terá

¹⁹⁹ Carta de [assinatura ilegível], 2 de janeiro de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07515.032.001].

²⁰⁰ *Idem*, p. 1.

²⁰¹ PIDE, Serviços à Segurança, Secção Central - Informação nº 4 C.I. (1), com relato da homilia de Felicidade Alves de 17 de janeiro de 1965, 20 de janeiro de 1965, 2 p. - Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo / Arquivo Oliveira Salazar / Correspondência oficial [PT/TT/AOS/D-M/26/3/1].

²⁰² *Idem*, p. 2.

²⁰³ *Idem*, *ibidem*.

²⁰⁴ *Idem*, p. 1.

abordado as relações entre Estado e Igreja, salientando: “Por vezes, César alia-se a Pedro; Pedro não tira daí qualquer benefício mas César serve-se de Pedro para atingir os seus fins”²⁰⁵.

No início de 1965 o cardeal patriarca escreve ao pároco de Belém, num tom de desusada rispidez no que vinha sendo a narrativa epistolar entre os dois, para criticar a atitude pastoral de Felicidade Alves, que considera “motivo de escândalo para os que desejam sentir com a Igreja, e de tentação e ruína da disciplina eclesiástica”²⁰⁶. No cerne da reprovação estava a recorrente falta de observância das leis litúrgicas, a expressa decisão em não publicar e distribuir os indultos pontifícios e a alegada desatenção demonstrada para com os bispos, nomeadamente a “ausência repetida de todo o clero da paróquia de Belém, quando da ida do Ex.mo Arcebispo de Mitilene à igreja dos Jerónimos para funções sagradas”²⁰⁷.

Numa linguagem cuja aspereza destoava também dos escritos passados, notória desde o cabeçalho, quando Felicidade Alves designa o interlocutor por “Senhor Patriarca” ao invés do habitual “Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor”, o pároco prontamente responde e comunica as suas decisões ao prelado. Torna a defender que “a Comunhão de pé é a única solução digna, decente, expedita e até respeitosa”²⁰⁸, mas dispõe-se à obediência. Menos acatamento merecem as alegadas desatenções para com os bispos. Sobre esta matéria, Felicidade Alves é perentório: “Eu não estarei nunca na minha Igreja, quando houver cerimónias religiosas em contexto político. Por consequência não poderei receber as Autoridades nem os Senhores Bispos. Encarregarei disso o Coadjutor de serviço”²⁰⁹.

Pela primeira vez, por iniciativa de redator, é expressamente colocada em cima da mesa a hipótese de afastamento da paróquia de Santa Maria de Belém. Pouco depois, em maio desse ano, face à não comparência de nenhum dos sacerdotes adstritos a Santa Maria de Belém para receber o arcebispo de Mitilene aquando da celebração de uma missa por ocasião do Congresso de Ensino Particular, ausência que contrariava o

²⁰⁵ *Idem*, p. 2.

²⁰⁶ Carta do cardeal Cerejeira, 29 de janeiro de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.002.001].

²⁰⁷ *Idem*, p. 2.

²⁰⁸ Carta do padre Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 12 de fevereiro de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.004.001].

²⁰⁹ *Idem*, p. 1.

compromisso outrora assumido por Felicidade Alves, leva também o cardeal patriarca a admitir, também pela primeira vez: “a tua saída da paróquia será definitiva”²¹⁰.

Em junho de 1965 a escalada de tom no diálogo entre ambos atinge um ponto tal que Felicidade Alves se escusa a mantê-lo, socorrendo-se do cónego António de Figueiredo – que fora seu professor no Seminário dos Olivais – para mediar o diferendo. Em carta ao intermediário manifesta o desagrado com que encara a forma como todo o processo estava a ser conduzido pelo cardeal patriarca, assegurando: “não volto a dirigir-me a ele [...]. Matou bem matadinho todo o aspecto de afeição que havia em mim para com ele”²¹¹. Acusa ainda Cerejeira de “matar no coração dum dos seus padres o amor e o respeito pela hierarquia [e de] atirar para a rebelião pública um colaborador”²¹². O cónego relativiza as palavras de irritação, considerando-as “desabafo para amigos, é o Zé Felicidade a falar quando o Padre se cala para tomar fôlego”²¹³ e não hesita em defender junto do padre Felicidade que este, “no fundo, estima o Senhor Patriarca e sente-se de lhe parecer que não estimado”²¹⁴.

Por esta altura começa a desenhar-se como provável o afastamento provisório da paróquia para frequência de estudos teológicos e pastorais no estrangeiro, em muito fruto do conselho do intermediário cónego. Também o padre José Amaro Teixeira, antigo professor do Seminário dos Olivais, onde se tornou próximo de Felicidade Alves, e à data pároco de São Mamede, em Lisboa, exortara o antigo pupilo à viagem de estudos em fevereiro do mesmo ano, intento que se disponibilizava a auxiliar a concretizar, facultando um donativo mensal para o efeito. A distância territorial e o intervalo temporal tinham por objetivos “cortar a marcha à exploração malévola de carácter político; e à agitação clerical”²¹⁵ que se agigantava em torno da paróquia de Belém e do seu sacerdote, tal como “desmentir com acções os boatos persistentes de que a demissão do pároco estava há meses decidida e participada às esferas políticas”²¹⁶.

²¹⁰ Cartão do cardeal Cerejeira, 31 de maio de 1965, v. - AJFA / FMS [Pasta 07506.007.001].

²¹¹ Carta de Felicidade Alves ao padre António de Figueiredo, 27 de junho de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.010.001].

²¹² *Idem, ibidem*.

²¹³ Carta do cónego António de Figueiredo, 21 de julho de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.013.002].

²¹⁴ *Idem*, p. 3.

²¹⁵ Carta de Felicidade Alves ao padre António de Figueiredo, 27 de junho de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.010.001].

²¹⁶ *Idem, ibidem*.

Provavelmente, terá sido no culminar deste processo que Felicidade Alves frequenta uma formação no Instituto Teilhard de Chardin, em Paris.

De finais de 1965 é outro indício da deterioração das relações entre Felicidade Alves e o prelado. Trata-se de uma carta que o primeiro remete a D. Manuel dos Santos Rocha, à data já bispo de Beja depois de ter ocupado o cargo de arcebispo de Mitilene durante uma década, entre 1956 e 1965. Nesta, o pároco de Belém recorda ao interlocutor a missiva que lhe enviara mais de um ano antes, solicitando “uma palavra ou de absolvição ou de condenação”²¹⁷ face a uma acusação escrita de que fora alvo por parte de um outro padre, cujo conteúdo exato não especifica. Pedido que jamais obtivera resposta, apesar de considerar que a narrativa acusatória era um documento “histórico – dado que ele representa, pelas suas harmónicas, o fundamento das minhas relações de confiança na Administração diocesana”²¹⁸.

Ao longo de toda a segunda metade de 1965, os rumores da saída de José da Felicidade Alves da paróquia de Belém emergem e espalham-se. E as manifestações de consternação sucedem-se. Muitas oriundas de paroquianos. É o caso de Maria Vitória Fernandes, que questiona Felicidade Alves: “Então V. Rev.^a ressuscitou uma paróquia que estava morta, conseguiu fazer tanto e agora vai deixá-la?”²¹⁹. Curiosa ainda é carta de apreço e solidariedade enviada por Júlia Santos Monteiro, pela passagem em que refuta a acusação de comunismo de que era então alvo o conteúdo do discurso de Felicidade Alves. Alegava que «Cristo foi cruxificado porque lutou pelos pobres, pelos infelizes, pelos desgraçados. Também Ele era “comunista”, então?»²²⁰.

Aos apelos dos paroquianos somavam-se as mensagens de incentivo de amigos e sacerdotes. Don Paolo Arnaboldi reitera ao longo de 1965 sucessivos convites para uma regeneradora estada na *Villa “Sorriso di Maria”*, em Itália. Já Abílio Tavares Cardoso, manifesta ter “pena desta pobre diocese que está a perder os seus guias mais seguros”²²¹. Missiva a que se junta a de D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, com quem Felicidade Alves terá desabafado, a conselho de Paolo Arnaboldi. Do imposto

²¹⁷ Carta de Felicidade Alves ao bispo Manuel dos Santos Rocha, 27 de dezembro de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.104.001].

²¹⁸ *Idem, ibidem*.

²¹⁹ Carta de Maria Vitória Fernandes, 4 de julho de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.064.001].

²²⁰ Carta de Júlia Santos Monteiro, 3 de julho de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.062.001].

²²¹ Carta do padre Abílio Tavares Cardoso, 10 de junho de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07515.053.001].

exílio, escreve ao pároco de Belém, de quem recebera uma carta que revela ter lido «em pleno espírito de compreensão e “simpatia”»²²². A propósito do diferendo que opunha o padre Felicidade ao prelado, afirma: “se a Igreja é a pátria da consciência, tem de ser a pátria da liberdade: de joelhos diante de Deus, de pé diante dos homens”²²³.

Em abril de 1966, como já foi referido, José da Felicidade Alves é um dos elementos que compõem a designada comissão preparatória para reestruturação pastoral do Patriarcado, por determinação de Cerejeira em decreto de 18 de abril. Um convite que circunscrevia os esforços renovadores do pároco numa estrutura coletiva organizada. Iniciativa que a breve trecho redundava em desacerto face ao rumo dos trabalhos em curso. Em apontamentos manuscritos datados de junho, o pároco de Belém considera a iniciativa “mais uma afirmação de clericalismo”²²⁴, motivo que o levará a pedir demissão. A carta de uma colaboradora paroquial muito próxima de Felicidade Alves, Margarida Aranha, reitera esta hipótese, contestando o afastamento por motivos de saúde, razão que o pároco terá invocado como causa da demissão. “Não duvido um só segundo do estado de saúde mas não é só esse o motivo. Nas entrelinhas há o desânimo por não ver avançar as coisas, por não sentir o apoio do Prelado e quem sabe dos colegas do grupo”²²⁵, retorquia.

Ao longo de 1966 prolonga-se o notório clima de divisão que se abate sobre a atuação do padre Felicidade. A 14 de maio um paroquiano escreve ter-se sentido ofendido e perturbado²²⁶ com o ambiente vivido nas missas do meio-dia dos últimos domingos. Em outubro é a distribuição na missa de um folheto com a transcrição do discurso do Papa à ONU, apelando ao fim da guerra, a par do pedido pela sua divulgação, que desencadeia nova onda condenatória. Desta faz parte José Pimenta de Lacerda e Megre, que classifica o gesto de “perturbador da ordem pública”²²⁷. Na carta, integrada no arquivo de José Felicidade Alves e acompanhada de notas de margem manuscritas

²²² Carta do bispo António Ferreira Gomes, 2 de setembro de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.105.001].

²²³ *Idem*, p. 2.

²²⁴ “Plano de urgência para uma renovação pastoral da diocese [apontamentos de Felicidade Alves], s.d. [1966], p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.030.001].

²²⁵ Carta de Margarida Aranha, 10 de agosto de 1966, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07515.125.001].

²²⁶ Carta de um paroquiano [assinatura ilegível], 14 de maio de 1966, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07514.103.001].

²²⁷ Carta de José Pimenta de Lacerda Megre, outubro de 1966, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07516.033.001].

pelo destinatário, se lê o protesto do remetente pela tradução das palavras do Papa, que alega feita por “alguém de pensamento e coração chinês ou russo, que fala o português...”²²⁸, sugestão a que o pároco de Belém anexa o escrito esclarecimento de tratar-se da tradução da União Gráfica, sendo o título e os sublinhados replicados das edições internacionais da *Pax Christi*. Os comentários de Felicidade Alves à carta são reveladores do seu olhar sobre a Situação e das intenções que presidiam à sua intervenção pública, quando acusa: «estamos em plena ênfase dum clima gerador de ódio e de agressividade (o que exige remédio – o remédio do evangelho), queremos reagir contra um estado de psicose colectiva de “orgulhosamente sós”!»²²⁹.

A lista da sucessão de episódios incómodos para a hierarquia da Igreja católica portuguesa e para o governo de Salazar protagonizados pelo padre Felicidade neste ano de 1966 não fica concluída sem referência à expressa oposição que o pároco de Belém oferece às comemorações do Dia de Goa, agendadas para 18 de dezembro, solenidade que incluía celebração de missa e homilia nos Jerónimos. Pedido a que Felicidade Alves apõe perentória resposta: “Impossível!”²³⁰. Mas a cerimónia ocorreria, no dia previsto embora a outra hora, celebrada por sacerdote designado pelo cardeal patriarca.

Do mesmo mês é a intencional ausência do pároco na cerimónia de sagração episcopal de D. António dos Reis Rodrigues, outrora assistente eclesiástico da Juventude Universitária Católica. Uma não comparência que Felicidade Alves comunica antecipadamente e justifica pessoalmente ao visado. Salvaguardando a estima pessoal que atesta nutrir pelo futuro bispo, crítica o aparato “de estilo pomposo”²³¹ da cerimónia, tal como o “contexto político-militar”²³² em que esta se insere, fatores que determinam a sua irrevogável ausência. Importa esclarecer que a nomeação de D. António dos Reis Rodrigues para bispo auxiliar de Lisboa acarretava as funções de capelão-mor das Forças Armadas. É o confronto entre a Igreja dos poderosos que condena e a Igreja dos pobres que preconiza como autêntica que dita o afastamento do

²²⁸ *Idem, ibidem.*

²²⁹ [apontamentos de Felicidade Alves a] Carta de José Pimenta de Lacerda Megre, outubro de 1966, p. 4 - AJFA / FMS [Pasta 07516.033.001].

²³⁰ Carta de Fernando Virgílio d' Ayalla e Costa, secretário da Comissão do Dia de Goa, 8 de novembro de 1966, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07516.031.001].

²³¹ Carta de Felicidade Alves ao bispo António Reis Rodrigues, dezembro de 1966, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07514.097.001].

²³² *Idem, ibidem.*

pároco. É a sacralização das estruturas militares pela hierarquia eclesiástica, exacerbadas pelo contexto de guerra que se vivia, ato que considera contra-evangélico, que determina a sua decisão: “não posso assistir a uma cerimónia que me provoca repulsa e indignação pelos contextos mundanos e políticos de que se reveste e que causa escândalo fundado aos cristãos humildes e aos que têm o direito de não lhes ser dificultado pela igreja o caminho que os leva a Cristo”²³³.

Entretanto, nos bastidores, desde 1965 que se mantém acesa a negociação sobre o futuro de José da Felicidade Alves. A troca de correspondência entre Felicidade Alves e o cardeal Cerejeira para encontrar uma solução para mitigar o conflito interior manifestado pelo pároco e para obliterar o persistente desacerto deste com as orientações da hierarquia eclesiástica e os confrontos abertos com figuras de destaque do Estado Novo multiplica-se e prolonga-se até 1967, quando Felicidade Alves parte para Paris. Remetidas da Calçada do Galvão, nº 13, morada paroquial, as hipóteses sugeridas pelo pároco de Belém passavam invariavelmente pelo seu afastamento, temporário ou definitivo, de Santa Maria de Belém. Entre os diversos destinos aflorados encontram-se a transferência para uma pequena paróquia rural²³⁴ – proposta que Felicidade Alves retomava dos idos de 1955 –, a ida para uma casa religiosa na Alemanha para aprofundamento dos conhecimentos em língua alemã²³⁵, o ingresso em instituto pastoral em Madrid, Insbruck ou Turim²³⁶. Subjacentes às diferentes hipóteses, os argumentos eram os mesmos: motivos de saúde relacionados com a insuficiência coronária que lhe fora diagnosticada, mas também “assegurar um clima de silêncio e paz interior, que considero vital para o meu equilíbrio moral e psíquico”²³⁷ e “a recuperação da minha dedicação sacerdotal, e até da minha vocação de padre”²³⁸. Entre as possibilidades elencadas por Manuel Gonçalves Cerejeira constam a temporária orientação sacerdotal da comunidade portuguesa residente em Versalhes, satisfazendo

²³³ *Idem, ibidem.*

²³⁴ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 12 de fevereiro de 1965, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07506.004.001].

²³⁵ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, [c. 1965], p. 1 AJFA / FMS [Pasta 07506.016.001].

²³⁶ *Idem, p. 2.*

²³⁷ *Idem, p. 1.*

²³⁸ *Idem, ibidem.*

um pedido feito pelo bispo dessa diocese francesa²³⁹; ou a orientação das paróquias dos Anjos ou de Olivais Sul²⁴⁰, entre outros cenários conjecturados e nunca concretizados.

Apesar do verão quente de 1965, marcado pelo expresso conflito entre Felicidade Alves e o cardeal patriarca e por um interregno de ensurdecedor silêncio epistolar entre ambos, em finais de setembro Cerejeira remete de Roma um curto mas expressivo cartão ao pároco de Santa Maria de Belém. Nele se lê: “O pastor – e pai – roga ferventemente a Deus que a ovelha – e esta preciosa – se não tresmalhe do rebanho. Espera-a ansiosamente”²⁴¹. Mensagem que marca o retomar das negociações diretas entre bispo e pároco, muito embora Felicidade Alves se socorra do conselho dos mais próximos para lerem e “limarem” a linguagem utilizada nas missivas a enviar ao cardeal patriarca. O padre Paolo Arnaboli, líder do Movimento FAC, é um dos “editores” eleitos. Concebidos, rasurados e emendados diversos rascunhos de propostas definitivas a colocar à consideração do prelado – pelo menos quatro, a julgar pelos documentos integrados no espólio documental de Felicidade Alves –, a 19 de março de 1966 segue rumo ao Campo de Santa Clara a versão final. Nesta, o pároco de Belém solicita autorização para frequentar estudos no estrangeiro, ficando provisoriamente afastado da paróquia de Belém. A linguagem e posicionamento face ao cardeal patriarca revela-se bem distinta da que utilizara apenas um ano antes. Nesta etapa, Felicidade Alves assegurava que “não queria que o meu futuro viesse a processar-se sem ou contra V. Eminência”²⁴². No ano seguinte, em julho de 1967, numa altura em que o longo e intenso debate redundara na aprovação da saída temporária para estudos no estrangeiro e quando Felicidade Alves já formalizara a inscrição no Instituto de Estudos Ecuménicos em Paris, Cerejeira confirma por escrito “de bom grado [concordar] em que continues ligado à paroquialidade de Belém”²⁴³. Em alguns meses, tudo mudaria.

Em inícios de 1967 estava já solidamente estabelecido o plano do futuro próximo do padre Felicidade Alves. Em missiva ao cardeal Cerejeira, o pároco agradece a pronta autorização superior para se inscrever no Instituto Católico em Paris e desvenda mesmo

²³⁹ Cartão do cardeal Cerejeira, 1 de junho de 1965, f. e v. - AJFA / FMS [Pasta 07506.001.021].

²⁴⁰ Carta do cónego António de Figueiredo, 21 de julho de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.013.002].

²⁴¹ Cartão do cardeal Cerejeira, 23 de setembro de 1965, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.015.001].

²⁴² Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, 13 de fevereiro e 19 de março de 1966, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.021.001].

²⁴³ Carta do cardeal Cerejeira, 6 de julho de 1967, pp- 1-2- AJFA / FMS [Pasta 07535.047.001].

as suas intenções de ingresso no recém-criado Instituto Superior de Estudos Ecuménicos, estudos que pretendia acompanhar da frequência de aulas de Teologia e Estudos Bíblicos, sem esquecer o aprofundamento da investigação da obra de Teilhard de Chardin, aproveitando a estada na cidade que acolhe a fundação com o seu nome. Como sucede com as viagens que se começam a vivenciar na preparação, Felicidade Alves confessava que “estas perspectivas e contactos têm servido positivamente para uma actualização da minha formação teológica e pastoral; e vão permitindo um certo renascer de confiança na Igreja de Cristo e na sua missão no Mundo, assim como uma re-elaboração da espiritualidade sacerdotal”²⁴⁴. O atestado certificando que o padre Felicidade Alves estava autorizado pelo seu prelado a inscrever-se como estudante no Instituto Católico de Paris, assinado pelo arcebispo de Mitilene, data de 23 de junho de 1967. O de admissão no Instituto Superior de Estudos Ecuménicos, autenticado por Marie-Joseph Le Guillou, seria emitido cerca de um mês depois, a 30 de agosto.

Na entrevista que deu a Fernando Assis Pacheco em 1989, José da Felicidade Alves assinala como determinante para a decisão de partir para Paris em 1967 a recente visita de Paulo VI a Fátima. Neste testemunho assevera mesmo que repugnava-o “estar no País a pisar o mesmo terreno que o papa pisava”²⁴⁵. Se foi um caleidoscópio de fatores que conduziram o padre Felicidade para fora do país, este assume, em comunicação aos paroquianos, que o móbil da deslocação se prendia com a intenção de «estabelecer “ruptura” com o ambiente pastoral em que me sentia asfixiado; e repensar o mistério de Cristo, da Igreja, do padre, etc.»²⁴⁶.

No início do período letivo de 1967-68, em diversos documentos, surge como residente na morada rue Geoffroy l’Asnier, nº 30, em Paris. A partir de certa altura estabeleceu morada no nº 7P da Boulevard Jourdan, em Paris, endereço da Casa dos Estudantes Portugueses na Cidade Universitária da capital francesa. Decorrido apenas um mês do início do ano letivo, Felicidade Alves debate-se com as possibilidades de estudos a prosseguir, hesitando entre o diploma superior em estudos ecuménicos,

²⁴⁴ Carta de Felicidade Alves ao cardeal Cerejeira, s.d. [c. 1967], p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.025.001].

²⁴⁵ PACHECO, Fernando Assis – As estações da Paixão. *Jornal Ilustrado* [suplemento *O Jornal* nº 734], 17 a 22 de março de 1989, p. 13.

²⁴⁶ ALVES, José da Felicidade (P^e.). – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*. p. 2.

atingível em dois anos, e o doutoramento em teologia – ramo ecuménico, com uma duração de três anos. Considera que “o meu forte não é tanto a investigação técnica – mas antes a capacidade pedagógica de por ao alcance de toda a gente as coisas difíceis e profundas que os outros descobriram”²⁴⁷, por isso pende para o primeiro cenário. Menos clara é a escolha do tema da tese a desenvolver. Propõe fazer dissertação sobre Teilhard de Chardin, mas a ideia é liminarmente recusada, e contrapõe com o estudo do conceito de Igreja local nas diferentes confissões religiosas, que merece moderada aprovação da tutela académica.

Para lá das dúvidas, o entusiasmo com que se entrega aos estudos é mensurável pela quantidade de apontamentos, notas e reflexões que produz neste período. Registos escritos que se multiplicam desde a lição inaugural, proferida pelo dominicano Marie-Joseph Le Guillou, fundador do Instituto Superior de Estudos Ecuménicos do Instituto Católico de Paris, que Felicidade Alves devidamente assinala no seu caderno²⁴⁸ como ocorrida a 27 de outubro de 1967. Entre os registos documentais do seu arquivo pessoal encontram-se comentários e anotações relativos a questões como as estruturas institucionais das Igrejas orientais, Sagradas Escrituras, Calvinismo, Eucaristia, História da Igreja, Pneumatologia eclesiológica, Teologia das Energias Divinas, textos de inúmeros teólogos da Igreja Ortodoxa, etc. Mas também sobre uma teologia da revolução, notas nas quais se reconhecem os prolegómenos de excertos do célebre documento que a 19 de abril de 1968 apresenta aos membros do Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém. Ecos que são notórios na passagem em que Felicidade Alves dialoga com o papel, escrevendo: “A Escritura [...] não pode ser invocada a favor da não-Revolução. Mais: há fermentos de Revolução, pois Deus está agindo no sentido da transformação radical do Universo. Deus é o Libertador”²⁴⁹.

De acordo com um testemunho de Fernando Belo²⁵⁰, personagem determinante para o processo de radicalização de Felicidade Alves durante a sua estada em Paris terá

²⁴⁷ [apontamentos de Felicidade Alves], 29 de outubro de 1967, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07532.005.001].

²⁴⁸ Caderno de Felicidade Alves do Instituto de Estudos Ecuménicos, s.d. [1967-1968], p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07486.006.001].

²⁴⁹ [textos sobre a Eucaristia e comunhão, com notas de Felicidade Alves], s.d. [1967-1968], p. 36 - AJFA / FMS [Pasta 07532.015.001].

²⁵⁰ Em entrevista realizada por João Miguel Almeida no âmbito da sua dissertação de mestrado e citada por REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 146.

sido o pastor protestante Georges Casalis. Professor na Escola de Teologia Protestante de Paris, Casalis terá sido mentor do aprofundamento da investigação acerca da ligação entre cristianismo e socialismo por Felicidade Alves e, conseqüentemente, veículo do rumo político que este virá a assumir depois. De facto, no programa de estudos do Instituto Superior de Estudos Ecuménicos do ano letivo de 1967-1968 é elencada como uma das matérias a abordar “Os temas da Assembleia de Uppsala”, palestras da responsabilidade do frade Biot, mas com a colaboração de G. Casalis²⁵¹. Porém, não existe registo de qualquer correspondência trocada entre ambos.

Para lá do espólio documental de Felicidade Alves, de salientar ainda a participação do pastor protestante num livro datado de fevereiro de 1968 e organizado pelo ainda pároco de Belém, com um texto sob o título “Fé e Política”²⁵². Narrativa que contém muitos dos traços fundamentais do pensamento do padre Felicidade nos derradeiros anos da década de 1960: “a defesa da intervenção radical dos cristãos na política, a recusa do cristianismo como uma religião do além ou alienado da história, a inspiração evangélica para fazer a Igreja avançar na direcção do amor e da justiça”²⁵³.

No entanto, outros elementos indiciam que o processo de radicalização e de aproximação ao Partido Comunista Português por Felicidade Alves são anteriores à estada em Paris. Determinante para estabelecer esta cronologia de politização é a carta que o pároco de Belém dirige a Carlos Antunes, à data integrado ainda nos designados Comités de Ajuda ao Povo Português, células internacionais de organização do PCP no estrangeiro. É a 23 de junho de 1967, no mesmo dia que recebe autorização para frequentar o Instituto Católico de Paris, que Felicidade Alves pede conselho a Carlos Antunes acerca da atitude a tomar. Questiona-se acerca do «que convinha fazer em cada momento para que resultasse eficaz o movimento de transformação dos espíritos que levasse à “Revolução” que se impõe, – na Nação e no interior da Igreja. [...] Penso

²⁵¹ Programa dos cursos e seminários do Instituto Superior de Estudos Ecuménicos para o ano letivo de 1967-1968, junho de 1967, p. 36 - AJFA / FMS [Pasta 07532.034.001].

²⁵² JOLIF, Yves; CASALIS, Georges; BLANQUAR, Paul – Fé e Política. [Apres. José Felicidade Alves]. Lisboa: Multinova, 1974, Cit. em REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 146.

²⁵³ REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 146.

que só uma Revolução política criará as condições para a revolução interna na Igreja»²⁵⁴. Afirma-se perante um dilema, para a resolução do qual solicita expressamente o conselho do destinatário: «continuar cá, tentando na sombra fazer qualquer coisa... nas condições precárias em que se vive... mas ao menos sem me isolar desta gente? ou ir para Paris “continuar estudos”, e entretanto ir aí estabelecendo contactos e armazenando ideias para o dia de amanhã? Hesito. Não tenho qualquer dificuldade em aceitar riscos, sejam eles quais forem»²⁵⁵, salvaguarda.

Epístola reveladora de um novo momento de transição no pensamento de Felicidade Alves, quando o combate ao regime ditatorial vigente emerge como condição *sine qua non* para a operação de renovação das estruturas eclesiais que desde há muito preconizava. Trata-se de uma clara inversão das prioridades de intervenção outrora eleitas, quando o religioso assumia o primado face ao político. Estabelecida a oposição ao Estado Novo como etapa prévia indispensável à reforma da Igreja, tornava-se também clara a afinidade que Felicidade Alves, por esta altura, demonstrava já a uma ideologia de inspiração socialista e muito próxima da propalada pelo PCP.

De acordo com um testemunho de Carlos Antunes²⁵⁶, terá sido por seu intermédio que se dá o primeiro encontro entre Felicidade Alves e Álvaro Cunhal, líder do PCP, em Paris. Encontro que o deposto pároco confirmaria anos mais tarde, situando-o em inícios de 1968 e lembrando a singular impressão que então lhe causara o líder político, enquanto uma figura serena, “apesar da auréola de grande chefe”²⁵⁷, motivo pelo qual afirma: “foi uma honra estar com ele”²⁵⁸. No final do encontro, Cunhal ter-lhe-á dirigido um inesperado pedido: “mantenha-se sempre fiel ao Senhor Jesus”²⁵⁹.

A propósito da pertença a famílias políticas, outras referências mais subtis merecem menção, pelo que ajudam a cartografar no tempo a politização do pároco de Belém ao longo da segunda metade da década de 60 do século XX, numa fase em que a

²⁵⁴ Carta de Felicidade Alves a Carlos Antunes, 23 de julho de 1967, p. 1 - Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo – Fundação Mário Soares [Pasta 09621.004.001].

²⁵⁵ *Idem*, pp. 1-2.

²⁵⁶ Araújo, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], Vol. V, p. 1639.

²⁵⁷ SILVA, Rodrigues da – José da Felicidade Alves. Em busca de um Jesus perdido. *Jornal de Letras*, 15 de fevereiro de 1995, p. 7.

²⁵⁸ *Idem, ibidem*.

²⁵⁹ *Idem, ibidem*.

oposição católica se reestrutura e fragmenta em múltiplas fações. Que se distinguiam não apenas por diferentes crenças ideológicas, mas por abraçarem distintas abordagens no combate político a que se propunham, das mais moderadas às mais radicais. A título de exemplo, pode ser mencionada a mensagem de solidariedade que o padre António Jorge Martins dirige a Felicidade Alves aquando das críticas à sua atuação na paróquia nos inícios de 1965. Em tom lenitivo, contrapõe que «faz-nos bem, a nós das “esquerdas” militantes, pertencer uma vez por outra às esquerdas “padecentes”»²⁶⁰. Um “nós” que enlaçava Felicidade Alves na militância política de esquerda nestes inícios de 1965.

Desde finais de 1967 as relações entre Cerejeira e o ainda pároco de Belém enfrentavam novo período conturbado. Por um lado, perante a ausência de Felicidade Alves no Patriarcado aquando da sua recente passagem por Lisboa, o cardeal patriarca alega ignorar “q’ tivesses feito tentativas p.^a te encontrares comigo, e sofria intimamente com o que julgava afastamento teu”²⁶¹. Por outro, Felicidade Alves fazia por manter a distância e, ao não fornecer ao Patriarcado o endereço que ocupava em Paris, consternava o cardeal patriarca que se confessava “humilhado em ter que pedir aos teus coadjuutores q’ te enviem correspondência sua”²⁶².

A 19 de abril de 1968, de regresso temporário a Lisboa, reúne com os membros do Conselho Paroquial, com quem partilha um documento de 34 páginas que redigira, intitulado “Perspectivas de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade pessoal na vida política do meu país”. É o princípio do fim da atividade sacerdotal do padre Felicidade Alves. As ideias e propostas deste documento “causam maior escândalo e anulam as fronteiras entre a religião e a política. A exposição deixa alguns paroquianos em estado de choque”²⁶³. Do choque dos paroquianos à suspensão das funções sacerdotais foi uma questão de meses.

O documento charneira para a cronologia biográfica de José da Felicidade Alves contém as bases do seu pensamento enquanto católico progressista e como

²⁶⁰ Carta do padre António Jorge Martins, 11 de março de 1965, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07515.042.001].

²⁶¹ Cartão do cardeal Cerejeira, 8 de outubro de 1967, f. - AJFA / FMS [Pasta 07506.026.001].

²⁶² *Idem*, v.

²⁶³ ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, pp. 204-205.

oposicionista ao Estado Novo na viragem para a década de 70 do século XX. Organizado em duas partes, uma primeira, mais extensa, estritamente dedicada à defesa da transformação radical das estruturas e funcionamento da Igreja, e uma segunda, que se debruça sobre a urgência da mudança do regime político vigente em Portugal.

Em “Perspectivas de transformação nas estruturas da Igreja”, Felicidade Alves contesta uma imagem da Igreja que classifica de “desfigurada”²⁶⁴. Defende a “radical des-clericalização da Igreja que urge realizar (desde a renúncia aos títulos honoríficos ao modo de vestir)”²⁶⁵; apela à deseclesialização, contrapondo à ideia de “dominação da hierarquia”²⁶⁶ a de “serviço fraterno do Povo de Deus”²⁶⁷; e reclama a «des-“estalinização” do “poder” eclesiástico»²⁶⁸ – «porque o serviço ministerial se transformou em “poder” e dominação e estes se revestiram das formas típicas do “estalinismo”»²⁶⁹. Invoca o regresso aos Evangelhos, critica o modelo tradicional de catequização, defende a opção dos sacerdotes ao celibato tal como ao exercício de uma profissão, preconiza o acesso das mulheres a funções eclesiais, defende a conceção e funcionamento da paróquia local enquanto “comunidade cristã de base”²⁷⁰, e faz a apologia da “laicização da sociedade civil”²⁷¹, expressão que utiliza para defender a efetiva secularização da sociedade e a laicização do Estado.

Já no capítulo intitulado “Sentido de responsabilidade pessoal na vida política do meu país”, as principais reivindicações elencadas por Felicidade Alves referem-se à destruição dos mecanismos e organismos totalitários do regime: exige o fim da censura prévia e da opressão policial; e reclama a garantia efetiva das liberdades e direitos fundamentais. Destaque assume ainda o apelo pelo fim do regime colonial, insistindo nos “deveres históricos”²⁷² de Portugal (ao invés dos “direitos históricos” de que se arrogava o regime) em promover que as designadas províncias ultramarinas pudessem

²⁶⁴ ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*. p. 4.

²⁶⁵ *Idem*, p. 5.

²⁶⁶ *Idem*, p. 7.

²⁶⁷ *Idem, ibidem*.

²⁶⁸ *Idem*, p. 5.

²⁶⁹ *Idem, ibidem*.

²⁷⁰ *Idem*, p. 16.

²⁷¹ *Idem*, p. 9.

²⁷² *Idem*, p. 26.

“tornar-se autónomas e independentes”²⁷³.

Não obstante a esquemática organização bipartida da exposição, conforme ao perfil metódico do seu autor, os pontos de contacto entre religião e política atravessam todo o documento. Assim sucede na primeira parte, quando Felicidade Alves defende um «Deus “político”, que não se alheia das realidades políticas em que vivem os seus filhos»²⁷⁴. Ou quando propõe a possibilidade de eleição ou demissão dos membros do clero por escrutínio entre o “Povo de Deus”, mecanismo democrático tendo em vista o estilhaçar de uma hierarquia que define de dominação. Já na segunda parte, o redator não se escusa a afirmar que o “cristão tem todas as razões do homem e do cidadão – e mais as razões da sua fé em Cristo, para se solidarizar com os homens e com o seu País”²⁷⁵. Apenas uma página depois, Felicidade Alves concretiza com maior detalhe: “O testemunho da fé, em nossos dias (pelo menos), não pode deixar de ser um testemunho político”²⁷⁶. Mais à frente defende que, “face ao domínio político e às decisões políticas, o Evangelho não é neutro”²⁷⁷, fundeando assim a contestação ou a apologia dos regimes políticos também em argumentos teológicos. Apontando a mira diretamente ao Estado Novo, o autor alerta que “a situação política portuguesa terá de recair em cheio sob a análise e o julgamento da consciência cristã”²⁷⁸.

Da leitura deste documento essencial para a narrativa biográfica de José da Felicidade Alves, importa ainda reter a atenção no preâmbulo da segunda parte, pelo que este excerto da redação oferece ao esforço de caracterizar o complexo posicionamento político do seu autor nesta etapa. O texto começa por afirmar, em tom perentório, que “o movimento gerado pela acção de Deus através dos Profetas e de Jesus, é muito mais revolucionário do que o marxismo. Em nenhuma ideologia encontro um potencial de energia atómica de transfiguração humana tão grande como na minha religião. E não dou o direito a que um marxista lute mais pela justiça do que eu! Por isso não me sinto atraído a filiar-me em nenhum partido político revolucionário. Mas sou

²⁷³ *Idem, ibidem.*

²⁷⁴ *Idem, p. 2.*

²⁷⁵ *Idem, p. 20.*

²⁷⁶ *Idem, p. 21.*

²⁷⁷ *Idem, p. 22.*

²⁷⁸ *Idem, p. 23.*

militante do Movimento Super-Revolucionário de que Cristo é a Cabeça”²⁷⁹.

Integrado ainda no capítulo “Sentido de responsabilidade pessoal na vida política do meu país”, muito embora para reflexão intra e extra fronteiras nacionais, José da Felicidade Alves coloca à apreciação dos leitores um conjunto de três tópicos que julga incontornável considerar para a transformação social que preconiza: revolução, socialização e violência. É em torno desta cogitação que se constata a solidez do diálogo entre cristianismo e socialismo entretanto construído pelo redator. Nestes finais da década de 60 do século XX, para o padre Felicidade é notória a convergência entre “os objectivos da Revolução que urge realizar, e as motivações da fé em Jesus Cristo”²⁸⁰. Assim, defende que só no seio de uma “sociedade autenticamente socialista”²⁸¹ se torna possível uma vivência conforme aos preceitos cristãos. Argumenta em defesa de modelos sociais, económicos e políticos ancorados no “ideal da socialização”²⁸², fórmula que considera a única com potencial para concretizar “a justiça, a igualdade, a liberdade, a fraternidade, a paz”²⁸³. E admite mesmo a violência como uma “necessidade inevitável”²⁸⁴ nesta desejável caminhada rumo ao socialismo.

Mais uma vez, fundamenta a escolha política em argumentos de fé, salientando que a revolução se impõe à consciência dos cristãos, “não em nome de uma mera ideologia marxista, mas em nome da sua fé em Cristo e no Evangelho”²⁸⁵. Admite ainda, em formulação premonitória, que os cristãos que a hierarquia da Igreja coloque entre o dilema de perseguir a construção de uma sociedade socialista ou de residir no seio da “Igreja estabelecida”²⁸⁶, não hesitem em abandonar a segunda.

Regressado a Paris, Felicidade Alves não permanece alheio à ressonância gerada em torno do documento apresentado ao Conselho Paroquial, não obstante os ecos terem sido mitigados pela sucessão de acontecimentos do Maio de 68 na capital francesa. Acontecimentos nos quais, aliás, participa entusiasticamente. Terá sido um dos

²⁷⁹ *Idem*, p. 5.

²⁸⁰ *Idem*, p. 29.

²⁸¹ *Idem*, p. 30.

²⁸² *Idem, ibidem*.

²⁸³ *Idem, ibidem*.

²⁸⁴ *Idem, ibidem*.

²⁸⁵ *Idem, ibidem*.

²⁸⁶ *Idem, ibidem*.

elementos presentes durante a ocupação da Casa dos Estudantes Portugueses – onde à data morava – a 22 de maio, quando os residentes escrevem nas paredes, em francês, a frase: Primeiro Território Libertado. Momento de debate inflamado entre o diretor da residência universitária, ocupantes e residentes. Relata Coimbra Martins que “o padre Felicidade [...] se empenhou a fundo em diminuir as tensões”²⁸⁷. Sobre a influência decisiva do Maio de 68, escreve o mesmo autor que “Maio deu novo alento aos católicos progressistas, tornados mais progressistas que nunca”²⁸⁸, dando para o efeito o exemplo de José da Felicidade Alves. Na década de 80, por ocasião do 20º aniversário de Maio de 68, o deposto pároco dará o seu testemunho ao jornal *Combate* sobre os acontecimentos desta época, que memoria vividos “num clima quase místico de poesia e sonho”²⁸⁹. No mesmo texto afirmará “eu não seria a mesma pessoa se não tivesse recebido aquele banho revolucionário”²⁹⁰.

A propósito das repercussões geradas aquando da passagem do pároco por Lisboa em abril, vale a pena aqui mencionar uma carta que o diretor do Instituto de Estudos Ecuménicos remete ao cardeal Cerejeira a 19 de junho de 1968, manifestando a sua surpresa por ter chegado ao seu conhecimento que, de uma alegada consulta feita ao estabelecimento de ensino que dirigia, teria resultado uma informação pouco abonatória acerca de Felicidade Alves e da sua atividade académica. Comunicação que estranha, assegurando jamais ter sido contactado sobre o assunto, acrescentando que “je peux témoigner, en plein accord avec les professeurs, en faveur de l’excellent travail fourni par le dit Père”²⁹¹, e disponibilizando-se mesmo a deslocar-se a Lisboa para esclarecer o assunto.

À data de redação desta missiva era já aberto o conflito entre José da Felicidade Alves e o cardeal patriarca, diferendo que conduziria à constituição de uma comissão de

²⁸⁷ MARTINS, António Coimbra – *Década 60 e Maio 68, paralelismos e interações*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2008, p.82.

²⁸⁸ *Idem, ibidem*.

²⁸⁹ *Combate*, nº 108, maio de 1988. Cit. em MARTINS, António Coimbra – *Década 60 e Maio 68, paralelismos e interações*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2008, p.82.

²⁹⁰ *Idem* Cit. em ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. I, pp. 217-218.

²⁹¹ Carta de Marie-Joseph Le Guillou ao cardeal Cerejeira, 19 de junho de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07519.001.001].

inquérito à atuação do pároco de Santa Maria de Belém e de S. Francisco Xavier. Remonta a 15 de maio o primeiro contacto epistolar do cardeal Cerejeira após a apresentação do documento concebido por Felicidade Alves ao Conselho Paroquial. Neste, Cerejeira afirma que o gesto do pároco consubstancia uma “quebra de comunhão com o Prelado”²⁹², motivo pelo qual se alega “obrigado, com o coração partido, a desligar-te do múnus de pároco”²⁹³ de Santa Maria de Belém e de S. Francisco Xavier. Não obstante a determinação que coloca na decisão tomada, o cardeal patriarca assegura: “Esta carta é a mais dolorosa por mim escrita a um sacerdote em toda a minha existência de Patriarca de Lisboa. Daria a vida para não ter de a escrever. E a um sacerdote de quem tanto esperei e estimo”²⁹⁴.

O sinuoso processo é descrito com pormenor e prolífera documentação no livro organizado por Abílio Tavares Cardoso e João Salvado Ribeiro, *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*, publicado em 1999. Obra que repesca, atualiza e acrescenta a compilação documental feita pelo próprio Felicidade Alves e distribuída em fascículos ainda em 1968, concomitantemente ao decorrer dos trabalhos da comissão de inquérito e que intitula, à data, “Um Testemunho Aberto para Todos”. Para lá dos extensos e intensos passos deste episódio, que conquistou espaço na imprensa internacional – ecos transfronteiriços que eram intensamente monitorizados pela DGS²⁹⁵ –, certo é que o processo canonicamente interposto redundava na suspensão *a divinis* das funções sacerdotais do pároco de Santa Maria de Belém, por decreto assinado pelo cardeal Cerejeira e datado de 2 de novembro de 1968. Um fim que marca outro começo.

²⁹² Cartas do cardeal Cerejeira, 15 de maio de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.031.012].

²⁹³ *Idem, ibidem.*

²⁹⁴ *Idem, ibidem.*

²⁹⁵ Processo nº 3795 CI(2) IU 7292-7294 – Processo individual José da Felicidade Alves - Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo / Arquivo PIDE/DGS.

– CAPÍTULO III –
FELICIDADE ALVES:
MARGINALIDADE ECLESIAL, MILITÂNCIA POLÍTICA
(1968-1974)

A rutura de José da Felicidade Alves com a hierarquia da Igreja católica portuguesa, determinada unilateralmente pelo decreto do cardeal patriarca de Lisboa de 2 de novembro de 1968, foi, por um lado, gatilho para exponenciar um processo de profunda convulsão pessoal para o deposto pároco – insanável perturbação que se prolongaria pelas décadas seguintes. Por outro, fez disparar a notoriedade, prestígio e reconhecimento da sua voz entre os sectores católicos renovadores e/ou progressistas, tal como no seio do universo de opositores (católicos, mas não só) ao regime político.

Por esta época, para Felicidade Alves era indissociável a contestação às estruturas eclesiais portuguesas e a oposição ao Estado Novo, faces da resistência à concretização de uma proposta democratizadora que o outrora pároco de Belém concebia transversal aos dois mundos, alicerçada nos princípios da liberdade, da justiça e da igualdade. Demonstração da inevitabilidade duma indissociabilidade que se impunha é a carta que o cardeal patriarca dirige a Marcelo Caetano a 8 de novembro de 1968, dias antes de receber o relatório final da comissão de inquérito no qual sempre alegou ter fundeado o teor do decreto de suspensão. Cerejeira descansa o interlocutor: “não duvide V. Ex.^a que dentro de pouco o caso escandaloso de Belém estará eclesiasticamente jugulado, para paz de nós todos”²⁹⁶. Mais à frente, acrescentaria estar “convencido que dele nada restará, e tenho pressa, como V. Ex.^a, de acabar com isto”²⁹⁷.

Contrariamente às alegadas convicções de Cerejeira, a decisão de 2 de novembro de 1968 desperta redobrado frêmito de ação em Felicidade Alves, agitação mensurável pela intensa atividade contestatária que o deposto pároco desenvolve, com singular virulência, nos anos que se seguem. Não obstante o abalo causado com o decreto de suspensão – “um acto injusto que me destruiu”²⁹⁸, como reconhecerá em 1989 –, o padre Felicidade – como continuará a ser chamado, a seu agrado – escolhe utilizar a

²⁹⁶ CARDOSO, Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salgado (org.) – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova. Coleção Homens e Acontecimentos, 1999, p. 375

²⁹⁷ *Idem, ibidem*.

²⁹⁸ Carta de Felicidade Alves a Américo Pires, 18 de abril de 1989, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07520.022.001].

indesejada notoriedade do “caso de Belém” e do seu desfecho para intensificar os gestos e projetos de interpelação à hierarquia da Igreja católica portuguesa e ao governo de Marcelo Caetano. No fundo, o episódio jugulador, para utilizar a expressão do cardeal patriarca, mais não fazia do que reforçar a notabilidade de Felicidade Alves, agigantando-o como um dos inquestionáveis protagonistas da oposição católica que a hierarquia eclesiástica portuguesa e o Estado Novo procuravam debelar.

Ainda antes da rutura, Cerejeira apercebeu-se da influente ascendência que Felicidade Alves progressivamente conquistava, carisma que vivificava não apenas entre a oposição católica ao Estado Novo mas também nos setores mais reformistas e renovadores do meio eclesiástico. Potencial que importava reprimir para evitar dissidências no seio da comunidade católica porque, como dirá mais tarde aquando da condenação do movimento GEDOC: “Onde não está a unidade não está o Senhor”²⁹⁹. Índícios dessa preocupação são expressos já no início de 1965, quando o cardeal patriarca, aludindo aos gestos pastorais desusados do pároco de Belém, salienta que começa “a correr fama deles até para além da Diocese”³⁰⁰, acrescentando que “o prestígio da tua inteligência e da tua acção estão assim servindo à deformação da consciência sacerdotal, sobretudo do clero mais novo”³⁰¹.

Importa recordar que, ao longo de oito anos, o professor Felicidade Alves contribuíra para a formação de toda uma geração de sacerdotes, ascendente que não se dissiparia no tempo. Prova disso é a numerosa correspondência de ex-alunos, expressando-lhe solidariedade aquando da publicação do decreto, a que se juntava significativo número de missivas de atuais seminaristas e sacerdotes. O padre António Vidal, antigo pupilo do deposto pároco, escreve-lhe afirmando: “Nesta hora amarga por que está a passar o melhor professor que tive até hoje, coloco-me inteiramente ao lado do meu querido MESTRE”³⁰². Um seminarista do 3º ano de Teologia elogia o exemplo dado por Felicidade Alves, por ser “firmemente fiel à sua consciência de cristão e de padre, tendo bem diante dos olhos o evangelho de Jesus Cristo”³⁰³. Da Comunidade dos

²⁹⁹ PATRIARCADO DE LISBOA – Comunicação ao clero, 24 de fevereiro de 1969. In *Cadernos GEDOC*, nº 6 (julho 1969), p.48.

³⁰⁰ Carta do cardeal Cerejeira, 29 de janeiro de 1965, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07506.002.001].

³⁰¹ *Idem, ibidem*.

³⁰² Carta de António Dias da Silva Vidal, 8 de novembro de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07518.007.001].

³⁰³ Carta de António Simões Lourenço, 1 de dezembro de 1970, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07517.003.001].

Sagrados Corações de Santa Iria de Azóia chega outra mensagem com os apelos de que “persista entre nós o esforço por uma Igreja renovada em espírito e estruturas. Agradecemos a coragem que para o mesmo esforço despertou em muitos irmãos”³⁰⁴.

Missivas particulares a que acrescentavam gestos coletivos. Em carta assinada por 121 padres da diocese de Lisboa e dirigida ao cardeal Cerejeira, os signatários reconhecem no deposto pároco o rosto de uma causa onde muitos se reviam. «Não podemos compreender que se isolem os problemas por ele levantados no quadro de mais uma “história” individual, quando se trata de problemas muito reais que inquietam profundamente a consciência de boa parte da comunidade cristã»³⁰⁵, alertavam.

No entanto, oriundas da comunidade eclesiástica portuguesa são outras tantas mensagens de apelo a que Felicidade Alves se retratasse das palavras proferidas desde 19 de abril de 1968, condição que o Patriarcado impusera para a revisão e possível remoção do decreto de suspensão *a divinis*. Da Igreja dos Anjos, em Lisboa, o padre João de Sousa pede “um acto de humildade”³⁰⁶ ao deposto pároco de Belém. Mais subtil, também o cônego António de Figueiredo, outrora interlocutor no diferendo entre o cardeal patriarca e Felicidade Alves, alega confiar na “humildade”³⁰⁷ do segundo. Mais expressiva é a carta do padre Joaquim da Costa, da Igreja Paroquial do Carmo, em Évora, na passagem em que assegura: “Todo o clero espera da sua fé um testemunho de submissão”³⁰⁸. Esperança gorada. Felicidade Alves nunca se retrataria.

A onda de indignação e protesto causada pelo decreto de 2 de novembro, tal como de solidariedade com o visado no édito, não emerge exclusivamente do universo eclesiástico. Dos mais diversos quadrantes da sociedade, multiplicam-se as missivas pessoais a Felicidade Alves, abaixo-assinados públicos, cartas individuais e coletivas ao cardeal patriarca ou a membros do governo contestando a decisão e apelando à sua revogação. Em novembro de 1969, duas jovens da Juventude Estudantil Católica da

³⁰⁴ Carta de elementos da Comunidade dos Sagrados Corações de Santa Iria de Azóia, 22 de novembro de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07519.057.001].

³⁰⁵ Cit. em CARDOSO, Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salvado (org.) – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova. Coleção Homens e Acontecimentos, 1999, p. 169.

³⁰⁶ Carta do padre João de Sousa, 8 de novembro de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07519.033.001].

³⁰⁷ Carta do padre António de Figueiredo, 23 de dezembro de 1968, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07504.017.001].

³⁰⁸ Carta do padre Joaquim Vicente da Costa, 11 de novembro de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07519.072.001].

Guarda escrevem ao deposto pároco, manifestando o seu apoio³⁰⁹. Em telegrama, o mesmo faz um grupo da Juventude Operária Católica Feminina de Portimão. Outra remetente refere a preparação de uma reunião de apoiantes do padre Felicidade³¹⁰. Um grupo de paroquianos de Belém põe por escrito a indignação “com a injustiça de que foi alvo por parte do sr. Cardeal Cereja [sic]”³¹¹. Meros exemplos das largas dezenas de escritos de solidariedade com o deposto pároco.

Palavras às quais se acrescentavam as ações. Joana Lopes recorda, na primeira pessoa, a manifestação que juntou significativo grupo de pessoas nas instalações do Patriarcado, em data que não consegue precisar mas certamente pouco após a divulgação do decreto de 2 de novembro de 1968. António de Araújo classifica o gesto como uma “ocupação simbólica do Patriarcado”³¹² e contabiliza em cerca de trezentas as pessoas que integravam o grupo de apoiantes de Felicidade Alves. Segundo o relato de quem viveu o momento, os manifestantes congregaram-se “no átrio e numa pequena área do passeio, protegida por um gradeamento e por isso a salvo da intervenção policial”³¹³, sob a batuta da palavra de ordem persistentemente repetida por Francisco Sousa Tavares: “Esta casa é nossa!”. Pelos presentes foi solicitada uma audiência a Cerejeira, que a recusou, muito embora estivesse nesse momento reunido com “alguns paroquianos de Belém muito activos contra o padre Felicidade”³¹⁴. Joana Lopes descreve um episódio revelador da cisão que apartava católicos conservadores e progressistas em torno do “caso de Belém”. “Quando esta reunião terminou e os participantes desceram a escada do paço patriarcal, deu-se uma cena patética: uma dessas pessoas, salazarista ferrenho, viu, no meio da multidão (favorável ao padre Felicidade) que se encontrava no átrio, a mulher acompanhada pela filha. Ele gritou mandando-as para casa, elas choraram abraçadas, silenciosamente. Inesquecível”³¹⁵, classifica.

³⁰⁹ Carta de Maria José Isidro e Maria Emília Pina Ribeiro, s.d. [c. novembro de 1968], 2 p. - AJFA / FMS [Pasta 07519.101.001].

³¹⁰ Carta de Fernanda Sampaio, 10 de novembro de 1968, 1 p. - AJFA / FMS [Pasta 07519.098.001].

³¹¹ Telegrama de um grupo de grupo da Juventude Operária Católica Feminina de Portimão, 16 de novembro de 1968, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07519.077.001].

³¹² ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], Vol. VI, p. 2120.

³¹³ LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar. Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, p. 126.

³¹⁴ *Idem, ibidem*.

³¹⁵ *Idem, ibidem*.

Não obstante o percurso de marginalidade eclesial encetado pelo padre Felicidade desde finais de 1968, a sua figura persiste enquanto estandarte referencial do debate em torno da Igreja. Já a rutura imposta pela hierarquia eclesiástica, mas principalmente as suas causas e contornos, reforçam o lugar central que ocupava enquanto opositor ao Estado Novo. Em 1969, quando edita “Também nós queremos ser pessoas livres”, Felicidade Alves esclarece o novo lugar que ocupa no pós-decreto de suspensão: “enquanto a esperança não morre e o amor não arrefece – não abandonaremos a Igreja. E também não ficaremos nela. Considerar-nos-emos em estado de exilados dentro da Igreja”³¹⁶.

Em um outro texto³¹⁷, o deposto pároco retorna à geografia do homem face à Igreja, revendo-se ainda enquanto “cristão [...] em comunhão com as comunidades de cristãos reunidos ou dispersos à margem da Igreja Oficial”³¹⁸. Sem data, nestes apontamentos o redator olhava para trás e media a distância que o afastava do pensamento que alimentara outrora. Recua ao início dos anos 60, para alertar que “já se não pode tratar (como pensávamos nos tempos idílicos de João XXIII e dos inícios do Vaticano II) de uma Reforma da Igreja”³¹⁹. Recorda a segunda metade do mesmo decénio, salientando como “já não se trata de denunciar os compromissos criminosos da Igreja com os poderes estabelecidos – o poder político e o poder económico –, como fazíamos nós, os progressistas de há anos”³²⁰. Retrocede poucos anos para lembrar a crença numa “Revolução da Igreja, aliás utópica”³²¹, que, com esperança a florar no documento intitulado “Perspectivas de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade pessoal na vida política do meu país”.

Face ao que fica atrás descrito, torna-se claro como o reposicionamento forçado de Felicidade Alves em finais de 1968 impunha a escolha de novos formatos de intervenção pública, de interpelação da hierarquia da Igreja católica em Portugal e de

³¹⁶ ALVES, José da Felicidade (P^e) - *Também nós queremos ser pessoas livres: estudos e documentos sobre a liberdade e a responsabilidade do padre, como pessoa, no interior da Igreja*. [S.l.: s.n., 1969], p. 13.

³¹⁷ Documento encontrado por Jorge Revez entre um dos cerca de 1800 livros do espólio de Felicidade Alves, doados à Biblioteca Universitária João Paulo II, da Universidade Católica Portuguesa.

³¹⁸ Cit. em REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, p. 154.

³¹⁹ *Idem, ibidem*.

³²⁰ *Idem, ibidem*.

³²¹ *Idem, ibidem*.

combate ao Estado Novo. Uma intercessão da qual decide não abdicar na vida que enceta depois do decreto de suspensão *a divinis*. Chega a equacionar partir, como confessa a António Alçada Baptista, alegando afigurar-se-lhe “cada vez mais difícil e inoperante a minha estadia em Portugal”³²² e questionando se seria “razoável deixar-me ficar por aqui, a destruir-me”³²³. Simultaneamente, declara como então “adquirem relevo valores humanos e cristãos, independentemente das estruturas empíricas de fenomenologia eclesial pelos quais vale a pena a gente sacrificar-se e aos quais dá alegria a gente votar-se: promoção dos pobres, luta pela liberdade de pensamento e de expressão; participação na acção política; procura de formas eficazes de realizar a marcha progressiva para a igualdade entre os povos e os indivíduos”³²⁴. De Paris, o padre António Jorge Martins oferece também conselho a Felicidade Alves, opinando acerca do dilema em ficar ou partir. Considera este que, “se o Senhor te dá coragem, não há melhor testemunho do que o de viveres aí com eles, o Povo, os irmãos, num trabalho civil. Era pontapé de saída muito mais válido que todas as teorizações”³²⁵, afiança.

Para lá das teorizações, Felicidade Alves permanece no país e entrega-se à acção. Envolve-se assim numa intensa atividade que assenta os seus pilares no persistente esforço em recolher, sistematizar e canalizar para o espaço público a informação, bem estreitamente condicionado num país sob jugo totalitário. E em promover o debate em torno deste mostruário de conhecimento, alargando os horizontes a uma escala planetária e abrindo-os a renovadas interpretações, pioneiras experiências e outras mundividências, tanto no plano religioso como no político e social.

Assim, ainda antes de 1968 chegar ao fim, Felicidade Alves edita “Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano”, compilação dos manifestos, abaixo-assinados e cartas abertas que foram a primordial matriz combativa de diversos setores da oposição católica até ao início do marcelismo. Páginas que, nas palavras do seu coordenador, visavam “ajudar à formação duma consciência política empenhada,

³²² Carta de Felicidade Alves a António Alçada Baptista, 6 de fevereiro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07535.044.001].

³²³ *Idem*, p. 1.

³²⁴ *Idem*, p. 1.

³²⁵ Carta de António Jorge Martins, 23 de novembro de 1968, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07519.050.001].

entre os católicos portugueses³²⁶, ou, como descreve mais à frente, em expressão particularmente reveladora, “fornecer elementos de reflexão e vitaminas de acção”³²⁷.

A 1ª edição da publicação esgota, como atesta um relatório informativo de “Jacques”, nome usado por Carlos Antunes no PCP, de 31 de dezembro desse ano, na passagem em que refere como, “recentemente no Rossio os ardinas apareceram a apregoar em altos gritos um livro que ele editou. Formaram-se grandes bichas para comprar o livro e muita gente já o não conseguiu comprar”³²⁸. Em nota à 2.ª edição, datada de 1969, o deposto pároco faz uma análise do momento que então vivia o movimento da oposição católica ao Estado Novo – leitura hoje cristalizada na historiografia sobre esta matéria – e que era reflexo da própria posição que ocupava, ou passara a publicamente ocupar, no seu seio. O fim dos modelos de contestação política dos católicos, tomando posição “como católicos”³²⁹ e utilizando sobretudo “documentos e abaixo-assinados”³³⁰; a entrada dos católicos “na liça, ombro a ombro com os demais cidadãos, sem preocupação do rótulo de católicos”³³¹; a fragmentação ideológica desta nova oposição católica, “desde a extrema-direita fascista até à extrema-esquerda revolucionária”³³²; e, por fim, e este traço eivado de denúncia identitária, o destaque que assumiam então as “posições de radicalismo socialista como inspiração profética haurida nos fermentos revolucionários do Antigo e do Novo Testamento”³³³.

Do mesmo ímpeto informativo e questionador nasceu o movimento GEDOC – acrónimo de Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiências. Não é possível determinar com rigor a sua data de emergência, estabelecendo se a sua conceção e preparação é concomitante ao processo canónico que conduziria à suspensão das funções sacerdotais de José da Felicidade Alves ou se é consequente a este. O primeiro indício da sua existência é uma carta de apresentação

³²⁶ ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Lisboa: Edição e apresentação Padre José da Felicidade Alves, 2.ª edição, s.d. [1969], p. 8.

³²⁷ *Idem*, p. 9.

³²⁸ Relatório de Jacques (Carlos Antunes) ao PCP, 31 de dezembro de 1968, p. 2 - Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo / Fundação Mário Soares [Pasta 09621.004.010].

³²⁹ ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Lisboa: Edição e apresentação Padre José da Felicidade Alves, 2.ª edição, s.d. [1969], p. 9.

³³⁰ *Idem, ibidem*.

³³¹ *Idem*, p. 10.

³³² *Idem, ibidem*.

³³³ *Idem, ibidem*.

dos *Cadernos GEDOC*, publicação periódica que se tornaria a face mais visível do movimento, datada de 25 de janeiro de 1969³³⁴, quase três meses após a divulgação do decreto de suspensão. A missiva anuncia a próxima divulgação do número inaugural da coleção, “nos primeiros dias de fevereiro”³³⁵ e pré-publica o índice de conteúdos do nº 1 dos *Cadernos GEDOC*. Outro documento atesta como, a «6 de Fevereiro de 1969, numa reunião realizada em Lisboa, é posto em circulação o 1º dos “Cadernos GEDOC”»³³⁶.

O movimento GEDOC é um dos filhos do fecundo panorama contestatário vigente, numa época em que se multiplicavam com virulência as iniciativas – editoriais e outras; cristãs ou laicas – de oposição ao Estado Novo. Quando surge, no início de 1969, a sua importância e impacto saem reforçados pelo prestígio e notabilidade de Felicidade Alves. O “caso de Belém” havia catapultado o nome do deposto pároco para a fileira da frente da oposição católica. Protagonismo que este irá aproveitar para benefício da interpelação contestatária ao regime e à hierarquia da Igreja católica portuguesa.

Este movimento, que se identificava de “vanguarda cristã”³³⁷, congregava um grupo informal de cristãos que pretendia promover o debate e a reflexão sobre a Igreja no contexto do pós-Vaticano II, nomeadamente “recolhendo e oferecendo à reflexão crítica dos leitores uma parte do imenso material que interessa à formação duma consciência cristã adulta”³³⁸ nas páginas dos *Cadernos GEDOC*. Porém, desde a primeira hora, o movimento não se entrincheirava no debate teológico, mas tomava-o como ponto de partida para o pensamento e a ação sobre o mundo secular. Uma tendência que o tempo veio a sublinhar. Novo texto programático do movimento, este de outubro de 1969, vai além das linhas de apresentação iniciais do projeto, esclarecendo que o projeto que “partiu de uma luta pelo direito à informação [...] progrediu na busca de formas de actuação em conjunto”³³⁹, comprometendo os dinamizadores e aderentes aos GEDOC “no progresso do mundo, do homem e da fé”³⁴⁰.

³³⁴ GEDOC [Carta de apresentação dos Cadernos GEDOC], 25 de janeiro de 1969, p. 1 – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³³⁵ *Idem*, p. 2.

³³⁶ “O movimento GEDOC – um esforço de análise”, outubro de 1970, p. 1 – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³³⁷ *Cadernos GEDOC*, nº 1 (fevereiro 1969), p. 1.

³³⁸ *Idem, ibidem*.

³³⁹ “Para um programa G.E.D.O.C.”, *Gedeão* [Cadernos GEDOC nº 7] (outubro 1969), p. 40.

³⁴⁰ *Idem, ibidem*.

A análise do movimento GEDOC, para lá do que a historiografia já compilou e sistematizou sobre a iniciativa, cabe nestas páginas à luz de duas linhas interpretativas. Em primeiro lugar, ao situar a atividade de José da Felicidade Alves enquanto seu impulsionador e coordenador, missão que abraça intensamente no rescaldo da suspensão sacerdotal, pelo menos desde o início de 1969 e até meados de 1970. Reconhecendo a centralidade que o deposto pároco de Belém ocupa no movimento GEDOC, nomeadamente no que se refere à recolha, seleção e alinhamento dos artigos a publicar nos *Cadernos GEDOC*, a leitura dos textos que marcaram presença na publicação e de como evoluíram na sua natureza, forma e conteúdo, são um contributo significativo para identificar os traços do pensamento de José Felicidade Alves, tal como os matizes de que se foi tingindo ao longo do curto mais intenso percurso do movimento GEDOC. Nas páginas da publicação, a preponderância de textos não só oriundos de fontes internacionais – como era comum em diversas edições oposicionistas, católicas ou não – mas também relatando acontecimentos e experiências ocorridos noutras partes do globo, situa o movimento GEDOC e o seu mentor no centro de um cenário de reflexão e ação que extravasava os limites desenhados pelas fronteiras nacionais.

Em segundo lugar, o olhar sobre a iniciativa impulsionada pelo deposto pároco é revelador da progressiva politização da oposição católica portuguesa, sua reorganização e radicalização numa miríade de opções ideológicas que se estruturam e multiplicam por essa época. Assim, a caminhada do movimento é simultaneamente causa e consequência da politização dos seus membros, não apenas pelos conteúdos divulgados e pelos debates mantidos, mas também por força da logística de impressão e distribuição dos *Cadernos GEDOC*, que exigia a partilha de meios com redes operacionais de outros projetos oposicionistas, católicos ou não, cruzamento que promoveu a circulação e contaminação de ideias.

Traços largos, o movimento GEDOC desenrolou-se em duas frentes. A mais expressiva e de maior impacto público tomou forma nos *Cadernos GEDOC*, série editorial que vingou entre fevereiro de 1969, data em que foi distribuído o número inaugural, e julho de 1970, mês da conceção do último volume, o n.º 12, do qual não havia até à data registo na historiografia. A segunda vertente, que o intensificar da repressão que se abateu sobre o movimento a partir de finais de 1969 veio refrear, consistia nos Encontros

GEDOC, desejados regulares *rendez-vous* de aderentes e simpatizantes para discussão e debate de ideias e ações. Ocorreram apenas cinco, todos ao longo do ano de 1969.

Sobre o processo de impressão, distribuição, financiamento e edição dos *Cadernos GEDOC*, diversos elementos atestam o lugar fundamental que José da Felicidade Alves desempenhava. À semelhança do que sucedia com diversas outras iniciativas de oposição ao Estado Novo, o movimento GEDOC era um projeto coletivo, de decisão, conceção, execução e responsabilidade partilhadas. No entanto, José da Felicidade Alves emerge como inquestionável mentor e coordenador desta comunidade, catalisando o carisma que o envolvia e tirando proveito do impacto público que causara o “caso de Belém”. Assim foi até inícios de 1970, altura que a repressão aperta o cerco, o que redundou na prisão de quatro elementos do movimento, entre eles Felicidade Alves.

O facto de o deposto pároco de Belém ser o elemento de ligação à Tipografia Leandro – empresa gráfica lisboeta de onde saíram os números da série editorial do 4º ao 10º, sendo os restantes policopiados – é um deles. Segundo os autos de instrução preparatória do processo criminal movido pela DGS a José da Felicidade Alves no âmbito dos *Cadernos GEDOC*, Joaquim da Glória Leandro, sócio gerente da Tipografia com o seu apelido, assegura ter sido em junho de 1969 que “pela primeira vez se dirigiu à tipografia Leandro o Padre José da Felicidade Alves a pedir um orçamento para 4.000 revistas de 60 pag. cada”³⁴¹. Uma operação que se terá repetido em julho, outubro e dezembro de 1969, tal como nos meses de fevereiro e março de 1970, sempre com os *Cadernos GEDOC*, sempre com tiragens de 4000 exemplares.

Do período em que os *Cadernos GEDOC* não passaram pelas rotativas tipográficas, a identificação dos colaboradores que participavam na execução dos exemplares policopiados da publicação é também expressiva do quanto o movimento orbitava em torno do deposto pároco de Belém. Abílio Tavares Cardoso – amigo e colaborador de Felicidade Alves, ex-reitor do Seminário dos Olivais –, destaca o papel fundamental desempenhado por algumas das paroquianas de Belém, com especial

³⁴¹ Autos de Instrução Preparatória referente ao processo movido pela DGS a José da Felicidade Alves, Nuno Teotónio Pereira, Abílio Tavares Cardoso e Manuel Maria Azevedo Mendes Mourão, Processo 77-C do 1º Juízo Criminal de Lisboa, 1970, p. 52 - AJFA / FMS [Pasta 07503.053.001].

destaque para “a D. Benedita [Galamba de Oliveira] e *sus muchachas*, como a gente dizia”, na produção das matrizes para reprodução, em *stencil*, tal como na impressão em policopiadores. Ao nome de Maria Benedita Galamba de Oliveira, Maria da Conceição Lobo Antunes, mais conhecida por Xaneca, também colaboradora do movimento GEDOC, acrescenta os de outras paroquianas, como é o caso de “Guida Aranha, Rosarinho Rocha e Melo [ou] Fátima Pereira Bastos”.

Também os locais de reprodução dos *Cadernos GEDOC*, no período em que eram policopiados, denunciam o deposto pároco enquanto elemento central do movimento. Segundo José Alberto Franco, “os primeiros *Cadernos* foram feitos ainda com o equipamento técnico da paróquia [de Belém] porque, mesmo depois da suspensão, ele continuou a residir na Calçada do Galvão, apoiado pela Amélia [Leite Pinto], funcionária paroquial”. Já o nº 11, fruto de um seu contacto pessoal, saíria das instalações da associação de estudantes do Instituto Superior de Agronomia; enquanto o derradeiro número seria policopiado, em condições precárias, na paróquia de Alhos Vedros, à época tutelada por Carlos Póvoas, outrora coadjutor do padre Felicidade.

José Alberto Franco relata ainda o modo de execução do nº 12 dos *Cadernos GEDOC*, pensado e concretizado em julho de 1970, no rescaldo da detenção de quatro proeminentes elementos do movimento. Um esforço de dinamização de um projeto que se autoproclamava coletivo. Diligência que se revelaria falhada, expondo ao invés a orfandade de que o GEDOC dá sinal face ao afastamento da sua figura tutelar. Tratou-se de uma compilação feita por um grupo restrito de aderentes, onde os artigos de cariz estritamente político constituíam forte preponderância temática. Mais nenhum dos entrevistados para este trabalho sabia sequer da sua existência. “As coisas correram mal ao nível da preparação e os *stencil* ficam muito pouco legíveis”, explica José Alberto Franco. O resultado foi pouco animador, com várias das páginas a ostentar manchas de texto ilegíveis. Também a distribuição foi praticamente nula, por força da vigilância apertada a que passaram a estar sujeitos os aderentes GEDOC. Acabaram por ter de ser destruídos muitos dos exemplares impressos, sintomático estertor do movimento que não sobreviveria à amputação forçada do seu mentor.

Acerca do financiamento do movimento GEDOC, nomeadamente dos custos de impressão da publicação a ele associada, os testemunhos confluem na importância do

deposto pároco de Belém para a angariação de fundos. João Salvado Ribeiro, ex-diácono que partilhou casa com José da Felicidade Alves em Paris nos finais da década de 1960, reitera como o carisma do mentor do movimento era determinante. “Às tantas e entre um certo círculo de indivíduos, o padre Felicidade tornou-se aquela pessoa a quem não se nega nada. Bastava alguém perceber que faltava dinheiro para determinada coisa para imediatamente aparecerem as verbas. Como ele era uma pessoa muito simples e austera no seu quotidiano, as pessoas sabiam que todos os centavos que lhe eram confiados serviam para investir nestas atividades”, acrescenta.

Semelhante testemunho oferece José Alberto Franco. Reconhecendo que “havia sempre falhas” financeiras, adianta que “muitos dos dirigentes do movimento eram pessoas de estratos sociais relativamente desafogados e havia muito dinheiro dos próprios envolvido”. Apesar de salientar que os aderentes não pagavam cotas, lembra a existência de coletas informais entre os aderentes. Já Joaquim Osório, ex-diácono que trabalhou com os padres Felicidade e Alberto Neto em Santa Maria de Belém nos meados da década de 1960, admite que “houvesse pessoal que desse especificamente dinheiro para isso. Tal como admito que o próprio padre Felicidade também o fizesse”.

Por fim, no que se refere à distribuição e venda dos *Cadernos GEDOC*, à semelhança do que acontecia com outras publicações, assentava numa rede informal, sendo feita mediante entrega em mão em livrarias, empresas e residências, sempre junto de contactos pessoais previamente designados, à escala do território nacional. A propósito, João Miguel Almeida descreve que “algumas dezenas de exemplares são confiadas a contactos pessoais espalhados pelo país: a Livraria Barata em Lisboa; a Livraria Semedo e o padre Canaveira na Guarda; o advogado Gralheiro em São Pedro do Sul; o diácono Fernando de Oliveira no Entroncamento; o diretor do jornal do Fundão”³⁴². Entre o acervo de José da Felicidade Alves, arrumadas entre a pasta de “Documentos GEDOC”, de notar a existência de um conjunto de nomes e moradas de assinantes, listagens organizadas em torno de três grupos: uma lista A correspondente à zona sul do Tejo, uma outra B identificada com Maria da Conceição Gonçalves, e uma terceira C, simplesmente designada Moraes. É legítimo presumir tratarem-se de figuras

³⁴² ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, p. 227.

e locais que serviriam de informais postos de entrega e difusão de *Cadernos GEDOC* entre um conjunto predeterminado de assinantes.

Para lá destes, a função de distribuição era, por norma, desempenhada por aderentes GEDOC que se deslocavam pelo país para o efeito. José Alberto Franco foi um dos “correios” da publicação. Recorda em particular a distribuição do número de outubro de 1969, provavelmente o *Gedeão*, operação ocorrida pouco antes das eleições legislativas de 26 de outubro. “Fomos um grupo de cinco ativistas GEDOC, com o porta-bagagens apinhado de GEDOC, e fizemos uma ronda pelo eixo litoral de Lisboa até ao Porto, daí para o interior, Beiras, Viseu, Guarda, Covilhã, Castelo Branco, e por aí afora até completar o circuito de regresso a Lisboa”, périplo que durou três dias. O carro era emprestado, sendo proprietário da viatura Nuno Teotónio Pereira. Depois de entregues nas mãos dos recetores, a difusão dos *Cadernos GEDOC* perpetuava-se, à escala do distrito, da cidade, da localidade.

Para lá das matérias logísticas e operacionais, testemunho do papel preponderante que José da Felicidade Alves desempenha no movimento GEDOC é o lugar primordial na recolha, seleção e alinhamento dos artigos a publicar nos *Cadernos GEDOC* que lhe reconhecem diversos dos colaboradores da iniciativa. Importa salientar que o facto de nas edições *Habacuc*, *Ismael* e *Judite* surgir impresso no verso da capa “organizado e editado por” Abílio Tavares Cardoso, Nuno Teotónio Pereira e Maria Amélia Leite Pinto, respetivamente, trata-se, como assevera Abílio Tavares Cardoso, de um expediente “para distribuir o mal entre as aldeias” e assim disseminar as responsabilidades em caso de perseguição policial. O ex-sacerdote assevera que “a ideia do GEDOC surgiu na cabeça do padre Felicidade. A recolha dos textos era feita integralmente por ele”. De igual modo, Joaquim Osório, afirma: “aquilo era sobretudo obra do Felicidade. O resto era roupagem que se inventava para fazer passar o testemunho”. Também José Alberto Franco declara que “os *Cadernos GEDOC* foram uma proposta pessoal do Zé Felicidade a toda aquela nebulosa de pessoas que o rodeava e admirava. Teve acolhimento imediato”. João Salvado Ribeiro confirma que cabia ao padre Felicidade a coordenação das tarefas inerentes à iniciativa editorial dos GEDOC, defendendo que “ele respondia de A a Z: dinheiros, contactos, tipografia, tudo”.

Sem prejuízo da autoridade editorial dos *Cadernos GEDOC* pertencer a José da

Felicidade Alves, existem registos da existência de uma comissão coordenadora do movimento GEDOC, da qual, curiosamente, não fazia parte o deposto pároco de Belém. De acordo com o testemunho de José Alberto Franco, a referida comissão tal como os membros que a compunham foram objeto de proposta pública e aceitação pelos aderentes presentes ao primeiro Encontro GEDOC. Assim o confirma o texto da circular convocatória distribuída entre os aderentes GEDOC por ocasião do agendamento do terceiro encontro GEDOC, na passagem em que refere o “trabalho de uma equipa eleita pelo I Encontro”³⁴³. De acordo com o testemunho de José Alberto Franco, deste núcleo coordenador faziam parte ele próprio, Catalina Pestana, Nuno e Natália Teotónio Pereira, Joaquim Osório, Xaneca, entre outros. Questionados sobre esta matéria, nem Joaquim Osório nem Xaneca se recordam de pertencer à referida comissão.

Apesar disso, entre o arquivo pessoal de José Alberto Franco sobre o movimento GEDOC encontra-se uma proposta datilografada, sem data, mas que o autor situa em meados de 1969, intitulada “Para uma orgânica dos GEDOC”³⁴⁴. Pelos dados que avança sobre a efetiva e desejada organização do movimento, vale a pena transcrever alguns excertos. Nomeadamente a afirmação de que o GEDOC assenta em “grupos de base [...] de carácter essencialmente local – autónomos ou ligados a organizações ou movimentos existentes – cuja acção se desenvolve dentro dos parâmetros de uma radicalidade política associada a uma perspectiva cristã e evangélica”³⁴⁵. Do reconhecimento e validade dos grupos de base operantes dependia a comunicação “à Comissão Coordenadora desse propósito, juntamente com a indicação do nome de um responsável pelo grupo e do número de membros que o compõem”³⁴⁶. José Alberto Franco reitera a existência e funcionamento, à data, da comissão coordenadora, salientando que “os *Cadernos* não eram aprovados pela comissão, que se dedicava mais aos contactos externos e às atividades de conjunto. A feitura dos *Cadernos* tinha um carácter relativamente fechado e a figura do padre Felicidade Alves marcou-os do princípio ao fim. Ele era um estudioso, lia imenso, preparava muito bem os assuntos, tinha infínitos contactos internacionais, por isso os conteúdos marcadamente eclesiais,

³⁴³ “Carta Circular GEDOC III”, s.d., 4 p. – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³⁴⁴ “Para uma orgânica GEDOC”, s.d., 1 p. – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ *Idem*.

que são cunho pessoal” do mentor do movimento GEDOC.

No que se refere à evolução nos conteúdos impressos nas páginas dos *Cadernos GEDOC* entre fevereiro de 1969 e julho de 1970, de notar a manutenção dos temas relativos à religião e à Igreja (que permaneceram majoritários até ao nº 11), mas o paulatino aumento de matérias relativas à opressão política, social e económica em Portugal, e, principalmente, o crescente reconhecimento nas suas páginas do lugar de destaque que a guerra colonial protagonizava então no conjunto das vozes da oposição ao regime. Em fevereiro de 1969, o movimento GEDOC definia como território de ação o “ponto de junção da política e da teologia, naquele ponto em que o projecto revolucionário (isto é, a renovação radical duma sociedade mundial incapaz de satisfazer as verdadeiras aspirações dos homens) encontra o Evangelho na contestação das estruturas”³⁴⁷. Expressão que seria reformulada mais tarde, aquando da impressão do texto “Para um programa GEDOC” no *Gedeão* – sétimo número da série editorial –, para situar o movimento “naquele ponto em que o projecto revolucionário [...] se encontra com o Evangelho, boa-nova da libertação do homem”³⁴⁸.

Apesar da inicial autoidentificação, são os temas da religião e da Igreja que marcam de forma quase hegemónica as primeiras edições. O veemente apelo à renovação da estrutura eclesial, o desejado regresso aos textos do Evangelho como fundamento primeiro e último da ação católica, a denúncia das práticas de riqueza e opulência da Igreja, a convivência da Igreja com “os poderosos do mundo”, ou o alegado eco vazio das orientações do Vaticano II na realidade mundial são algumas das questões abordadas. Não são esquecidas ainda matérias mais concretas como as relações entre Estado e Igreja em Portugal, o ensino da religião e moral, os capelães militares, o direito ao divórcio, o celibato obrigatório dos padres, entre muitos outros.

No entanto, a “abordagem da política, especialmente da guerra colonial, vai ganhando espaço”³⁴⁹. Desta forma, os derradeiros números dos *Cadernos GEDOC* assumem um discurso mais denunciatório e focado no Estado Novo. Uma evolução que

³⁴⁷ “Linhas do Programa GEDOC”, s.d. [fevereiro de 1969], p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.003.001].

³⁴⁸ “Para um programa G.E.D.O.C.”, 24 de maio de 1969. *Gedeão*, [*Cadernos GEDOC* nº 7] (outubro 1969), p. 40.

³⁴⁹ ALMEIDA, João Miguel – *A Oposição Católica ao Estado Novo (1958-1974)*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, Coleção História Hoje, nº 1, 2008, p. 226.

é reflexo da tensão existente no seio do movimento GEDOC e, aliás, espelho da progressiva fragmentação da oposição católica ao Estado Novo, fruto de uma politização cada vez mais acentuada. De acordo com José Alberto Franco, a partir de determinada altura, fez-se sentir o confronto entre diferentes perspetivas acerca do que devia ser a linha editorial dos *Cadernos*: uma mais eclesial, outra mais política.

Eco dessa alegada cisão é o documento intitulado “Cadernos GEDOC (texto para ser debatido e submetido a votação pelas pessoas presentes)”³⁵⁰, a ser apresentado num posterior Encontro GEDOC, que já não se viria a realizar. Neste, propunha-se a insistência na cobertura dos temas políticos, aprofundando “a abordagem do problema colonial (que é o mais grave problema moral e político, que se põe actualmente à consciência dos portugueses), informando das atitudes que são sistematicamente silenciadas, e fazendo a denúncia, sobretudo no plano ético, dos factos ligados às guerras de África”³⁵¹. Ou da intenção de incluir nos *Cadernos GEDOC* “o que diga respeito à classe operária – as injustiças de que é vítima, as suas lutas e as suas virtudes – (a exemplo do que já se fez a propósito da Lisnave, de Unhais da Serra, dos ferroviários, etc.)”³⁵². Sem esquecer ainda a ideia de “publicar esporadicamente textos de análise política, para obviar à fragilidade teórica de grande parte dos aderentes e da maior parte dos leitores”³⁵³, rubrica para a qual são desde logo propostos temas como: “Raízes do colonialismo português, A luta de classes na história, etc.”³⁵⁴. Uma viragem que pressupunha, não o abandono, mas a diminuição do espaço consagrado às questões eclesiais, que desejavam os subscritores circunscrever ao “limite máximo de 50%”³⁵⁵ das páginas da publicação.

Outro texto, de outubro de 1970, refere como, “sobretudo a partir de outubro de 1969, e com uma intensidade crescente, foram aparecendo informações e documentos relacionados com lutas sindicais de vários sectores das classes trabalhadoras; todavia, a inclusão destes testemunhos soou sempre a uma certa concessão, na medida em que

³⁵⁰ “Cadernos GEDOC (texto para ser debatido e submetido à votação pelas pessoas presentes)”, s.d., 1 p. – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² *Idem.*

³⁵³ *Idem.*

³⁵⁴ *Idem.*

³⁵⁵ *Idem.*

surgiam sob a forma de ilhas isoladas, com pouca ou nenhuma relação com o restante conteúdo das publicações”³⁵⁶. De acordo com o detentor e coautor dos documentos mencionados, José Alberto Franco, a narrativa acima transcrita denuncia “algum mal-estar que se começou a gerar entre aquele grupo de pessoas, que começam a dar mais ou menos importância às questões eclesiais, por um lado, e políticas, por outro. Não foi uma rutura, mais um fenómeno de cansaço. O aumento da repressão policial, a politização, tudo isso começou a gerar algum desgaste”.

Apesar do que que fica atrás escrito, não é possível arrumar liminarmente o mentor do movimento GEDOC num dos setores em que alegadamente se dividia a iniciativa, o eclesial ou o político. Por exemplo, numa carta dirigida aos “companheiros do GEDOC”³⁵⁷, com data provável de meados de 1969, em resposta a uma proposta para que o movimento se resumisse a apoiar as ações dos seus membros, de molde a que com maior eficácia estes pudessem agir no seio das paróquias ou organismo da ACP que integrassem, Felicidade Alves contrapõe uma intervenção mais ampla e eclética. Um modelo que abraçasse todos aqueles que, como ele, estavam à margem da Igreja, pessoas que “vivem (ou tentam viver) empenhadas, ao lado dos seus camaradas não-cristãos, nas tarefas concretas de construção da sociedade”³⁵⁸.

Desejada amplitude que extravasava as fronteiras nacionais, ao trazer persistentemente à presença dos leitores portugueses dos *Cadernos GEDOC* as lutas, reivindicações e experiências nas quais se envolviam distintas comunidades cristãs por todo o mundo. Desde cedo, os documentos, textos e notícias oriundos de outras partes do globo ocupam significativo espaço nas páginas da publicação. “A Carta Aberta ao Papa”, assinada por cristãos de distintas nacionalidades³⁵⁹; o caso da comunidade de Isolotto, em Itália³⁶⁰; os textos do brasileiro Don Helder Câmara³⁶¹; a “Carta aberta dos operários e dos camponeses da América Latina a Paulo VI”³⁶²; a “Declaração Teológica

³⁵⁶ “O movimento GEDOC – um esforço de análise”, outubro de 1970, p. 3 – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

³⁵⁷ Carta de Felicidade Alves ao grupo GEDOC, s.d. [c. 1969], 2 p. - AJFA / FMS [Pasta 07523.005.001].

³⁵⁸ *Idem*, p. 1.

³⁵⁹ “Se Cristo visse... Um grupo de cristãos escreve ao Papa”, s.d. *Cadernos GEDOC*, nº1 (fevereiro 1969), 11 p.

³⁶⁰ *Cadernos GEDOC*, nº 1 (fevereiro 1969).

³⁶¹ *Cadernos GEDOC*, nº 2 (março 1969); *Habacuc* [*Cadernos GEDOC*, nº 7], (novembro/dezembro 1969).

³⁶² *Cadernos GEDOC*, nº 2 (março 1969).

sobre a Nota da Comissão Permanente do Episcopado Espanhol”³⁶³; o documento de um grupo de padres da Colômbia intitulado “Lutar sem descanso para a transformação da sociedade”³⁶⁴; ou os artigos “Os cristãos franceses perante uma situação revolucionária”³⁶⁵, “Bogotá 68: os bons ricos e os maus pobres”³⁶⁶, “A Igreja subterrânea nos Estados Unidos”³⁶⁷ e “O bispo de Riobamba [Equador] lança uma profunda reforma pastoral”³⁶⁸ são apenas alguns exemplos. Trechos informativos, noticiosos e documentais que se sequenciavam enquanto impresso escaparate internacional das atividades realizadas em nome da renovação da Igreja – tal como da sua íntima relação com tomadas de posição políticas –, um pouco por todo o globo.

Sendo diversos os fatores que confluíram para determinar o fim do movimento GEDOC, do rol não pode ser desprezada a relevância da vaga de politização que varreu todas as iniciativas oposicionistas, católicas ou não; a intensificação da repressão que se abateu sobre o projeto que muitos dos aderentes não estavam preparados para enfrentar; e, por fim, a mutilação do movimento operada com a prisão e julgamento do padre José da Felicidade Alves em abril de 1970 que, para lá da existência e funcionamento de uma comissão coordenadora, se manteve a figura congregadora do Grupo de Estudos e Intercâmbio de Documentos, Informações e Experiência.

Definidos em traços largos a fugaz existência do movimento GEDOC, importa sistematizar os acontecimentos que conduziram à prisão e julgamento de José da Felicidade Alves e de três outros elementos do projeto: Abílio Tavares Cardoso, Nuno Teotónio Pereira e Manuel Mourão. Logo após a apresentação do inaugural *Cadernos GEDOC*, o cardeal patriarca, numa comunicação ao clero datada de 24 de fevereiro de 1969, condena e desautoriza o movimento. O texto de Cerejeira viria a ser publicado integralmente no n.º 5 da série editorial. Sobre este escreveria Felicidade Alves: “O palácio olha sempre com desconfiança e hostilidade para tudo aquilo que não controla ou que não tem nele a sua origem; nós não devemos querer ter acesso ao palácio, nem sequer esforçarmo-nos para que ele seja reformado – devemos lutar implacavelmente

³⁶³ *Cadernos GEDOC*, n.º 3 (abril 1969).

³⁶⁴ *Cadernos GEDOC*, n.º 3 (abril 1969).

³⁶⁵ *Cadernos GEDOC*, n.º 3 (abril 1969).

³⁶⁶ *Cadernos GEDOC*, n.º 5 (junho 1969).

³⁶⁷ *Gedeão* [*Cadernos GEDOC*, n.º 6], (outubro 1969).

³⁶⁸ *Habacuc* [*Cadernos GEDOC*, n.º 7], (novembro/dezembro 1969).

pela destruição do palácio, pois o único lugar possível (pelo menos, para os cristãos) é cá fora, no meio da humanidade que sofre, que luta e que caminha”³⁶⁹.

Depois da desautorização eclesiástica segue-se a proibição governamental. Mediante despacho da Secretaria de Estado da Informação e Turismo de 28 de junho de 1969, os *Cadernos GEDOC* são declarados uma publicação clandestina e as forças policiais instigadas a obstar à sua circulação. Com ou sem autorização estatal ou canónica, o movimento prosseguiu, com as mesmas cautelas que se impunham a uma iniciativa que se sabia clandestina antes de ser declarada como tal. Assim o comprova a Carta Circular nº 2 do movimento, datada de maio desse ano – portanto anterior à interdição estatal – salientando que a correspondência não estava a chegar aos aderentes GEDOC. No documento se lê, em tom irónico, a explicação para o generalizado desvio: “Isso será devido, ou a péssimo funcionamento dos correios, ou a interferências de carácter policial abusivo no circuito postal”³⁷⁰.

Em abril de 1970, aquando da impressão de *Judite*, o décimo número da série *Cadernos GEDOC*, não obstante até então o deposto pároco ser o invariável contacto junto da Tipografia Leandro, seria Nuno Teotónio Pereira a aparecer na gráfica sita no Príncipe Real para “mandar fazer mais 4.000 exemplares da revista GEDOC em nome do padre Felicidade Alves tendo aparecido dias depois o mesmo indivíduo que levou 2.400 exemplares que já estavam feitos”³⁷¹. Motivado ou não por esta diferença logística, com a edição de *Judite* começa uma onda policial persecutória que terá começado «no dia 9 de Abril de 1970 e [prolongou-se] pelos meses seguintes. Essa série de actos, todos mais ou menos relacionados com a publicação e divulgação das edições GEDOC, incluiu um assalto à Tipografia Leandro (com apreensão de um grande número de “Cadernos”), a prisão de várias pessoas, chamada a interrogatórios de muitas outras»³⁷².

De tal modo se intensifica a repressão que, em inícios de 1970, quatro elementos associados à iniciativa são detidos pela Direção-Geral de Segurança (DGS) e julgados num

³⁶⁹ Carta de Felicidade Alves ao grupo GEDOC, s.d. [c. 1969], p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07523.005.001].

³⁷⁰ Carta Circular GEDOC nº 2, s.d. [maio de 1969], p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07523.004.001].

³⁷¹ Autos de Instrução Preparatória referente ao processo movido pela DGS a José da Felicidade Alves, Nuno Teotónio Pereira, Abílio Tavares Cardoso e Manuel Maria Azevedo Mendes Mourão, Processo 77-C do 1º Juízo Criminal de Lisboa, 1970, p. 52 - AJFA / FMS [Pasta 07503.053.001].

³⁷² “O movimento GEDOC – um esforço de análise”, outubro de 1970, p. 3 – Arquivo pessoal de José Alberto Franco.

dos derradeiros tribunais plenários do Estado Novo, cuja sentença – de absolvição – seria promulgada em 1973. José da Felicidade Alves, Abílio Tavares Cardoso, Nuno Teotónio Pereira e Manuel Mourão são os arguidos, acusados do então recorrente crime genérico de “atividades contrárias à segurança do Estado”, mecanismo instrumental da ditadura para exterminar toda a contestação. Para o deposto pároco, a ordem de prisão bate-lhe à porta, literalmente, a 19 de maio. Após uma busca domiciliária que se prolongou por sete horas, é conduzido às instalações da DGS, na Rua António Maria Cardoso, e depois rumo à prisão de Caxias. É libertado sob caução a 29 de maio, dez dias depois.

Remonta a esse período de reclusão a divulgação pública de uma nota da DGS sobre o assunto, publicada nos jornais a 23 de maio. Nesta se declara a instauração de um processo-crime sob a acusação de atividades contra a segurança do Estado. Ação que o “Grupo”, como era apelidado o movimento GEDOC, alegadamente desenvolvia através de “uma rede de informação e distribuição [de] diversa documentação com circulação proibida e publicações de natureza subversiva e contrária aos interesses nacionais, por favorecerem os que, dentro e fora do País, actuam contra a integridade da Pátria”³⁷³.

Não obstante a confusão da miscelânea de projetos, iniciativas e publicações que a nota da DGS atribui à responsabilidade do “Grupo” [«Cadernos-Gedoc», «Gedeão», «Habacuc», «Ismael», os «Cadernos Necessários», «Cadernos Socialistas» e «África Livre»³⁷⁴], os motivos da acusação são apresentados de forma inequívoca: “os seus escritos insurgem-se contra a defesa do Ultramar, tentam desprestigiar as Forças Armadas, excitam a opinião pública, defendendo as pretensões dos que procuram por todos os meios separar da Mãe-Pátria as Províncias Ultramarinas e fazem, sob a mais variada argumentação, a sinistra experiência da cobertura moral do terrorismo”³⁷⁵. Se a contestação à guerra colonial era o inquestionável móbil da detenção, os autos de instrução preparatória do processo-crime conferem-lhe unívoca orientação ideológica, na passagem em que se refere que “um grupo de progressistas católicos tem vindo a desenvolver com acentuada virulência actividades essencialmente subversivas de

³⁷³ Recorte de jornal não identificado com nota da DGS, s.d. [maio de 1970], p. 1- AJFA / FMS [Pasta 07503.037.001.001].

³⁷⁴ *Idem, ibidem.*

³⁷⁵ *Idem, ibidem.*

tendência marxista”³⁷⁶.

Tal como sucedera aquando da divulgação do decreto de suspensão de Felicidade Alves, a detenção dos quatro militantes GEDOC gera uma onda de protestos. Entre estes conta-se um comunicado de um grupo GEDOC sobre o processo-crime instaurado, afirmando-se “solidariamente responsável pela publicação e difusão dos cadernos Gedoc”³⁷⁷, texto consentâneo com carta enviada a 25 de maio ao ministro do Interior. De maio é ainda o abaixo-assinado que reuniu impressionante número de assinaturas, unidas na crítica à prisão do padre Felicidade e na exigência da sua imediata libertação. Sob o título “Gritai a verdade e informai sempre: A prisão do Padre Felicidade”, o texto salientava que “o Padre Felicidade, expulso há cerca de um ano e meio da paróquia de Belém, por se ter batido pela liberdade de informação e pelo espírito crítico que deve ser pertença de todos os cidadãos, é bem conhecido da maioria do público português, pela sua rectidão, intrepidez e coragem, na reivindicação da defesa das Liberdades fundamentais de todas as pessoas vítimas da exploração e de toda a espécie de opressão”³⁷⁸, apontava como notória a “cumplicidade dos hierarcas eclesiásticos com as forças de repressão”³⁷⁹ e classificava o sucedido de uma confirmação de como “o testemunho do Evangelho é considerado como subversivo pelo actual regime”³⁸⁰. Entre o arquivo pessoal de Felicidade Alves existem 15 cópias do documento, rematadas por assinaturas distintas, num total que ultrapassa as três centenas de signatários. Por esta altura, já após a libertação sob caução de Felicidade Alves, também Francisco Salgado Zenha lhe expressa a sua solidariedade, em carta onde avisa: “nesta terra só os vermes é que não são perseguidos”³⁸¹.

Importa regressar a 1969 para retomar o fio biográfico de José da Felicidade Alves num ano em que a sua atividade pública não se esgotou no movimento GEDOC. Concretizando a participação política dos cristãos que preconizava nos seus escritos, o

³⁷⁶ Autos de Instrução Preparatória referente ao processo movido pela DGS a José da Felicidade Alves, Nuno Teotónio Pereira, Abílio Tavares Cardoso e Manuel Maria Azevedo Mendes Mourão, Processo 77-C do 1º Juízo Criminal de Lisboa, 1970, p. 3 - AJFA / FMS [Pasta 07503.053.001].

³⁷⁷ Comunicado de um grupo GEDOC, s.d., p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07503.007.001].

³⁷⁸ Abaixo-assinado “Gritai a verdade e informai sempre”, maio de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07503.009.001].

³⁷⁹ *Idem, ibidem.*

³⁸⁰ *Idem, ibidem.*

³⁸¹ Cartão de Francisco Salgado Zenha, s.d. [c. 1970], v. - AJFA / FMS [Pasta 07518.046.001].

deposto pároco inscreve-se na Comissão Democrática Eleitoral (CDE), integrando a comissão política do círculo de Lisboa desta força que concorreria às eleições legislativas de outubro de 1969. Uma militância anunciada, tendo por referência o já citado relatório de “Jacques” ao PCP de 31 de dezembro de 1968, quando este declara, a propósito de Felicidade Alves: «Fala-se na possibilidade de ele ser incluído numa lista de unidade da oposição às próximas “eleições”. Um católico conservador e que se faz passar por monárquico liberal – D. António Vila Franca, gerente dum empresa do Champalimaud – tinha a seguinte conversa a propósito do Padre Felicidade: “A igreja em Portugal está actualmente dividida. Apareceu um padre [...] que é extraordinariamente inteligente e cativante que lançou um movimento subversivo. Com as suas ideias conseguirá abrir as portas ao comunismo. Estamos todos muito preocupados.”»³⁸².

Os três únicos documentos existentes no arquivo de Felicidade Alves relativos a esta militância política são um comunicado da CDE de 2 de setembro, intitulado “Ao Povo do Distrito de Lisboa”³⁸³; uma carta que o deposto pároco remete à comissão distrital de Lisboa da CDE, um mês mais tarde, em vésperas de partida para Roma, para “tratar das minhas funções canónicas”³⁸⁴; e, por fim, um discurso do padre Felicidade, em representação do Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral (MDP/CDE) de Lisboa³⁸⁵, numa manifestação-comício de apoio ao Movimento das Forças Armadas e ao governo provisório a 25 de julho de 1974.

Apartados por cinco anos e por distintos regimes políticos, no que se refere aos conteúdos ideológicos, os documentos não diferem muito entre si, desenvolvendo-se em torno da ideia principal da conquista e, depois, da zelosa conservação do poder nas mãos das designadas “forças democráticas”³⁸⁶. As agendas estratégicas de ação, essas, eram forçosamente diferentes. Entre as linhas programáticas desenhadas pela CDE em 1969 constavam: o fim da guerra colonial e a abertura de negociações tendo em vista o

³⁸² Relatório de Jacques (Carlos Antunes) ao PCP, 31 de dezembro de 1968, p. 2 - Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo / Fundação Mário Soares [Pasta 09621.004.010].

³⁸³ Comunicado da CDE – “Ao Povo do distrito de Lisboa”, s.d., 4 p. - AJFA / FMS [Pasta 07536.007.001].

³⁸⁴ Carta de Felicidade Alves à CDE de Lisboa, 2 de outubro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07536.008.001].

³⁸⁵ Discurso de Felicidade Alves no comício de apoio ao MFA e ao governo provisório, 25 de julho de 1974, 7 p. - AJFA / FMS [Pasta 07536.009.001].

³⁸⁶ Carta de Felicidade Alves à CDE de Lisboa, 2 de outubro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07536.008.001]; Discurso de Felicidade Alves no comício de apoio ao MFA e ao governo provisório, 25 de julho de 1974, p. 5 - AJFA / FMS [Pasta 07536.009.001].

“reconhecimento da auto-determinação dos povos”³⁸⁷; a instituição efetiva das liberdades e a salvaguarda dos direitos fundamentais, a libertação dos presos políticos e o regresso dos exilados, a extinção da DGS e dos tribunais plenários ou o “combate aos monopólios e latifúndios e à penetração do capital estrangeiro”³⁸⁸.

Do discurso de Felicidade Alves de 1974 ressalta a inflamada contestação daquilo que o deposto pároco designa por aparelhos económico capitalista, dos monopólios ideológicos e do poderio político, faces de um “tríplice reacionarismo”³⁸⁹; a defesa das liberdades e direitos conquistados com a democracia instaurada; o término da guerra “através do único meio que poderá conduzir a esse objectivo e que são as negociações com os Movimentos de Libertação representativos, na justa perspectiva do direito dos povos das colónias à independência nacional”³⁹⁰; mas também “prosseguir implacavelmente o saneamento de todos quantos continuem em lugares de onde podem causar sérios prejuízos à democratização do País”³⁹¹.

No entretanto, importa reter alguma atenção sobre a carta escrita por Felicidade Alves em 1969, pelo que esta antecipa daquele que viria a ser o seu rumo de militância política. Nesta, o redator reitera concordar com a impossibilidade de união da CDE – próxima do Partido Comunista Português, com quem se viria a coligar em 1976 para a formação da Aliança Povo Unido (APU) – com a Comissão Eleitoral de Unidade Democrática (CEUD). Esta última força partidária, que também concorre ao escrutínio legislativo de 1969, encontrava maior afinidade no grupo da Ação Socialista Portuguesa, liderada por Mário Soares e apoiada pelos setores do centro-esquerda. NA CEUD militavam diversos elementos da oposição católica, entre os quais podem ser nomeados António Alçada Baptista ou Francisco Sousa Tavares. Em defesa da manutenção da cisão, alegava Felicidade Alves: “Tal como vós, também eu não vejo outro caminho, a longo prazo fecundo, de genuína democracia popular; é a base, é o homem-pessoa que tem de decidir”³⁹².

³⁸⁷ Comunicado da CDE – “Ao Povo do distrito de Lisboa”, s.d., p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.007.001].

³⁸⁸ *Idem, ibidem*.

³⁸⁹ Discurso de Felicidade Alves no comício de apoio ao MFA e ao governo provisório, 25 de julho de 1974, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.009.001].

³⁹⁰ *Idem*, p. 3.

³⁹¹ *Idem*, p. 4.

³⁹² Carta de Felicidade Alves à CDE de Lisboa, 2 de outubro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta

Para lá da baliza temporal definida para estas páginas, mas de menção obrigatória para a compreensão do processo de politização pelo qual passou José da Felicidade Alves é a militância no Partido Comunista Português, que a bibliografia sobre o deposto pároco identifica como formalizada no ano de 1974, logo após o 25 de abril. Cronologia que a documentação torna mais difusa. De acordo com o testemunho prestado pelo próprio padre Felicidade ao *Jornal de Letras*, é em 1978 que se torna militante do PCP, com o nº 118.925. Assim sucede por convite de José Magro, histórico do partido e à data membro do Comité Central, o mesmo responsável político que lhe recusara a adesão partidária em 1975, por considerar a “filiação extemporânea”³⁹³.

No entanto, um relatório do militante comunista “Maciel”, nome de clandestinidade de Silas Cerqueira – personagem fundamental no movimento pela paz e um dos fundadores do Conselho Português para a Paz e Cooperação, em 1976 –, relatando um encontro tido com o deposto pároco, durante o mês de junho de 1968, em Paris, é rematado com a seguinte informação: “[Felicidade Alves] está disposto a ter contactos com o P.[artido] em Portugal e levou uma credencial para isso”³⁹⁴. Esta missiva informativa, exclusivamente dedicada ao tema Felicidade Alves, reitera o interesse que o PCP demonstrava pelos católicos progressistas, buscando estratégias de ação conjunta no combate ao regime político do Estado Novo, com particular intensidade a partir da década de 60. Demonstra ainda a disponibilidade do deposto pároco em colaborar com o PCP, embora não esclareça se essa colaboração seria já a da militância ou a da participação nas designadas iniciativas unitárias, projetos congregadores de elementos com distintas pertenças partidárias, muito embora com forte ascendente do Partido Comunista Português, como é o caso do movimento pela paz, a que se regressará mais à frente nestas páginas.

A par da militância política, a atividade na marginalidade eclesial. Em outubro de 1969, Felicidade Alves é um dos cinco delegados portugueses³⁹⁵ à 2ª Assembleia

07536.008.001].

³⁹³ SILVA, Rodrigues da – José da Felicidade Alves. Em busca de um Jesus perdido. *Jornal de Letras*, 15 de fevereiro de 1995, p. 7

³⁹⁴ Relatório de Maciel relativo a encontro com Felicidade Alves, 24 de junho de 1968, p. 2 - Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo [Pasta 09621.004.014].

³⁹⁵ A delegação portuguesa era composta pelos padres António Henrique de Oliveira, António Rodrigues Jacinto, João Perestrello de Vasconcelos, José da Felicidade Alves e pelo diácono Joaquim Osório de Castro.

Europeia de Padres que teve lugar em Roma, entre 10 e 16 de outubro. O relato do encontro, propostas, moções e respostas das distintas delegações ocupa onze das 43 páginas que compõem a publicação *Habacuc*, 8º número dos *Cadernos GEDOC*. Dois dias antes do início do encontro, Felicidade Alves recebe uma carta de um grupo de sacerdotes que se manifestavam interessados no “movimento dos contestadores”³⁹⁶ e disponibilizando-se a apoiar a deslocação de uma delegação portuguesa, alegando: “se é necessário angariar fundos para que os contestadores se desloquem a Roma ou para qualquer outra coisa, diga-mo e eu ponho o problema a uns tantos”³⁹⁷.

O “movimento dos contestadores”, como lhe chamava o citado remetente, tratava-se de uma organização internacional de sacerdotes – na sua maioria párocos –, sem uma estrutura ou liderança formalmente estabelecida – mas, apesar de tudo, com alguns recursos logísticos, como denuncia a alusão a um “secretariado europeu dos movimentos de padres”³⁹⁸ estabelecido em Bruxelas –, unidos na determinação em repensar e contestar as conceptualizações tradicionais de Igreja e de sociedade, ou melhor, em “responder às necessidades de renovação da Igreja e às exigências da solidariedade internacional”³⁹⁹. O movimento é referenciado na historiografia sob a designação de “Christian Solidarity International” e analisado através dos encontros de âmbito internacional que organizou ao longo da sua relativamente fugaz história.

A primeira assembleia internacional de padres – que teve lugar no Chur, Suíça, em julho de 1969 – e os trabalhos dela decorrentes são noticiados nos *Cadernos GEDOC*⁴⁰⁰, a par de uma carta solicitando a colaboração dos leitores nos esforços para constituição de uma representação portuguesa à 2ª Assembleia Europeia de Padres, em Roma, como viria a acontecer. A propósito, de referir ainda a concomitante criação da Comunidade Interdiocesana para o Diálogo e Acção do Clero (CIDAC), “onde pontificou Felicidade Alves e cujo objectivo era participar nas citadas assembleias europeias do clero”⁴⁰¹. O terceiro encontro, ocorrido em Amesterdão entre 28 de setembro e 3 de

³⁹⁶ Carta de Carlos Jorge Alexandre, 8 de outubro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07518.121.001].

³⁹⁷ *Idem*, p. 2.

³⁹⁸ *Gedeão* [Cadernos GEDOC, nº 7] (outubro 1969), p. 27.

³⁹⁹ *Idem*, *ibidem*.

⁴⁰⁰ “1ª Assembleia dos Padres”. *Gedeão* [Cadernos GEDOC, nº 7] (outubro 1969), pp-11-14.

⁴⁰¹ ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. II, p. 592.

outubro de 1970, contou com a presença de perto de 400 delegados, oriundos da Europa mas também das Américas. Entre o arquivo de Felicidade Alves não foi encontrada documentação que ateste a sua presença no encontro ou que sequer comprove a deslocação de uma delegação portuguesa à convenção.

No entanto, pelo potencial de questionamento que comporta, vale a pena referenciar a carta que o cónego António de Figueiredo envia a Felicidade Alves em finais de junho de 1970, após a instauração do processo-crime de que este fora alvo no âmbito do movimento GEDOC, para prestar alguns esclarecimentos sobre as condicionantes que se impunham à liberdade de movimentos do padre Felicidade. Na sequência de conversa tida com o ministro do Interior, com quem debatera o caso, comunica que este, “sob o ponto de vista político [não via] inconveniente alguma na sua ausência”⁴⁰² do país. Acrescenta ainda que, “quanto à garantia de não ser impedido o regresso [a Portugal], disse-me que isso não se fazia, nunca se fazia”⁴⁰³, numa clara obliteração do episódio passado do bispo do Porto. Não sendo possível determinar qual a razão do interesse em conhecer as consequências de uma eventual viagem ao estrangeiro, a participação na 3ª Assembleia Internacional de Padres, que se avizinhava, poderia constituir um motivo para o padre Felicidade. A resposta do ministro do Interior, tal como transmitida pelo cónego, clarificava os motivos da apertada atenção governamental que recaía sobre o deposto pároco: “Têm as esferas oficiais uma visão muito carregada da vossa (o Grupo dos Gedoc) influência perturbadora sobre a política ultramarina. É só esse o ponto que lhes interessa e pelo qual intervêm”⁴⁰⁴.

De regresso aos finais de 1969, decorrido mais de um ano sobre a promulgação do decreto de suspensão das funções sacerdotais e do conseqüente corte absoluto de relações com o cardeal Cerejeira, Felicidade Alves recebe uma missiva deste asseverando que, junto da hierarquia eclesiástica que tutelava em Portugal, “há um lugar que espera por ti. E se é preciso ir ao teu encontro, dize-me aonde e quando”⁴⁰⁵. Epístola que merece sumária reflexão escrita que o deposto pároco manuscreeve em páginas

⁴⁰² Carta do cónego António de Figueiredo, 27 de junho de 1970, pp. 1-2 - AJFA / FMS [Pasta 07518.057.001].

⁴⁰³ *Idem*, p. 2.

⁴⁰⁴ *Idem*, *ibidem*.

⁴⁰⁵ Carta do cardeal Cerejeira, 30 de dezembro de 1969, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07535.034.001].

timbradas da Moraes Editores. Ponderação que não difere daquela que sempre manteve, insistindo na revisão do processo, na pública divulgação das “causas e [d]as provas de tão grande sanção”⁴⁰⁶ e recusando as hipóteses de regresso aventadas em Portugal em novembro de 1968 e em Roma em outubro de 1969, estas últimas equacionando a possibilidade da nomeação de Felicidade Alves para pároco da Sé Episcopal de Nova Friburgo, no Brasil, tal como aventado pelo secretário de Estado da Santa Sé, cardeal Jean-Marie Villot. Meses depois de receber esta missiva, mais precisamente a 10 de maio de 1970, a Santa Sé nomeia António Ribeiro para suceder a Cerejeira no Patriarcado de Lisboa.

Arrumado o passado, Felicidade Alves alinha o futuro, elencando e calendarizando os diversos projetos que pretende cumprir no ano de 1970 que se anunciava. Preenchido programa que incluía a publicação de dois livros: um sobre a situação de padre na Igreja Católica intitulado “Também nós queremos ser pessoas livres”, outro de coletânea documental comentada de todos os elementos do conflito com o Patriarca que conduziram à sua suspensão, a que aqui dá o título de “Não vendo a consciência” e que corresponderá ao efetivo “Testemunho Aberto Para Todos” que começou a ser divulgado em fascículos ainda em 1968; o anúncio do seu projeto de casamento e a realização do casamento civil; e, por fim, a divulgação de uma “declaração pública de abandono da Igreja – em atitude de exílio perpétuo, e não de apostasia”⁴⁰⁷.

Apesar de não constar da agenda atrás delineada, a 20 de janeiro de 1970, quando a Comissão Nacional de Socorro aos Presos Políticos (CNSPP) se apresenta ao país, entre a lista dos membros fundadores encontra-se o padre José da Felicidade Alves, nome sempre precedido da designação sacerdotal que considerava parte da sua identidade. Os objetivos a que se propunha a Comissão, com uma composição eclética e suprapartidária, passavam por reunir e periodicamente divulgar publicamente “informações e estudos, apoiando os presos e suas famílias, representando ao Governo, intervindo junto das autoridades”⁴⁰⁸.

Através das circulares da CNSPP, um total de 23 em quatro anos de atividade, era

⁴⁰⁶ Notas de Felicidade Alves a carta do cardeal patriarca, s.d., p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07535.034.001].

⁴⁰⁷ *Idem*, p. 2.

⁴⁰⁸ Comunicado da CNSPP, 20 de janeiro de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07537.014.001].

sistematicamente denunciada a atividade repressiva da DGS, os casos de tortura, as prisões arbitrárias, os processos em curso nos tribunais plenários, e revelados os nomes e processos de presos políticos em metódico e constante escrutínio do movimento prisional. Não estranha por isso que, na circular nº 3 da Comissão, datada de 23 de maio de 1970, conste o registo da detenção de um dos seus elementos: Felicidade Alves. “Foi preso no dia 19, em sua casa, o padre católico José da Felicidade Alves, antigo prior de Belém, e que é membro da nossa Comissão Nacional. A prisão foi acompanhada de uma minuciosa busca à sua residência, que durou cerca de 7 horas e que foi levada a efeito por uma brigada da PIDE/DGS, chefiada por uma mulher-polícia”⁴⁰⁹. Situação que mereceria acompanhamento na circular de agosto desse ano, que informa ter sido “remetido a tribunal pela DGS o processo relativo aos cadernos GEDOC, que são arguidos o Padre José da Felicidade Alves, o Cónego Abílio Tavares Cardoso, o Arquitecto Nuno Teotónio Pereira, todos da CNSPP e Manuel de Azevedo Mendes Mourão”⁴¹⁰. Passageiramente alvo de “notícia” nas circulares da Comissão, José da Felicidade Alves manteve até 1974, data da sua extinção, o envolvimento nas atividades da CNSPP.

Abraçando a marginalidade eclesial, praticando as eclésias domésticas – condenadas pela hierarquia eclesiástica portuguesa –, José da Felicidade Alves vê-se forçado a procurar uma ocupação profissional remunerada. Ainda em 1970 entra ao serviço da empresa de construção civil *Mármore do Condado*, enquanto funcionário do Serviço de Pessoal, de onde se viria a demitir em agosto de 1971. Passaria por outras firmas da área da construção, como a *Cimbrex*, a *Mundus Portuguesa* ou a *Alicerce*. Só depois do 25 de Abril as colocações laborais se diversificam⁴¹¹.

A 1 de agosto de 1970 casa-se civilmente com Maria Elisete Nunes de Ascensão, à data presidente da Liga Escolar Católica, tendo Nuno Teotónio Pereira por padrinho. Dois dias depois da união civil, é realizada uma cerimónia religiosa, celebrada por Abílio Tavares Cardoso, em Vila Franca de Xira, à qual acorreram cerca de uma centena de

⁴⁰⁹ Circular nº 3 da CNSPP, 23 de maio de 1970, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07537.005.001].

⁴¹⁰ Circular nº 5 da CNSPP, 10 de agosto de 1970, p. 4 - AJFA / FMS [Pasta 07537.006.001].

⁴¹¹ Em 1975, a convite de Maria de Lurdes Pintasilgo, à data ministra dos Assuntos Sociais, torna-se presidente da Caixa de Previdência dos Serviços Médico-Sociais do Distrito de Lisboa, de onde se demite aquando do fim do governo da então primeira-ministra, em 1980. Assume depois as funções de diretor-geral das oficinas gráficas do Anuário Comercial, onde se manteria até 1984, data em que se torna assessor literário e autor na editora *Livros Horizonte*, ocupação profissional que desempenha até se reformar.

amigos. Uma participação que valeu a alguns dos convidados severas consequências. O padre Francisco Fanhais seria suspenso do exercício de funções sacerdotais na sequência da sua comparência. A união matrimonial constituía grave desobediência canónica e redundaria na excomunhão *ferendae sententiae* de Felicidade Alves, isto é, apenas revogável por novo decreto, decisão promulgada em 8 agosto desse ano.

Nesse mesmo ano, como previra em plano anteriormente desenhado, edita o livro “É preciso nascer de novo”, publicação na qual explica a sua opção pelo casamento. Antes da publicação, envia o manuscrito a alguns amigos, solicitando opiniões, comentários e correções. Entre estes contam-se o padre Paolo Arnaboldi, Fernando Belo ou Abílio Tavares Cardoso. Apenas o sacerdote italiano considera o casamento um erro que obstaria à batalha de Felicidade Alves por uma renovação da Igreja⁴¹². Já os outros dois inquiridos focam as atenções no estilo e linguagem utilizados, com Fernando Belo a aconselhar à eliminação de alguns excertos que classifica de “grito de 'besta ferida'”⁴¹³ e Abílio Tavares Cardoso a considerar que o manuscrito espelha em muito a identidade do seu autor por aquela época: “leal, arguto, inteiro, corajoso, desassombrado, mordaz... Mas também ressentido, cerebral, fixado no seu drama atroz e injusto”⁴¹⁴.

Por estas páginas recebe tantas manifestações de apoio e elogio como de repúdio e indignação. De amigos, antagonistas ou desconhecidos. Sacerdotes e leigos. Oriundos dos mais diversos pontos do país e de fora dele. Alguns apodam-no de “pioneiro de uma Igreja nova”⁴¹⁵, outros louvam o impresso depoimento como um “dos mais lúcidos, corajoso e belos”⁴¹⁶, outros apelam ao deposto pároco que “não desfaleça – e continue!”⁴¹⁷, havendo mesmo os que oferecem ajuda financeira para a nova etapa de vida de Felicidade Alves, elogiando o “desassombro e arrojo que teve na publicação das suas ideias”⁴¹⁸. Vários solicitam o envio de exemplares, face às dificuldades que se colocavam à sua livre aquisição. Em igual número são as cartas de desgosto e contestação, nas quais se inclui uma missiva do cónego Isaiás da Rosa Pereira, à época

⁴¹² Carta de Don Paolo Arnaboldi, 22 de novembro de 1969, 4 p. - AJFA / FMS [Pasta 07518.134.001].

⁴¹³ Carta de Fernando Belo, 27 de fevereiro de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [07517.011.001].

⁴¹⁴ Carta de Abílio Tavares Cardoso, 13 de março de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07517.012.001].

⁴¹⁵ Carta de Manuel José da Conceição Aires, 25 de setembro de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07518.003.001].

⁴¹⁶ Carta de António Borges Coutinho, 26 de agosto de 1970, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07517.041.001].

⁴¹⁷ Cartão de Ernesto Alfredo Kruger, 13 de agosto de 1970, v. - AJFA / FMS [Pasta 07518.036.001].

⁴¹⁸ Carta de António Tavares Ferreira, 12 de setembro de 1970, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07517.053.001].

responsável pelos processos de dispensa das obrigações sacerdotais, que, sobre esta matéria, acusa o deposto pároco: “Nada do que dizes corresponde à verdade. São obsessões [sic] da tua cabeça desorientada”⁴¹⁹.

Após o casamento, estabelece morada na Rua de Santa Sofia, na Cruz Quebrada, em Algés. Residência de casal que era também projeto de vida comunitário, partilhado com os ex-sacerdotes Abílio Tavares Cardoso e Manuel Tiago ou Catalina Pestana, entre outros. Ligados por estreitas relações de amizade e por um passado de colaboração nos esforços pela renovação da Igreja e na oposição ao Estado Novo, os elementos do “coletivo” ou do “comunitário”, como lhe chamavam, distribuía-se pelas distintas frações do mesmo prédio, estabelecendo espaços e tarefas comuns. Ao longo do tempo, muitos seguiriam outros rumos, estabelecendo-se noutros endereços. Para Felicidade Alves, a Cruz Quebrada seria perene residência até à data da sua morte, a 14 de dezembro de 1998.

Depois do estrondo gerado em torno do movimento GEDOC, tal como da prisão e julgamento que lhe foram subsequentes, aparenta serenar a ação pública do deposto pároco. Uma estratégica discrição a que não será alheia a apertada vigilância que se abateu sobre Felicidade Alves. Como referia Natália Teotónio Pereira em junho de 1970 em carta ao “Padre Zé”, como o interpela, “é fora de dúvida que a repressão (que tardou em chegar, para prejuízo nosso), ganhou o 1º round, atacando de surpresa, depois de longos meses de indiferença. Mas talvez não esteja a ganhar o 2º, durante o qual tentamos recuperar o pé. Mas só um decidido contra-ataque ao 3º round nos permitirá evitar a derrota. Preparemo-nos para ele, embora a nossa situação, condicionada pelas cauções, pelas sequelas dos interrogatórios e pelas variadas circunstâncias pessoais, não seja brilhante”⁴²⁰.

A par da atividade desenvolvida no âmbito da CNSPP, das ocupações profissionais e da militância na CDE, nos primeiros anos da década de 70, Felicidade Alves persiste imerso no intenso debate e reflexão acerca da indispensabilidade de renovação da Igreja e do almejado fim do Estado Novo. Assim o atesta a numerosa correspondência que

⁴¹⁹ Carta do cónego Isáias da Rosa Pereira, 26 de setembro de 1970, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07517.024.001].

⁴²⁰ Carta de Natália e Nuno Teotónio Pereira, 14 de junho de 1970, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07518.048.001].

mantém por essa época, nomeadamente com Fernando Belo, Nuno Teotónio Pereira, António Jorge Martins, entre muitos outros interlocutores epistolares. Mas também o facto de integrar a delegação portuguesa⁴²¹ que, entre 2 e 5 de junho de 1972 se desloca a Bruxelas para participar na Assembleia de Representantes da Opinião para a Segurança e Cooperação Europeias, intimamente ligada ao movimento pela paz. Aí comparece a convite de Silas Cerqueira, militante do Partido Comunista Português, que insta o deposto pároco à participação em missiva enviada a 5 de maio desse ano⁴²².

O apelo ao fim da guerra colonial, estandarte unificador da fragmentada oposição católica ao Estado Novo nestes derradeiros anos de ditadura, persiste deste modo vivo em Felicidade Alves. E permanece mesmo para lá do fim do regime, como comprova já citado discurso que profere em manifestação-comício de apoio ao Movimento das Forças Armadas e ao governo provisório, reclamando não só o fim da guerra colonial como a abertura de negociações tendo em vista a “justa perspectiva do direito dos povos das colónias à independência nacional”⁴²³;

Após o 25 de abril, de igual modo persevera no padre Felicidade o esforço em repensar o lugar da Igreja no mundo, marcado embora pela mágoa do já decano decreto de suspensão *a divinis*, cuja sombra não exorcizara. Escrito sob os auspícios da democracia, no já citado documento que intitula de “Liberdade Religiosa”, contributo para estabelecimento de normas e garantias para o exercício da liberdade religiosa no seio do regime democrático recém-instaurado e para a concretização de um programa que define de laicização da vida pública portuguesa – cujo destino ou propósito não se conhece –, Felicidade Alves chega a propor a pública responsabilização dos elementos da hierarquia eclesiástica portuguesa que haviam compactuado com a Situação. Nesse sentido, sugere a elaboração de um “questionário aos Responsáveis Eclesiásticos – Bispos, Párocos, Assistentes da A.C., Diretores Diocesanos, Superiores Religiosos, etc. - sobre o seu conhecimento ou desconhecimento das criminosas actividades da Pide/DGS

⁴²¹ A par de Felicidade Alves, integravam a delegação portuguesa: Alberto Villaverde Cabral, Papiniano Carlos, Alberto Arons de Carvalho, Joaquim Barradas de Carvalho, Silas Cerqueira, Frei Bento Domingues, José Magalhães Godinho, José Jorge Letria, Francisco Pereira de Moura, Isabel da Nóbrega, Raul Rêgo, Sérgio Ribeiro, Urbano Tavares Rodrigues, José Saramago, José Tengarrinha, Vasco Magalhães Vilhena e Francisco Salgado Zenha.

⁴²² Carta de Silas Cerqueira, 5 de maio de 1972, 2 p. - AJFA / FMS [Pasta 07517.067.001].

⁴²³ Discurso de Felicidade Alves no comício de apoio ao MFA e ao governo provisório, 25 de julho de 1974, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.009.001].

e Comissão de Censura e outras prepotências do Regime anterior; se tinham conhecimento, que fizeram para defender os oprimidos e testemunhar a justiça; se não fizeram nada de sério, se consideram compatível esse silêncio criminoso com as suas funções de arautos do Evangelho e sacerdotes de Jesus Cristo”⁴²⁴. Inquirido a que se seguiria a “Publicação, para esclarecimento da Comunidade Cristã e do Povo Português, dos nomes e actos dos responsáveis eclesiásticos que deram público e formal apoio às estruturas de esmagamento do Povo, – mesmo após serem conhecidos os crimes dessas estruturas – e dos que, pelo contrário, tentaram lutar contra a opressão, e como o fizeram, e consequências disso”⁴²⁵.

Nada disto viria a acontecer, claro, e José da Felicidade Alves teria de aguardar até 1998 para vivenciar uma reconciliação, não coletiva mas individual, ambicionada mas nem sempre reconhecida, com a hierarquia da Igreja católica portuguesa. Nesse ano, por iniciativa do recém-empossado cardeal patriarca de Lisboa, José Policarpo – que fora seu aluno no Seminário dos Olivais –, vê terminado um processo de revisão do seu processo na Santa Sé. Retificação que permitiria a realização do seu casamento pela Igreja a 10 de junho de 1998, na Igreja Paroquial da Cruz Quebrada. Na cerimónia, celebrada pelo cardeal patriarca, José Policarpo esclarece os motivos que o conduziram a abraçar o processo Felicidade Alves como um dos primeiros assuntos a resolver sob a sua supervisão: “não seria compreensível que 30 anos de sofrimento não maturassem no fruto fecundo e evangélico da reconciliação”⁴²⁶. Cerca de seis meses depois, morre José da Felicidade Alves. Nas exéquias fúnebres, tal como relatado por Xaneca, são cumpridos os ritos reservados aos sacerdotes, sendo o caixão colocado sob o altar, com o corpo voltado de frente para a assembleia de fiéis. Sobre a tampa do féretro, tal como estipulara em disposição testamentária, é colocada a bandeira do Partido Comunista Português.

⁴²⁴ “Liberdade religiosa” [notas de Felicidade Alves], s.d., p. 7 - AJFA / FMS. [Pasta 07523.027.001].

⁴²⁵ *Idem, ibidem*.

⁴²⁶ CARDOSO, Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salgado (org.) – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova. Coleção Homens e Acontecimentos, 1999, p. 385.

– CONCLUSÕES –

Face ao que fica atrás exposto e regressando às interrogações formuladas nas primeiras páginas, o protagonismo que José da Felicidade Alves assume enquanto opositor ao Estado Novo, historiograficamente representado pelo “caso de Belém” e pelo movimento GEDOC, é a fugaz e fulgurante parcela de uma bem mais longa e estruturada caminhada contestatária. A ditar este percurso, tal como o rumo que foi assumindo no desenrolar do tempo, onde se acabariam por paulatinamente mesclar o combate ao regime ditatorial português e a luta pela renovação eclesial – em Portugal e no mundo –, encontra-se o perfil inquisitivo, questionador e estudioso de Felicidade Alves.

Do mergulho na documentação do arquivo pessoal do deposto pároco vislumbra-se límpida a precoce “inquietação interior” que o sacerdote demonstra e confessa, desde os tempos em que era ainda um jovem seminarista. Desassossego que se agitava em torno das matérias da teologia pastoral e do exercício sacerdotal, e que o estudante tentava aplacar com exaustiva diligência investigativa. Com afinco se debruçava sobre o conhecimento sistematizado em ensaios, estudos, livros e compêndios. Examinava, descobria, comparava e construía os pilares de uma erudição sólida, fundamentada, vasta e que se desvendaria invulgar. Quando a doença o apartou do Seminário dos Olivais, receoso de que o descompasso académico lhe amputasse o processo de aprendizagem, entrega-se a exaustivas leituras, tanto curriculares como extracurriculares, congregando assim excecional conhecimento teológico.

Do seminário para o mundo, o frêmito indagativo não se desvanece quando assume o púlpito das paróquias de Santa Maria de Belém e S. Francisco Xavier, em Lisboa. A par do exercício sacerdotal, procura permanentes atualizações, aquém e além-fronteiras. Como recordaria anos mais tarde o deposto pároco, “contactei com os focos de reflexão pastoral do estrangeiro. Não apenas a França, especialmente o Centre de Pastorale Liturgique; mas também a Bélgica, a Itália, a Espanha... O espírito crítico foi assim acelerado e permitiu passar a pente fino tudo quanto constituía a minha missão. Depois veio o banho ideológico de Teilhard de Chardin, em que mergulhei mesmo a sério. E numa etapa definitiva o Instituto Superior de Estudos Ecuménicos, em Paris... e

em 1968! Para resumir: as condições privilegiadas dos 21 anos de vida sacerdotal permitiram-me digerir muita da mercadoria religiosa que me encarregavam de distribuir. Submeti a crítica implacável a minha fé, as práticas religiosas litúrgicas, as praxes pastorais, os hábitos e os dogmas clericais. Por isso, a doutrina e a experiência eclesial não é para mim um jardim intocável ou que me compete apenas conservar e transmitir. É um campo aberto, em que passeia sem peias a razão e a crítica, a ironia e o sarcasmo, a contemplação estética e a tensão dialéctica. Limitado à monocultura do campo eclesial, cultivei-o intensivamente e criticamente”⁴²⁷.

É o identitário diálogo crítico com que interpela o conhecimento cristalizado que está na inequívoca origem da emergência do pioneiro paladino da renovação eclesial em Portugal – umbilicalmente ligado ao contacto com inovadoras visões teológicas. Por inevitável consequência, face aos traços de conservadorismo que então enformavam a hierarquia da Igreja católica em Portugal, é também o espírito indagativo que determina o nascimento do dissidente incómodo para a hierarquia da Igreja católica portuguesa. Neste âmbito, de salientar o vanguardismo das concepções e experiências que põe em prática na paróquia de Belém, nomeadamente em matérias de exercício litúrgico. Inovadores gestos cuja prática ensaia ainda antes da década de 50 chegar ao seu término, anos antes do Concílio Vaticano II os preconizar e legitimar. Ou o apelo ecuménico, a que se sente impelido ainda enquanto professor no Seminário dos Olivais, no decénio anterior à consagração pela Santa Sé do espírito de diálogo entre as diferentes igrejas cristãs.

Serão também os traços de uma personalidade inquisitiva a ditar o aparecimento do opositor ao Estado Novo, desassombrado interpelador das palavras e atos do governo ditatorial de Salazar, antagonista que se manifesta abertamente ainda nos primeiros anos da década de 1960, embora ainda despojado dos traços políticos e ideológicos que viria a assumir no futuro. Assim o atesta a homilia de 18 de junho de 1961 e a pergunta que nela dirige à assembleia de fiéis, com a frontalidade que o caracterizava: “vale a pena lutar pela defesa de Angola?”⁴²⁸.

⁴²⁷ “A solidão é um mistério” [apontamentos de Felicidade Alves], 29 de agosto de 1969, pp. 8-9 - AJFA / FMS [Pasta 07536.003.001].

⁴²⁸ Homília de Felicidade Alves na Igreja de Santa Maria de Belém a 18 de junho de 1961, p. 1 - AJFA / FMS [Pasta 07500.023.001].

Neste compasso, importa regressar às palavras do padre Felicidade, atrás citadas, para desconstruir a frase em que se afirma “limitado à monocultura do campo eclesial”. Porque esta limitação é determinante para o surgimento e desenvolvimento do opositor político ao Estado Novo. Estudioso nato, a erudição de José da Felicidade Alves é em muito confinada à esfera religiosa e às paredes dos seminários que serão o seu cenário de vida até completar 31 anos. Escolhido cativo existencial que só se estilhaça no confronto com o mundo secular, aquando da íntima submersão na comunidade paroquial de Belém, a partir de 1956. Desde então, alargam-se os horizontes do cognoscível para o pároco de Belém, panorâmica onde perscruta, antes de mais, as interferências – políticas, sociais, culturais, entre outras – que identifica como nefastas para o exercício sacerdotal, para a experiência da fé e para uma autêntica prossecução da doutrina social da Igreja.

Deste modo, as iniciáticas interpelações em que participa ou que protagoniza são perguntas feitas do púlpito sacerdotal à tribuna do poder político. Não retiram Felicidade Alves da esfera eclesiástica que era a sua, mas colocam-no em diálogo com o universo político, colóquio que o regime ditatorial vigente e a postura colaborante que com este assumia a hierarquia da Igreja católica portuguesa tornavam forçosa. Na carta que assina em abril de 1959, a par de outros 25 padres da diocese de Lisboa, em protesto contra a posição assumida pelo jornal católico *A Voz* face ao caso do bispo do Porto, é a defesa da liberdade dos homens da Igreja que mobiliza o pároco à palavra (muito embora esteja também a da defesa da livre opção política dos católicos). De igual modo, na homília de junho de 1961, quando questiona se vale a pena a guerra colonial meses após o seu início – de modo relativamente precoce face ao compasso da oposição católica – é a ingerência do poder político na atividade da Igreja que indigna o pároco e o impele à pública contestação.

Os primeiros anos da década de 60 consubstanciam uma gradual mutação no percurso de Felicidade Alves rumo à militância inequivocamente política que viria depois a desempenhar no seio da oposição católica ao Estado Novo. Para essa caminhada contribuíram os fatores atrás enunciados: a incessante procura de conhecimento – que o fará estudar correntes teológicas inovadoras e conhecer as pontes ideológicas que estas estabelecem com a política, em particular com distintas concepções do socialismo

– e o confronto direto com o mundo secular – nomeadamente as acentuadas desigualdades sociais que os territórios de Belém e do Restelo acolhiam no seu seio, os dramas da guerra colonial relatados sob o seguro resguardo do confessionalismo, ou as interferências do poder temporal no mundo eclesiástico, intromissão que a relação concordatada entre o Estado Novo e a Igreja católica portuguesa estava longe de salvaguardar.

A estes soma-se a influência decisiva de um processo de “politização da religião”⁴²⁹, fenómeno de escala internacional, que ocorre concomitante ao Concílio Vaticano II, sendo em muito influenciado por este e pela desilusão sofrida por determinados setores católicos face às ambições, contradições e desfecho do encontro conciliar. Este processo, particularmente expressivo nos países sob regimes autoritários ou totalitários, contribuiu para a diluição das fronteiras entre religião e política e para o repensar do lugar e do papel da Igreja e dos católicos no mundo, aprofundando a dimensão política da mensagem dos Evangelhos.

Este fenómeno daria origem às mais distintas escolhas de ativa intervenção dos cristãos na vida social e política. E que iam desde a opção por uma ação de resistência cívica, assente na defesa dos princípios democráticos do respeito pela justiça e da defesa das liberdades fundamentais dos cidadãos, à atividade com contornos de acentuado radicalismo dos que pugnavam por uma integral transformação da sociedade, muitos inspirados por ideais de influência socialista e marxista. José da Felicidade Alves, atento aos sinais dos tempos de que falava Paulo VI, não passaria incólume a este processo.

Paulatinamente, as homilias do pároco de Belém ao longo da primeira metade da década de 1960 ensaiam os termos da proposta democratizadora que viria a reclamar em nome do fim do Estado Novo, tal como para benefício da renovação das estruturas da Igreja católica portuguesa. Uma proposta que se escorava na inexorável apologia dos valores fundamentais da liberdade, igualdade e justiça, e na desassomburada condenação dos antivalores da opressão, da injustiça e da desigualdade que balizavam a sociedade portuguesa sob jugo ditatorial.

⁴²⁹ ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. I, p. 20.

Conceptualização que se aprofunda e radicaliza depois na segunda metade dos anos 60, por força da afinidade que o padre Felicidade encontra no diálogo entre cristianismo e socialismo. De tal modo que, em 1968, quando apresenta ao Conselho Paroquial o decisivo documento “Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país”, a par dos apelos de liberdade, igualdade e justiça, surgem indissociáveis a apologia da indispensável revolução, a defesa da necessária socialização e a admissão da violência enquanto etapa fundadora de uma “sociedade autenticamente socialista”⁴³⁰, tida como aquela que tornava possível uma vivência conforme aos preceitos cristãos.

A propósito dos contornos particulares que assumiu em Felicidade Alves o fenómeno de politização da religião, importa revisitar a classificação evocada por Yvon Tranvouez⁴³¹, ao distinguir, no quadro da articulação entre fé e política nos católicos que se encontravam no espectro ideológico da esquerda, os militantes religiosamente liberais dos militantes religiosamente integrais. Neste quadro, os militantes religiosamente liberais são aqueles que não estabelecem uma conexão entre a sua identidade religiosa e a sua identidade política, identificando-se enquanto socialistas ou revolucionários e cristãos. Já os militantes religiosamente integrais estabelecem relações de causalidade entre as duas esferas de atuação, considerando-se socialistas ou revolucionários porque cristãos. À luz desta binária categorização, o deposto pároco de Belém situa-se claramente na segunda categoria. Como refere António de Araújo, na senda dos militantes religiosamente integrais, «a actuação política adquiria uma legitimação de uma natureza distinta, situada num plano “superior” (ético, religioso), do mesmo passo que, em contrapartida, a qualidade de “crente” e o sentido de pertença à Igreja eram agora interpelados por uma obrigação de transformar o mundo”⁴³².

De regresso ao compasso da politização e radicalização de Felicidade Alves enquanto opositor ao regime ditatorial vigente em Portugal, e colocando-o na

⁴³⁰ ALVES, José da Felicidade (P^e.). – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*, p. 30.

⁴³¹ TRANVOUEZ, Yvon – *Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978)*, *Histoire@Politique* [online], n^o 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

⁴³² ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. I, p. 20.

orbita da caminhada deste movimento contestatário de matriz católica, torna-se claro que o padre Felicidade, não sendo de todo paladino da sua emergência e iniciática configuração, é precoce líder do processo de reconfiguração, fragmentação e radicalização que a oposição católica ao Estado Novo atravessa nos derradeiros anos da década de 1960.

Para este vanguardismo terão contribuído fortemente diversos fatores. É o caso da paulatina degradação das relações do pároco com o prelado e consequente rutura. Mas também a contaminação ideológica resultante da circulação de ideias e experiências protagonizadas por cristãos (e não cristãos) de distintas crenças políticas e ideológicas à escala global, palco transnacional no qual Felicidade Alves se movia com à-vontade, fruto dos “infidos contactos internacionais” que mantinha, como refere o antigo colaborador GEDOC, José Alberto Franco. Ou mesmo a participação ativa no Maio de 68 em Paris, experiência que o próprio recordaria envolvida “num clima quase místico de poesia e sonho”⁴³³, acrescentando que “não seria a mesma pessoa se não tivesse recebido aquele banho revolucionário”⁴³⁴.

No que se refere ao primeiro ponto elencado, importa salientar que quando José da Felicidade Alves é suspenso das funções sacerdotais por decreto do cardeal patriarca de 2 de novembro de 1968 este é apenas o desfecho de um longo descompasso que progressivamente o apartava de Cerejeira. Descompasso que se desvenda inicialmente em privadas mensagens de desabafo acerca da profunda inquietação interior que o agitava e se multiplica depois em expressivos gestos de pública contestação da hierarquia da Igreja católica portuguesa. Desencontro que se estende e agrava ao longo de vários anos, lato prazo que denuncia o quanto Cerejeira protelava um desfecho definitivo, sendo este talvez o mais expressivo indício da “secreta predilecção”⁴³⁵ que o cardeal patriarca alegava devotar ao pároco de Santa Maria de Belém. Não obstante a confessada preferência, Cerejeira não hesitaria na sentença, que afirma ditada “com o coração partido”⁴³⁶, de o afastar da família eclesiástica que tutelava.

⁴³³ *Combate*, nº 108, maio de 1988. Cit. em MARTINS, António Coimbra – Década 60 e Maio 68..., p.82.

⁴³⁴ *Combate*, nº 108, maio de 1988. Cit. em ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, Vol. I, pp. 217-218.

⁴³⁵ Cartas do cardeal Cerejeira, 15 de maio de 1968, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07506.031.012].

⁴³⁶ *Idem*, p. 1.

Para lá da violenta reconfiguração identitária que este momento opera em Felicidade Alves – “é o âmago da minha existência e vocação que foi jogado e posto em causa”⁴³⁷, dirá dias antes da publicação do decreto de suspensão *a divinis* – , os contornos da prolongada e próxima relação mantida entre o cardeal patriarca e o deposto pároco desempenham papel fulcral para a compreensão da real dimensão da rutura para o padre Felicidade. É uma fratura brutal, gongórica porque pessoal, avassaladora porque filial. Não estranha assim a violência das palavras escritas pelo deposto pároco no rescaldo da suspensão, ao afirmar: “Será a cólera, uma cólera metódica e indomável, que me levará a destruir o mais possível a mentira da mansidão cerejeiral, a hipocrisia da paternidade episcopal, o estalinismo do poder eclesiástico”⁴³⁸.

Cólera que é gatilho de ação, uma ação para a qual se abria o palco político, caído que era o pano do cenário eclesiástico. A filiação na CDE em 1969, força política próxima do Partido Comunista Português, consubstancia esta transição – muito embora diversos dos militantes da CDE de então tenham seguido depois outros rumos políticos e partidários, distantes e dissonantes do PCP. Uma transmutação anunciada, se recordarmos a frase que escreve a Carlos Antunes, ainda em 1967 – antes da ida para Paris e no ano anterior à suspensão sacerdotal –, defendendo que “só uma Revolução política criará as condições para a revolução interna na Igreja»⁴³⁹. Afirmção na qual subjaz a confirmação do militante religiosamente integral.

Nestes finais de 1968, de refluxo do Concílio Vaticano II que tantas esperanças gerara, a oposição católica ao Estado Novo encontrava-se dividida nas múltiplas leituras que fazia do encontro conciliar, repartida nas distintas expectativas com que encarava a Primavera Marcelista, politizada em diferentes matizes ideológicos, dos mais moderados ao mais radicais. Os traços de relativa homogeneidade que caracterizaram a emergência do movimento oposicionista de identidade católica em 1958, desenhados sob o signo dos princípios da doutrina social da Igreja e da indevida apropriação que dela fazia o discurso propagandístico do Estado Novo, tinham-se fracionado. A

⁴³⁷ Texto de Felicidade Alves, 7 de outubro de 1968. In Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salvado – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova, 1999, Coleção Homens e Acontecimentos, p. 22.

⁴³⁸ Carta de Felicidade Alves ao padre José Ferreira, 18 de janeiro de 1969, p. 2 - AJFA / FMS [Pasta 07536.003.001].

⁴³⁹ Carta de Felicidade Alves a Carlos Antunes, 23 de julho de 1967, p. 1 - Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo – Fundação Mário Soares [Pasta 09621.004.001].

intervenção política ambicionada e reclamada pelos opositores católicos ao regime era minada pela sua própria natureza fragmentada, dissonante e diversificada.

Contexto de estilhaçamento do qual Felicidade Alves é simultaneamente filho e mentor. Filho porque fruto da progressiva permeabilidade às correntes de inspiração socialista que mobilizavam cristãos e não cristãos em distintas geografias – abertura a que não só se expõe entusiasticamente como busca e aprofunda. Mentor porque assumiria papel de liderança na propalação de um efetivo diálogo entre cristianismo e socialismo entre a oposição católica em Portugal, contribuindo assim para a radicalização dos cada vez mais numerosos sectores que a compunham.

Neste compasso, assume particular relevância o ímpeto transnacional que desde cedo caracteriza e marca a caminhada pessoal de José da Felicidade Alves. E que o coloca na órbita de uma vaga de catolicismo de esquerda⁴⁴⁰, tal como definida por Gerd-Rainer Horn. As regulares formações frequentadas no estrangeiro; a experiência da revista *Concillium*; os contactos com comunidades cristãs de diferentes países – entre as quais ressalta o movimento FAC e a amizade com Don Paolo Arnaboldi –; a estada em Paris e a convivência com uma comunidade alargada de reflexão religiosa e política; a presença em Roma enquanto um dos cinco delegados portugueses à 2.ª Assembleia Europeia de Padres, ocorrida em outubro de 1969; o mostruário de experiências e mundividências religiosas e políticas que constrói nas páginas dos *Cadernos GEDOC* são mais do que ligações de “faible intensité”⁴⁴¹, como alega Yvon Tranvouez. Configuram José da Felicidade Alves como inquestionável protagonista da oposição católica ao Estado Novo, mentor da sua radicalização e personagem do movimento transnacional de cristãos que se mobilizaram na contestação das conceções tradicionais de igreja e de sociedade a partir de meados da década de 60 do século XX, unidos sob a égide do catolicismo de esquerda que se organiza e revigora no espírito do Vaticano II.

⁴⁴⁰ HORN, Gerd-Rainer – European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?, *Histoire@Politique* [online], n.º 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

⁴⁴¹ TRANVOUEZ, Yvon – Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978), *Histoire@Politique* [online], n.º 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

– FONTES E BIBLIOGRAFIA –

ARQUIVOS CONSULTADOS

Arquivo José da Felicidade Alves – Fundação Mário Soares [casacomum.org]

Arquivo Oliveira Salazar – Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo

Arquivo PIDE / DGS – Instituto dos Arquivos Nacionais / Torre do Tombo

Arquivo Carlos Antunes e Isabel do Carmo – Fundação Mário Soares [casacomum.org]

Arquivo pessoal de José Alberto Franco [GEDOC]

ENTREVISTAS

Abílio Tavares Cardoso (abril 2019)

Edgar Silva (maio 2021)

Francisco Fanhais (abril 2020)

João Salvado Ribeiro (abril 2019)

Joaquim Brandão Osório de Castro (maio 2019)

José Alberto Franco (abril 2019)

José Tomaz Ferreira (março 2019)

Maria da Conceição Lobo Antunes (Xaneca) (maio 2019)

Nuno Miguel (abril 2019)

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

Cadernos GEDOC

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, João Miguel – *A oposição católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008. Coleção História Hoje n.º 1, 315 p.

ALMEIDA, João Miguel – A oposição católica ao Marcelismo (1968-1974). *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 16 (2004), pp. 273-293.

ALMEIDA, João Miguel – As correntes do movimento católico na época contemporânea. *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 21 (2009), pp. 283-293.

ALMEIDA, João Miguel – Progressive Catholicism in Portugal. Considerations on Political Activism (1958-1974). *Histoire@Politique* [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.com

ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Católicos e Política. De Humberto Delgado a Marcello Caetano*. Lisboa: Edição e apresentação Padre José da Felicidade Alves, 2.ª edição, s.d. [1969], 286 p.

ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Não te admires que eu diga: É preciso nascer de novo*. Porto: Edição Padre José da Felicidade Alves, s.d. [1970], 142 p.

ALVES, José da Felicidade (P^e.) – *Perspectivas actuais de transformação nas estruturas da Igreja. Sentido da responsabilidade na vida política do país. [Exposição feita ao Conselho Paroquial de Santa Maria de Belém, em 19 de Abril de 1968, pelo pároco Padre José da Felicidade Alves]*. 34 p.

ALVES, José da Felicidade (P^e) - *Também nós queremos ser pessoas livres: estudos e documentos sobre a liberdade e a responsabilidade do padre, como pessoa, no interior da Igreja*. [S.l.: s.n., 1969], 274 p.

ANTUNES, José Freire – Felicidade Alves. Escândalo em Belém. In ANTUNES, José Freire - *A Guerra de África: 1961-1974*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1995. Coleção “Grandes temas da nossa História”, Vol. 1, pp. 501-506.

ARAÚJO, António de – *A Oposição Católica no Marcelismo: o Caso da Capela do Rato*. Lisboa: Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Católica Portuguesa [tese de doutoramento], 2011, 10 Vols., 3725 p.

BARRETO, José – Comunistas, católicos e os sindicatos sob Salazar. *Análise Social*, Vol. XXIX (125-126), 1994 – 1.º e 2.º, pp. 287-317.

BARRETO, José – *Religião e sociedade: Dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003, 175 p.

CARDOSO, Abílio Tavares; RIBEIRO, João Salvado – *Testemunho Aberto. O caso do Padre Felicidade*. Lisboa: Multinova, 1999, Coleção Homens e Acontecimentos, 394 p.

COSTA, João Bénard da – *Nós, os vencidos do catolicismo*. Coimbra: Edições Tenacitas, 2003, 101 p.

CRUZ, Manuel Braga da – As elites católicas nos primórdios do salazarismo. In *Análise Social*, Vol. XXVII (116-117), 1992 – 2.º e 3.º, pp. 547-574.

CRUZ, Manuel Braga da – As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo (I). In *Análise Social*, Vol. XIV (54), 1978 - 2.º, pp. 265-278.

CRUZ, Manuel Braga da – As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo (II). In *Análise Social*, Vol. XIV (55), 1978 - 3.º, pp. 525-607.

CRUZ, Manuel Braga da – *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Bizâncio, 1999, coleção Torre de Babel, 199 p.

ESTÊVÃO, Nuno – Os meios católicos perante a guerra colonial: reconfigurações da questão religiosa em Portugal. *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 12 (2000), pp. 221-265.

FERRREIRA, António Matos; MATOS, Luís Salgado de – *Interações do Estado e das Igrejas: instituições e homens*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, 264 p.

FREIRE, José Geraldes – *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*. Porto: Telos, 1976, 258 p.

HORN, Gerd-Rainer – European Left Catholicism in the Long Sixties: Fact or Fiction?, *Histoire@Politique* [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

HORN, Gerd-Rainer; TRANVOUEZ, Yvon – L'esprit de Vatican II : catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68. Introduction, *Histoire@Politique*, [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoirepolitique.fr

LEMOS, Artur (coord.) – *Por Caminhos Não Andados. Seminário dos Olivais 1945 / 1968*. Lisboa: Multinova, outubro 2007, 452 p.

LOPES, Joana – *Entre as brumas da memória. Os católicos portugueses e a ditadura*. Porto: Âmbar – Ideias no Papel, Coleção Enciclopédia Moderna, Série História Atual, nº 11, 2007, 243 p.

MACARA, Maria Teresa de Carvalho Gonçalves Samora; COSTA, Maria Augusta Sampaio da Nóvoa dos Santos – *GEDOC – “O que ouves em segredo proclama-o sobre os telhados...”*. Lisboa: Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa [texto policopiado cedido pela autora], 2000, 50 p.

MADUREIRA, Arnaldo – *A Igreja católica na origem do Estado Novo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2006, 253 p.

MARTINS, António Coimbra – *Década 60 e Maio 68, paralelismos e interações*. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica Portuguesa, 2008, 150 p.

MATOS, Luís Salgado de – Cardeal Cerejeira: universitário, militante, místico. In *Análise Social*, Vol. XXXVI (160), 2001, pp. 803-837.

OLIVEIRA, Agnelo Galamba de – *O caso de Belém. Acheга para o seu conhecimento e juízo*. Lisboa: edição de autor, novembro 1968, 81 p.

PACHECO, Fernando Assis – As estações da Paixão. *Jornal Ilustrado* [suplemento *O Jornal* nº 734], 17 a 22 de março de 1989, p. 10-17.

PITA, Gabriel de Jesus – *A Igreja católica e o nacionalismo do Estado Novo*. Lisboa: Esfera do Caos Editores e Agência de Promoção da Cultura Atlântica, 2015, 342 p.

PEREIRA, José Pacheco – *As armas de papel. Publicações periódicas clandestinas e do exílio ligados a movimentos radicais da esquerda cultural e política (1963-1974)*. Lisboa: Círculo de Leitores, Temas e Debates, março 2013, 598 p.

REVEZ, Jorge – *Os “Vencidos do Catolicismo”. Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2009, 205 p.

REZOLA, Maria Inácia – A Igreja Católica nas origens do salazarismo. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, vol. 18, n.º 1 (2012), pp. 69-88. [Consult. 23 março 2019]. Disponível em <https://researchgate.net/publication/306285760>.

REZOLA, Maria Inácia – Católicos, operários e sindicatos. *Lusitânia Sacra*, 2.ª série, 6 (1994), pp. 101-127.

ROSAS, Fernando; OLIVEIRA, Pedro Aires – A transição falhada. O marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974). Lisboa: Círculo de Leitores, 2004, 374 p.

SANTOS, Paula Borges – *A Segunda Separação. A política religiosa do Estado Novo (1933-1974)*. Coimbra: Almedina, 2016, 649 p.

SILVA, Rodrigues da – José da Felicidade Alves. Em busca de um Jesus perdido. *Jornal de Letras*, 15 de fevereiro de 1995, pp. 5-7.

SIMPSON, Duncan – *A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista*. Lisboa: Edições 70, Lugar da História, nº 84, 2014, 307 p.

SIMPSON, Duncan – A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar. *Locus: revista de história*, Juiz de Fora, vol. 18, n.º 1 (2012), pp. 89-110. [Consult. 23 março 2019]. Disponível em <https://researchgate.net/publication/306285760>.

TAMEN, Teresa (coord.) – *A aventura da Moraes*. Lisboa: Centro Nacional de Cultura, 2006, 109 p.

TRANVOUEZ, Yvon – Connections de faible intensité : la fragmentation de la gauche catholique en Europe occidentale (1962-1978). *Histoire@Politique* [online], nº 30, septembre-décembre 2016, www.histoire-politique.fr

VICENTE, Ana (coord.) – *Catolicismo em Portugal. Crónicas de Susan Lowndes, correspondente britânica (1948-1992)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica, 2016, Coleção História Religiosa: fontes e subsídios, n.º 13, 223 p.