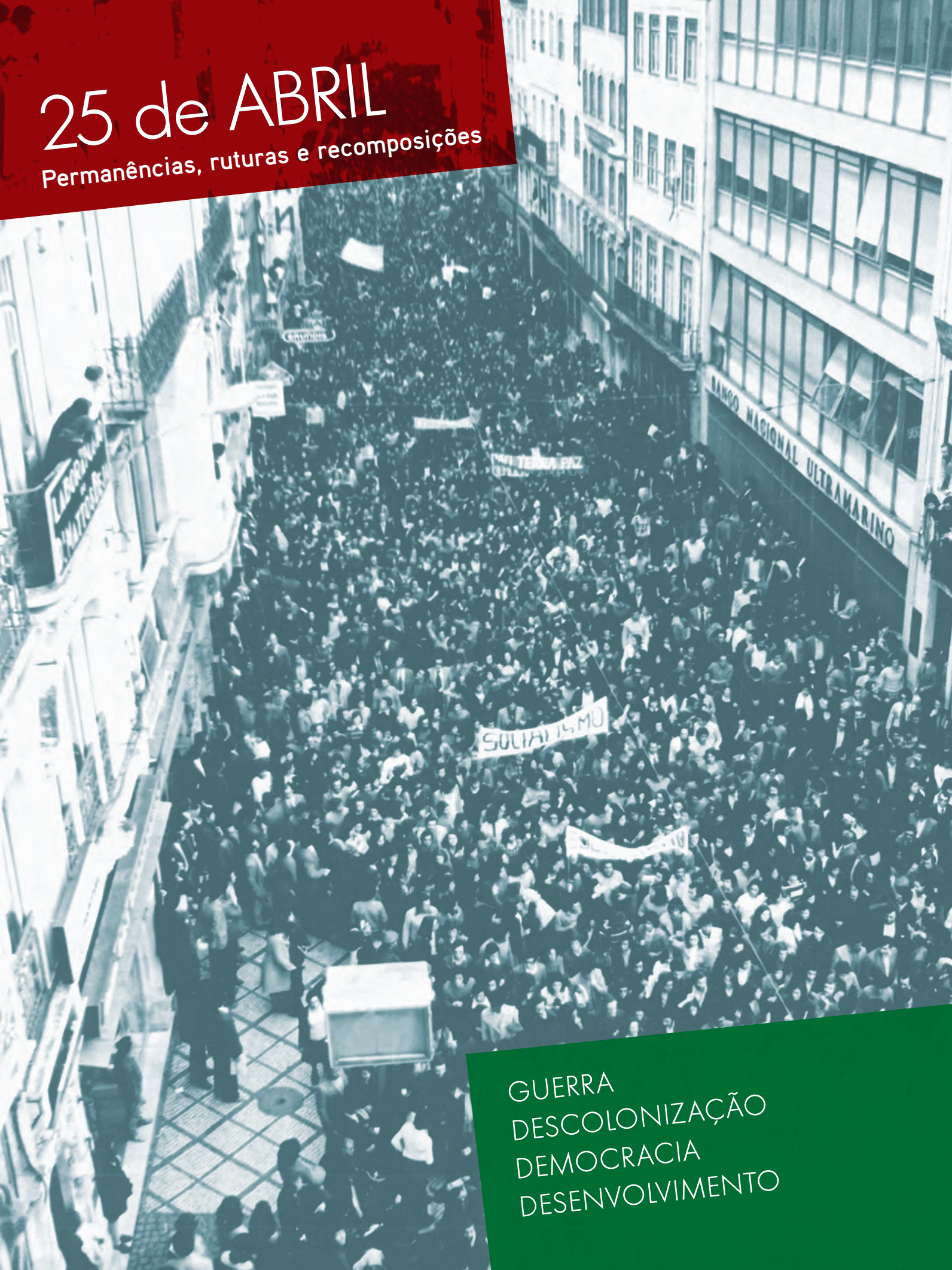


25 de ABRIL

Permanências, ruturas e recomposições



GUERRA
DESCOLONIZAÇÃO
DEMOCRACIA
DESENVOLVIMENTO

- 3 Introdução
- 5 Apresentação

GUERRA 9

Conflito de paradigmas sobre o país e a religião

- 10 Um passado que teima em não passar. Em torno da ideologia colonial
- 16 A guerra colonial, a Revolução de Abril e a literatura
- 21 Internacionalização do problema das colónias portuguesas. Contributos das Conferências de Solidariedade
- 28 "Ando aflita, Senhora de Fátima, a guerra está em Portugal"
- 34 Entrevista com Jorge Wemans: O (lento) despertar católico contra a guerra colonial
- 38 A vigília da Capela do Rato
- 40 Cronologia

DESCOLONIZAÇÃO 41

Uma exigência ética e esgotamento de um paradigma de uma nação pluricontinental e de um império católico

- 42 A resistência à descolonização em Portugal (1961-1975)
- 48 D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira, no processo de libertação de Moçambique (1943 a 1967)
- 54 Movimentos e ambientes estudantis protestantes em Portugal: origens e relações com os espaços coloniais (1918-1967)
- 61 O escutismo nas colónias
- 65 Por um cristianismo genuinamente africano: colonização, descolonização e evangelização
- 70 Colóquios pastorais em Angola: o papel dos missionários espiritanos na transformação política e social no pós-Vaticano II
- 74 Cronologia

DEMOCRACIA 75

Reivindicação de participação cidadã e o lento despertar dos católicos para a causa democrática

- 76 Portugal social 1968-1974
- 79 A liberdade como questão: da colaboração à rutura
- 83 Movimentos de mulheres na transição para a democracia
- 88 Igreja e Revolução: da "santa prudência" à "santa irreverência"
- 95 Percursos entre a crença e cidadania: os católicos sob o signo da pluralidade
- 104 Cronologia

DESENVOLVIMENTO 105

Aspirações de "uma vida melhor": mais escolaridade, trabalho, habitação e justiça social

- 106 "Portugal: o país que somos, o país que queremos ser": o diagnóstico SEDES
- 109 CCO: as duas fases da militância operária católica na última década do Estado Novo
- 118 Só os trabalhadores libertarão os trabalhadores
- 120 A reforma da educação no início dos anos 1970 do século XX
- 129 O "Património dos Pobres": resposta "modelar" a um problema premente
- 137 Um novo regime, uma nova infância – o combate ao trabalho infantil
- 142 Cronologia



Edição

Conferência Episcopal Portuguesa
(Agência Ecclesia/Secretariado Nacional das Comunicações Sociais)



Coordenação científica

Centro de Estudos de História Religiosa
da Universidade Católica Portuguesa



CATÓLICA
CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Propriedade

Conferência Episcopal Portuguesa
Agência Ecclesia/Conferência Episcopal Portuguesa

Projeto gráfico, paginação e arte final
Paulo Froes / www.beebook.pt

Produção gráfica
Maiadouro

Tiragem
2000 exemplares

Depósito legal
xxxxxxxxxxxxx

Redação e Administração

Quinta do Bom Pastor
Estrada da Buraca, 8-12 – 1549-025 Lisboa
(351) 218 855 472 (custo para a rede fixa nacional)
agencia@ecclesia.pt
www.ecclesia.pt

Coordenação Científica

Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR)
Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima, 1649-023 Lisboa
secretariado.cehr.ft@ucp.pt
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Equipa coordenadora

Edgar Silva
Isabel Bolas
João Francisco Pereira
Luís Leal
Nuno Estêvão Ferreira
Pedro Lourenço Feliciano
Pedro Silva Rei
Rita Mendonça Leite

Autores

Adolfo Cueto-Rodríguez
André Cabrita
António Matos Ferreira
António Marujo
Carlos Alberto Alves
Carlos Almeida
Carlos Simões Nuno
Catarina Pimentel Neto
Edgar Silva
Gonçalo Brito Graça
Joana Ralão
João Francisco Pereira
José Manuel Vasconcelos
Luís Leal
Manuela Assis
Maria Inácia Rezola
Pedro Lourenço Feliciano
Pedro Silva Rei
Rita Almeida de Carvalho
Timóteo Cavaco

AGRADECIMENTOS

Instituições

Direcção-Geral do Livro, Arquivos e Bibliotecas
Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira
Fundação Mário Soares e Maria Barroso
Centro de Documentação 25 de Abril

Particulares

Fernando Mariano Cardeira
Alfredo Cunha
António Macedo

Imagem de capa: Rua Ferreira Borges em Coimbra, 1.º de maio (1975?).

Fonte: Espólio de Ivo Cortesão (FT01554_CX5_EN10), Centro de Documentação 25 de Abril (Universidade de Coimbra).

Introdução

Paulo Rocha
Agência Ecclesia

A Agência Ecclesia e o Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa publicam a presente obra no contexto dos 50 anos do 25 de Abril. No seguimento de projetos editoriais anteriores, esta parceria tem o propósito de aproximar a investigação científica de formatos de apresentação e de divulgação que permitam um maior alcance e difusão de conteúdos essenciais da História de Portugal. Assim aconteceu, por exemplo, com uma publicação por ocasião do Centenário da I República e, posteriormente, com uma outra edição que partilhou com os leitores uma linha de investigação histórica, igualmente do mesmo Centro de Estudos, em torno dos tópicos caridade, justiça e solidariedade.

A comemoração dos 50 anos do 25 de Abril confirma, de forma incontestável, que o presente reflete sempre o passado, no caso um passado recente, mesmo que não se descubram os ângulos que o projetam. E mostra também que hoje se apresentam os acontecimentos, os avanços e recuos, as tensões e negociações de grupos e das lideranças que foram determinantes num determinado momento da História. Uma perceção tanto das gerações posteriores a 1974 como - e de sobremaneira - por quem participou numa revolução pelo fim da guerra, pela liberdade, pela democracia e pela participação de cada cidadão na construção do bem de todos.

50 anos é o tempo do meio da ponte, preenchido pela memória de quem viveu momentos históricos e por aqueles que dão por alcançadas, ao ponto de serem esquecidas, etapas determinantes

da sociabilidade entre povos e nações. Por isso, é fundamental a sua apresentação a partir do acontecido, da investigação e do rigor científico. Será essa a metodologia capaz de criar distanciamento das emoções de muitos dias e de fixar a reserva essencial da verdade dos factos; e, para aqueles que espreitam o perigo de diminuir o valor de conquistas civilizacionais, será também um ir além da perceção das coisas e procurar o conhecimento de cada momento, com as interpretações necessárias à sua compreensão.

Analisar as "permanências, ruturas e recomposições", nomeadamente as ligadas ao fenómeno religioso, no contexto do 25 de Abril de 1974, é a abordagem proposta por historiadores, certos de que os acontecimentos se interligam e de que há muitos tons numa paleta de cores. O objetivo é informar, tendo por centro as décadas de 60 e 70 do século XX na História de Portugal, em torno de quatro tópicos: a guerra, a descolonização, a democracia e o desenvolvimento.

Meio século depois do 25 Abril, confirma-se, a cada momento, que uma revolução não se faz num dia e que a vitória é uma conquista de todos os dias. De facto, a revolução militar e política resulta de uma revolução cultural, social e também religiosa, como confirmam os horizontes deixados pelo Concílio Ecuménico Vaticano II, dez anos antes. E, por outro lado, os valores que resultaram de décadas de luta exigem cuidado permanente, sobretudo para manter como objetivo maior o bem comum.

25 de Abril de 1974 não foi um dia na história, é a história de todos os dias.

Apresentação

Equipa coordenadora

A presente obra surge do trabalho desenvolvido no âmbito de um projeto de investigação do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Dedicado ao processo de transição democrática em Portugal, o projeto pretende debater, numa perspetiva de longa duração, diferentes questões em torno da religião, das práticas de fé, das convicções e dos seus diversos elementos e níveis institucionais e confessionais, atentando às permanências, ruturas e recomposições verificadas. Nesta edição, essa análise ampla estruturar-se-á em torno de quatro temáticas fundamentais: a Guerra, a Descolonização, a Democracia e o Desenvolvimento. Não pretendem constituir sínteses definitivas, mas antes uma porta de entrada para estas problemáticas.

Em conexão com o moroso processo de gestação de uma nova consciência social e política acerca da guerra colonial e do colonialismo português, durante o Estado Novo, em Portugal, esteve em construção, ao longo de anos, um novo movimento social. Beneficiando de fortes influências de dinâmicas internacionais, contando com diversos protagonistas, envolvendo diferentes organizações e sectores sociais e culturais, dos posicionamentos em relação à guerra colonial, resultaram importantes contributos para a transformação da sociedade portuguesa, num processo que viria a culminar em Abril de 1974.

Na secção sobre a "Guerra", de entre o conjunto de propostas textuais que ali sugerem diálogos, como ponto de partida, analisaremos alguns dos referenciais que estruturaram a legitimação da presença colonial portuguesa e como programa para o seu futuro. Procuraremos também contextualizar como a partir da guerra colonial se configurou uma consciência crítica que se foi explicitando, paulatinamente, quando transposta para objeto de tratamento literário específico e aberto. Daremos conta dos processos que promoveram a internacionalização do problema das colónias portuguesas, dos esforços diplomáticos

e políticos, de solidariedade e de luta do movimento anticolonial, em que se inserem as três conferências internacionais realizadas entre 1969 e 1973, na relação direta com o movimento anticolonialista italiano.

De entre os caminhos cruzados da guerra colonial, analisaremos como chegaram às entranhas da consciência coletiva as marcas daqueles conflitos, tendo por referencial o húmus da religiosidade portuguesa vivenciada em Fátima ou com Fátima, na relação com a entidade Nossa Senhora de Fátima. Já sob a forma de entrevista, num outro registo de proposta dialogal, faremos uma incursão pelas dinâmicas de tomada de consciência cada vez mais alargada de sectores do catolicismo em Portugal em relação à guerra, no quadro de um debate mais amplo que atravessará a sociedade. Aquela funda viragem na consciência católica influirá, de forma crucial, na história da oposição ao regime.

A descolonização dos territórios portugueses em África constituiu, de facto, uma das questões mais sensíveis em torno do processo de democratização em Portugal. Também a questão de Timor-Leste seria logo colocada na agenda política, prolongando-se até início do século XXI. Por um lado, a guerra colonial havia sido fulcral para o alargamento da politização e da oposição ao regime ditatorial de mais vastas camadas da população portuguesa. Por outro, o conflito nos territórios de Angola, Guiné e Moçambique estivera na origem imediata da formação do Movimento dos Capitães, não apenas por uma questão corporativa, mas também pela constatação de que o bloqueio de uma solução militar justificava uma alteração profunda de regime que pusesse cobro a uma guerra que, como se verificava claramente na Guiné, dificilmente seria vencida.

Uma vez deposto o regime de Salazar e Caetano, cessar hostilidades em África e abrir negociações com organizações locais eram objetivos praticamente consensuais entre os dirigentes militares e políticos em Abril de 1974. Mas as implicações do

reconhecimento da autodeterminação e da independência e, sobretudo, os modos e os calendários para transferência de soberania constituíam fatores de polémica. E, como era o caso de Angola, os interlocutores dos movimentos de libertação não só não eram únicos como mantinham divergências profundas e conflitos graves entre si. Ainda para mais numa delicada conjuntura internacional, não apenas do ponto de vista da guerra fria e do confronto ideológico, mas também num cenário económico extremamente complexo, na sequência do choque petrolífero de 1973.

Não se afigura, portanto, tarefa simples proceder a uma abordagem dos modos como grupos, organizações e figuras de matriz religiosa se situaram e atuaram neste quadro geral. Optámos, na secção sobre "Descolonização", por contar com o tratamento de temas específicos, mas que remetem para questões mais profundas e que permitem antever diferentes formas de encarar problemas complexos. Assim Adolfo Cueto-Rodriguez efetua uma análise sistemática de diferentes dimensões da resistência verificada em Portugal às vagas de descolonização que puseram cobro aos impérios europeus desde final da II Guerra Mundial. Manuela Assis analisa o papel de D. Sebastião Soares Resende, bispo da Beira, no processo de libertação de Moçambique. Timóteo Cavaco debruça-se sobre as origens e relações dos movimentos e ambientes estudantis protestantes nos espaços coloniais. Gonçalo Graça trata de problemas relacionados com as organizações de juventudes nas colónias, nomeadamente o escutismo. André Cabrita equaciona a complexidade do cristianismo genuinamente africano, enquanto Carlos Alberto Alves discute a atuação de missionários espiritanos nas mudanças políticas e sociais em Angola, nomeadamente na sequência dos colóquios pastorais que organizaram em Angola.

O 25 de Abril de 1974 significou, na vida social e política portuguesa, o advento de um processo de democratização e uma rutura com o regime autoritário que se tinha implantado no país após a instauração da ditadura militar a 28 de maio de 1926. Na secção sobre "Democracia" atentaremos ao modo como a hierarquia católica em Portugal, à semelhança de outras transições políticas que se

deram no século XX, se manteve atenta e expectante, procurando não hostilizar os novos poderes. No dia 4 de maio de 1974, o episcopado português publicou a Nota Pastoral a propósito dos acontecimentos de 25 de Abril. Aí os bispos pretenderam esclarecer algumas interrogações com as quais eram confrontados. Afirmavam que sentiam "com todo o Povo os anseios e esperanças da hora presente e com ele nos empenhamos, dentro da nossa competência, na edificação de uma ordem social assente na verdade, na justiça, na liberdade, no amor e na paz." Por outras palavras, a hierarquia pretende, desde logo, sublinhar que não se pretende intrometer naquilo que não considera ser da sua "competência". Os bispos afirmavam assim que, não sendo indiferente à Igreja as formas de estruturação da vida social, não lhes cabia "propor modelos concretos e soluções técnicas para a sua efetivação".

As soluções teriam de ser encontradas "pelo esforço conjunto de todos os cidadãos". É neste ponto que o episcopado, na linha do II Concílio do Vaticano, apela para os leigos católicos. São eles que devem participar na construção da nova ordem social e política garantindo a "projeção do Evangelho". Concomitantemente, o episcopado recordava que, neste campo, nenhum cristão ou agrupamento podia reivindicar exclusivamente a "autoridade da Igreja". O episcopado tinha consciência que alguns setores católicos se tinham vindo a politizar, sobretudo na última fase do Estado Novo. De facto, no 25 de Abril de 1974, havia católicos espalhados pela vasta constelação de sensibilidades políticas. No entanto, para a hierarquia, estava excluída a possibilidade de se constituírem partidos políticos denominados cristãos ou católicos. A Nota conclui com uma aspiração da hierarquia: que fossem postas de parte "ódios, vinganças e lutas de classes, que só seriam prejudiciais" e que "o Povo Português possa construir o seu presente e o seu futuro no progresso, na harmonia e na paz".

Na última secção acompanharemos o modo como os modelos de desenvolvimento da economia e da sociedade constituíram uma das principais controvérsias no curso do processo de transição para a democracia em Portugal. Em termos globais, as polémicas principais abrangeram as conceções sobre o

papel do Estado na economia, tanto do ponto de vista do alcance da sua intervenção como enquanto locus da planificação e da posse de meios de produção. Esferas e graus para iniciativa privada, concorrência económica e liberdade de comércio constituíam termos correlativos. Ainda de forma conexas, situavam-se as questões em torno da igualdade entre classes sociais, da mobilidade social, do trabalho, da educação, da habitação, da saúde e da segurança social.

Assim, o debate político em torno do desenvolvimento económico e social foi marcado por problemas como a planificação económica, as nacionalizações, a reforma agrária, o sistema de ensino, as campanhas de alfabetização, o serviço nacional de saúde, o sindicalismo livre, o salário mínimo, o direito à greve, a habitação, as associações de moradores. E no desenho de políticas públicas nestas áreas, incluindo a delimitação de instrumentos para a sua execução, destacaram-se algumas figuras que, desde meados da década de 1950, haviam assumido funções dirigentes em organizações católicas.

Entre os decisores políticos em matérias económicas e sociais no pós-1974 e que haviam ocupado papéis de destaque em iniciativas de matriz católica, encontram-se Francisco Pereira de Moura, Maria de Lurdes Pintasilgo, Adérito Sedas Nunes, Maria Manuela Silva, Teresa Santa Clara Gomes, Mário Murteira, Acácio Catarino ou Alfredo Bruto da Costa. Neste pequeno grupo, encontramos a única mulher que chefiou um governo em Portugal e alguns dos responsáveis por áreas governativas como os Assuntos Sociais, o Planeamento e a Coordenação Económica, a Segurança Social, a Cultura, o Emprego e a Ciência. Independentes na sua maioria, outros chegaram a assumir funções em pequenas formações partidárias, com reduzida expressão eleitoral, ainda que com pontual assento parlamentar

enquanto associadas ou coligadas a outros partidos maiores. Tinham assumido lugares de destaque nas organizações universitárias e rurais da Acção Católica Portuguesa, com colaborações diversas nos seus órgãos de imprensa e em iniciativas marcantes, ou, no caso das mulheres, em organizações femininas, como o Graal.

Esta secção procura abranger problemas gerais do período de transição para a democracia a partir de uma perspectiva analítica mais específica. São também destacadas dinâmicas que permitem abordar num tempo mais longo problemas de maior amplitude. Em matéria de desenvolvimento, como salientam João Francisco Pereira e Pedro Feliciano, a SEDES constitui uma iniciativa incontornável desde o marcelismo, à semelhança da reforma do ensino que, no mesmo período, foi empreendida pelo então ministro Veiga Simão. O sindicalismo e a habitação serão observados, respetivamente, por Carlos Nuno e Luís Leal, a partir da BASE-FUT e do Património dos Pobres. Finalmente, o problema do trabalho infantil será tratado numa ótica mais ampla por Catarina Pimentel Neto, que procura analisar a mitigação desta problemática em função do alargamento da escolarização obrigatória gratuita e da implementação de políticas de combate à exploração de mão-de-obra infantil depois do 25 de Abril de 1974.

Sob a coordenação da equipa responsável por esta edição, os textos que se seguem foram elaborados por cerca de duas dezenas de investigadores. Recorrendo a distintos enfoques, aceitaram o desafio de escrever para o público em geral sobre matérias complexas em que são especializados e que foram fulcrais no processo de transição e de consolidação democrática em Portugal. A todos o nosso agradecimento.





GUERRA

Conflito de paradigmas sobre o país e a religião

Coordenação de Edgar Silva
(UCP-CEHR)

Embarque de tropas portuguesas no cais de Alcântara para a guerra do Ultramar (1969).
Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.



Um passado que teima em não passar. Em torno da ideologia colonial

Carlos Almeida
(CH-ULisboa)

"É da essência orgânica da Nação Portuguesa desempenhar a função histórica de possuir e colonizar domínios ultramarinos e de civilizar as populações indígenas que neles se compreendam, exercendo também a influência moral que lhe é adstrita pelo Padroado do Oriente", assim reza o artigo segundo do Decreto n.º 18 570, de 8 de julho de 1930, vulgarmente conhecido por Ato Colonial, e aprovado pela Ditadura Militar constituída na sequência do golpe de 26 de maio de 1926. Nesta frase, ressoam tropos com genealogias próprias que constroem uma forma de representar Portugal, estruturalmente conexas com o seu império, destinada a ter uma longevidade que alcança os nossos dias.

Já Eduardo Lourenço falava do complexo de "hiperidentidade" para designar o modo como os portugueses se representavam enquanto coletividade, definida como consciência de uma singularidade que se declinava na contemplação mitificada de um período histórico em que a Coroa portuguesa liderou o processo de expansão europeia. O ensaísta alertava, então, para o risco dessa consciência hipervalorizada do eu determinar uma incapacidade para o diálogo com o outro.

Aqui não se pretende prosseguir o exercício crítico esboçado por Lourenço. Pelo contrário, busca-se discutir a historicidade desse complexo e sublinhar o quanto ele deve à construção e reprodução da ideologia do império português que, desde meados de Oitocentos, atravessa contextos e regimes diversos e adquire cambiantes sem que o seu núcleo central, vertido no articulado do decreto de 1930, seja abalado.

"Um novo Brasil"

Desde o final do séc. XIV, o continente africano constituiu o espaço fundador do império português. No entanto, salvo nas ilhas atlânticas e em algumas porções de território na costa ocidental, como Luanda ou Benguela, onde desde cedo se estabelecem embriões do que pode designar-se como uma sociedade colonial, a presença portuguesa nunca controlou territórios, nem tal seria possível à época. De início movido pela busca do ouro que antes circulava nas rotas transarianas, depois, ali buscando a mão de obra para alimentar a economia açucareira e a mineração do ouro no Brasil, o continente africano ocuparia na economia do império português, até meados de Oitocentos, uma função sobretudo instrumental, ainda que nuclear. Uma economia de pilhagem, em articulação, por vezes tensional, com as alianças locais, garantia o acesso aos circuitos comerciais do interior e a obtenção de condições vantajosas para o tráfico atlântico de pessoas escravizadas, apesar da concorrência crescente das demais potências europeias.

É costume invocar simbolicamente a independência do Brasil, em 1822, como o momento de viragem na reconfiguração do império português. É, afinal, na sua decorrência que emerge a ideia de um "novo Brasil". O chamado terceiro império propunha, assim, uma espécie de retorno a África. Na verdade, tratava-se da descoberta e da conquista de um território, cruzando a África central, de leste a oeste, entre Angola e Moçambique, para aí fundar esse "novo Brasil", uma colônia de povoamento e produção e não já baseada numa economia centrada exclusivamente na extração de mão de obra para as Américas.



Todavia, essa espécie de imperativo sem o qual, dizia-se, a própria sobrevivência do país estaria ameaçada, teria de esperar até que o fim definitivo do tráfico atlântico de escravizados em torno da qual gravitava toda a economia do império impusesse uma reorientação da política colonial.

Com efeito, desde o final do séc. XVIII, eram crescentes as pressões para a abolição do tráfico e da escravidão. O alvará pombalino de 1761, que proibia a importação de escravizados para Portugal, e o de 1773, que estabelecia a liberdade do ventre e a alforria para os escravizados em quarta geração – determinadas pelos interesses ligados à colonização

do Brasil e por políticas de incentivo à manufatura – estavam já ultrapassadas face às investidas da marinha inglesa sobre os navios negreiros portugueses, na sequência da lei de proibição do tráfico aprovada no Parlamento britânico, em 1807. A integração dos capitais lusos e brasileiros permitiu, ainda, alimentar a escravidão no Brasil até à sua abolição, em 1888, mas, desde o início de Oitocentos, era claro que o comércio de cativos, nos termos e na escala em que até aí era promovido, não duraria muito mais. O fim do eixo em torno do qual a economia do império girava tinha necessariamente de repercutir-se sobre as ambições coloniais de Portugal.

O redirecionamento para o continente africano enfrentava duas dificuldades. Desde logo, a soberania portuguesa era aí precária, confinada a territórios junto à costa dependente de pactos com as sociedades e entidades políticas locais e quase totalmente centrada no comércio de pessoas escravizadas. A reorientação do império para África exigia a colonização efetiva, o que implicava uma redefinição profunda da relação da administração portuguesa com os poderes locais. Por outro lado, ela deparava-se com a concorrência das potências europeias em processo de afirmação dos seus projetos coloniais. A fundação da Sociedade de Geografia de Lisboa, em 1875 – a última das suas congêneres europeias a ser criada – assinala esse investimento no conhecimento dos territórios africanos que se entendia fazerem parte da dita "herança sagrada", mas também o atraso em relação aos países europeus.

As expedições dos chamados "exploradores" ou "sertanejos" que, na segunda metade de Oitocentos, atravessam a região central do continente africano constitui uma das dimensões dessa campanha. Militares como Serpa Pinto, Roberto Ivens, Hermenegildo Capelo ou Henrique de Carvalho são recebidos em triunfo em Lisboa no *terminus* das suas viagens, como pioneiros da missão quase



Na residência, em Lisboa, do Presidente do Conselho de Portugal: o autor, já pronto para sair, ouve um reparo do Professor Oliveira Salazar, cheio do melhor *humour*; e quando há *humour*, pode haver divergência até profunda de idéias.

António de Oliveira Salazar e Gilberto Freyre, (s.d.).

Fonte: FREYRE, Gilberto – Aventura e rotina: sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de caráter e ação.

Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1953.

providencial, de desbravar o caminho que a civilização deveria percorrer para arrancar os africanos do atraso e do obscurantismo em que viviam mergulhados. Do mesmo modo, eles corriam contra o tempo, já que, no terreno, as demais potências europeias tinham os seus próprios agentes, David Livingstone, Henry Morton Stanley ou Pierre Brazza, entre outros, com propósitos idênticos, mas concorrenciais.

Entre 1884 e 1885, estes conflitos são dirimidos na famosa Conferência de Berlim que conclui pela primazia do princípio da ocupação efetiva (*uti possidetis iuris*). A derrota da posição portuguesa, alicerçada nos chamados "direitos históricos", será confirmada, anos depois, com o ultimato britânico de 1890, frustrando o plano desenhado num mapa a cor-de-rosa de uma colônia portuguesa que ligaria, pelo interior, de forma contínua, as costas atlântica e índica do continente.

○ mito luso-tropicalista, erigido em modo de definir a condição de Portugal, prolonga e reforça a relação entre nação e império formulada como essencial e indissolúvel.

Mas, a disputa com os impérios europeus não era o único obstáculo. A verdadeira resistência à imposição do domínio colonial português viria das sociedades africanas e prolongar-se-ia por muitas décadas. As chamadas "guerras de pacificação", de facto, guerras de conquista e ocupação, em Angola, Guiné e Moçambique, são, ainda hoje, um capítulo silenciado na história do colonialismo português. Iniciadas ainda no período da monarquia constitucional, essas campanhas seriam reforçadas durante a I Guerra Mundial. Pese embora a sua extrema violência, elas enfrentarão uma forte resistência e, em alguns territórios como em Angola, elas só terminam em 1940.

A reorientação do império para o continente africano será alicerçada em torno de dois mitos que revelam uma apreciável plasticidade. Foi Valentim Alexandre quem melhor os conceptualizou, num

texto publicado em 1995. Por um lado, a alegoria do "El Dorado", a crença nas imensas riquezas escondidas nas profundezas das florestas africanas e na fertilidade inesgotável dos solos. Por outro, o mito da chamada "herança sagrada", em que nação e império são pensados como um todo, inalienável e indissolúvel. E se os destinos do país estão para sempre ligados ao seu império, a cobiça de outros por esses espaços traduz-se no medo existencial que é o da própria sobrevivência do país. Será nestes dois mitos que se fundarão boa parte das decisões sobre política colonial e respetivas justificações, do final de Oitocentos até ao 25 de Abril.

Desde o final do séc. XIX, é promovido um intenso programa celebrativo do império colonial e da sua mística que dará corpo à ideia da "herança sagrada". De início centrado na comemoração de datas evocativas – os 400 anos da viagem de Vasco da Gama – ou na própria invenção desses momentos – o decreto, de 1880, do rei D. Luís que funda, como "Dia de Festa Nacional e de Grande Gala", o 10 de junho, data atribuída ao nascimento de Luís de Camões que assinalaria o seu tricentésimo aniversário – esse programa ganha um novo impulso com o Estado Novo. É nessa genealogia que se filiam

eventos como a exposição colonial do Porto, de 1934 – que culminou com a inauguração do Monumento ao Esforço Colonizador – e, em particular, a Exposição do Mundo Português. Organizada para celebrar a nacionalidade portuguesa – e o ensejo era o duplo aniversário, da data fundadora em que Afonso Henriques se reclama rei de Portugal, em 1140, e 1640, ano da restauração do reino depois da União Ibérica – nela torna-se por demais evidente a centralidade conferida à expansão marítima e ao império entendido como elemento matricial – "orgânico" na linguagem do Acto Colonial – definidor do todo nacional. Esse discurso é manifesto na monumentalidade do eixo que, em Lisboa, liga a Torre Belém, o Padrão dos Descobrimentos e a Praça do Império e que se estende até ao Jardim Colonial, que ali estava desde 1914, e que foi revalorizado, em 1940, no contexto dessas comemorações. Aí foram instaladas, aliás,



as "aldeias indígenas" em que pessoas trazidas das colônias foram expostas aos visitantes, alegadamente representando os "tipos humanos" desses lugares e exibindo o seu modo de viver primitivo, a exemplo do que ocorrera na exposição do Porto.

Ainda que utilizando os recursos modernos da comunicação de massas, o exercício comemorativo de 1940 é muito mais do que simples propaganda. A criação da Agência Geral das Colônias, em 1924 – oito anos depois, Agência Geral do Ultramar – assim como do Secretariado da Propaganda Nacional, em 1932, impulsionam a construção de um discurso historiográfico fundado na ideia dos descobrimentos e na exaltação do Império onde a continuidade é a nota mais saliente. Nas Atas do Congresso do Mundo Português (julho a novembro de 1940) – um conjunto impressionante de 19 volumes, que reúnem as comunicações, em articulação com a Exposição com o mesmo nome – desembocam os resultados de um processo que se iniciara no séc. XIX, de publicação de fontes sobre o período da expansão, e que atravessou todo o período da República, para se estender pelas longas décadas do Estado Novo. Esse esforço é acompanhado do apuramento de outros saberes que constituirão o corpo da chamada ciência colonial e que habilitaria a prática da classificação e controle das populações e da exploração das suas riquezas e potencialidades naturais.

Força de trabalho: o problema central

Para além do culto da "herança sagrada" ou dos "direitos históricos", a missão histórica que Portugal a si mesmo se atribuía, de colonizar e civilizar África, carecia de instrumentos administrativos e políticos e de justificação ideológica, que permitissem a colonização efetiva dos territórios africanos. Esse discurso tinha subjacente uma visão racista e desqualificante sobre as sociedades africanas que viveriam num estágio primitivo e selvagem. A missão do colonizador seria a de induzir esse processo de mudança, promovendo, coercivamente, os valores necessários para que tal ocorresse. E entre todos figurava, em lugar central, o trabalho.

A mão de obra, era, com efeito, o problema crucial do projeto colonial. Já o fora no período da expansão – ainda que alguma historiografia persista em o desvalorizar – e continuará a sê-lo, agora de maneira ainda mais reforçada, quando se trata da criação, em África, de "novos Brasis". A compressão ao trabalho das sociedades africanas, no quadro de uma economia ordenada pelos interesses da metrópole, constituía uma necessidade vital. É por isso que o processo arrastado e gradualista da abolição da escravidão dentro dos territórios africanos se confunde com a criação de regimes variados de trabalho forçado ou compelido. Em 1835, um decreto de Sá da Bandeira proíbe a exportação de pessoas escravizadas das colônias portuguesas para o continente americano, mas só em abril de 1858 foi declarada a liberdade para todos os escravos. No entanto, em 1869, novo decreto chamava "libertos" a todos os que à data fossem escravizados sem que tal correspondesse de facto à liberdade, já que as pessoas nessas condições continuavam a trabalhar a troco de uma pequena quantia e eram, até, marcados com ferro como na sua anterior condição. Em 1875, esse regime de servidão é extinto, mas os "libertos" só serão livres em 1878, ano em que se completava o prazo de 20 anos estabelecido no decreto de 1858. Mesmo assim, no início do séc. XX, pelo menos em Angola, estão amplamente documentadas práticas de trabalho escravizado.

Em paralelo, assiste-se à emergência de uma nova figura jurídica que legitimará todas as modalidades de trabalho compelido. Ela é codificada no "Estatuto Político, Social e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique" de 1926, e depois consagrada nos diplomas matriciais do império, designadamente o Ato Colonial de 1930. Publicado escassos cinco meses após o golpe militar de 28 de Maio de 1926, este estatuto tem origem ainda no período da monarquia constitucional. O "Regulamento do Trabalho dos Indígenas nas Colônias", de 1899, autorizava o Estado a fazer cumprir a obrigação do trabalho que impunha sobre os "indígenas" – o grosso da população africana das, agora, colônias portuguesas – e de que os colonos portugueses estavam isentos. Tratava-se, como se lê no preâmbulo do Estatuto, de assegurar "o cumprimento progressivo dos seus deveres

morais e legais de trabalho, de educação e de aperfeiçoamento" que, só eles, permitiriam "os adiantamentos desejáveis dentro dos próprios quadros da sua civilização rudimentar" e a transformação dos seus usos e costumes no sentido do que se definia como civilização. Sempre ancorado num discurso que atribuía a Portugal o desígnio de "manter e civilizar as populações indígenas" de acordo com a "norma cristã, humanitária e patriótica", este estatuto, em vigor, até 1961, legitimava a aplicação nas colónias dos regimes de trabalho compelido, desde logo nas plantações de cacau e café em S. Tomé para onde foram arrastados milhares de angolanos. E nem as denúncias internacionais – de que é exemplo o relatório célebre do sociólogo norte-americano Edward Alsworth Ross, de 1925, sobre o uso de práticas de trabalho forçado em Angola e Moçambique – alteraria este eixo central da política colonial portuguesa, até porque, em paralelo, as potências coloniais europeias assinavam com o estado português acordos de fornecimento de mão de obra nesse regime, dessa forma caucionando e beneficiando da sua prática.

O mito luso-tropicalista

O final da II Grande Guerra e, sobretudo, o despontar do movimento emancipatório das sociedades sob dominação colonial – de que a conferência de Bandung, em 1955, constitui um marco – virão reajustar a política portuguesa e o discurso que a legitimava. Trata-se, como no passado, de um movimento defensivo, que procura responder à evolução do ambiente político internacional e à centralidade que aí assumia o reconhecimento do direito dos povos colonizados à autodeterminação, afirmando uma singularidade do caso português que encontraria os seus alicerces no passado histórico. A revogação do Ato Colonial com a revisão constitucional de 1951, e do estatuto do indigenato, em 1961, simbolizam, essa viragem. Logo no preâmbulo deste último diploma, evoca-se uma particular "maneira de estar no mundo" que seria própria dos portugueses fundada "no respeito pelas culturas alheias". Em 1933, o sociólogo Gilberto Freyre publicara *Casa Grande*

& *Senzala*, obra fundadora do mito da "democracia racial". No centro da proposta freyriana estava a ideia de que a constituição, no Brasil, de uma sociedade onde o preconceito racial estaria ausente teria sido possível, apenas, porque a matriz cultural do seu elemento europeu constituinte, os portugueses, ordenada em torno do catolicismo, resultava, ela própria, de um processo histórico de miscigenação, como tal avessa à ideia da superioridade ou dominação em relação a outras culturas.



O Luso e o Trópico (1961) da autoria Gilberto Freire.
Fonte: Arquivo Pessoal.

A proposta luso-tropicalista encerrava outros elementos menos cómodos para o colonialismo português e a sua receção não foi linear, nem isenta de debates. Incorporava, ainda assim, o suficiente para ancorar a afirmação da especificidade da "essência orgânica da Nação Portuguesa" afirmada no preâmbulo do Ato Colonial de 1930, sem romper de todo com ele.

Em agosto de 1951, a convite do governo de Salazar, Gilberto Freyre inicia uma viagem por



Portugal e todo o império. Daí resultou um livro, publicado no Brasil em 1953, onde a proposta conceptual de *Casa Grande & Senzala* é transmutada numa espécie de roteiro de viagem por um tempo presente em que o passado se realizava. Pese embora uma ou outra crítica, em especial quando confrontado com as condições de trabalho na Companhia de Diamantes de Angola, na Lunda, Freyre explicita abertamente o luso-tropicalismo como legitimação da presença colonial portuguesa e como programa para o seu futuro.

Essa construção ideológica será doravante a âncora de todo o edifício de propaganda do império, esgrimida, desde logo, na frente externa onde a posição de Portugal era cada vez mais contestada. Ao mesmo tempo, a eclosão das guerras de libertação nas colónias portuguesas torna evidente a fragilidade do mito e o contraste entre a proclamada convivência pacífica entre culturas e a prática de dominação e exploração. Reformas tímidas são esboçadas por Adriano Moreira como ministro do Ultramar – abolição da figura legal do indigenato – ou por Marcelo Caetano, recuperando a figura da “província ultramarina”, revelam-se incapazes de ocultar a natureza exploratória e extractivista do regime colonial.

Para o que aqui nos importa convém sublinhar como o mito luso-tropicalista, erigido em modo de definir a condição de Portugal, prolonga e reforça a relação entre nação e império formulada como essencial e indissolúvel. Essa ideia, herdou-a o fascismo português, que, ao serviço da sua reprodução, mobiliza, ao longo de gerações, um sólido arsenal de instituições e recursos, tirando partido para tal da expansão dos meios de comunicação de massa. Também por isso, os seus tropos foram capazes de sobreviver à queda do regime e ao fim do império e adquirir novas tonalidades que reforçam a sua já notada plasticidade. Debates hodiernos em torno do “Museu das Descobertas” ou as intervenções recentes no espaço público como a estátua do Padre António Vieira e a chamada requalificação da Praça do Império, ambas em Lisboa, refletem a hipersensibilidade a uma certa narrativa do passado de que já falava Eduardo Lourenço, e mostram como a democracia que a Revolução de Abril instituiu se defronta ainda com fantasmas de um tempo que se julgou tempo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- LOURENÇO, Eduardo – *Nós e a Europa ou as duas razões*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1988, p. 9-15.
- ALEXANDRE, Valentim – *Velho Brasil, Novas Áfricas. Portugal e o Império (1808-1975)*. Porto: Edições Afrontamento, 2000.
- CLARENCE-SMITH, William – *The Third Portuguese Empire, 1825-1975: A Study in Economic Imperialism*. Manchester University Press, 1985.
- GUIMARÃES, Ângela – *Uma corrente do colonialismo português*. Lisboa: Livros Horizonte, 1984.
- Os estudos de René Pelissier, alguns da década de 1970, continuam a ser a referência na matéria.
- ALEXANDRE, Valentim – A África no Imaginário Político Português (Séculos XIX-XX). *Penélope*. 15 (1995) 39-52.
- BETHENCOURT, Francisco – A Memória da Expansão, in BETHENCOURT, Francisco ; CHAUDHURI, Kirti Chaudhuri – *História da Expansão Portuguesa*. Vol. 5. Lisboa: Círculo de Leitores, p. 442-480
- Veja-se a este propósito JERÓNIMO, Miguel Bandeira – *O Império Colonial em Questão (Sécs. XIX-XX). Poderes, Saberes e Instituições*. Lisboa: Edições 70, Parte III. “As Ciências do Império: Atores, Instituições e Saberes”, p. 287-387, textos de Marta Macedo, Frederico Ágoas e Cláudia Castelo.
- NETO, Maria da Conceição – De Escravos a “Serviçais”, de Serviçais” a “Contratados”: Omissões, percepções e equívocos na história do trabalho africano na Angola colonial. *Cadernos de Estudos Africanos*. 33 (2017) 107-129.
- JERÓNIMO, Miguel Bandeira – *Livros Brancos, Almas Negras. A “missão civilizadora” do colonialismo português c. 1870-1930*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009.
- Decreto-Lei n.º 43893, de 6 de setembro de 1961.
- CASTELO, Cláudia Castelo – *“O Modo Português de Estar no Mundo”. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.
- Veja-se a este propósito, CARDINA, Miguel – *O Atrito da Memória. Colonialismo, Guerra e Descolonização no Portugal Contemporâneo*. Lisboa: Tinta da China, 2023.

A guerra colonial, a Revolução de Abril e a literatura

José Manuel de Vasconcelos

(Poeta, ensaísta e tradutor)

Nas várias literaturas, as obras que abordaram, de modo mais ou menos direto, temáticas com as guerras relacionadas só geralmente no final dos conflitos – e com alguma distanciação temporal –, revelam verdadeiramente a sua real importância e o papel que ocupam no global panorama literário. Há, no entanto, exceções, como é o caso da Guerra Civil de Espanha, em que sobretudo a poesia apoiou desde o início a causa da República, embora tendo como contraponto algumas vozes poéticas, em menor número e de qualidade globalmente inferior, fiéis à insurreição militar fascista. Também, durante as duas guerras mundiais, um número significativo de obras refletiu o sofrimento e a devastação provocada pelas invasões nazis, sobretudo em países como a França, a Itália e a União Soviética.

Em Portugal, a guerra colonial foi escassamente tratada nas obras literárias publicadas antes da Revolução de Abril, por razões ligadas à censura e à repressão em geral. E quando a guerra era mencionada, era-o indiretamente ou através de breves e vagas alusões ou com uso de expedientes retóricos destinados a camuflar o que se dizia. Seria de esperar que, logo após a deposição do regime totalitário que dominou o país durante quase meio século, aparecessem aquelas obras que muitos diziam estar guardadas nas gavetas à espera de oportunidade para se revelarem aos leitores. Porém, tal não aconteceu, pese embora terem surgido nesses anos, ainda com a Revolução ao rubro, obras de indiscutível mérito literário, procurando expressar as paisagens políticas, sociais, familiares e mentais resultantes da descompressão provocada pelo desaparecimento da ditadura e pela abertura dos vários caminhos que se deparavam à liberdade que, dia a dia, se procurava consolidar e levar cada vez mais longe nas ruas, o tema da guerra colonial. Com uma ou outra exceção,

só alguns anos mais tarde a guerra foi objeto de tratamento literário específico e aberto, de molde a dar aos leitores visões intensas e detalhadas sobre uma realidade que, apesar do peso tremendo que durante treze anos teve sobre a esmagadora maioria da população portuguesa, particularmente a mais pobre e atrasada, parecia uma realidade longínqua, sujeita como era a grandes manipulações informativas, e dela apenas alguns participantes mais esclarecidos davam testemunho pessoal, em círculos restritos de familiares e amigos, quando no gozo de licenças ou quando regressavam definitivamente no final das suas comissões militares. É no entanto interessante notar que, apesar da publicação, já nos anos oitenta – um pouco distanciadas da Revolução e do final do chamado "processo de descolonização" – de algumas obras literárias importantes, sobre temáticas da guerra, e do aparecimento sempre crescente de um tal tipo de obras – particularmente romances – não se poderá dizer que o tema da guerra colonial seja um tema forte da nossa literatura contemporânea, diferentemente do que aconteceu com as literaturas de países que conheceram e se envolveram em conflitos bélicos redentes, quer se trate das chamadas guerras mundiais (em particular a que nos está mais próxima, de 1939-1945), quer outros de natureza regional ou colonial. Com efeito, se compararmos as profundas e duradoras marcas que os 13 anos de combates nas três colónias (Angola, Guiné e Moçambique) deixaram na sociedade portuguesa, com a imensa produção artística (literatura, cinema, música, artes visuais) saída do pós-guerra, em França quer respeitante à ocupação nazi, quer à Libertação e aos anos que se lhe seguiram, bem como à guerra da Argélia, na União Soviética, relativamente à segunda Guerra, nos Estados Unidos, sobretudo em relação às guerras da Coreia e do Vietname, na Itália (nos



Os cus de judas (1979) da autoria de António Lobo Antunes.

Fonte: Arquivo Pessoal.

diversos períodos do longo regime fascista), e em outros países, como a Grécia e a Albânia, damos conta da escassa produção literária sobre tão importante assunto, e mesmo sobre o regime deposto em 25 de Abril de 1974 que, por outro lado, no que respeita aos estudos especificamente históricos, foi objeto de uma vasta e importante bibliografia. Essa surpreendente contenção, sabemos-lo, não se ficou pela literatura e demais artes, pois verificou-se na nação portuguesa (naturalmente com exceções, algumas de enorme importância, mas quase sempre muito tardias) um processo de neutralização anestésica do facto histórico das guerras coloniais e de certo apagamento ou subestimação de registos comprometedores e responsabilizantes de comportamentos manifestamente excessivos, primários e vingativos levados a cabo por militares portugueses em campanha. E quando não foi possível ignorar certas ações deploráveis cometidas no âmbito de intervenções militares nas ex-colónias, procurou-se por vezes suavizá-las, por meio de mitos aglutinadores que, em grande medida, são ainda ecos do nacionalismo do Estado Novo, e das formas ideológicas que dele permaneceram com uma cobertura "democrática". Esta

anestesia generalizada, ficou também a dever-se ao facto de se ter conseguido, através dos anos, superar politicamente o mal estar associado ao binómio colonizador-colonizado, através de políticas que realçaram os interesses económicos e as oportunidades de grandes negócios entre elites políticas e económicas, geralmente com irreparáveis consequências para os povos dos países em que se tornaram as antigas colónias portuguesas, no fundo, como alternativa à impossibilidade do prosseguimento de relações de natureza neocolonial, como pretendiam algumas figuras militares e políticas de topo que, no início, taticamente, se aproximaram do Movimento das Forças Armadas.

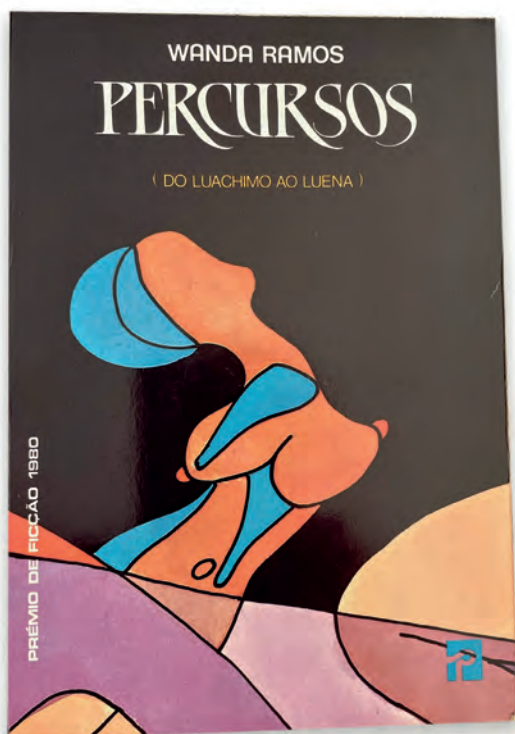
A violência colonial, quer voluntária, quer inconscientemente exercida; o ambiente militar fechado das tropas coloniais, com seus aspetos por vezes autodestrutivos, tantas vezes conduzidos pela insegurança e por um medo histérico travestido em heroísmo; a jactância e o orgulho patriótico auto-complacente; a solidariedade de caserna, governada mais pelo primitivo espírito de subserviência do que por afinidades reais entre os atores, mas também, em alguns casos, a emergência de sentimentos de culpa e de indignidade, invadindo consciências anos depois da prática de crimes de guerra trazidos pelos ventos incómodos da memória; o esforço de auto-justificação, procurando suavizar os massacres e a repressão com inflamados discursos patrióticos, a miséria mental, social e ética de muitos combatentes; tudo isso está presente em alguns dos mais exemplares romances que constituem o legado literário das guerras de África, nas suas três frentes, entre os anos decisivos de 1961 e 1974, isto é, naqueles últimos, asfixiantes e sangrentos anos que corroeram o regime internamente e o levaram ao seu estertor.

Um dos primeiros romances (talvez mesmo o primeiro) que, sem peias, escancara janelas ficcionais sobre a guerra, é *Memória de Ver, Matar e Morrer* (1977), de João de Melo, que já havia publicado, em 1975, umas *Histórias da Resistência*, sobre o país oprimido pela ditadura. Em 1979, surgem os dois primeiros romances de António Lobo Antunes, iniciando um percurso literário no qual a guerra colonial, de forma mais ou menos direta, tem um lugar fundamental, sendo este o escritor que, pela notoriedade

internacional que alcançaram as suas obras, mais contribuiu para a atenção e conhecimento deste assunto, além-fronteiras. Apesar de um romance como *Os Cus de Judas* ter uma especial importância relativamente à temática que aqui nos ocupa, sempre a guerra colonial continuou a estar presente na obra do escritor que, inclusivamente publicou em volume as cartas que durante a sua comissão militar em Angola, como médico, escreveu a sua mulher, *D'este Viver Aqui Neste Papel Descrito* (2005), obra que motivou recentemente um filme, intitulado *Cartas de Guerra*, de Ivo M. Ferreira. Em 1983, surge *Nó Górdio*, de Carlos Vale Ferraz. A mestria narrativa, a frontalidade com que a matéria é abordada neste livro, a riqueza transversal do romance, tratando os grandes e pequenos assuntos da guerra, com rigor expositivo e com a razão de ciência bem demonstrada (o autor, como é sabido, era e é oficial do exército – coronel Carlos de Matos Gomes), tornam este romance



Nó Cego (1983) da autoria de Carlos Vale Ferraz.
Fonte: Arquivo Pessoal.



Percurso(s) (do Luachimo ao Luena) (1980)
da autoria de Wanda Ramos.
Fonte: Arquivo Pessoal.

uma obra canónica no universo da literatura de guerra. Depois dele, o autor tem publicado muitos outros livros, conseguindo sempre encontrar o estilo certo, com notável flexibilidade expressiva, por vezes recorrendo a um humor quase picaresco, como o que encontramos em *Soldado* (1997) ou o sarcasmo que transparece em *Os Lobos Não Usam Coleira*, adaptado ao cinema por António-Pedro Vasconcelos (*Os Imortais*, 2003).

Se a experiência pessoal, direta, da guerra colonial, foi importante por suportar a verosimilhança das narrativas, os seus cenários, personagens, pormenores e mesmo conhecimentos de natureza técnico-militar, isso evidentemente não garante só por si uma maior qualidade literária, como resulta de um número não despidendo de exemplos constituídos por livros publicados por antigos combatentes, que possuirão, quando muito, um valor documental, fundando-se em memórias por vezes intensas, outras, insólitas ou meramente pitorescas, quase sempre dando origem à exibição de façanhas operacionais, entremeadas



de lamentações e desabafos falhos de pensamento e de sentido crítico, e destituídas de interesse literário. Por outro lado, não faltam exemplos de alusões à guerra, constantes de obras de autores que não tiveram experiência direta da mesma, e que não são especificamente sobre esse assunto, mas que, pela sua firmeza e desenvoltura narrativa e descritiva e, em alguns casos, pela intensidade poética, nos dão da guerra um testemunho que, embora longínquo no espaço, vai muito mais fundo no sentido (ou antes, na falta dele) das várias faces da guerra. É o caso de Casimiro de Brito, com *Jardins da Guerra* (1966), de Gastão Cruz, com *As Aves* (1969), de Fiama Hasse Pais Brandão, com *Barcas Novas* (1967) ou, no plano dos preparativos para a guerra e do ambiente, por vezes patético, dos seus bastidores, o livro *Ombro, arma*, de José Manuel Mendes (1978).

Já mais afastado temporalmente dos anos da guerra, o romance de Lídia Jorge, *A Costa dos Murmúrios* (1988), é de referência indispensável, pelo tratamento, não propriamente da guerra e seus infernos, mas das vivências pesadas dos cenários das suas proximidades. Não devemos igualmente esquecer a escrita arrojada, de impulso inovador, do romance de Wanda Ramos, *Percursos (do Luachimo ao Luema)* (1981), que nos comunica vivências e reflexos da guerra em Angola, numa perspectiva feminina.

Já quanto às obras mais representativas sobre este vasto e complexo tema, escritas a partir de experiências de quem nelas participou, lembro o livro de José Bação Leal, *Poesia e Cartas* (1971), prefaciado por Urbano Tavares Rodrigues, hoje muito esquecido, apesar de ter sido reeditado em 2014, em edição fac-similada. Trata-se de textos que a mãe do escritor reuniu e publicou, depois da morte do filho, na guerra em Moçambique, com apenas 23 anos, a partir dos poemas por ele deixados antes da partida para a guerra, e de algumas cartas, o que tudo dá bem conta dos sentimentos acerbos, da revolta e angústia de uma geração que sentiu a vida partir-se subitamente em duas

partes, sendo que a que correspondia ao futuro não era mais que peso e escuridão ainda mais dolorida do que a já vivida, tantas vezes em ambientes asfixiantes e sinistros.

Fernando Assis Pacheco e Manuel Alegre foram os dois primeiros grandes poetas que abordaram a guerra colonial e a atmosfera asfixiante que a envolveu: *Cuidar dos Vivos* (1963) e *Câu Kiên: um resumo* (1972) do primeiro, reeditado em 1976, com o título *Catalabanza, Quilolo e volta e*, sobretudo, *Praça da Canção* (1965) e *O Canto e as Armas* (1967), do segundo, foram obras pioneiras marcantes e de enorme divulgação, reforçada pela adaptação musical de vários dos poemas que se tornaram emblemáticos para uma geração sofrida e maltratada. Embora menos conhecidos, *Três Natais*, de José Correia Tavares, é também um marcante livro sobre a guerra, e *Afluentes de Abril*, de Celso Cruzeiro, uma obra poética que reflete a realidade do período revolucionário.

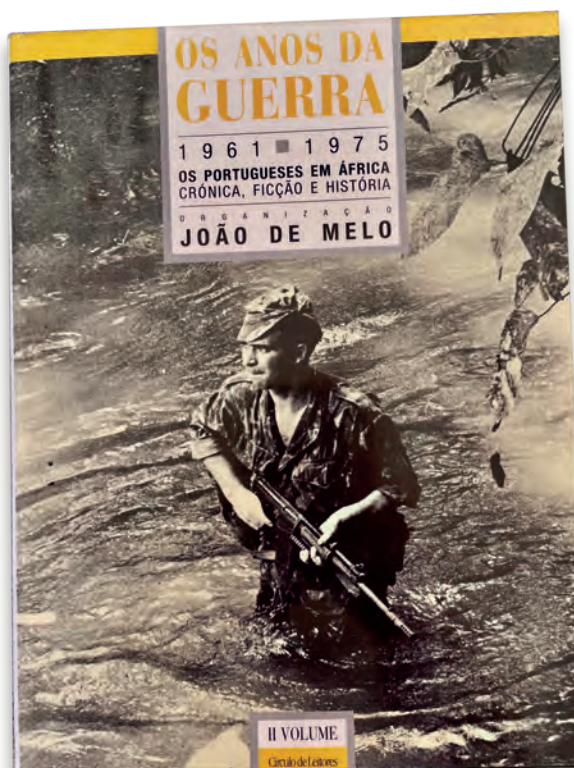
Em Portugal, a guerra colonial foi escassamente tratada nas obras literárias publicadas antes da Revolução de Abril, por razões ligadas à censura e à repressão em geral.

E quando a guerra era mencionada, era-o indiretamente ou através de breves e vagas alusões ou com uso de expedientes retóricos destinados a camuflar o que se dizia

Dois trabalhos fundamentais terão de ser destacados, um pela sua importância para conservação da memória literária da guerra colonial, primeira e consistente reunião de textos literários sobre as várias frentes. Falo de *Os Anos da Guerra* (1961-1975), *Os portugueses em África crónica, ficção e história*, 2 volumes, 1988, organizados por João de Melo, reunindo trechos de obras em que transparecem quadros diversos da guerra, quer nas frentes de combate, quer nas retaguardas, escolhidos criteriosamente para darem ao leitor uma visão aprofundada e intensa das dificuldades com que se confrontava o exército português perante os movimentos de

libertação das colónias, introduzidos por uma extensa introdução, na qual João de Melo sistematiza os principais reflexos literários da guerra.

Para além das obras e autores já referidos, e embora não disponha de espaço para poder ser exaustivo, não deixarei de mencionar os nomes de José Martins Garcia, Vergílio Alberto Vieira, Mário de Carvalho, Domingos Lobo, em particular o seu *Os Navios Negreiros Não Sobem o Quando* (1993), Rogério Pires de Carvalho, com *As Três Guerras do Mucondo* (2001) e, sobretudo, *Alenterra* (2010) narrativa breve, mas de uma intensidade invulgar, sobre a antevisão da guerra e suas consequência marcantes para toda a vida, e o notável romance *Fim de Império* (2008), de António Vieira, não esquecendo, num plano maioritariamente não ficcional, o importante trabalho de investigação e divulgação levado a cabo por Rui de Azevedo Teixeira.



Os anos da guerra (1988) da autoria de João de Melo.
Fonte: Arquivo Pessoal.

Mural na Rua Branca Martinho, Peso da Régua (s.d.).

Fonte: Fotografia de António Paixão Esteves, Centro de Documentação 25 de Abril (Universidade de Coimbra).





Internacionalização do problema das colónias portuguesas. Contributos das Conferências de Solidariedade

Edgar Silva
(UCP-CEHR)

1. A Conferência de Roma de 1970

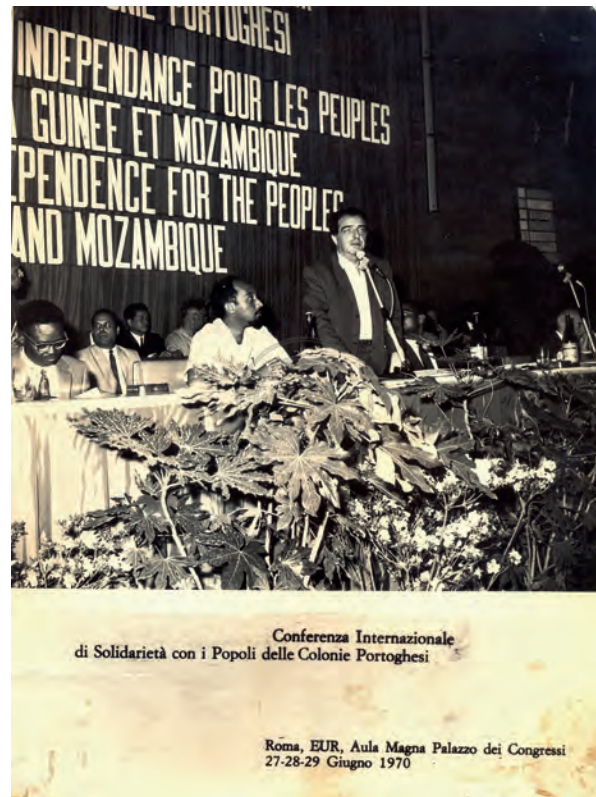
Existe uma geografia plural de processos que contribuíram para a internacionalização do problema das colónias portuguesas, a que corresponderam diferentes protagonistas, etapas, culturas políticas e diversos países. Da experiência do anticolonialismo italiano, pelos atores envolvidos e ações organizadas, pela conjugação de elementos específicos, a Itália viria a transformar-se numa plataforma para a luta pela independência das colónias africanas portuguesas.

Naquele contexto foram desencadeadas iniciativas para mobilizar a opinião pública mundial para a ação contra a guerra colonialista de Portugal em África e para o apoio à luta dos povos das colónias portuguesas. Dessas estratégias resultou a criação de redes de contactos e de relações internacionais que potenciaram o chamado processo de "internacionalização do problema das colónias portuguesas", e que ao longo da década de 1960 teve entre os seus objetivos "desmascarar o colonialismo português", influenciando a opinião pública mundial.

Naquele quadro político, diplomático e cultural, foi preparada para Roma, entre 27 e 29 de junho de 1970, a "Conferência Internacional de Solidariedade com os Povos das Colónias Portuguesas". Àquela conferência internacional aderiram 177 organizações políticas, sindicais e religiosas de 64 países da Europa, de África, da Ásia e da América Latina, e de delegações oficiais da ONU e da OUA. No final da Conferência de Roma, teve lugar o encontro dos líderes dos movimentos nacionalistas das colónias portuguesas em África com o Papa Paulo VI, no

Vaticano, no dia 1 de julho de 1970, no que se converteu num acontecimento que exerceu novas formas de influência junto da opinião pública internacional e nacional quanto à guerra colonial.

De acordo com Amílcar Cabral, "a Conferência de Roma e a audiência com Paulo VI marcaram uma



Conferência de Roma (1970). Agostinho Neto, Marcelino dos Santos e Lucio Lozzato a discursar.
Fonte: Foto Arquivo Lúcio Lara – Fundação ATD.

nova etapa na nossa luta no plano internacional". [CABRAL, Amílcar – *Obras Completas*, pg. 88].

A partir daquele acontecimento, colocava-se aos católicos em Portugal, de forma premente e acutilante – num repto que não poderia ser subestimado pelo episcopado português – a urgência de optar: ousar assumir a fidelidade à orientação da Igreja e agir em sintonia com o Papa Paulo VI ou procrastinar angustiadamente até quando fosse possível, de forma a não desagradar a governação.



Manifestação contra o assassinato de Amílcar Cabral e o colonialismo português. Lund, Suécia, janeiro 1973.

Foto Doc. Amílcar Cabral – Fundação Mário Soares e Maria Barroso.

Em Portugal, as incidências do acontecimento encorajavam e fortaleciam animicamente sectores oposicionistas, e legitimavam vozes de sectores católicos mais consequentes na luta contra a guerra colonial. Esses sectores do catolicismo ganharam novos e robustos argumentos legitimadores da intervenção de católicos na solidariedade com os povos em luta e em favor da paz, que puderam ver validado moralmente o seu agir naquele "sinal dos tempos" fornecido pelo Papa Paulo VI.

A audiência de Paulo VI originou os protestos do Embaixador português no Vaticano naquela tarde de 1 de julho de 1970. O Embaixador, em Nota apresentada ao Secretário de Estado da Santa Sé, protestou contra a audiência. Através da via diplomática o governo português manifestou o seu profundo desagrado, e chamou o Embaixador para consultas. O Ministro dos Negócios Estrangeiros, Rui Patrício, através de ofício determinou que o Embaixador de

Portugal junto da Santa Sé, Eduardo Brazão, fosse "chamado em serviço a Lisboa". [AHMNE – *Processo Individual Eduardo Brazão* 94, II, S3. E17. P4 UI/33784–Proc. 211,1 (94), de 1970].

Para Marcelo Caetano a Igreja Católica colocara-se do lado "dos inimigos". A partir de Roma teria sido desencadeada uma campanha contra o regime político em Portugal. Como anotou aquele governante, em 1971, "recrudescer aí [na Santa Sé] a campanha contra nós". [AHMNE – *Carta de 13/X/1971. Espólio de Eduardo Brazão n.º 3. S 21. E 2. P 1/14672*]. Envelope 943]. Ou seja, para o Governo de Portugal, teria sido desencadeada pelo Vaticano uma programada ação que se tornara mais intensa, naquela etapa histórica retomada com argumentos e meios mais robustos contra o Estado Novo. Em especial, depois da Conferência de Roma, naqueles "tempos apocalípticos", na interpretação do Presidente do Conselho, a Santa Sé decidira-se por uma campanha contra o Estado Novo português, o que exigiria, em contraposição, "uma ação informativa intensa",



Ordinário Castrense, Mons. Reis Rodrigues em cerimónia oficial (s.d.).

Fonte: Arquivo Histórico Militar.



para além da esfera diplomática, desde logo requerida pelo Presidente do Conselho.

Mais tarde, já depois da Revolução que derrubou o Estado Novo, nas suas "confidências no exílio", Marcelo Caetano dirá quanto ressentimento guardava da falta de apoio que uma parte da hierarquia católica dera ao seu governo. Mostrar-se-ia magoado com o "apoio da Igreja aos movimentos terroristas". Naquele contexto de crítica à política da Santa Sé, afirmou que "com nenhuma potência teve Portugal na sua história diplomática mais conflitos do que com a Santa Se, de nenhuma recebeu mais agravos e teve tão pouco apoio nos momentos cruciais da sua existência nacional [...] Não escondo que os primeiros abalos da minha fé, que era forte e pura, resultaram dos contactos com a diplomacia da Igreja, mais movida por interesses temporais do que por razões da doutrina". [SERRÃO, Joaquim Veríssimo – *Marcelo Caetano. Confidências no exílio*. São Paulo: Editorial Verbo, 1985, 143-144].

No arquivo do Ministério dos Negócios Estrangeiros encontram-se as cartas de Marcelo Caetano, enquanto Presidente do Conselho, dirigidas a Eduardo Brazão, então Embaixador de Portugal junto da Santa Sé. Noutra das cartas Marcelo Caetano tece forte crítica a Paulo VI e à política "de homens que acreditam mais nas habilidades da inteligência humana do que na assistência do Espírito Santo". [AHMNE – *Carta de 1/1/1971*. Espólio de Eduardo Brazão N.º 3. S 21. E 2. P 1/14672. Envelope 943].

Segundo Marcelo Caetano aquela audiência correspondera a um acontecimento que "durante dias agitou o mundo e causou profunda perplexidade e dor à nação portuguesa". Atendendo às incidências políticas o próprio Marcelo Caetano não deixou de

admitir que aquela audiência com Paulo VI permitira "aos inimigos" o tirar "efeitos espetaculares para comprometer" Portugal. Segundo Marcelo Caetano, da audiência se terão aproveitado "os cabecilhas que nela haviam tomado parte". Ter-se-iam "apresentado a tirar partido em declarações públicas daquilo que pretendiam apresentar como sanção pontifícia da sua rebeldia". [RTP Arquivos – Marcelo Caetano. *Conversas em Família*. 07/07/1970].



Manifestação em Luanda de apoio ao governo português (1965).

Fonte: Espólio António da Graça e Costa, Arquivo Histórico Militar.

A investigação já produzida sobre a correspondência do Embaixador de Portugal em Roma para o Ministério dos Negócios Estrangeiros também documenta sobre a natureza das obstaculizações empreendidas pelo Estado Português visando evitar aquele evento. Para impedir a realização da conferência em Roma foram desenvolvidas enérgicas diligências políticas e diplomáticas por iniciativa do governo português junto do governo de Itália e junto da Santa Sé. Porém, não só se concretizou a Conferência de Roma, como correspondeu a um significativo acontecimento com impacto político internacional.

2. As três Conferências de Solidariedade

Para além de anteriores esforços diplomáticos e políticos, de solidariedade e de luta do movimento anticolonial, a primeira de três conferências internacionais, a Conferência de Kartum, que decorreu entre os dias 18 e 20 de janeiro de 1969, assim como a sua dinâmica preparatória, são frutos de antigas dinâmicas de trabalho político e referenciaram etapas da comunicação com a opinião pública internacional, não só pelos participantes que estiveram na capital da República do Sudão, como pelas iniciativas que geraram.

Naquela Conferência estiveram cerca de 400 delegados, vindos de 64 países, de todos os continentes. A delegação da FPLN era constituída por Pedro Soares e Manuel Alegre. Silas Cerqueira também participou naquele encontro internacional em representação do Movimento Nacional da Paz. Em Kartum entrevistaram Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Eduardo Mondlane, em nome do M.P.L.A., do P.A.I.G.C. e da FRELIMO.

Aquela conferência internacional correspondeu ainda a uma morosa e complexa mobilização de apoios, de entre os quais no movimento comunista internacional foi crucial a cooperação do PCI e a rede de influência desencadeada pelo Conselho Mundial da Paz. De acordo com um ofício interno do PCI a Conferência de Kartum teria a organização do Conselho Mundial da Paz que sinalizou ao PCI o pedido de ajuda nas despesas de organização daquela conferência no valor de "300.000 libras". [Cf. FG/APC – *Conference Internationale d'Appui aux Peuples des Colonies Portugaises et de l'Afrique Australe*. Microfilme 071, vol. III, 1970, doc. 071 454].

Na sequência dos conteúdos discutidos, das orientações e estratégias de apoio à luta anticolonial aprovadas na Conferência de Kartum, no ano seguinte, foi lançada a dinâmica preparatória da Conferência de Solidariedade com os Povos das Colónias Portuguesas, que viria a decorrer em Roma, entre 27 e 29 de junho de 1970.

A Conferência de Roma contou, na sua longa preparação, com decisivas diligências resultantes da

cooperação entre comunistas portugueses e italianos, do movimento da paz, de formas de cooperação ativa por parte de sectores do movimento sindical em Itália, com ligações a sectores da Igreja Católica, de onde resultará uma iniciativa com fortes impactos comunicacionais, incidências políticas e diplomáticas e alcance simbólico que deram àquele acontecimento uma força propulsora de dinâmicas alargadas no plano político, a nível nacional e internacional.

Em Roma, a 22 de janeiro de 1970, realizou-se a primeira reunião preparatória da Conferência Internacional de Apoio aos Povos das Colónias Portuguesas. Na preparação daquela conferência, por Portugal, participou "Marques" (pelo Movimento da Paz Português), "José Martins" (em representação da FPLN), "Jacques Melo" [ou Carlos Antunes] (pelo PCP) e ainda Pedro Soares (pela FPLN), o que redundou, quanto aos portugueses, numa presença predominante do PCP [Cf. FG, Fundo Luzzatto – Fasc. 276], em articulação com importantes dirigentes do PCI, como Romano Ledda, Renato Sandri e Dina Forti, com especiais responsabilidades nas políticas de cooperação com países africanos. Mário Lucio Luzzatto foi socialista, do Partido Socialista Italiano da Unidade Proletária. Luzzatto teve participação ativa na preparação da Conferência de Roma, na qual proferiu a "Declaração de Abertura" enquanto presidente eleito.

Na preparação da Conferência de Roma a participação dos comunistas portugueses passou em muito por Pedro Soares, que passou a residir em Roma com tarefas do PCP, para além da ligação com sectores católicos, era o representante do PCP na Frente Patriótica de Libertação Nacional, que já interviera, no ano anterior, na Conferência Internacional de Solidariedade aos Povos das Colónias Portuguesas e da África Austral em Khartum, em nome da FPLN, e na Conferência de Roma, em 1970, também usará da palavra na mesma condição representativa, juntamente com Carlos Antunes. Os apontamentos e anotações de Carlos Antunes (ou "Jaques"), que participou pelo PCP na preparação daquele encontro internacional, dão conta da importância que o PCP atribuía à realização daquela conferência. [Cf. Fundação Mário Soares e Maria Barroso – *Conferência de Roma, em 1970*. Fundo: Isabel do Carmo/Carlos Antunes. Pasta:



09621.001.001]. A par das questões tratadas nas reuniões preparatórias, da consideração dos movimentos que viriam a fazer parte da delegação portuguesa, colocou-se o cuidado de incorporação de católicos e das suas articulações práticas com comunistas. [Cf. Fundação Mário Soares e Maria Barroso – *Apontamentos relacionados com a preparação da Conferência de Roma*. Fundo: Isabel do Carmo/Carlos Antunes. Pasta: 09621.001.026].

Na documentação das reuniões preparatórias da Conferência de Roma destaca-se, ainda, o facto de ter sido definido como linha de orientação criar condições para, no encontro que chegou a ser agendado para finais de maio de 1970, garantir uma confluyente presença das lideranças dos três movimentos de libertação, Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Marcelino dos Santos, como condição para que fosse promovida uma maior visibilidade e folgo político à conferência. E, nesse sentido, Roma não fora uma cidade escolhida por acaso. Não só permitia abrir um discurso com a Europa, incluindo articulações com a Europa de Leste, como também permitia rentabilizar apoios políticos e financeiros do PCI e ligações com sectores da Igreja Católica. Naquela cidade os dirigentes dos Movimentos de Libertação das Colónias Portuguesas tinham acolhimento extremamente favorável junto de organizações católicas que já exerciam mais antigas formas de cooperação com aqueles povos em luta, bem como entre sectores da esquerda política italiana.

Outro fator vantajoso resultava da forte influência social e política do PCI, das articulações com o movimento sindical em Itália e das suas significativas ligações com movimentos nacionalistas africanos. De entre estes fatores teve particular relevância o facto de se ter desenvolvido uma cultura política anticolonialista naquela que era a ala esquerda da

Democracia Cristã e no Partido Socialista Italiano. Na ligação ao PSI e à Internacional Socialista também pesava a presença em Roma de Manuel Tito de Morais e a sua abertura à participação em movimentos de luta contra o Estado Novo.



Imagem relativa à internacionalização da luta pela independência das colónias portuguesas (s.d).

Fonte: CONCP. Doc. Amílcar Cabral, Fundação Mário Soares e Maria Barroso.

Um eixo estratégico associado à Conferência de Roma foi conseguir um encontro conjunto dos dirigentes africanos com o Papa Paulo VI. Como referiu Marcelino dos Santos, que integrou o processo preparatório da conferência, o assunto ficou nas mãos de Marcella Glisenti, presidente da Associação Italiana dos Amigos da *Présence Africaine*, da qual faziam parte Enrico Berlinguer que, sendo comunista, mantinha comunicação política com dirigentes da Democracia Cristã, como Giorgio La Pira, Presidente da Câmara de Florença, dinamizador dos diálogos entre o cristianismo e o marxismo. Também integrava o mesmo círculo Guiseppe Glisenti, da Democracia Cristã, casado com Marcella Glisenti – “a amiga italiana de Amílcar Cabral”. [Cf. CASTANHEIRA, J. P.; Di LELIO, V. – A amiga italiana de Cabral. *Revista Expresso*. (22 jul 1997)]. – Com privilegiadas ligações aos movimentos de libertação africanos, “ela teve um papel preponderante”, afirmou Marcelino dos Santos. “Foi ela quem tratou de tudo, no maior segredo, para

evitar as obstruções que o governo colonial-fascista de Portugal não deixaria de levantar”. [CASTANHEIRA, J. P. – Segredos de uma audiência. Quando o Papa recebeu as guerrilhas das antigas colónias portuguesas. *Expresso*. (1 jul 2020); CASTANHEIRA, J. P. – Segredos de uma audiência. *Revista Expresso*. (15 jul 1995)].

Das Conferências de Solidariedade resultou a disponibilização de apoios políticos, logísticos e materiais, no plano internacional, à luta dos povos das colónias portuguesas, assim como um forte apelo ao mundo no sentido de ser promovido um isolamento político do governo português.

Da lista de participantes àquela Conferência de Roma, de Portugal, estão referenciados oito participantes: pelo Comité da Paz, António Silva, com ligação aos movimentos católicos e Mário Moutinho da Pádua, militante do PCP; pela FPLN José Martines e Pedro Soares; pelo Movimento Português, Paula Matos; pelo PCP, Mário Santos; pelo Comité dos Estudantes Portugueses, José Laranjo; e pela Ação Socialista Portuguesa, Manuel Tito de Morais. [Cf. Fundação Mário Soares e Maria Barroso – *Programa da Conferência de Roma e lista de participantes. junho de 1970*. Fundo: Isabel do Carmo/Carlos Antunes. Pasta: 09621.001.005].

No final da Conferência de Roma, a 1 de julho de 1970, dia em que o Papa Paulo VI recebeu três líderes dos movimentos de libertação das então colónias portuguesas, o Cardeal Silvestrini, que em 1970 colaborava com o então Secretário de Estado do Vaticano, e nessa qualidade acompanhou de forma muito próxima o processo que conduziu ao encontro do Papa naquele ano com os três líderes africanos, testemunhou que aquele encontro foi antecedido de um complexo processo de diálogo em que intervieram diversas figuras italianas católicas, com ligação à causa dos povos africanos: “Estas pessoas, que conheciam a realidade africana, conseguiram que

o pedido de audiência fosse examinado, pedido que o Papa imediatamente acolheu de modo favorável”. [Rádio Vaticano – *Cardeal Silvestrini. Congresso sobre a figura e obra de Amílcar Cabral*. Arquivo 31/12/1999]. Um encontro, longe de poder ser interpretado como caso isolado, que precisa de ser situado à luz das dinâmicas criadas pelo II Concílio Vaticano e da encíclica *Populorum Progressio*, publicada em 1968. E atendendo a que em Giovanni Montini se formara uma consciência e sensibilidade amadurecidas acerca dos povos africanos, pois, enquanto Arcebispo de Milão, em julho e agosto de 1962, entre outras iniciativas, realizara uma visita pastoral a África, designadamente à Rodésia, à África do Sul, à Nigéria e ao Gana. O Papa Montini reservara a África uma especial atenção, foi o primeiro pontífice a visitar o continente

africano – em 1969 visitou o Uganda, ocasião em que iniciou o Simpósio das Conferências Episcopais da África e Madagáscar – onde canonizou “os mártires do Uganda” e exortou os africanos a serem os protagonistas do seu futuro. A sua carta *Africae terrarum*, em 1967, valorizou as culturas dos povos africanos e colocou novos desafios à inculturação e à adaptação do cristianismo às culturas africanas. E em toda esta contextualização emerge a *Populorum Progressio*, que Paulo VI ofereceu naquele encontro a cada um dos líderes africanos, enquanto mensagem do especial interesse e do apoio da Igreja Católica à promoção dos direitos dos povos ainda sujeitos ao colonialismo e ao subdesenvolvimento.

Importará ainda assinalar que a Conferência de Roma de modo sincrónico, não só teve prossecução com a realização daquela que viria a ser a terceira Conferência Internacional de Solidariedade, de Regio Emilia, em 24 e 25 de março de 1973, de onde resultou a criação de um Comité de Solidariedade, a partir do qual se agilizou uma maior operatividade dos apoios políticos e materiais “para com os povos vítimas do regime colonialista português”, como terá correspondido a uma das etapas de maior significado histórico no processo de internacionalização do problema das colónias portuguesas.



Cais de Alcântara. Familiares despedem-se dos militares que partem para a guerra colonial (1969).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.

Em jeito de conclusão, poderemos inferir que, em primeiro lugar, das Conferências de Solidariedade resultou a disponibilização de apoios políticos, logísticos e materiais, no plano internacional, à luta dos povos das colónias portuguesas, assim como um forte apelo ao mundo no sentido de ser promovido um isolamento político do governo português.

Podemos destacar, em segundo lugar, que com a Conferência de Roma, em 1970, e no final daquela conferência, através do encontro dos líderes dos movimentos nacionalistas daquelas colónias com o Papa Paulo VI, desencadearam-se novos processos de consciencialização junto da opinião pública internacional e nacional quanto à guerra colonial, em particular, junto de sectores do catolicismo social.

Em terceiro lugar, já num contexto mais vasto, valorizar o alcance e os profundos impactos do Magistério de Paulo VI em relação à guerra, na

inequívoca condenação do colonialismo, nos compromissos em favor de uma cultura da paz, para a mudança da consciência católica em Portugal quanto à guerra colonial. Se havia um desacerto em relação ao discurso pastoral dos Bispos em Portugal, na linguagem do nacionalismo, na conceção missionária, nos posicionamentos sobre a guerra colonial, que se afiguravam incongruentes face às novas orientações do Magistério, que provocavam mal estar ao nível das organizações católicas mais familiarizadas com dinâmicas internacionais, para sectores do catolicismo social que eram confrontados pelo regime, no fogo cruzado dos conflitos e das contradições entre diretrizes, os posicionamentos da Igreja de Roma, assim como os documentos pontifícios, assumiram uma função catalisadora de mudança de consciência eclesial, com implicações sociais e políticas face ao Estado Novo português.

“Ando aflita, Senhora de Fátima, a guerra está em Portugal”

António Marujo*
(7 Margens)

Oito milhões de mensagens, cada uma transportando o seu mistério e revelando o que é a relação de muitos crentes com a figura da Virgem Maria. O Correio de Nossa Senhora, secção do arquivo do Santuário de Fátima que só a investigação prévia a este trabalho deu a conhecer, inclui cartas de mães aflitas a pedir que os filhos regressem salvos da guerra, namoradas ou noivas esperanças, os próprios a pedir para voltar bem e a prometer gestos de gratidão, testemunhos da angústia que atravessou o país no tempo da guerra colonial.

Será, talvez, uma das primeiras cartas com notícias da guerra colonial, vista do lado de cá: “Minha Mãe, sabeis que ando aflita, tenho medo do que se passa à minha volta. A guerra está em Portugal. O mundo está perdido. (...) ajudai os soldados de Angola. Dá-lhe coragem em vós”.

A mulher que escreve para a Senhora de Fátima, na primeira metade de 1961, não assina nem diz de onde escreve, mas refere-se ao conflito que estalara em Angola: há quase 63 anos, a 4 de Fevereiro, cerca de duas centenas de pessoas atacaram a Cadeia de São Paulo e a Casa de Reclusão, em Luanda, dando início ao combate armado contra a presença portuguesa na então colónia de Angola. Mês e meio depois, a 15 de Março, centenas de colonos brancos e vários negros foram massacrados no norte do território e o horror tomou conta do país e dos colonos.

Cinco anos e meio depois, em Dezembro de 1966, a guerra continuava e outra mulher escreve, do Alentejo: “Uma mãe aflita pede-lhe a vossa proteção para um filho que tem [em] Angola numa das regiões mais atacadas pelo terrorismo peço-vos querida mãe do Céu que alcance do vosso amado Filho a graça do meu filho não ser atingido pelos terroristas, e que termina a sua missão de soberania sem algum azar.



Imagem do Arquivo do “Correio de Nossa Senhora” (s.d.).
Fonte: Arquivo Pessoal de António Marujo.

Mãe Santíssima tende compaixão de mim e do meu bom filho. (...) Que Deus me conceda a graça de poder abraçar o meu bom filho aos vossos pés...”

Já a mãe de Valentim Silva Dias deixou em Fátima uma carta depois de o filho ter regressado são e salvo, do serviço militar que cumpriu na Guiné, entre 1969 e 1971. “Eu sua mãe, venho a vossos pés,



Nossa Sra. de Fátima, mãe dos Portugueses e nossa, agradecer-vos a graça que vos pedi de nosso filho ir para a Guiné e vir são e salvo, agora estamos aqui todos, mãe e pai o filho e sua esposa e trez meninas”, dizia a carta, com os erros ortográficos ou de pontuação aqui reproduzidos (critério que se manterá neste texto, em que tais erros não serão corrigidos).

Da primeira carta citada até à de Maria da Conceição, que esteve numa exposição organizada pelo santuário em 2015, medeia um tempo largo. Não só o dos dez anos que separam as duas mensagens, mas também aquele que vai da ideia (predominante em 1961-62) de que a guerra se resolveria em poucas semanas ou meses até à consciência crescente de que ela não tinha fim e sangrava cada vez mais o país e as suas gerações mais novas – mais de oito mil jovens portugueses morreram nas operações, além de outros 15 mil terem ficado com problemas físicos ou psicológicos; e morreram ainda cerca de 50 mil angolanos, 6 mil guineenses e 10 mil moçambicanos.

A mãe de Valentim foi uma das muitas mães ou avós, namoradas ou noivas, que escreveram para Fátima a dar notícias de quem ficara do lado de cá da guerra. São “sinais de vida”, chama-lhes a documentarista Joana Pontes, autora do livro que leva precisamente esse título (*Sinais de Vida – Cartas de Guerra 1961-1974*. Ed. Tinta-da-China, 2019). E eles atestavam que, dos dois lados – de quem partia para a guerra ou de quem ficava – as coisas “estavam bem”.

“Compaixão por aqueles que sofrem em Angola”

As cartas citadas estão entre os oito milhões de documentos do “Correio de Nossa Senhora”, uma parte, inédita até 2020, do arquivo do Santuário de Fátima. Sobretudo desde as décadas de 1940/50, este espólio recolhe as mensagens que as pessoas enviam para ou deixam no santuário, a falar dos seus problemas ou a agradecer determinados acontecimentos das duas vidas.

Na sua maior parte, as cartas que se referem à guerra dão conta da aflição ou da dúvida, do pedido

genérico pela paz ou da súplica pelos mais próximos, da convicção ideológica alinhada pelo discurso oficial ou, mesmo se residualmente, da contestação ao regime e à guerra.

Maria da Luz Rosette Nabuco tinha 13 anos e frequentava um colégio católico em Aveiro. Estava entre o que pressentia serem as posições desalinhas do pai em relação ao regime e o que ouvia na escola ou na rua... A 11 de Maio de 1961, pouco mais de dois meses sobre o início dos acontecimentos, escreveu também para Fátima: “É do fundo do meu coração que Vos venho pedir compaixão por aqueles que sofrem em Angola, que têm sido tão barbaramente tratados só por Vosso amor.”

Professora do ensino básico aposentada, Marilú, como assinava, recordava que escreveu a carta num “contexto de guerra”: “Lembro-me de ver as imagens dos massacres. Havia duas famílias [de Aveiro] que ficaram desmembradas com a morte dos maridos, no princípio da guerra em Angola. Eram pessoas que nós conhecíamos [e isso] foi um trauma.” Mas havia, na família, outros motivos de preocupação: um tio tinha sido mobilizado para Angola e o pai era contra o regime e manifestava-se contra a guerra. “Muitas vezes ia passar umas horas ao sítio da PIDE [polícia política do regime] em Aveiro.”

“Quem escrevia era quem ficava – as mulheres”

São centenas as cartas ou mensagens que se referem à guerra colonial (até 1974, quando a Revolução de 25 de Abril põe termo ao conflito, há cerca de 50 mil mensagens em português arquivadas em Fátima, além de mais alguns milhares em outras línguas).

A par dessas, e seja qual for a origem, as cartas manifestam muitas outras necessidades: em português, espanhol, italiano, inglês ou francês, as línguas mais frequentes, encontram-se mensagens a pedir “melhores condições de vida”, um “emprego satisfatório”, a “saúde para os filhos”, a “conversão de nós, pecadores” ou dos “pecadores” em geral, os bons resultados escolares, um “namorado simpático”, a

paz no mundo ou a conversão da Rússia, a necessidade de "ultrapassar as dificuldades económicas", as intenções do Papa ou sucesso do Concílio Vaticano II. E também há quem peça uma "morte feliz", quem queira apenas ficar mais "jeitosa", poder passar férias de Verão, "não cair em tentações" ou notícias de familiares ausentes...

Na consulta às cartas e mensagens depositadas em Fátima entre a década de 1940 e até 1977 (a data limite de consulta, de modo a cumprir as regras de acesso**), há ainda pedidos para que o pai deixe de bater na mãe; que o marido abandone a prostituição ou o álcool; que se consiga o emprego necessário ou um noivado desejado; que se resolvam problemas de saúde ou se obtenha a passagem nos exames para os quais (pouco ou nada) se estudou; ou confissões de abusos sexuais do pai e de uma paixão homossexual de uma aluna por uma freira num colégio religioso...

Predominam as mulheres como autoras, sobretudo nos países latinos. E quando o tema é a guerra, a feminização da correspondência ainda é evidente. No caso da guerra colonial portuguesa em Angola, Moçambique e Guiné-Bissau (1961-1974), "quem escrevia era quem ficava, que eram as mulheres", analisa o bispo e historiador Carlos Azevedo, da Academia Pontifícia de Ciências Históricas. "A sensibilidade feminina também recorre, de modo mais imediato e espontâneo, à protecção divina."

No que ao tema da guerra diz respeito, uma boa parte das cartas limita-se a pedidos genéricos pela paz – em Portugal e nos então territórios ultramarinos, mas também com uma perspectiva mais larga: "Dai a paz ao mundo, fazei com que a guerra acabe." Por vezes insistindo: "outra vez paz ao mundo e aos homens de boa vontade".

Com frequência, alude-se aos militares que lutavam em África: "Dai a Paz a todos os soldados que combatem em Angola, Moçambique, Guiné, S. Tomé e Príncipe e em todas as províncias do Ultramar que estão a defender a Pátria Portuguesa e muitos dando o seu sangue e as suas vidas por vós e pela Pátria", escreve um A., a 13 de Maio de 1965. Ou, num tom mais premente, "salvai Portugal e os soldados que dão a vida pela pátria".



Imagem de vários exemplares de cartas do "Correio de Nossa Senhora" (s.d.).

Fonte: Arquivo Pessoal de António Marujo.

Terrorismo e castigo moral

Outras mensagens aliam esses pedidos a motivações ou referências políticas: contra o terrorismo, assumindo o partido de Salazar ou do regime português: "N. Sra de fátima dainos a paz N. Sra de fátima velai pelos nossos soldados (...) abençuai a nossa pátria o nosso Salazar e as berdadeiras autoridades". Também condenando a Rússia ou União Soviética e o comunismo ("com que a guerra não venha para Portugal, que a Rússia se converta e reine a paz no mundo"), afirmando a defesa do Ocidente contra os perigos do terrorismo ou do comunismo...

Há ainda mensagens referindo a guerra como castigo moral pelos maus comportamentos



O tema da guerra não está presente apenas nas referências ao conflito colonial que Salazar e o seu regime do Estado Novo levaram o país a manter nos três territórios africanos. Há muitas cartas do Brasil, de Espanha, Estados Unidos, Irlanda ou Vietname, com referências mais vagas ou mais explícitas a conflitos militares, quase sempre cruzadas com referências ideológicas e ao anticomunismo.

Também do interior das antigas colónias portuguesas chegam os mesmos desejos: "Nossa Senhora de Fátima salvai-nos do perigo do comunismo que quer dominar na nossa Angola!... Salvai a nossa Angola, Ó Rainha de Portugal!", pede uma carta, escrita a 5 de Junho de 1961, por alunas numa cidade do sudoeste de Angola. E de uma outra cidade do ocidente angolano, chega um cartão em formato A4, dobrado e assinado por 15 alunas do liceu, com um texto em verso: "Já que sempre combatemos/ os inimigos da Cruz/vem livrar-nos desta guerra/ Bendita mãe de Jesus." Ou ainda um pedido de uma irmã preocupada para que o "mano (...) não vá para a Índia" ou uma outra filha que pedia que o pai viesse "depressa" de lá "e que os Índios não façam guerra para que Portugal esteja sempre em paz." Referências ao que o regime considerou a "invasão" dos territórios portugueses na Índia, em Dezembro de 1961, quando a União Indiana ocupou o que restava da presença colonial portuguesa no subcontinente.

da humanidade: uma jovem estudante escreve três páginas a pedir por várias pessoas, depois por ela própria ("sou um bocado vaidosa peço-vos para que eu passe a ser uma moça mais simples"), para concluir: "Peço-vos também a Paz para o Mundo que os homens sejam iluminados e para que deixem de lutar convencendo-se que é um castigo de Deus e para que se arrependam".

No que à guerra colonial se refere, a esmagadora maioria de quem escreve são mães, avós ou outras familiares aflitas, namoradas ou noivas esperançadas: J., açoriana, escreve que o noivo está "numa parcela de Portugal" e pede "que ele volte sã e salvo afim de ir cumprir a sua promessa ao vosso santuário ajoelhar-se a vossos pés agradecervos por ter sido amparado e guiado por vós Senhora".

O imperativo da paz construído em Fátima

Fátima também pode ser lida "como uma instância onde foi sendo construído o imperativo da paz", diz o historiador António Matos Ferreira, professor da Universidade Católica Portuguesa e membro do seu Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR), em entrevista realizada para a versão inicial deste trabalho. "A guerra é um mal, que muitas vezes não é evitável, mas é um mal. A dimensão reparadora no contexto do que se passa no santuário de Fátima não é 'mais guerra', sempre foi 'menos guerra'".

Tendo em conta a máquina de propaganda que o regime montara, a imprensa sujeita a censura e a

resignação e desconhecimento da verdadeira realidade da guerra, por parte da maioria da população, Matos Ferreira contraria a ideia feita de que Fátima, de algum modo, legitimou a guerra colonial. O historiador explica: "Fátima serviu, em muitas circunstâncias, para alimentar o nacionalismo colonial. As pessoas acreditavam que estavam a fazer um combate com sentido. Quando os peregrinos vão a Fátima, durante a guerra colonial, vão para pedir protecção." Esse desiderato é, depois, "coberto por uma ideologia que assenta mais ou menos, de estar a defender a pátria, de estar a defender o Ultramar."

Numa guerra como aquela, acrescenta, em que a incorporação é obrigatória, "o que está em jogo é a vida das pessoas". E foi num contexto de guerra, diz, que muitos dos jovens, porque regressaram salvos, "reavivaram uma religiosidade de gratidão". Provavelmente, adianta, "ainda hoje vai gente a Fátima porque alguém da sua família esteve na guerra e não morreu ou, se morreu, porque alguma coisa restou..."

Esse era, sem dúvida, o caso da mãe de Valentim Silva Dias, que morreu em 2011. Foi já na década de 1970 que toda a família fez a viagem a Fátima em que a mãe deixou a carta a agradecer o regresso do filho. "A ideia era agradecer [ter regressado] e era isso sempre que ela fazia." Lembra-se que a família – com os pais, a mulher e as filhas – foi várias vezes a Fátima com esse objectivo, mas não tem ideia de quando a mãe depositou a carta no santuário. A devoção à figura de Nossa Senhora era comum na família, as viagens a Fátima eram, por isso, como naturais.

Manuel Antunes, emigrante no Canadá, regressa todos os anos a Fátima, onde vai também agradecer, com o filho e a mulher, canadiana, o ter regressado são e salvo. Rezava todos os dias invocando a Senhora de Fátima. "Era a minha protectora, a minha fé foi fortificada na guerra." Mas, se tem fé em Fátima, já não tem fé na guerra: "Não concordava nem com aquela nem com outra guerra. O meu pai criou nove filhos sem bater em nenhum. Não acredito em violência, não deve haver guerra".

"Foi um horror..."

A história de António Guerreiro Calvino levou-o a fazer o caminho inverso: coronel reformado, natural da Aldeia Nova de São Bento, fundador e antigo presidente da Associação dos Deficientes das Forças Armadas (ADFA) e residente no Montijo, Calvino resume: "Fui daqui para a guerra de certa forma com algum conteúdo cristão, católico. Cheguei lá, passei a agnóstico. Quando vim, era ateu".

"Nunca houve da parte da entidade religiosa uma crítica aberta à guerra", diz. E quando fazia alguma crítica, "normalmente era abafado, a Igreja escondia", mas "não escondia a sua cumplicidade com a guerra". O papel de Nossa Senhora de Fátima, acrescenta, "deveria ser ir junto dos políticos para que eles entrassem em diálogo mas não, não aconteceu" – provavelmente, "o núcleo duro do fascismo não deixou", admite o antigo combatente, que no Niassa (Moçambique) foi atingido pelo rebentamento de uma mina, em 1968, durante a sua segunda comissão nas colónias. Ficou com os membros do lado direito com queimaduras e mais tarde teve de amputar a perna direita, para evitar que gangrenasse.

A experiência vivida levou-o à expressão poética. Publicou um livro com o título *30 Facadas de Raiva*: "A 13 de Maio" é o título de um deles: "A 13 de Maio/na cova da guerra/no Catur:/- eram todos soldados/(mas só no medo)/No Catur/A 13 de Maio/ alguém aprendia a rastejar/de medo./!... A 13 de Maio/noutra cova:/- outra gente/da mesma gente/arrastava o corpo/e a alma/... sangrava dos pés/da longa caminhada/oferecendo-se em/holocausto/para que os barcos/continuassem/a descarregar cadáveres!".

A mudança de olhar operada em António Calvino tinha muitos paralelos. Aldina Vaza, "madrinha de guerra" no Sobral de Monte Agraço entre 1962-68, nunca teve "nenhum afilhado que se queixasse da guerra e isso era uma coisa muito comum e estranha". Mas ela própria só sentiu "verdadeiramente o horror do que era aquela guerra" quando entrou no lar da Cruz Vermelha, em Lisboa, em 1968: "Foi um horror, aí é que tive bem a consciência do que tinha sido aquela guerra para aqueles rapazes que partiam até com um certo orgulho".

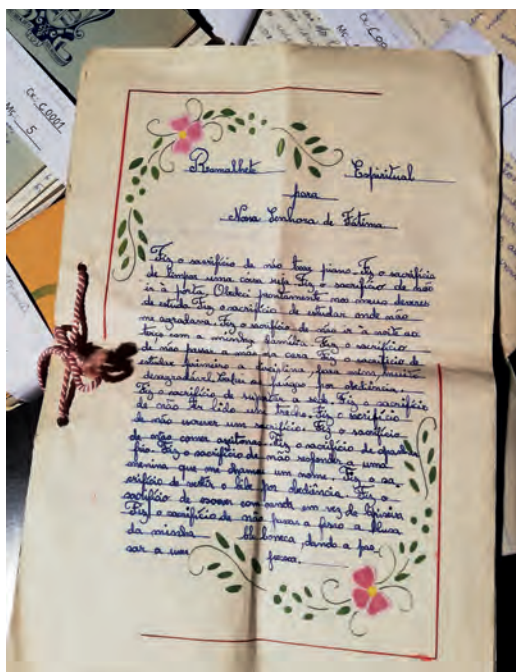


Esses mesmos estavam agora ali, diante dos seus olhos: "Destruídos. Foi um horror. Uns de cadeira de rodas, outros sem pernas, outros sem braços. Entrevistei um, que só tinha o tronco e a cabeça, estava estendido numa cama. Ali sim, havia muita revolta".

As cartas identificam essa tensão que se vai acentuando e o modo como se intensifica o desejo de paz à medida que o conflito se prolonga. Em 1967, com seis anos de guerra, uma carta sem identificação refere-se à visita que, em Maio desse ano, o Papa Paulo VI fará a Fátima. E acrescenta: "Peçovos pelos meus irmãos auzentes no Ultramar. Também os soldados de Angola precisam de ti".

"Adeus. Minha querida Mãe. até ao dia da minha vinda!"

Além da "mãe aflita" do Alentejo, citada no início, uma outra carta, escrita em Maio de 1966, em papel timbrado da Escola Comercial Ferreira Borges, em Lisboa, apresenta oito pontos. No segundo, pede a



Exemplar do "Correio de Nossa Senhora" (s.d.).
Fonte: Arquivo Pessoal de António Marujo.

autora: "Senhora do Rosário fazei com que a guerra acabe para regressar a paz a Portugal".

Em Maio de 1967, O., que se apresenta como "pedinchona 100%, super-pedinchona", do centro do país, é clara no quadro ao apresentar o sofrimento em que as famílias tinham entrado: "Em primeiro de tudo querida Mãe, peço-te pelo regresso do meu Mano (E.) de Moçambique. Tu bem sabes o que tenho sofrido por ele e pela minha querida Mãezinha. Como ela tem sofrido. Dá-lhe e dá-me a maior consolação é o regresso do meu querido Mano. (...) Peço-te também pela paz no mundo, por todos os militares em especial os: (A.J., E., D., C., S.), etc...

Numa das cartas depositadas no "Correio de Nossa Senhora", já depois de regressado, P. escrevia, usando apenas maiúsculas nas costas de uma fotografia: "Constituindo promessa, por graça recebida de Nossa Senhora de Fátima, ofereço a minha foto sinceramente reconhecido pelo meu feliz regresso à metrópole".

Pedidos e promessas, angústias e esperanças. Uma outra carta arquivada em Fátima, em 1967, diz: "Dai-me a graça de eu voltar são e salvo para depois vos vir agradecer e dar graças que hoje aqui vos promete amavros cada vez mais (...) Minha mãe do Céu prometo-vos vir a pé daquela longe terra e ras-tejar desde a cruz alta até ao fundo da escadaria para melhor vos saber agradecer. Adeus. Minha querida Mãe. até ao dia da minha vinda!".

Teria este homem regressado?...

NOTAS

* O texto é redigido com base em excertos do livro *A Caixa de Correio de Nossa Senhora* (Lisboa: Temas e Debates, 2020), publicado na sequência da investigação realizada no arquivo do Santuário de Fátima em 2019-2020, e que deu origem também a reportagens na SIC (em co-autoria com o jornalista Joaquim Franco) e no *Expresso*. Texto escrito segundo a anterior norma ortográfica.

** O arquivo está organizado por pastas que, em alguns casos, coligem mensagens de anos diferentes; apesar de o limite temporal da pesquisa ser 1971-72 (alargado até 1974 por deferência do Santuário de Fátima para poder incluir os anos da guerra colonial, havia pastas desses anos que incluíam documentação até 1977; daí o ter encontrado documentos que vão até esse ano.

Entrevista com Jorge Wemans: O (lento) despertar católico contra a guerra colonial

Entrevista realizada por **Edgar Silva** e gravada em 25/11/2020

– É complexa a realidade dos sectores católicos quanto à sua participação no movimento anticolonial?

Há uma dinâmica que se descortina na história, que se faz sentir na luta anticolonial, sem que corresponda a um movimento que tenha uma estrutura de direção, nem sequer é homogéneo. É muito heterogéneo, com pessoas que têm diversas proveniências, é heterogéneo na diacronia, ou seja, há pessoas que, em 1969, despertam para o problema e que, de alguma forma, ainda acham que uma solução negociada, federal, será possível... e, depois, essas mesmas pessoas, três ou quatro anos depois, já defendem posições muito mais radicais, muito mais definitivas em relação aos direitos dos povos à independência. Portanto, não só muda muito num período histórico muito curto, como não é único, nem centralizado. Tem vários atores. E é de uma elevada complexidade. Por isso, é um objeto difícil de interpretar naquele que foi o papel de sectores católicos na luta contra o regime, sobretudo, nos anos do período marcelista.

– Há sectores católicos que trazem contributos específicos ao enfrentamento do regime?

O que os movimentos católicos trazem de novo à luta contra o regime e à luta anticolonial é uma grande disponibilidade para, não apenas de forma clandestina, mas para o fazer de uma forma aberta. Pela sua tradição de organização, pelos movimentos da Acção Católica, pelos grupos paroquiais, e por outras formas de identificação, a disponibilidade dos movimentos católicos para enfrentar o regime, dando a cara, e realizando ações legais, para-legais, de protesto contra o regime é muito maior do que a dos outros sectores políticos. Por variadíssimas razões, porque esse era o seu hábito, porque essa era a sua cultura habitual de intervenção. E porque também sentiam uma certa "proteção" pelo facto de serem católicos.



Jorge Wemans (s.d.).
Fonte: Agência Ecclesia.

Não que a hierarquia lhes desse qualquer tipo de proteção. Pelo contrário! Mas, porque, apesar de tudo, a PIDE, as forças repressoras do regime tinham um maior cuidado, um respeito ... "entrar numa igreja" não era o mesmo do que entrar num sindicato. Para ilegalizar um movimento católico era praticamente impossível às forças do regime. Isto permitia aos movimentos católicos terem uma presença "pública" e perceberem que a contestação ao regime era possível de se fazer de forma mais aberta do que outros sobre os quais a repressão se abatia muito mais violentamente. Tinha também a característica de ser uma dinâmica que não era dirigida de ponto nenhum, tinha vários rios que iam dar ao mar, mas em que andavam, por vezes, paralelos e nem todos iam dar ao mesmo mar.

Esta nova forma de contestação do regime, que é um processo novo e mais alargado, é um dado novo e fundamental para a viragem que se verificará na sociedade portuguesa.



Soldados portugueses na Guiné (s.d.).

Fonte: Arquivo Histórico Militar.

Isto não foi sempre assim. Com o fim da "primavera marcelista", mais por 1973, a situação complicou-se bastante mais. A percepção que o regime teria de que tudo lhes escapava das mãos levou, não só a ser muito mais repressor e a entrar pela Capela do Rato adentro, e a prender uma data de católicos. Isto já no estertor do regime.

Mas, os católicos, de facto, trazem esta novidade, esta nova forma de contestação do regime.

Tinham os católicos uma pedagogia, uma percepção, um hábito de, não tanto recrutar pessoas para o trabalho clandestino, mas de propor ações mais abertas, mais amplas. Enquanto outros, organizações que desenvolveram importante trabalho anticolonial, recrutavam mais as pessoas para fazerem parte da organização clandestina – que era imperativa até para a natureza das ações que desenvolviam e que eram reprimidas pelo regime – isso obrigava a uma organização distintiva.

– E quais os sectores da juventude que mais se mobilizaram entre os movimentos católicos?

A juventude em geral, quer operária e, de sobremaneira, a juventude estudantil, tomou a questão

colonial muito a peito. Em particular, os mais jovens começam a se aperceber que a realidade da guerra não tem sentido algum, provoca mortes de um lado e doutro, corta-lhes completamente o projeto de vida, sobretudo, entre os universitários, cortava-lhes o percurso profissional. À medida que avança o processo, no final dos anos 1960, há a consciência de que a guerra não faz qualquer sentido, de que ela é injusta, de que existe um imenso absurdo naquela guerra. Não há nenhum discurso que possa suportar o custo da guerra.

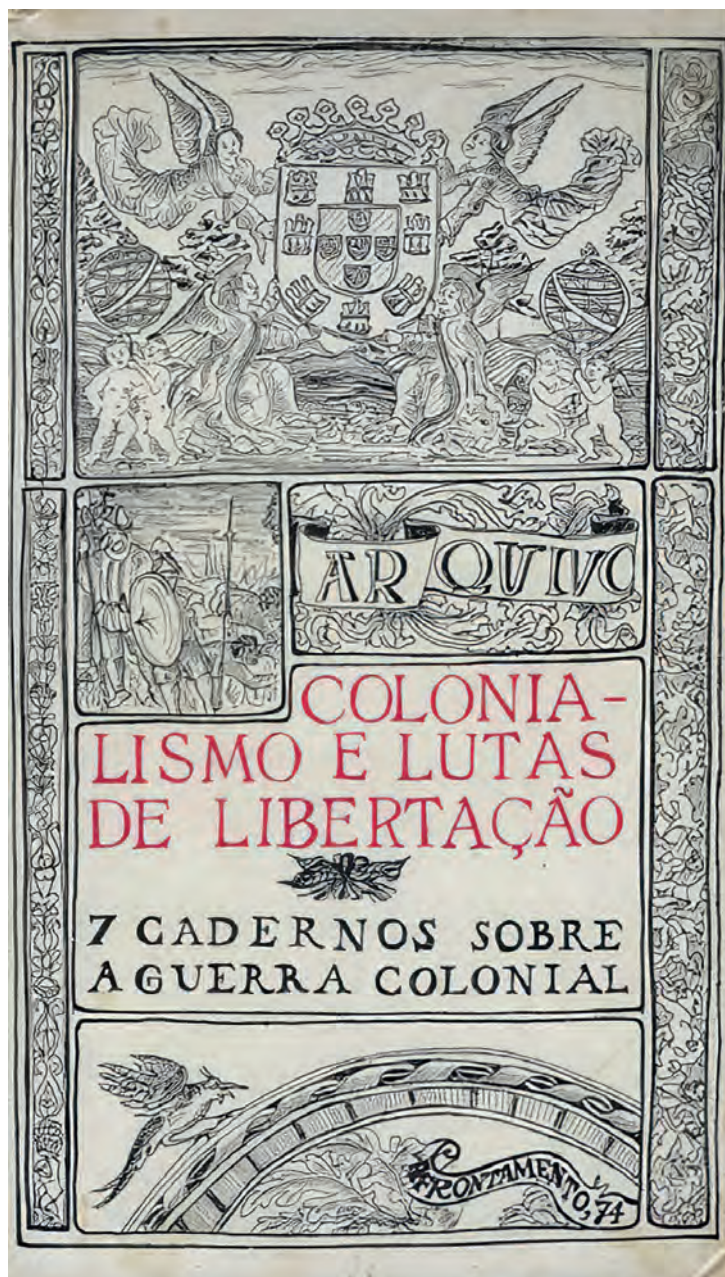
– Como é que se foi configurando uma nova consciência de sectores católicos quanto à guerra colonial?

Essa consciência vem devagarinho, desde 1963, com muita gente ainda a aderir ao discurso do regime. Não sei se no início da guerra a maioria das pessoas não pensava que a guerra era justa e que se estava a "lutar contra uns bandidos" e "invasores", enfim, tudo quanto na propaganda do regime tinha grande insistência e adesão. Mas, a partir de 1969, o regime começa a ser crescentemente contestado.

Eu fiz vários "campos de férias" com malta dos liceus, no interior do País. Quando percorríamos

as aldeias e falávamos com as pessoas, aldeãs, sobre a guerra, era simples, era só perguntar onde é que estavam os filhos e as conversas apareciam com naturalidade sobre a dificuldade de cultivar os campos. As duas grandes realidades eram a emigração e a guerra. E as pessoas estavam revoltadas contra a guerra, estavam contra a guerra. Pelo início de 1970 e 1971, era bastante visível nas aldeias esse descontentamento. E no movimento estudantil houve a consciência de que este País era bastante diferente do resto da Europa, não se podia ler, nem se podiam ver os filmes que outros viam... ao nível das liberdades fundamentais colocavam-se problemas, inclusivamente, ao nível dos comportamentos, pelo facto de se sentar com uma miúda e de se beijarem na rua, ou com um rapaz. Isso podia ser alvo de repressão por parte da polícia ou ter de responder por ofensa aos bons costumes. Tudo isto junto, as liberdades, incluindo também a liberdade sexual e as repressões aos afetos e aos amores das pessoas, assim como a impossibilidade de poder fazer das Associações de Estudantes aquilo que se queria, confrontados constantemente com medos e repressão, o não poder fazer este teatro, não poder comentar aquele filme, aquele livro..., tudo isto junto, gerava contestação. E, sobretudo, a consciência de que a guerra era injusta, era inútil e era, para quem ganhava maior consciência política, era o nó do regime.

Portanto, nos meios católicos, o percurso da maior parte da juventude era este: em primeiro lugar, a tomada de consciência das pequenas repressões, naquilo que a cada um dizia respeito (não poder aceder a certos livros, a determinados filmes...); depois, a percepção do estar mutilado, impedido ou limitado nas suas relações com outro sexo, e a partir daí, o consciencializar de que a guerra também era um fator de grande importância para o futuro e que, por outro lado, era injusta.



Colonialismo e Lutas de Libertação – 7 Cadernos sobre a guerra colonial.

Fonte: Arquivo Pessoal.

– Quais os fatores e nexos causais a destacar nesse processo de formação de uma nova consciência de sectores católicos em relação à guerra colonial?

Estabeleceram-se redes de ligação na base de laços de confiança e redes em sectores católicos que desenvolveram ações anticoloniais. Lembro que foram muito importantes "os dias mundiais da paz", porque, quer as homilias do Papa Paulo VI, quer o



documento base da convocação do Dia da Paz eram praticamente clandestinos, eram quase proibidos, não havia ecos dessas mensagens. Por exemplo, o documento com a argumentação do Vaticano para criar o Dia Mundial da Paz circulava entre nós de mão em mão, fotocopiado. E era muito significativo para os movimentos católicos puderem questionar a situação em que o País vivia a partir não só de documentos vindos dos movimentos de libertação ou emanados da ONU, mas também provenientes do próprio Vaticano.

E, depois, havia toda uma rede de informação entre os católicos que era muito favorável a que se tomasse consciência do que é que se passava nas colónias e na guerra colonial. Não só os relatos de Wiryamu, e de outros massacres, chegavam a sectores católicos porque era possível copiar esses textos e divulgá-los, como, numa outra vertente muito importante, era possível conversar sobre o que se passava. Em pequenos grupos, por exemplo, com estudantes, através de redes católicas, organizávamos essas conversas acerca do que se passava na guerra.

Lembro-me de uma conversa com o Fernando Gomes da Silva, que estava a cumprir o serviço militar em África. Talvez, com 15 a 20 pessoas. Eramos miúdos, nós, da JEC. E sei que foi muito importante para alguns de nós ouvir a descrição que ele fazia do que era a injustiça da guerra, da violência quotidiana, segundo o testemunho pessoal de quem estava envolvido. Creio que foi muito importante para a tomada de consciência. E isso, nos meios católicos, podia-se fazer porque fazia parte do modo de ser cristão. Fazia parte da necessidade de as pessoas confrontarem umas com as outras aquilo que viviam e como viviam a sua fé. Isto tinha a ver com as opções que tomavam, com os sentimentos que tinham em relação aquilo que viviam, e como descobriam nisso interrogações do Evangelho. Ora, era preciso falar da vida. Falar da vida era falar da não-vida. Ou seja, da vida que o regime não nos deixava viver. Então, nos jovens havia ainda mais essa consciência.

Nos movimentos católicos ajudava-se a tomar consciência dessa realidade do nosso mundo, e o

mundo em que vivíamos, o nosso País estava em guerra. Esse caminho de conscientização era facilitado pela informação que circulava, os "Boletins Anticoloniais", que eram mais clandestinos; as posições do Vaticano; alguma reflexão de sectores católicos espalhados pelo mundo; o conhecimento posterior de alguns massacres e outras práticas mais violentas da guerra, que foram passadas ao papel e circulavam como informação; e havia alguns padres importantes nestes processos de conscientização.

Da parte da hierarquia, ao nível do episcopado, houve sempre grande resistência a que estas questões fossem debatidas. E alguns movimentos da Acção Católica sofreram com isso, não foram os seus dirigentes eleitos reconhecidos pela hierarquia. Mas, havia não poucos padres que trabalhavam com a juventude e eram contra a guerra e facilitavam esses processos de conscientização dos jovens católicos.

NOTAS

A publicação desta entrevista com Jorge Wemans pretende ser um contributo para o diálogo acerca do modo como uma consciência crítica sobre a guerra colonial se foi tecendo na sociedade portuguesa e, em particular, para a interpretação do envolvimento de setores católicos na estruturação de um movimento da paz e na luta contra o colonialismo, tendo em conta o seu lugar de protagonista daqueles processos históricos.

Jorge Wemans nasceu em Lisboa em 1953, foi militante da JEC e dirigente do movimento estudantil. Participou em diversos processos e ações dos movimentos oposicionistas ao regime de Salazar e Caetano, e em iniciativas contra a guerra colonial. Foi preso por razões políticas na sequência da intervenção policial na Capela do Rato. Diplomado em Jornalismo pela Escola Superior de Jornalismo de Paris (1978), foi jornalista em vários órgãos de comunicação social, tendo estado na fundação do jornal Público, do qual foi diretor-adjunto (1990-1996). Foi provedor do telespectador da RTP, professor de Deontologia da Comunicação na Faculdade de Ciências Humanas da UCP (1996-2004) e membro externo do Conselho Geral da Universidade do Algarve. Jorge Wemans integra o Movimento dos Profissionais Católicos (Metanoia) e esteve na criação de 7MARGENS, um jornal digital sobre o fenómeno religioso

A vigília da Capela do Rato

António Matos Ferreira
(UCP-FT)

Quando em 1967, sob iniciativa de Paulo VI, foi criado o "dia mundial da paz", esta iniciativa, dirigida a todos os "homens de boa vontade", não dizia diretamente respeito à situação da guerra nas colónias portuguesas (ditas províncias ultramarinas). Outros conflitos ocupavam então a dramaticidade de um tempo que também era povoado pelos ideais de autonomia e liberdade e de desenvolvimento dos povos (*populorum progressio*): a guerra do Vietname, a guerra no Biafra, as guerras civis que se seguiram às independências em África, ou ainda, a invasão da Checoslováquia.

Todavia, segmentos católicos, certamente articulados às pessoas e aos grupos que vinham dando corpo às múltiplas fissuras no nacionalismo católico e na religiosidade mais tradicional, consideraram ser oportuno e existir a possibilidade de reunião dos católicos como espaços afirmativos

onde a evocação da guerra e a sua denúncia – com recurso à imagética profética da liberdade e tendo em conta o lugar que passou a ocupar o comentário bíblico naquele contexto – se ia tornando como exigência de autenticidade cristã que se buscava, corporizando o entendimento de renovação do papel da Igreja católica na sociedade.

As vigílias da paz em São Domingos (1968/69) e na Capela do Rato (1972), com características bastante distintas, correspondem a essa afirmação de como era possível a construção de outra narrativa e de outro agir, colocando a questão da guerra colonial com centralidade da mudança sociopolítica. Questão esta que se tornara central para a sociedade, para o regime político e para o entendimento do catolicismo na sua passagem da "situação" à "resistência como oposição", evidenciando de forma mais explícita múltiplas fissuras entre os católicos e destes com a instituição eclesiástica e política.

Nenhuma destas iniciativas pode ser percebida isoladamente. Em primeiro lugar, inscreviam-se na prática católica, tradicional e devocional, em realizar vigílias. Neste sentido, os casos de São Domingos e da Capela do Rato não se pretendiam apresentar como ações exteriores à Igreja católica; contudo, quando se caracterizam como sendo atos de ocupação, está-se a considerar que, em algum sítio, se trataria de uma ação vinda do exterior para o interior. Todavia, os protagonistas destas iniciativas não podiam aceitar ou rever-se nesta última caracterização de tais eventos, pois, enquanto católicos, consideravam ser seu direito suscitar no seio da Igreja católica um debate e um posicionamento sobre uma questão crucial para a sociedade e a Igreja: "a guerra colonial", entendendo que se tratava, também, de dar corpo a um



Papa Paulo VI.

Fonte: Paulus VI, by Fotografia Felici, 1969.

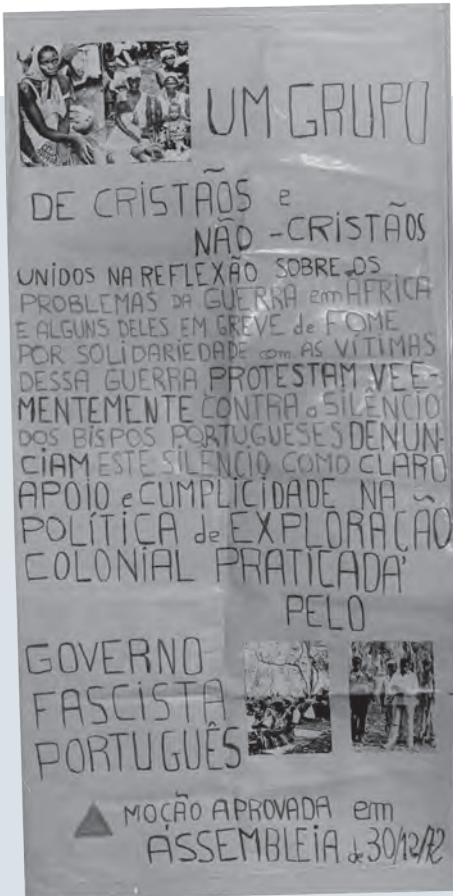


Imagem de cartaz apreendido pela PIDE na sequência da vigília na Capela do Rato.

Fonte: PIDE, SC, PC, 1-73, NT6553

"Imagem cedida pelo ANTT".

desiderato papal. Entendiam-se, ainda, como uma forma de militância católica na sociedade.

Formulada, a primeira, em termos de suscitar um espaço de oração e de debate, a segunda, apresentou-se como "católicos em jejum" que pretendiam tomar posição sobre a injustiça da "guerra colonial". Não se tratava de uma simples questão de linguagem, estas formulações expressavam níveis distintos de consciência sobre a guerra e o país.

Entre uma e outra das vigílias, com cinco anos de distância, muitos acontecimentos marcantes decorreram na Igreja católica e no país. Os circuitos de atuação tinham-se alargado, novos níveis de colaboração entre católicos e outros setores sociopolíticos.

Quando se analisa com detalhe verifica-se que, em São Domingos (1968/69), a iniciativa situou-se no prolongamento de uma celebração,

tomada como vigília que foi, liderada por católicos com consciência política de problematização da situação da guerra colonial num quadro onde eclesiásticos participavam e davam apoio ao grupo que continha figuras destacadas no meio católicos na época, sendo que as limitações postas à iniciativa provieram de autoridade eclesiástica, ocorrendo numa certa ambiguidade entre deixar acontecer ou colocar fora do templo os participantes dessa ação.

Em 1972, a vigília transportava um percurso de meia década de meios católicos que tinham assumido com prioritário da sua atuação a "luta anticolonial". Este empenhamento desses meios católicos tinha amadurecido pela urgência de solidariedade com a liberdade dos povos africanos e a independência dos territórios coloniais. Este amadurecimento fora trabalhado por muitos fatores em torno da reivindicação da liberdade e dos direitos cívicos, com um crescendo de envolvimento de pessoas concretas e de constituição de grupos de intervenção.

Sem se ser exaustivo, importa ter em conta que todos estes factos teceram instâncias de opinião e ação que, de um modo ou de outro, nacionais e internacionais, estiveram mobilizadas para ecoar a vigília preparada para dar algum acolhimento a um evento que, desta vez, foi interrompido pela polícia invadindo um templo católico, realizando prisões e tomando medidas administrativas censórias e repressivas. Esta vigília foi, portanto, expressão de um percurso convergente que tornará evidente a contestação e a condenação da guerra colonial. Interpretava, portanto, uma atitude muito mais ampla de mudança de uma consciência social e eclesial.

A Capela do Rato não aparecia, assim, como um simples lugar de culto, antes correspondia a uma comunidade capaz de acolher e não rejeitar uma iniciativa de denúncia da guerra colonial e de causar impacto mais amplo, para além das fronteiras do catolicismo. Estes aspetos tornaram-se patentes no dinamismo decorrente deste acontecimento: "a vigília da Capela do Rato".

1961

Março

Início da guerra colonial, em Angola, a primeira colónia portuguesa em África onde se iniciou a luta armada organizada contra o domínio português.

1963

Iniciou-se a publicação *Direito à Informação*, que se prolongou até 1969.

Assim, se deu início à dinamização, em Portugal, de um conjunto de publicações clandestinas sobre a guerra colonial, da responsabilidade de grupos de católicos.

1965

Junho

Com o agravamento da situação em Angola, na Guiné-Bissau e em Moçambique, aumentam as condenações da política colonial portuguesa por parte da Assembleia-Geral, Conselho de Segurança e Comissão de Descolonização da ONU.

No dia 10 de junho, a Comissão passa a falar em "territórios sob dominação portuguesa" e reconhece a legitimidade das lutas de libertação nacional.

1967

Outubro

Africae terrarum, a mensagem de Paulo VI à África, constituiu um dos momentos mais importantes da postura de Paulo VI relativamente às independências em África. Para o Papa, a independência dos Estados africanos era um dado adquirido e incontornável.

1968

Dezembro

Vigília de São Domingos, em Lisboa. Sectores católicos, reunidos na Igreja de S. Domingos, condenam a guerra colonial. Por ocasião do Dia Mundial da Paz, proclamado por Paulo VI, tiveram lugar em Portugal algumas iniciativas incentivadas por grupos de católicos com o intuito de reivindicar a paz e protestar contra a guerra colonial.

1970

Julho

Audiência concedida por Paulo VI aos líderes dos movimentos de libertação das colónias portuguesas, Amílcar Cabral (PAIGC), Agostinho Neto (MPLA) e Marcelino dos Santos (FRELIMO).

1971

7 Cadernos sobre a guerra colonial.

Colonialismo e lutas de libertação. Neste ano, estas foram outras das publicações clandestinas distribuídas por sectores católicos.

1972

Dezembro

A vigília da Capela do Rato, em Lisboa. Foi o resultado da convergência de diversas pessoas e grupos marcados por uma solidariedade que já tinha sido testada em anteriores ações de distribuição de panfletos denunciando a guerra colonial, de circulação de livros, textos e informação anticolonial.

Entre 1972 e 1973 foi editado por meios católicos comprometidos com o movimento da paz e contra a guerra colonial o *BAC*, *Boletim Anti-Colonial*.

SEGUNDA PARTE



DESCOLONIZAÇÃO

Uma exigência ética e esgotamento de um paradigma de uma nação pluricontinental e de um império católico

Rita Mendonça Leite (UCP-CEHR)
e Nuno Estêvão Ferreira (UCP-CEHR)



Perreiros dos retornados vende-se ao fundo do Padrão dos Descobrimentos (s.d.).

Fonte: Fotografia de Alfredo Cunha.

A resistência à descolonização em Portugal (1961-1975)

Adolfo Cueto-Rodríguez

(HTC NOVA FCSH – CFE-UC; UNED)

Em 15 de março de 1961 rebentou a luta armada pela independência de Angola. A data não foi fruto do acaso. Os nacionalistas da União dos Povos de Angola (UPA) fizeram coincidir o início da guerra com a reunião do Conselho de Segurança da ONU, que se preparava para analisar, precisamente, os graves incidentes ocorridos no território semanas antes, entre a população nativa e as autoridades coloniais.

O governo português sabia que isso poderia acontecer e, de facto, tinha algumas informações que apontavam para um levantamento iminente. No entanto, não estava preparado para a guerra que se aproximava. Paradoxalmente, um dos axiomas políticos do regime salazarista, a defesa do império, tinha sido posto em perigo pela lealdade a outro, o equilíbrio das contas públicas. Embora desde finais da década de 1950 os militares instassem o presidente do Conselho a equipar as forças armadas para enfrentar um provável conflito assimétrico nas colónias, a sua reivindicação não tinha sido atendida.

O futuro de Portugal e das suas possessões jogava-se em três tabuleiros: o da política nacional e da opinião pública, o internacional e o específico de cada colónia. A experiência de outras potências não convidava ao otimismo; quase ninguém conseguira vencer, o máximo que lograram, nalguns casos, foram não ser derrotadas. Com isto não queremos dizer que a descolonização tal como acabou por acontecer era uma inevitabilidade, mas sim que no início dos anos sessenta, apesar das evidências que apontavam para o carácter irresistível da onda de emancipações, ainda havia espaço para pensar em alternativas políticas. E é justamente aí que residia a diferença entre não vencer e ser derrotado: na modulação das expectativas.

Dentro do governo português não havia muitos que estivessem confiantes em conseguir vencer,

mesmo em 1961. Mas a verdadeira força motriz da resistência era a convicção de que havia uma maior probabilidade política de sucumbir se se cedia do que se se resistia, por mais incerto que fosse este último horizonte.

A decisão de aguentar dava continuidade à política seguida pelo menos desde 1951 e respondia a vários argumentos de peso. Sem querer ser rigoroso, pode-se dizer que o primeiro era de natureza material, uma vez que se tecera uma forte rede de relações económicas entre a metrópole e as colónias, que corriam perigo em caso de separação. Nessa altura, no seu conjunto, as trocas com as colónias representavam mais de 20% do comércio português, sendo os mercados coloniais fundamentais para alguns sectores; os investimentos públicos e privados nas colónias também eram relevantes e muitos não eram repatriáveis, e as exportações das economias coloniais eram uma fonte de divisas importantíssima para o Banco de Portugal.

Em segundo lugar, era necessário pensar no futuro dos portugueses nascidos nas colónias ou ali estabelecidos (fundamentalmente em Angola e Moçambique). Os privilégios que lhes outorgava o Estado Colonial, os seus bens e até as suas vidas ficariam à mercê da maioria que herdasse o poder, e um país como Portugal mal poderia permitir-se a receção de uma onda de refugiados furiosos.

Finalmente, houve razões puramente políticas. Por um lado, pesava sobre a psicologia dos governantes a ideia de serem eles a fechar o ciclo de cinco séculos de "Descobrimientos e Impérios", tão importantes na construção da identidade nacional, e havia também receio de que, ao perder a dimensão "ultramarina", o país ficaria muito diminuído no seu estatuto internacional e até na sua soberania real face a outros Estados e a conglomerados em



construção como a Comunidade Económica Europeia (é irónico que a CEE era parte da solução encontrada por outras potências para consolidar a sua nova condição pós-imperial).

Por outro lado, havia ainda outro tipo de considerações políticas a operar, mas estas diziam menos sobre o país e mais sobre o regime político e o futuro dos seus inquilinos. Apesar de não ser um sistema democrático, a ditadura não era imune à opinião pública. É verdade que o Estado Novo controlava os meios de comunicação, por exemplo através da censura, e que tinha um poderoso aparato de propaganda ao seu serviço. Porém, e precisamente por isso, depois de décadas inculcando o facto imperial nos discursos, nas escolas, nos espaços públicos, não seria fácil explicar ao povo a decisão do abandono. E dado que nem todas as opiniões tinham o mesmo peso – especialmente num regime que não recorria ao voto genuíno para as conhecer – o conjunto de potenciais lesados pela descolonização poderia muito bem destruir a base social que sustentava a ordem

política; porque, embora fosse fácil saber como começar o processo de descolonização, sobravam muitas dúvidas sobre como terminaria.

Voltando à ideia de vitória, havia dentro do governo quem sabia que ela não seria possível pelas armas. Com efeito, os técnicos da guerra, face à deriva imobilista de Salazar e do seu círculo mais próximo, optaram por dar um golpe de Estado em 13 de abril de 1961. O fracasso da tentativa do Ministro da Defesa e de outros altos comandos militares fecharam a porta a uma política de contemporização, que procuraria evitar a derrota pelas armas ou pela exaustão.

Em 1962, quando foi recuperado o território capturado pela guerrilha em Angola, houve quem quisesse encarar aquilo como algo semelhante a uma vitória. Não passou de um equívoco. Os movimentos de libertação angolanos (a Frente Nacional de Libertação de Angola – FNLA, herdeira da UPA, o Movimento Popular de Libertação de Angola – MPLA, e, desde 1965, a União Nacional para a Independência



Embarque de militares para a guerra no Cais de Alcântara, (1969).

Fonte: Fotografia de Fernando Mariano Cardeira.

Total de Angola – UNITA) não relaxaram a luta; em 1963 o Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) iniciou a insurreição na Guiné, e um ano depois a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) fez o mesmo na colónia do Índico. Assim, Portugal enfrentava uma guerra em três frentes distintas, que exigia cada vez mais soldados e mais recursos financeiros, num contexto internacional hostil.

Mas a decisão já estava tomada e a partir de então, o que era necessário era traçar a estratégia de resistência nesses três tabuleiros de que falávamos: o metropolitano, o internacional e o colonial.

No primeiro, o regime utilizou todos os meios ao seu alcance para evitar a fratura da opinião pública. Recorreu à censura, redobrou os esforços para incutir a posição oficial e não hesitou em desacreditar vozes dissidentes, por mais moderada que fosse essa discordância. Além disso, tomou medidas para fortalecer a aparência da unidade política da metrópole e das chamadas “províncias ultramarinas” e para fortalecer os laços económicos entre as partes. Assim, ampliou por duas vezes o número de deputados representantes das colónias na Assembleia Nacional e incluiu também a sua representação noutros órgãos do Estado, como a Câmara Corporativa. Empreendeu a criação do chamado Espaço Económico Português, um projeto de união de mercado para a livre circulação de bens, capitais e pessoas. Contudo, o alcance real destas reformas foi muito limitado se não nulo em termos políticos. Por exemplo, em relação à primeira das medidas referidas, para além da desproporção entre a representação das colónias e da metrópole na Assembleia, a verdade é que aqueles deputados das colónias não tinham qualquer representatividade da realidade política do chamado “Ultramar”, porque — tal como na Metrópole — os processos eleitorais

não passavam de meras farsas, os censos eleitorais eram minúsculos, a organização política estava proibida e aqueles que defendiam posições contrárias à forma do Estado “pluricontinental” eram automaticamente excluídos, o que deixava de fora todos aqueles que defendiam a independência, mesmo que rejeitassem a luta armada.

Na cena internacional, a situação portuguesa era difícil, na medida em que o bloco socialista e as novas nações afro-asiáticas estavam empenhados no fim completo do colonialismo. Os movimentos de



Partida dos militares para a guerra colonial, (1969).

Fonte: Fotografia de Fernando Mariano Cardeira.

libertação receberam apoio político (em organismos internacionais e outros), financeiro, material (armas, etc.) e logístico destes países. Por exemplo, os estados vizinhos das colónias africanas de Portugal, permitiam que as guerrilhas estabelecessem bases nos seus territórios, desde as quais empreendiam os ataques e às quais regressavam para ficar protegidas da perseguição portuguesa pela suposta inviolabilidade da fronteira daqueles países. Assim, esta dinâmica tornava impossível que Portugal pudesse acabar com a insurreição e com a guerra.

A posição portuguesa também não foi bem vista por todos os parceiros ocidentais, a começar pelos Estados Unidos, que consideravam a independência inevitável e a política portuguesa um erro que



afastava o futuro independente daqueles países do bloco capitalista ao mesmo tempo que os empurrava para a órbita soviética. Outros, como a Noruega, a Itália ou a Dinamarca, foram comprometendo-se progressivamente com a luta anticolonial, também devido às pressões das respetivas opiniões públicas, onde a ação externa dos movimentos de libertação nacional das colónias portuguesas foi colhendo sucessos. Isto resultou num isolamento crescente, claramente visível na ONU, em cuja Assembleia a posição portuguesa era periodicamente condenada, em sessões onde o país apenas podia contar com os votos de oposição de Espanha e da África do Sul e com um punhado de abstenções, frente a uma maioria esmagadora de votos favoráveis às resoluções.

No entanto, alguns desses aliados ocidentais, de uma forma ou de outra, também permitiram que Portugal resistisse. Não o fizeram por princípio, mas por conveniência, mas Lisboa soube aproveitá-lo. Foram os casos da França, da República Federal da Alemanha, da África do Sul e de Espanha. No entanto, esse apoio duraria enquanto durassem as circunstâncias que o tornavam conveniente para quem o dava. Mas bastou para que Portugal pudesse contornar os embargos à venda de armas impostos pelos Estados Unidos e pelo Reino Unido, e, tão importante quanto isso, permitiu-lhe enviar uma mensagem: não sucumbiria tão facilmente como muitos acreditavam.

Assim, o governo de Lisboa extraiu uma leitura clara do conflito e uma estratégia. Apesar das condenações da ONU e da recém-criada Organização da Unidade Africana (OUA), apesar das dificuldades para adquirir armamento e apesar do apoio obtido pelos movimentos de libertação, isto não se traduziu no cenário mais temido: uma intervenção militar multinacional. E tal não ocorreu porque o país não estava completamente isolado; porque os apoiantes dos movimentos de libertação também não se conseguiam entender, e porque em algumas colónias havia mais do que uma organização nacionalista em luta, e estas também combatiam entre elas. Tudo isto levou o Governo português a concluir que, embora não pudesse acabar com a guerra pela força das armas, poderia viver com ela enquanto permanecesse dentro daqueles limites. Esta tornou-se a estratégia do governo de Salazar até 1968: suportar

esses conflitos assimétricos, tal como a África do Sul ou Israel viviam sob a ameaça constante de subversão interior e de guerra exterior.

Essa conclusão também se refletiu no terceiro tabuleiro: as colónias. Se com o impacto do início da guerra e o medo do colapso militar em Angola, o Governo empreendeu várias reformas de emergência, a médio prazo nenhuma delas significou algo que pudesse redirecionar o descontentamento político, nem serviram para isolar a guerrilha. Sem dúvida, a principal medida foi a revogação do Estatuto dos Indígenas, que vigorava em Angola, Moçambique e Guiné. Aquela norma negava quaisquer direitos políticos a mais de 90% da população desses territórios e tinha outras restrições associadas como, por exemplo, de mobilidade, laborais, educativas, etc. Não era algo exclusivo do Império Português, mas outros já o tinham abolido há décadas e era a prova mais palpável de que por mais que os embaixadores lusos dissessem que as terras das colónias e os seus habitantes eram portugueses e Portugal, era evidente que aquela maioria não era considerada cidadã. Naturalmente, a supressão do estatuto não significou que os ex-indígenas adquirissem direitos políticos, pois continuariam convenientemente excluídos da participação nas instituições pelas leis eleitorais. A manobra de Portugal estava dirigida a reduzir as críticas dos aliados ocidentais.

Em 1963, a estrutura governamental das colónias também foi reformada. A intenção era dar aos seus governos e conselhos legislativos uma aparência de maior autonomia e participação política. Mas, não passou de outra farsa. Os grandes beneficiários da expansão destes órgãos representativos foram as organizações corporativas, ou seja, a elite económica. Mas a verdade é que só lhes foi permitido ter uma maior visibilidade porque o quadro jurídico os impedia de tomar qualquer decisão política relevante. A autonomia, portanto, não foi além de uma palavra na legislação.

Salazar sabia que a elite colonial, constituída por europeus e assimilados, embora não estivesse com a guerrilha, tinha os seus próprios projetos políticos, e estes eram contrários à tutela da metrópole e aos seus interesses materiais e políticos. É por isso que os tomou como reféns e não como

aliados, ameaçando-os com os riscos que representavam os movimentos de libertação (alguns concebiam a guerra não só como um meio para alcançar a independência, mas também como um processo de revolução social e política), e lembrando-os que os seus interesses só podiam ser salvaguardados pela cobertura militar que dava a Metrópole. Em troca, deviam renunciar ao desenvolvimento de qualquer programa político diferente daquele promovido por Lisboa.

Se em 1961 Salazar confiara na sorte de que o tempo jogaria a favor de Portugal, em 1968, quando Marcelo Caetano o substituiu, não havia sinal de tal coisa. Os custos económicos e humanos da guerra continuaram a aumentar e a fadiga social na metrópole tornara-se mais visível apesar da censura e da repressão. As manifestações contra a guerra foram mais frequentes; até surgiram em Portugal organizações armadas que boicotaram o esforço bélico, por o

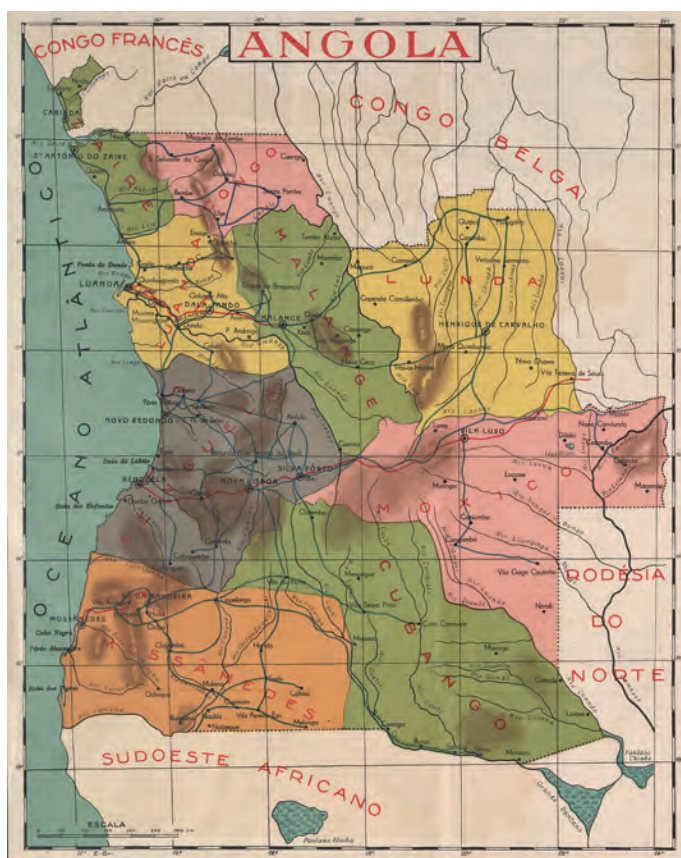
considerarem ilegítimo. Sem falar na forte emigração de jovens para a Europa, que não só corroborava o cansaço com o conflito, também dificultou o recrutamento de soldados para o sustentar.

A construção da CEE não poderia deixar de ter efeitos no tecido produtivo português, na medida em que os principais sócios comerciais eram os grandes países europeus, e o Acordo Europeu de Livre Comércio, do qual Portugal fazia parte, revelara-se uma solução temporária desde que o seu principal promotor, o Reino Unido, solicitou a sua adesão à CEE em 1961. Desta forma, o polo europeu ganhou terreno contra o projeto de mercado imperial, que praticamente desde o seu arranque começou a apresentar dificuldades técnicas impossíveis de ultrapassar.

No quadro internacional a situação não era melhor. Apesar do relaxamento da pressão dos Estados Unidos, os afro-asiáticos e o bloco socialista não cederam no seu apoio aos movimentos de libertação. E as simpatias da opinião pública ocidental pela causa da independência continuaram a aumentar. Na verdade, apesar do apoio redobrado dos regimes racistas da África do Sul e da Rodésia, Portugal encontrou cada vez mais dificuldades no acesso ao material de guerra de que carecia. Ao mesmo tempo, o conflito demandava mais recursos humanos e financeiros, tornando cada vez mais difícil de suportar.

Marcelo Caetano sempre tivera uma visão do problema colonial diferente da do seu antecessor. E, de facto, a reforma constitucional de 1971 e os novos estatutos das colónias, aprovados em 1972, anteciparam um caminho diferente. Em nossa opinião apontava à criação de Estados independentes, controlados pela elite colonizadora e assimilada, assistidos pela antiga metrópole e pelos aliados da África austral. Este propósito, cujo horizonte temporal é difícil de conhecer, casava bem com a inevitável viragem da economia metropolitana para a Europa, fruto por um lado da paralisação do Espaço Económico Português em 1971 e por outro da assinatura de um vantajoso acordo comercial com a CEE em 1972.

Caetano não olhava para os colonos e assimilados de Angola e Moçambique com



Mapa de Angola (s.d.).

Fonte: Domínio Público.



Militares no Cais de Alcântara, (1969).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.

desconfiança, via-os como os futuros herdeiros dos Estados coloniais, e deu pequenos passos no sentido de os responsabilizar pelos seus próprios assuntos. Naturalmente, tal como na metrópole, os regimes políticos das colónias não podiam ser democráticos, uma vez que quem os devia liderar era aquela minoria dos "mais bem preparados", segundo Caetano. Esta solução poderia evitar o êxodo da população de origem europeia que tinha acontecido no Congo e em Argélia; preservaria os interesses e laços com Portugal; aliviaria a metrópole do peso da guerra, e, com um pouco de sorte, talvez encontrasse alguma simpatia entre os aliados ocidentais. Era uma leitura errada, e Caetano logo se apercebeu disso para chegar à mesma conclusão à que tinha chegado Salazar dez anos antes: estas reformas seriam de pouca utilidade se a guerrilha continuava a ter apoio incondicional no exterior, e a abertura política poderia ser interpretada como um sinal de fraqueza, o que levaria à intensificação dos combates e à escalada do conflito, tornando-o insustentável.

Caetano deu a conhecer esta conclusão ao general Spínola, quando ainda era governador da Guiné. Spínola, pressionado por uma certa derrota militar naquele território, insistia na solução federal que o próprio Caetano defendera em 1962. Não haveria muito mais tempo para discussões.

Desde meados de 1973, o Movimento dos Capitães preparava a interrupção da escala de comando nas Forças Armadas. A dada altura durante o segundo semestre daquele ano, estes oficiais, que suportavam o esforço de guerra no terreno, chegaram à conclusão de que não havendo solução militar para o conflito, a paz só seria possível substituindo o poder político que se tinha revelado incapaz de encontrar outra solução.

O golpe de 25 de Abril de 1974, que pôs fim ao Estado Novo, teve a sua origem nos teatros de operações africanos. E entre os que se posicionaram contra o Governo e as suas políticas coloniais estava

também o general Spínola.

Com a queda do Regime abriu-se a porta à rápida descolonização do império, pois, como era de esperar, a capacidade de combate das forças armadas ficou muito fragilizada e os movimentos de libertação, sabendo que tinha chegado o momento decisivo, intensificaram a sua ação até alcançarem o compromisso de independência em troca do cessar-fogo.

O General Spínola ainda tentou controlar os processos de emancipação e de construir algum tipo de estrutura supranacional que mantivesse os laços políticos e protegesse os interesses de Portugal. Mas naquele contexto era impossível, como já lhe tinha advertido Caetano. Desse cenário era também responsável o regime, pois, ao não permitir a participação política, tinha condenado à desunião e à imaturidade organizativa a todo o espectro que nas colónias se tinha mantido em paz com Portugal. Em síntese, a aposta política no imobilismo feita pelo Regime contribuiu para tornar inevitável tudo o aquilo que em 1961 quisera evitar: a queda do regime e deposição dos seus líderes, a separação das colónias, a destruição dos laços económicos e a saída em massa da população branca e assimilada. E preparou o terreno também para as guerras civis que logo rebentaram em Angola e Moçambique.

D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira, no processo de libertação de Moçambique (1943 a 1967)

Manuela Assis
(LAB2PT-ICS-UMinho)

"Que Moçambique seja uno na fé em Cristo, uno na sua população de brancos e pretos, uno no nível de vida realizado ou a realizar e uno quanto à participação na vida cultural, económica, social, administrativa e política".

D. Sebastião Soares de Resende, Bispo da Beira, 1958

O espectro da crise sociopolítica e económica de Moçambique, em 1958, na perspetiva de D. Sebastião, bispo de Beira

Em 1958, na pastoral "Moçambique na Encruzilhada", D. Sebastião, traçava um quadro do que entendia ser o estado de crise política e social, anunciando uma profunda transformação que atravessava a então colónia e interrogando-se acerca da aptidão desta em enfrentar os conflitos próprios dos países africanos recém-independentes, que qualificava de crescimento formativo.

Para Moçambique, e como "dever imperioso do Estado, da Igreja e de todos os portugueses", sugeria um país isento de desigualdade jurídica e social, que garantisse a todos os cidadãos "a igualdade de direitos e deveres entre indígenas e não-indígenas, a ordem e a paz, a abertura ao progresso, à prosperidade, à riqueza", proporcionando-lhes, e às suas famílias, "um nível de vida condigno". Note-se a ênfase colocada em Moçambique que atravessa o seu discurso, ao invés de outros termos então correntes: província e ou colónia. Note-se, igualmente, o conceito de africano ou indígena, assimilados ou não, por contraponto a não-indígena, termos que deixará de utilizar e de distinguir, após a tão desejada e reclamada, abolição do Estatuto do Indígenato.

Na visão de D. Sebastião tratava-se de uma crise "vasta e profunda", que ameaçava as "estruturas" em que assentava "a alma e o corpo de Moçambique: homens, território, famílias, instituições e organização político-administrativa". Mantendo-se fiel os fins da Pátria, não descurava os fins específicos de Moçambique: "a realização plena no plano humano, e nos restantes planos ao serviço do homem moçambicano, com verdade e justiça". Este fim estava ameaçado pelo afastamento entre si daquelas estruturas.

O homem dependia da terra para viver. A separação destas duas "estruturas", seria ultrapassada com a transformação gradual, e efetiva aplicação, de um quadro legal moçambicano que atribuisse "o direito de propriedade a todos, fossem assimilados ou não, sem limites nem restrições, em igualdade de direitos", favorecendo a "convivência entre indígenas e não-indígenas" e dando cumprimento ao dever de elevação dos indígenas ao mesmo nível individual e social que o dos não-indígenas". Por alusão ao racismo, alegava que daquela legislação deveria ser extinto o conceito de "reserva indígena", "parcelas de terrenos destinadas à habitação dos africanos, ao seu sustento, ao seu desenvolvimento material como indivíduo e como família, e a realização plena do seu destino como pessoas humanas", apenas acessível aos indígenas.

Com o aumento da emigração para os territórios vizinhos, entendida como "garantia da sustentação da



família”, outra causa da “rutura entre o homem e a terra”, receava, para além das consequências nefastas para a agricultura, a dependência e vulnerabilidade de Moçambique face a conveniências e interesses estrangeiros. Por sua vez, a emigração para dentro da ex-província, era devida ao “fascínio provocado pelas grandes cidades e centros industriais” e à obrigatoriedade de cumprimento dos contratos de trabalho, longe da zona de residência e “impostos aos indígenas”.

Aquela rutura entre homem e a terra conduzia à “rutura entre o homem e a família”. Ao considerar a família africana como um sistema de trabalho, defendia que o problema do trabalho indígena, “regulamentado por alguns documentos legais e a que acresciam algumas praxes” era “o mais grave da vida moçambicana”, não apenas pela falta de entidades laborais, mas pelo “forte jogo de interesses” exercidos sobre as existentes. Ainda que o novo estatuto do indígena, assentasse na “liberdade contratual e no direito a justo salário e assistência, permitindo aos indígenas escolher livremente o trabalho que desejasse, por conta própria ou alheia, nas suas terras ou nas destinadas para o efeito”, na prática a legislação laboral, era violada por abusos que conduziam à “extinção da família”.

Na explicação da crise que ameaçava a “rutura entre o homem e as instituições”, considerando Moçambique uma província de Portugal e portugueses os africanos indígenas, defendeu, em suma, a necessidade de os tratar como tal, “sem paternalismos, mas com generosidade audaciosa e visão realista, fazendo-os evoluir para uma situação idêntica à dos outros portugueses em geral”, competindo ao Estado a missão de “promover o bem comum em relação a todos os membros da sociedade civil”. E lembre-se que como bem comum, D. Sebastião entendia, tal como o “alto pensamento” do Santo Padre Pio XII, o “conjunto de condições necessárias ao cidadão para o desenvolvimento das suas qualidades pessoais, da sua vida material, intelectual e religiosa”, contrariamente à “soma dos bens materiais a repartir em partes iguais por cada membro da sociedade”.



Retrato de D. Sebastião Soares de Resende (s.d.).

Fonte: Autoria de António Macedo.

Enquadramento da crise: antecedentes internos e internacionais

No levantamento dos “antecedentes externos ao estado de crise”, enumerava a situação geográfica, económica e o clima político de Moçambique. Relativamente à África do Sul e ex-Federação da Rodésia e Niassalândia, a localização de Moçambique, era “estratégica e vital nas relações comerciais e de segurança”, com aqueles países, considerados por D. Sebastião em “franco e acelerado progresso”.

Notava que, em termos económicos, no pós-1945, os discursos dos governantes europeus colocavam ênfase nas necessárias ligações de maior proximidade e de dependência mútua entre a Europa e África. Ainda que compreendesse a dependência pós-guerra da Europa face às matérias-primas e que estas fossem “a chave da solução dos problemas económicos daqueles países”, receava que por detrás desta justificação, estivessem ocultos outros

propósitos e a "desmedida cobiça de riquezas, à custa da miséria de tantos".

A riqueza moçambicana conjugada com o que descrevia como "a nova era das revoluções libertadoras das colónias, inaugurada com a revolução de outubro", atiçava a ambição política de vários países. Na sua perspectiva, esta ambição, mascarada da intencionalidade de auxiliar os povos menos civilizados, na construção e desenvolvimento de uma nova nação, "sem qualquer atentado contra a sua independência e integridade" e "ostentando valores nobres e elevados", ocultava interesses económicos. Entendia que poucos se tinham debruçado, de forma desinteressada ao trabalho apostólico em África. No campo político e social, temia os reflexos da rígida segregação racial, da vizinha África do Sul, onde, no pensamento de D. Sebastião predominava o calvinismo, que com a sua doutrina racista de separação vinha irrompendo um "estado permanente de ódio entre as várias raças, mas principalmente entre pretos e brancos". Notava-se já a sua preocupação pela falta de vontade de convivência entre indígenas e não indígenas.

O protestantismo, o islamismo, o comunismo e o contacto com os não-africanos integravam a lista dos "antecedentes internos à crise" instalada.

O protestantismo, por ele considerada seita religiosa e cujo trabalho missionário havia requerido a concessão de terrenos e construção de edifícios, deveria ter "obedecido a ambições territoriais em África e a objetivos políticos por parte da África do Sul e Inglaterra". Conforme descrevia, relatórios dirigidos ao governo e "testemunhas insuspeitas" haviam denunciado que as missões protestantes trabalhavam "em favor do país de pertença", não incentivando a "sujeição dos régulos à soberania portuguesa, permitindo a expansão de sentimentos de ódio e hostilidade contra Portugal e o governo de Moçambique, bem como a concretização de motins entre africanos".

No tocante ao islamismo, defendendo a tendência desta corrente religiosa para o comunismo, o perigo do seu domínio e a influência das narrativas históricas sobre esta religião como modo de fuga à escravatura, via nela não só uma ameaça política e social para África e Moçambique, como também o

comprometimento do "futuro católico", perigo igualmente denunciado pela Encíclica *Fidei Donum*. Ciente daquela tendência, entendia que o Islão se tinha alastrado por territórios moçambicanos, ação facilitada por algumas autoridades administrativas, de "feição social em evidência e moral reduzida e laxa".

Alertando para as ambições comunistas sobre Moçambique, acreditava que a União Soviética no quadro da Guerra Fria exercia "táticas de infiltração e domínio (...), de propaganda e combate (...) disfarçadas e imperceptíveis" e havia insinuado, em 1955, movimentos de libertação populares. Aquelas táticas, orientadas essencialmente para a juventude indígena e estudantes africanos na Europa, eram dirigidas pelos partidos comunistas metropolitanos, enalteciam o nacionalismo africano e aceitavam a "violência e o fanatismo religioso", dos indígenas contra os países "ocupantes". Na sua perspectiva, existia infiltração comunista nas missões religiosas, maometanas, protestantes ou católicas, com o intuito de "neutralizar o seu apostolado", pelo que lamentava que entre missionários católicos, "por ingenuidade, ignorância ou traição, houvesse colaboração com tais movimentos, atitude sem elevação cristã". Admitia a existência da proposta soviética de um "programa de luta cega pela independência", centrada nas ambições e no "estado psicológico" da juventude indígena, no incentivo à hostilidade e subversão, explorando os aspetos negativos da governação colonial. Em 1960, continuava convicto de que o comunismo representava "um inimigo da pátria, inimigo da fé cristã, inimigo das liberdades fundamentais da pessoa humana, carecendo da parte de todos os moçambicanos, de uma oposição com frente única, aberta vigilante e ativa". Para D. Sebastião, o contacto dos indígenas com não-africanos, independentemente da "raça, cor, religião, hábitos, cultura e condições sociais", em Moçambique e com o povo dos países para onde emigravam, permitia-lhes tomar consciência da sua inferioridade social e no mercado de trabalho, conduzindo-os ao desejo de criação de um Moçambique novo. Para ele este sentimento era potenciado pela propaganda soviética, através da "imprensa, rádio e propaganda secreta entre os indígenas".

Estas incentivariam as demais populações indígenas a pacíficas relações de convívio com os não-indígenas, tornando-se os "grandes construtores de Moçambique novo, uno, português". Note-se que D. Sebastião, na sua pastoral de 1958, no quadro da defesa da promoção da justiça social e a boa convivência entre todos, considerados por ele portugueses, privilegiava a respetiva integração no âmbito de "um Portugal grande". Considerava ainda competir aos não-indígenas a criação de um laicado missionário, constituído por leigos católicos.

Convicto de que "a obra económica não podia realizar-se à conta de situações injustas" entendia que a solução da crise económica, desde que admitida a dignidade da pessoa humana, em todos os homens, e reconhecido o direito de propriedade do indígena, seria possível.

Na pastoral de 1958 escreveria: "Perante nós, moçambicanos (...) ergue-se, realista e intransigente, a terrível alternativa: ou vivemos todos, pretos e brancos, como irmãos, segundo o espírito do Evangelho (...) ou, então, tudo e tantos se encaminharão para a doutrina de Bandung e Acra que é a antítese da doutrina cristã".

Com esta afirmação apelava ao diálogo entre todos e desta forma "evitando o salto para o monólogo, mas por parte dos pretos". Nota-se aqui que colocava a Doutrina Social da Igreja Católica, como cimento dessa nova união. Em 1960 voltaria a defender a urgência da união entre todos os homens e solicitando aos não-indígenas, dada a sua "indiferença, má vontade, inveja, inimizades e ódio", que se unissem aos indígenas, reafirmando: "não somos, porventura todos portugueses, não somos em parte cristãos e a caminho do sermos, não nos inspiram o mesmo ideal de fazer desta parcela da pátria um Moçambique novo, português e cristão?". Ainda que entendesse que Portugal deveria ser consequente no sentido em que "todas as províncias ultramarinas deveriam ser iguais, em tudo, às da metrópole",

também todos os seus homens deveriam beneficiar dos mesmos direitos e deveres e "possível acesso a todos os lugares e posições, desde que os recomendem idoneidade moral e a devida preparação intelectual e técnica".

Em 1961, em "A moral conjugal em crise", alertava para a "profunda transformação", que na sua perspectiva estava a ter lugar, no tocante à promoção da pessoa humana. Pese embora o medo generalizado relativo a esta transformação, alertava que apenas seriam de recear "as metamorfoses para a desordem". O seu propósito era que aquelas transformações fossem orientadas e dirigidas de modo a criar "um mundo novo, uma sociedade nova de convivência humana plurirracial, um Moçambique novo (...), onde todos seriam portugueses com iguais direitos e deveres".

Em "Os grandes relativos humanos em Moçambique", defendia a criação de "novos mundos – homens e território". Mas o que entendia por novos mundos? Um Moçambique novo, construído por meio da modelação da pessoa humana, "despertando energias, potenciando valores, gerando hábitos, consciencializando responsabilidades, caminhando rumo à concretização das legítimas aspirações do homem e do cristão". Esta modelação, "tendo em conta o estado de atraso, material, psicológico e intelectual", apenas seria possível através da evolução e respeito pela justa integração total e definitiva, no quadro moçambicano.

Em 1962, consciente desta difícil integração temia e chamava a atenção para um perigo maior: "o de dar tempo a que despertasse uma mentalidade de veloz generalização, que se oporia, verticalmente, àquela obra, portuguesa por excelência, em Moçambique". Temia que a não substituição do Estatuto do Indigenato por uma legislação portuguesa, "para todos os portugueses de todas as raças", provocasse fatalmente que "se chegasse tarde de mais, diante do ritmo acelerado de certas ideologias", nomeadamente das associadas ao conceito de "negrura". Questionava: "(...) qual alastrará



mais e contagiará mais rapidamente os espíritos, a nossa assimilação ou a negrura deles?" No ano seguinte, admitia que, pese ao facto do destino de África ser uma incógnita, "a velha situação africana, para aquele tempo e para a pessoa humana, se tornara insustentável (...) sendo inevitável que se desse o arranque". Este arranque estava a ser concretizado graças a alterações da legislação, sob a responsabilidade de Adriano Moreira, Ministro do Ultramar, entre elas a tão aclamada abolição do Estatuto do Indigenato e conseqüente extinção do conceito "indígena". Consciente do "profundo movimento de transformação", a decorrer em 1963, "incompreendido por alguns", defendia que constituía tarefa de todos os responsáveis em Moçambique, incluindo a Igreja, o percurso de fazer que o "ex-indígena", ora detentor da nova cidadania jurídica, sentisse que esta estava a ser concretizada no seio da sociedade.

Evoluindo na proposta de resolução do problema político moçambicano

Em 1958, dissertava sobre problema político moçambicano, um problema que abrangia o social e o económico: "qual seria o futuro, político e nacional, de Moçambique?". "Seria o da Independência, como país integrado plenamente no conjunto de países africanos? E na hipótese se tornar independente, seria uma nação governada e dirigida por brancos ou pretos?" Como resposta à primeira questão e recorrendo à Constituição, mantinha a sua posição lusitana, defendendo que Moçambique fazia parte integrante do Estado Português, "de forma jurídica, histórica e definitiva". Contudo, entendia que esta situação era "passível de ser revista num futuro longínquo, ainda indefinido". Como resposta à segunda questão considerava que "a cor dos homens não interessava, desde que convenientemente preparados para a governação".

Ainda que fiel à soberania portuguesa começara a notar-se que a sua fé, na política do Estado Novo, estava abalada, não apenas denunciando as

injustiças sociais e laborais, mas enfrentando-o no *Diário de Moçambique*. Conforme Eric Morier, em 1958 não apoiaria a candidatura de Américo Tomás, e um ano depois "insinuar-se-ia favorável à independência de Moçambique".

Em 1963, no seu diário, exprime a importância de Moçambique se tornar independente, "com pretos e brancos a governar", propondo, nas sessões do II Concílio do Vaticano, que este deveria condenar "regimes que oprimem os cidadãos quando estes discordam da ordem política, económica ou social estabelecida". Como refere António Matos Ferreira, o Vaticano II fez refletir muitos católicos acerca da "mística da dilatação da Fé e do Império", criando espaço para as questões da autodeterminação dos povos. Para Eric Morier o espírito do Concílio "implicava a dissociação entre a cristianização e um projeto de "portugalização" das colónias africanas e tornava possível o apoio dos católicos ao movimento nacionalista". Em maio de 1965, para comemoração do 25.º aniversário do Acordo Missionário, na sua homilia, D. Sebastião ao fazer uma retrospectiva sobre Moçambique, lamentou o facto de ainda ser uma terra subdesenvolvida, onde a maioria da população ainda era "iletrada" podendo e devendo ser uma região civilizada. A publicação destas preocupações no *Diário de Moçambique*, sem prévia censura, conduziria à suspensão daquele jornal por um período de 10 dias.

A reavaliação do seu pensamento através dos seus registos documentais, particularmente nas cartas pastorais e nos artigos publicados no Diário de Moçambique, bem como no seu espólio, mostram-nos que D. Sebastião confrontado com realidades de trabalho forçado e injustiças sociais do Estado Português, privilegia cada vez mais os interesses da Igreja, afastando-se progressivamente das orientações políticas do Estado Novo e, inevitavelmente de setores católicos mais conservadores. Frente à grave crise política e social, que a então colónia atravessava, propôs alterações nos quadros legislativos, a progressiva autonomia moçambicana e posteriormente a independência com "brancos e pretos a governar", sem necessidade do afastamento dos "colonos"

Movimentos e ambientes estudantis protestantes em Portugal: origens e relações com os espaços coloniais (1918-1967)

Timóteo Cavaco

(CEG-UA^b; UCP-CEHR)

A par da Bíblia, o binómio juventude/educação esteve desde o princípio presente nas dinâmicas dos grupos protestantes a atuar em Portugal.

Fruto de uma invisibilidade crónica, pouco se sabe sobre a atuação dos movimentos estudantis evangélicos no país, mas é certo que estes já operavam no primeiro quartel do século XX e que muito viriam a usufruir da participação ativa de jovens oriundos das províncias ultramarinas, com especial incidência a partir do final da Segunda Guerra Mundial.

A constituição de organizações estudantis evangélicas é, em larga medida, o corolário de especificidades próprias do protestantismo em Portugal, que se desenvolveu muito mais em torno de movimentos inorgânicos do que tendo por base estruturas e comunidades eclesiais, tal como acontecera na generalidade das nações europeias onde veio progressivamente a alcançar estatuto oficial ou semioficial a partir do primeiro quartel do século XVI. As primeiras expressões de um protestantismo português organizado, surgidas apenas a partir do segundo quartel do século XIX, estiveram desde o início ligadas a três eixos fundamentais, que remetem mais para o domínio das sociabilidades do que propriamente para a formação de um *corpus* doutrinário: distribuição da Bíblia, promoção da alfabetização e realização de iniciativas destinadas à juventude.

A primeira estrutura evangélica direcionada para o apoio a estudantes de ensino superior surgiu em Coimbra, em 1918. Integrada no movimento internacional *Young Men's Christian Association* (YMCA), a Associação Cristã de Estudantes (ACE) foi organizada por Myron August Clark, tendo como objetivo proporcionar aos estudantes meios de convívio com "proveito espiritual e físico", na senda dos

desideratos mais abrangentes do movimento. Mesmo tendo em conta as ênfases protestantes na formação, educação e frequência escolar, devido à sua fraca presença e disseminação no país, a existência de estudantes evangélicos no ensino superior foi, ao longo de décadas, praticamente inexistente, pelo que a ACE acabou por abranger um público muito mais vasto, em termos de pertença social e religiosa.

Em bom rigor, o surgimento das primeiras organizações estudantis protestantes, ficou associado à presença em Portugal de missionários estrangeiros, maioritariamente norte-americanos e brasileiros. Com o fim da Segunda Guerra Mundial, o programa de ação das poucas agências missionárias protestantes estrangeiras a atuar em Portugal começava a alterar-se de forma significativa, através da chegada de jovens missionários, bem formados e com competências nunca vistas por aqui. Traziam consigo as suas famílias, com hábitos e costumes diferentes, e ainda abriram a oportunidade dos evangélicos portugueses acederem a novos eventos e experiências, tanto em território nacional como mesmo em países estrangeiros. Com essa força missionária vieram também investimentos que faziam esquecer os constrangimentos vividos durante o longo período do



YMCA (*Young Men's Christian Association*)/ACM (Associação Cristã da Mocidade)

O primeiro grupo da YMCA foi criado em 1844, na cidade de Londres, por 12 jovens liderados por George Williams (1821-1905). A ideia rapidamente se expandiu a outras localidades da Inglaterra, Escócia e Irlanda e poucos anos depois a muitos outros países do mundo. A nível internacional as atividades da YMCA envolvem hoje mais de 45 milhões de pessoas em 125 países do mundo. Em Portugal, a primeira União Cristã da Mocidade, mais tarde redesignada Associação Cristã da Mocidade, surgiu no Porto em 1894, mantendo desde sempre a preocupação pela educação do indivíduo, direcionada para uma faixa etária específica, sendo a primeira instituição protestante a ter uma visão holística do ser humano. O objetivo inicial da YMCA/ACM passava pela melhoria da condição espiritual dos jovens através de classes de formação bíblica, reuniões de oração e oportunidades de sociabilização, procurando responder às necessidades do jovem nas suas vertentes espiritual – Alma –, física – Corpo –, e intelectual – Mente –, correspondendo simbolicamente ao acrónimo da organização. Foi no seio deste movimento que foram desenvolvidas algumas modalidades desportivas como basquetebol, voleibol, andebol, ténis de mesa, etc., para além do apelo a outras dimensões sociais e educativas, através de excursões e passeios, conferências temáticas, escotismo, aulas técnicas, ensino de línguas, banhos gratuitos e de muitas outras atividades. Uma das iniciativas com mais impacto que o chamado "movimento acemista" empreendeu, já no século XX, foi a criação do Comité do Triângulo Vermelho que teve como principal missão o apoio às tropas do Corpo Expedicionário Português, enviadas para França durante a Grande Guerra.

Myron August CLARK (1866?-1920)

Natural de Kansas City, EUA, estudou no Macalester College, em Minneapolis, onde foi recrutado por um líder da YMCA de Nova Iorque para iniciar o trabalho do que viria a ser a Associação Cristã de Moços (ACM) no Brasil. Chegou inicialmente à cidade de São Paulo, em 1891, onde já se tinha desenvolvido uma forte comunidade evangélica, que atuava tanto na área religiosa quanto educacional. Apesar disso, a Igreja Presbiteriana estava a passar por um momento de crise interna devido a divergências entre missionários do norte dos EUA, missionários do sul dos EUA e pastores brasileiros. Acabou, pois, por ser no Rio de Janeiro, que Clark viria a fundar a primeira ACM do país, em 1893, nas instalações da sede local da Sociedade Bíblica Americana, naquela que era então a capital da República. Formou-se a Direção do movimento composta por Myron Clark e mais sete membros, representantes das diversas denominações evangélicas da cidade. Nesse mesmo ano, Clark casou-se com a brasileira Francisca Pereira de Moraes. Só em 1897 a ACM do Rio de Janeiro viria a concluir a construção de edifício próprio. Seguiu-se a fundação de grupos juvenis da organização em Porto Alegre, em 1901, e, finalmente, em São Paulo, em 1902. Myron Clark organizou ainda a ACM do Recife. Em 1915, deslocou-se para Portugal, com a incumbência de organizar a ACE, em Coimbra. Durante a Primeira Guerra Mundial, Clark desenvolveu um intenso programa de apoio aos combatentes de guerra, sendo por isso agraciado pelo Estado português com o grau de Cavaleiro da Ordem de Cristo, em 1919. Já de regresso ao Brasil, faleceu devido à saúde debilitada em consequência das suas desgastantes atividades na Europa.

recente conflito mundial. Para um país que praticamente passou ao lado dos apoios do Plano Marshall, os evangélicos acabaram por beneficiar do seu próprio "Plano Marshall missionário". O impacto desses missionários estrangeiros fez-se também sentir na criação de instituições destinadas à formação teológica das futuras lideranças protestantes no país, com investimentos em estruturas físicas e recursos humanos. Além disto, em alguns casos, foram disponibilizadas bolsas de estudo para que jovens portugueses pudessem também obter a sua formação académica em universidades portuguesas e estrangeiras, o que contribuiu para começar a mudar o nível médio das habilitações académicas dos membros das comunidades protestantes nacionais. Mais importante ainda foi a criação de oportunidades para que jovens nativos, ou mesmo líderes já estabelecidos das missões protestantes nos territórios com presença portuguesa, principalmente Angola e Moçambique, pudessem viajar para obter a sua formação superior e competências técnicas e pedagógicas. Assim, jovens africanos de fé evangélica começaram a acorrer aos polos universitários existentes no país, os quais, de forma natural, se integraram nas igrejas de diferentes denominações nessas cidades. À dinâmica gerada por estes jovens de profundos valores cristãos juntou-se um grupo crescente de universitários evangélicos com origem na "metrópole" que sentiam a necessidade de partilhar a sua fé com outros em igual situação e condição.

O registo mais antigo que se conhece de uma tentativa de federar os estudantes evangélicos no país remonta a 1943, quando David Adeney, mais tarde um pioneiro do trabalho estudantil no Extremo Oriente, em particular na China, se deslocou a Portugal, e aqui se reuniu com um grupo de universitários provenientes de diferentes ramos protestantes que ambicionavam essa possibilidade. Mas foi preciso esperar alguns anos até ser criado o Movimento Académico Cristão (MAC). Não se conhecem registos documentais que tenham sobrevivido deste primeiro organismo a congregar estudantes evangélicos no ensino superior, mas há uma nota publicada de apresentação do grupo, datada de 1947, que o definia como "... uma instituição de carácter estritamente interdeno-

Gerson MEYER (?-?)

Natural do Brasil, chegou a Portugal em 1952, como missionário enviado pela Junta de Missões Estrangeiras da Igreja Presbiteriana do Brasil. Diplomado pela Faculdade Teológica Presbiteriana de Campinas, levava já quatro anos de pastorado na Igreja Presbiteriana Filadélfia, em São Paulo, e mais alguns como missionário no Estado de Santa Catarina. Ele e sua esposa Romélia, com formação superior em Letras, tinham sido também professores. Em Portugal, colaboraram com a Igreja Ajudense, em Lisboa, e como professores no Seminário Presbiteriano de Teologia. Meyer foi moderador da Igreja Presbiteriana Unida do Brasil entre 1991 e 1993.

minacional, que procura servir entre os estudantes dos cursos secundário, técnicos, artísticos, superiores ou equivalentes, em inteira cooperação com as igrejas e missões locais, orientando a realização de todos os seus trabalhos no sentido de evitar sejam prejudicados os propósitos e a ação daquelas". O MAC manteve núcleos em Lisboa e no Porto.

Só no final da década seguinte, mais concretamente a 10 de julho de 1959, é que o MAC viria a ser recuperado e reorganizado em Lisboa, com cerca de 20 estudantes de nível universitário e pré-universitário. Como dinamizador do movimento pontuava o missionário brasileiro presbiteriano Gerson Meyer, embora a Direção fosse constituída exclusivamente por estudantes. O MAC assumia-se explicitamente como uma organização evangélica ao serviço dos estudantes portugueses, pelo que para serem membros efetivos do grupo, esses estudantes teriam de pertencer a uma igreja evangélica, sem qualquer restrição denominacional. Mais uma vez, notava-se uma forte presença e influência no MAC de estudantes evangélicos provenientes de África. Estima-se que cerca de 15% dos estudantes em Angola tivessem completado a sua formação primária e secundária através de escolas dirigidas por missionários batistas, metodistas e congregacionais do Reino Unido, Canadá e EUA. O MAC manteve ligações ao *World*



World Student Christian Federation (WSCF) e International Fellowship of Evangelical Students (IFES)

Ambos os movimentos vão buscar as suas origens ao surgimento de "clubes" cristãos não denominacionais nas universidades britânicas, a partir da segunda metade do século XIX. Na Inglaterra, as Universidades de Oxford e de Cambridge continuavam a ser olhadas como locais de elitismo social, pelo que as novas correntes evangélicas "não conformistas" eram tendencialmente excluídas das atividades instituídas para os jovens provenientes da igreja hegemónica, de confissão anglicana. O primeiro grupo com estas características é a Cambridge Inter-Collegiate Christian Union, fundada em 1877. Uma influência marcante para o nascente movimento estudantil veio da YMCA, mas a primeira expressão formal de um movimento global de estudantes universitários foi a criação em 1888 do Student Volunteer Movement for Foreign Missions, uma aliança entre a YMCA e a Inter-Seminary Missionary Alliance, que passou a ser liderado por John Mott, mais tarde presidente mundial da YMCA e Prémio Nobel da Paz em 1946. Deste espírito de entreatura viria a surgir em 1895 a WSCF, em Vadstena, Suécia. Porém, a partir da segunda década do século XX começam a surgir diferenças significativas, quer no campo estritamente doutrinário quer no foco em relação

à evangelização, entre os diferentes movimentos nacionais e mesmo no seio de alguns desses movimentos. Uma tendência que se poderia considerar mais "evangélica", dentro da WSCF, não acompanhava a visão que acusava de ser teologicamente "liberal" e de aproximação ecuménica da liderança do movimento mundial. A cisão que veio paulatinamente a maturar ao longo de várias décadas, acabou por ter o seu clímax após a Segunda Guerra Mundial, na sequência da tentativa de reavivar a ideia de uma Conferência Internacional de Estudantes Evangélicos, que tinha estado prevista para se realizar em Roterdão, Holanda, em 1941. Tal reunião acabou por ocorrer nos EUA entre 18 e 23 de agosto de 1947, quando então é criada a IFES, em Boston, nos EUA, com a presença de líderes provenientes de dez movimentos nacionais estudantis evangélicos de diversos continentes, com o propósito de ser um meio de testemunho da fé cristã em contexto universitário. Atualmente, a IFES é o maior movimento cristão mundial a trabalhar com estudantes universitários, com membros em mais de 170 países do mundo, mantendo o seu foco na evangelização, com respeito pela autoridade da Bíblia e com uma forte ênfase na missão transcultural.

Student Christian Federation (WSCF) e acabou por também ficar relacionado ao Lar de Estudantes, gerido pela Liga Evangélica de Acção Missionária e Educacional. Alguns dos estudantes ali hospedados vieram a assumir importantes responsabilidades políticas e governativas após as independências dos seus países, em 1974 e 1975, entre os quais se contavam Anastácio Rúben Sicato, Daniel Chipenda e Paulo Tchipilica, de Angola, bem como Armando Guebuza e Graça Simbine, de Moçambique, para além da presença assídua de Joaquim Chissano, ligado às missões católicas e futuro presidente da República de Moçambique, e de Almeida Penicela, que chegou a ser deputado à Assembleia Nacional, em Lisboa, e mais tarde bispo da Igreja Metodista de Moçambique.

É precisamente no contexto de contestação estudantil, mas também de forte agitação política e social que se vivia à época em Portugal, que o MAC sofreu pressões do poder vigente para moderar a sua atividade. Tais pressões surgiram na sequência da operação que conduziu à fuga clandestina de 60 estudantes africanos de Angola, Moçambique, Cabo Verde, Guiné-Bissau e São Tomé e Príncipe, em junho de 1961, a partir de Lisboa, Porto e Coimbra, para França, através do território da Espanha franquista, com a ajuda da *Cimade*, uma agência francesa de serviço ecuménico. Estes jovens que estudavam nas universidades portuguesas, viriam a tornar-se futuros líderes dos seus países após as guerras de descolonização e posterior independência. A "Operação Angola", como ficou conhecida, começou

Cimade

Organismo de origem protestante criado em 1939 para coordenar a ação da Federação Francesa de Associações de Estudantes Cristãos e dos movimentos franceses YMCA/YWCA e Boy and Girl Scouts, que acompanharam famílias evacuadas de Alsácia e Lorena para os departamentos franceses ocidentais de Gers e Dordogne, no início da Segunda Guerra Mundial. Ao longo do conflito, a Cimade continuou ativa na proteção de crianças e adultos em França, judeus e não só. Após a Guerra, a Cimade ajudou pessoas deslocadas da Europa Oriental, de diversas proveniências geográficas e mesmo religiosas, no espírito de uma mentalidade ecuménica muito fomentada pela criação do CMI. No início dos anos 1960, a Cimade estava fortemente envolvida em ajudar a população e imigrantes argelinos, mas também de outros territórios africanos colonizados pelos europeus.

por ser preparada por Jacques Beaumont, enquanto secretário-geral da *Cimade* (1956-1968), a pedido do Conselho Mundial de Igrejas, embora os operacionais tenham sido dois missionários da América do Norte, Charles Harper (Igreja Presbiteriana Unida dos EUA) e William Nottingham (Igreja Discípulos de Cristo), a trabalhar à época na Europa com a *Cimade*. Esta operação foi abalizada ao mais alto nível pelo secretário-geral do Conselho Mundial de Igrejas, Willem A. Visser 't Hooft (1948-1966). Fica por discutir se o envolvimento das instituições protestantes nesta ação teve um viés puramente político e ideológico ou se foi fundamentalmente uma ação humanitária, sendo de admitir que os diversos intervenientes tenham conferido diferentes ênfases a esta mesma operação. Entre os estudantes africanos que beneficiaram da "Operação Angola", uma minoria afirmou ser católico romano praticante, mas trinta e um declararam-se ateus ou cristãos sem ligação a nenhuma igreja; nove identificaram-se como protestantes. Apenas quatro pessoas não africanas em Portugal

sabiam da operação: o advogado português identificado como "Cardoso"; o banqueiro francês Lewin Vidal – ex-colega de Jacques na Federação de Estudantes Cristão em França, beneficiando do estatuto de procurador no Banco Luso-Francês, mas que dois anos depois seria detido e encarcerado em Lisboa pela sua participação na operação e condenado a quatro meses de prisão, incomunicável; o teólogo presbiteriano Dimas de Almeida – amigo de Jacques, homem de sua confiança e que simpatizava com as aspirações dos estudantes africanos, que viria a ser dirigente da Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, professor e reitor do Seminário Teológico Presbiteriano, o qual encorajou Jacques a prosseguir com a operação e garantiu que nada falaria, dizendo ainda que sob nenhuma circunstância se deveria confiar em qualquer outro membro da comunidade protestante local; em menor escala, também o obreiro fraternal norte-americano Ken Goodpaster. Dos missionários não portugueses que estudavam a língua em Portugal, antes de serem designados para servir nas "Províncias", também nenhum deles teve conhecimento da operação.

A peça-chave na operação foi Pedro Filipe. Enquanto representante do MAC em Lisboa, o papel de Pedro Filipe foi crucial no contacto com o CMI, quer na organização dos alunos membros individuais do grupo, quer como intermediário, certificando-se de que a operação correria como planeado. Anos mais tarde, Filipe viria a ser o coordenador regional do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) para toda a região da África Ocidental. Embora as autoridades portuguesas não tenham implicado diretamente o MAC nesta operação, a verdade é que o movimento sofreu fortes pressões inclusivamente para alterar o seu nome, por causa da associação ao Movimento Anti-Colonialista, surgido em 1957, que usava a mesma sigla. Para além disso, muitos dos estudantes cristãos provinham dos territórios africanos, como Lucas Filipe da Cruz, de Cabo Verde, ou Pedro Filipe, de Angola. A verdade é que a partir de 1961-1962, o MAC passou a designar-se MEC (Movimento de Estudantes Cristãos). Não se conhece até quando continuou a realizar as suas atividades.



É no contexto das grandes transformações políticas, sociais, religiosas, mesmo económicas, pelas quais o país estava a passar, que o movimento de estudantes universitários provenientes de igrejas evangélicas se começou a reposicionar, a partir de meados dos anos 1960. Desde logo porque o número de jovens evangélicos que acediam ao ensino superior começou a ter alguma expressão, pois embora não existam estatísticas concretas que atestem este dado, é óbvio que, apesar da sua presença ultraminoritária no país, a evolução do número dos estudantes evangélicos terá acompanhado de perto a da população estudantil em geral. Para esta nova dinâmica muito contribuiu o missionário norte-americano Dean Fredrikson, que tinha chegado a Portugal no contexto da missão norte-americana do pós-guerra, enviado pela organização *The Evangelical Alliance Mission* (TEAM). Embora os campos bíblicos promovidos por esta organização não se destinassem exclusivamente a estudantes universitários, a sua preocupação pela situação desses jovens, face ao contexto em que estavam inseridos, cativou progressivamente alguns deles, particularmente os que nem sempre encontravam nas comunidades protestantes a que pertenciam o mesmo tipo de atenção e mesmo um estilo de linguagem e de temáticas que estes julgavam muito mais direcionado para a sua condição.

Dean FREDRIKSON (1925-2016)

Natural dos EUA, fez a sua formação como fuzileiro e oficial da marinha norte-americana na Universidade de Mineápolis (1944-1946). De seguida, estudou no Instituto Bíblico Prairie (1946-1948), em Alberta, Canadá, sendo depois ordenado pelo Conselho de Igrejas Evangélicas na Igreja Bíblica Central em Portland, Oregon, em 1951. Esteve ligado à Igreja Immanuel em St. Paul, no estado de Minnesota, e ainda a uma igreja presbiteriana. Casou com Hazel Lorraine – que em Portugal ficou conhecida como Laura – a 19 de maio de 1951, juntamente com quem serviu em Portugal, com a organização missionária TEAM. Residiu no país em serviço missionário durante quase três décadas, do início de 1952 ao final de 1978.

Não é claro que Fredrikson, e muito menos a TEAM em Portugal, tivesse propriamente antecipado ou planeado a criação de uma organização com esta valência específica, mas em 1967 era já evidente que o missionário olhava para o trabalho estudantil como uma importante vertente da sua incumbência. Ao contrário do MAC/MEC, que, entretanto, cessara a sua atividade, este novo Movimento de

Liga Evangélica de Acção Missionária e Educacional

Entidade constituída formalmente no final de 1933, que contou entre os seus fundadores com os mais destacados líderes do movimento protestante na época, como José Augusto Santos e Silva (1863-1940), Eduardo Moreira (1886-1980), António Ferreira Fiandor (1884-1969), Robert Moreton (1875-1936), entre outros. Tinha como principal objetivo unir as diferentes comunidades e expressões evangélicas que se tinham expandido por todo o território em prol de uma ação missionária concertada particularmente direcionada para os territórios com

presença portuguesa em África, o qual passava também, segundo os seus Estatutos originais, pelo "estudo das condições de vida e da ação da obra missionária existente 57 58 nas colónias portuguesas". A Liga foi extremamente importante no acolhimento a muitos missionários estrangeiros que aqui aprendiam a língua portuguesa antes de seguirem para os seus pontos de missão; intermediava ainda a relação entre estas agências estrangeiras e o Estado português nomeadamente no processo de obtenção de vistos de residência.

Estudantes Evangélicos de Portugal (MEEP), estava alinhado a nível global com a *International Fellowship of Evangelical Students* (IFES). Não obstante diferenças entre o MAC e o MEEP, mais tarde redesignado Grupo Bíblico Universitário (GBU), que até hoje mantém a sua atividade, o certo é que ambos os movimentos beneficiaram sempre da forte participação de estudantes provenientes das nações africanas que, entretanto, se autonomizaram, mantendo o português como língua oficial.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS PRINCIPAIS

ANDRINGA, D. – *Operação Angola: fugir para lutar* (documentário). RTP, 2015.

BROWN, L. – *Shining like stars: the power of the gospel in the world's universities*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2006.

CAVACO, T. – Movimentos estudantis protestantes em período de transformação da sociedade portuguesa (1959-1975). *Jornadas de Estudo: correntes religiosas diante da descolonização*. Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2023 (não publicado).

HARPER, Charles R. e Nottingham, William J. – *The great escape that changed Africa's future: the church in action and the secret flight of 60 African students to France*. Lucas Park Books. Edição do Kindle, 2017.



Mural na Avenida Fontes Pereira de Melo em Lisboa (s.d.).

Fonte: Espólio dos Murais de Conceição Neuparth, Centro de Documentação 25 de Abril (Universidade de Coimbra).



O escutismo nas colónias

Gonçalo Brito Graça
(UCP-CEHR)

A génese

A história da introdução do método de Robert Baden-Powell no império português é inseparável do percurso que o mesmo movimento conheceu na metrópole. Os anos 1910 e 1911 foram profícuos no aparecimento de várias experiências escutistas em Macau, Cabo Verde, Coimbra e Porto, sendo muito possível que num futuro próximo apareçam referências também noutras localidades. A diferença substancial do desenvolvimento do método escotista entre a metrópole e os respetivos espaços coloniais reside apenas na interrupção imposta pelo Estado Novo entre 1939 e 1951 nestes últimos. Um pormenor suficientemente diferenciador para com as restantes ditaduras europeias que extinguiram integralmente o movimento escutista. E ao contrário da Ásia e África Portuguesa, os vários grupos de *boy-scouts* no continente, Açores, e Madeira permaneceram com as suas atividades, apenas limitadas a partir de 1936 ao filtro autorizador das Mocidades Portuguesas. Não significa isto que não houvesse grupos periféricos ou à margem da lei, mais ou menos tolerados pelas instâncias estatais locais. Um bom exemplo recai nos escuteiros muçulmanos ismailis de Lourenço Marques. Uma vez criados na década de 1930, manter-se-iam intactos até 1974, e acabariam por desembocar na génese do atual grupo 36 da Associação dos Escoteiros de Portugal, com sede no centro comunitário das Laranjeiras em Lisboa. Esta breve introdução torna-se necessária para desmistificar e enquadrar o movimento escutista como algo reticente e nem sempre sinfónico com as políticas juvenis do governo de Oliveira Salazar.

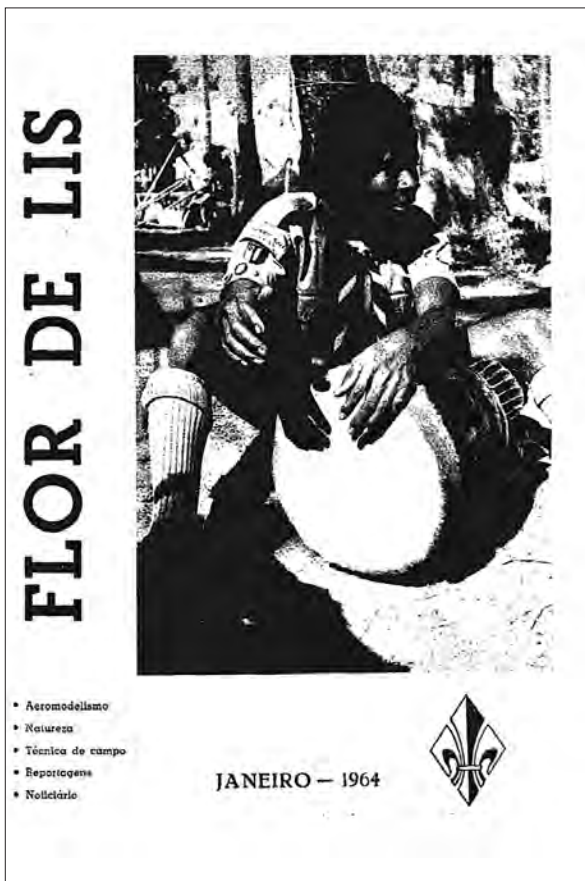
O pós-Segunda Guerra Mundial

Os resultados políticos da Segunda Guerra Mundial e a emergência de um clima diplomaticamente complexo como a Guerra Fria acabariam por obrigar o Estado Novo a rever integralmente os seus instrumentos de inculcação política no império ultramarino. Assim, o movimento escutista passara de ser uma instituição internacionalista e ameaçadora ao *status quo* colonial para se transformar numa ferramenta aliada no combate ao expansionismo soviético. E muito devido à perda de Dadrá e Nagar Aveli em 1954, e mais tarde Goa, Damão e Diu em 1961.

O alarme ecoou na principal imprensa escutista com ornamentos epitetais recordatórios de uma injustiça terrena praticados por "homens que andam cada vez mais esquecidos d'Ele e da sua Santa Lei" [*Flor de Lis*. (jan 1962) 3; (fev 1962) 3]. Ao longo do primeiro trimestre de 1962 houve um apelo constante ao envolvimento escutista na manutenção e segurança do império, "pela tão desejada paz em Portugal". Sob o princípio que "O Escuta é filho de Portugal e bom cidadão", cidades como Lisboa ou Fundão foram palco de várias marchas de silêncio e vigílias, e o Santuário de Fátima recebeu as primeiras peregrinações pelas perdas territoriais. Autênticas provas públicas de um "sacrifício de todos os nossos irmãos que, na Índia sempre portuguesa, lutaram pela integridade da Pátria" [*Flor de Lis*. (jan 1962) 3; (fev 1962) 14].

Da Ásia para África

O êxito dos movimentos independentistas na Ásia encorajou as revoltas contra um Portugal Colonizador em África, o que obrigou a uma nova estratégia comunicacional na imprensa escutista.



Escuteiro negro a tocar jambé.

Fonte: *Flor de Lis*, Ano XXXIX, n.º 3, janeiro de 1964.

Os silêncios e hiatos descritivos sobre a participação bélica substituíram as anteriores mensagens apologistas pela manutenção imperial. As cartas de vários escuteiros mobilizados para as frentes africanas referem singularidades numa harmonia social distópica, como por exemplo "pretos e brancos em multidão inabarcável nos quilómetros do percurso, de rostos tensos, marcados pela mesma dor, haviam de tremer de indignação quando ouvissem falar de Angola sem se afirmar a certeza absoluta de que ali é e será sempre Portugal" [*Flor de Lis*. (mar 1962) 14]. E para solucionar esse desconhecimento generalizado na metrópole sobre a guerra do Ultramar, a Junta Central do Corpo Nacional de Escutas propôs a aquisição de mapas das províncias ultramarinas e objetos etnográficos pelos grupos locais, e ainda estimulou a uma correspondência assídua com os escuteiros nativos e mobilizados, de modo a "que não haja nenhuma sede dos escutas do C.N.E. sem

uma presença do Ultramar Português" [*Flor de Lis*. (mar 1962) 16; (dez 1962) 17].

O cenário apologético para um envolvimento indireto no esforço de guerra acabou por se reduzir a partir do segundo trimestre de 1962, e muito provavelmente por pressão da repressão política. A revista *A Flor de Lis* deixara de mencionar a guerra nas cartas dos escuteiros mobilizados. Nem mesmo as diretrizes de um bispo como D. Sebastião de Resende (à época estabelecido na diocese moçambicana da Beira), o qual evocava publicamente as qualidades do movimento de Baden-Powell para a juventude, continham qualquer referência ao processo bélico [*Flor de Lis*. (jun 1962) 2]. No entanto, a recristianização de África contra "o comunismo ou islamismo ou qualquer outra força que se apoderando dessa vasta terra a venha a tornar impermeável à verdadeira e sã doutrina e fé" continuaria sempre vigente [*Flor de Lis*. (jul 1962) 16]. Aliás, a vocação missionária do escutismo católico permaneceria na senda da salvação das almas dos africanos, e para isso o Corpo Nacional de Escutas teria um papel primordial na vitória final.

O silêncio da guerra

A consolidação progressiva dos movimentos independentistas africanos na guerra colonial obrigou mais uma vez a uma mudança retórica nos principais alvos dos escuteiros portugueses. "Comunismo" e "islamismo" passaram a ser substituídos pelo "terrorismo", um conceito com uma conotação semântica facilmente autoidentificador numa oposição à violência exercida pelo "outro". Nesse contexto, nas páginas da *Flor de Lis* surgem vários textos em que escuteiros comuns, como Abílio Mendes da Silva, do agrupamento 5 de Ronfe, em Guimarães, entretanto mobilizado para o norte de Angola no início de 1963, procuram justificar o papel defensor outorgado pelo Estado Novo contra os terroristas destruidores da Nação [*Flor de Lis*. (mar 1963) 13]. Em paralelo, e para que os escutas africanos não caíssem na tentação de auxiliar os inimigos, a Junta Central em Lisboa apelava-lhes e lembrava-lhes as responsabilidades que



poderiam assumir na manutenção da paz, levando "a mensagem de Baden Powell, que não é outra senão a mensagem do vosso Escutismo, a todos os vossos compatriotas, salvai enquanto é tempo a vossa querida África" [*Flor de Lis*. (mai 1964) 12]. Este jogo de linguagens manter-se-ia durante todo o período colonial, sendo conjunturalmente omitido ou repetido consoante o decurso da guerra, e de modo a suavizar o impacto pelos recetores.

Em alternativa, a imprensa escutista oferecia ainda um panorama minimamente trivial, como por exemplo a visita de escuteiros namibianos aos vários agrupamentos angolanos da cidade de Benguela em 1973, mostrando a irmandade internacional do movimento como prova de harmonia entre todos os povos [jornal *Sempre Pronto*. (fev 1973) 6]. E para complementar o quadro institucional, o Estado Novo não só permitiu, como também incentivou a abertura de novas unidades em espaços onde o movimento escutista até à data tinha uma presença quase inexistente. O caso da Guiné e Cabo Verde são particularmente interessantes. A pouco meses da caída do regime político, assistiu-se à inauguração dos agrupamentos 393 e 401, respetivamente na missão guineense de Santo António da Bula e na ilha de Santiago, ambos impulsionados por militares mobilizados nesses territórios. Também a pluriconfessional Associação dos Escoteiros de Portugal viu um crescimento no seu efetivo, com a abertura de um grupo em Novo Redondo, em Angola. O aparelho militar estacionado em todos estes aglomerados permitia o aprovisionamento logístico de tendas e outros materiais necessários para a instalação de acampamentos e restantes atividades escutistas. Isso explica a realização do VII Acampamento Provincial da Região da Guiné, em Quinhamel, uma aldeia a oeste de Bissau, na primeira semana de março de 1974, e que juntou cerca de 130 jovens. Outro bom exemplo é a autorização para a publicação da revista *Balafom*, com um título que evoca o típico idiofone guineense, e cujos redatores eram exclusivamente escuteiros da região de Setúbal mobilizados na África Ocidental Portuguesa entre 1973 e 1974.

Metamorfose institucional

A realização do Conselho Nacional Extraordinário do Corpo Nacional de Escutas a 2-3 de março de 1974 acabou por culminar uma série de reivindicações pedidas constantemente por regiões como Lisboa. Medidas que solicitavam a nomeação de uma nova direção central eleita por sufrágio e sugeriam a nomeação definitiva José de Lencastre como Chefe Nacional Honorário (à frente da associação desde 1925), a serem votadas em julho seguinte. A revolta militar de 25 de Abril e a turbulência institucional dos meses seguintes inviabilizaram a realização do programado Conselho Nacional em julho e a Junta Central do Corpo Nacional de Escutas decidiu demitir-se em bloco, nomeando uma Comissão Executiva com base nas prerrogativas de março. E para vincar o seu posicionamento, a nova equipa diretiva enviou um telegrama ao general António Spínola a manifestar o "interesse em prosseguir com a aplicação do método escutista em nome da harmonia universal" [*Flor de Lis*. (maio de 1974) 4]. Também a Associação dos Escoteiros de Portugal procurou respaldar a mesma posição internacionalista, lembrando aos leitores que o escotismo era um "movimento universal por excelência – poderá ser o vínculo que manterá ligados os laços de amizade e fraternidade que tanto europeus como africanos desejam que perdurem e até se intensifiquem. Que os escoteiros de Portugal, de Angola e do Brasil possam doravante ter o ensejo de se encontrarem nesse grande Jamburi que deve ser a união dos jovens das nações da grande Comunidade Lusíada" [jornal *Sempre Pronto*. (ago 1974) 1]. De resto, nessa ocasião, a Direção Central decidiu colocar uma fotografia no jornal oficial *Sempre Pronto* mostrando estudantes de medicina em socorro em zonas de conflito, na qual se destacava um escoteiro da AEP, do Grupo 36-Luanda, desfardado e a conduzir uma ambulância [Ódios, sangue e generosidade em Angola. *Sempre Pronto*. (set 1974) 1].

Descolonização

A Junta Central do Corpo Nacional de Escutas manteria o seu posicionamento apolítico e apartidário, mais ainda quando a 9 de março de 1975 votaria definitivamente as propostas do Conselho Nacional Extraordinário do ano anterior, o que abriu espaço, pela primeira vez, a eleições diretas na associação católica. Manuel Velez da Costa seria eleito como terceiro chefe nacional, respondendo aos impulsos do Processo Revolucionário em Curso. No que respeita ao império, a descolonização forçada obrigou ao abandono das sedes dos escuteiros em todos os territórios. Nalguns casos houve uma transferência direta das associações portuguesas para as novas entidades africanas, como a Associação dos Escuteiros de Angola, criada por elementos provenientes do Corpo Nacional de Escutas e Associação dos Escoteiros de Portugal logo no segundo semestre de 1974 [Flor de Lis. (dezembro 1974) 10]. Outros casos não mostram qualquer continuidade. Na ex-Índia Portuguesa, os *Bharat Scouts and Guides* surgiram apenas na década de 1980, e como consequência de uma política expansionista associativa e nacionalista a partir de Nova Deli, sem qualquer reivindicação pelo passado escutista português nos vários enclaves. Um bom exemplo são os vários grupos muçulmanos ismailis de Damão e Nagar-Aveli hoje existentes, e sem qualquer contacto institucional com o congénere religioso português. Também em Cabo Verde e Guiné-Bissau, na década de 1990 surgiria a Associação de Escuteiros de Cabo Verde, o Corpo Nacional de Escutas da Guiné-Bissau (católico) e a Organização dos Escuteiros da Guiné-Bissau (pluri-confessional), as duas últimas recentemente unificadas na associação Escuteiros da Guiné-Bissau, em 2017. Em Moçambique, a reintrodução do movimento escutista decorreria pela iniciativa do professor polaco Leonardo Adamowicz, em 1994, dando origem à LEMO-Liga dos Escoteiros de Moçambique, e cuja maioria dos associados é de inspiração muçulmana.

A articulação entre o movimento escutista e descolonização acaba por ser um desafio epistemológico à comunidade académica, na medida que abre novas interrogações sobre o papel sociopolítico que

este tipo de associativismo teve nos territórios imperiais. Em termos comparativos será um pouco como o desporto, em que modalidades como o futebol – conotadas nalguns casos como instrumentos civilizacionais –, foram sempre praticadas. No que respeita à imagética contemporânea de figuras como Robert Baden-Powell, o problema já assume outros níveis de significado, sobretudo em determinados círculos políticos. Nos últimos três anos observaram-se atos de vandalismo nalgumas estátuas do fundador inglês à escala global (Londres, Sydney, Dorset, entre outros topónimos) ou até mesmo na cidade portuguesa de Coimbra, dentro de um movimento informal alegadamente iconoclástico de destruição de qualquer símbolo colonial. Algo que contrasta com o efetivo mundial da *World Organization of the Scout Movement*, uma entidade organizada a partir de 174 associações nacionais dos cinco continentes. À partida, é um exemplo suficientemente válido para reabrir o debate sobre a relação histórica entre escutismo e colonialismo.



Dois capitães (esquerda) e sua Promessa

O ESCUTISMO EM CABO VERDE

O Escutismo atravessa uma fase de valorização e progresso nesta paragem do nosso Ultramar. Após trabalhos de reorganização do agrupamento do Sementeiro de S. José e da Promessa das escutas do Grupo 2, da Cidade da Praia, surge agora nova unidade — o Agrupamento 401, com sede em S. Domingos, a 28 quilómetros da capital da Ilha de S. Tiago.

Desde há vários anos que acompanhamos o movimento escutista no Sementeiro da Torre da Agulha, próximo de Carcavões, estruturando ligas de unidade com sacerdotes e alunos daquele estabelecimento de formação eclesialística. Um desses alunos, o padre Firmino Sá Cachada, foi nomeado condutor da paróquia de S. Domingos. Apoiado pelo Escutismo — possui a Insignia de Madeira — logo que chegou a Cabo Verde pensou na fundação do Movimento na sua paróquia.

E em 1.º de Dezembro do ano passado, ao sr. Briz, à volta de uma pirra alimentada por elementos de purgueira, fez-se a tradicional e sempre impressionante Velada de Armas, presidida pelo prior de S. Domingos, seu irmão e assistente do novo agrupamento. Na manhã seguinte, ainda ao ar livre, perante cerca de um milhar de passaos, tiveram a sua Promessa os dirigentes da nova unidade e 14 exploradores. Terminadas as cerimónias, foram hasteadas as Bandeiras Nacional e do Escutismo; procedeu-se à leitura da primeira ordem de serviço; foram entregues os certificados da Promessa; e realizou-se um jogo com a participação de três patrulhas.

De tarde, procedeu-se à investidura dos novos guias de patrulha, após o que se realizaram demonstrações de técnica e jogos escutistas, regidos de Fogo de Conselho.

Aos novos irmãos de Cabo Verde, votos de prosperidade e... boa caça.

GONÇALVES RODRIGUES

A página ESCUTISMO é publicada às 4.ª-feiras no jornal «Novidades»

CONSELHO NACIONAL EXTRAORDINÁRIO
REALIZA-SE NOS DIAS 2 E 3 DE MARÇO, EM FÁTIMA

10 FLOR-DE-LIS

Imagem do artigo "O Escutismo em Cabo Verde".

Fonte: *Flor de Lis*, Ano XLIX, n.º 2, março de 1974.



Por um cristianismo genuinamente africano: colonização, descolonização e evangelização

André Cabrita
(UCP-FT)

Segundo Amadou-Mahtar M'Bow (2000) os africanos foram, durante largos séculos, despidos do seu real valor humano, histórico, cultural e também espiritual, olhados com desconfiança por parte dos ocidentais, vistos como inferiores, infra-humanos, um pouco mais que bestas. Também as populações autóctones das Américas e da Ásia sofreram às mãos do preconceito colonialista europeu, sendo, com frequência, roubadas da sua identidade humana e cultural. Nesta sequência, foram fabricados inúmeros mitos em torno dos povos de África, que caricaturaram a sua verdadeira história. As diversas sociedades africanas foram pintadas como pré-históricas. Vários académicos europeus e norte-americanos não conseguiram libertar-se destes estereótipos e argumentaram que a escassez de documentos ou de fontes escritas tornaria inviável qualquer estudo científico que se quisesse fazer acerca destas sociedades.

No entanto, e como é defendido por Américo Pereira (2021), quando nos libertamos das amarras do *etnocentrismo*, podemos, finalmente, compreender que o bom pensamento e a boa ação não se encontram circunscritos a uma determinada geografia, ou a um tempo específico. Os povos africanos — os de ontem e os de hoje — não constituem, pois, uma exceção, pelo que devem ser devidamente valorizados, fazendo-se justiça às suas ricas tradições orais (as que ainda subsistem!) e aos seus feitos do passado e também do presente. A partir da década de 1960, algumas universidades africanas começaram a promover o estudo das religiões

tradicionais africanas, refletindo, desta forma, a africanidade dos novos estados emergentes no período pós-colonial (Olupona, 2013). Assim, torna-se imperativo deixarmos de lado as limitações e as ambiguidades próprias da *europaização* de África, que se fez sentir, principalmente, a partir do séc. XIX em diante.

Com efeito, e apesar do bom pensamento e da boa ação estarem disseminados um pouco por todos os quadrantes da diversa humanidade (Pereira, 2021), as culturas não são todas iguais, porque os homens que as produzem não o são, exceto em dignidade. Entre as culturas humanas, podemos detetar certos arquétipos comuns, mas também podemos verificar a existência de diferenças substanciais (Kashima, 2009). Não obstante as diferenças de fundo, qualquer cultura pretende ser uma espécie de porto de abrigo, um lugar seguro onde encontramos proteção contra

as surpresas e as tempestades da vida, um antídoto contra o caos (Bond e Leung, 2009). Assim, podemos entender por cultura: o vasto conjunto de ideias, crenças, valores e representações partilhados pelos membros de um grupo social (Parker e Rathbone, 2007).

De facto, hoje em dia, algumas diferenças entre culturas encontram-se bem documentadas (Bond e Leung, 2009). Mas, no caso particular do continente africano, as dinâmicas do poder colonialista provocaram um certo apagamento de várias das culturas autóctones. Estima-se que, antes da colonização europeia, África tenha sido um mosaico florescente e vibrante de culturas, totalizando quase 10.000 estados e grupos independentes,

Efetivamente, Portugal, que tanto se orgulha de ter dado novos mundos ao mundo, consta da lista de Impérios Coloniais Ocidentais, ao lado de Espanha, França, Itália, Grã-Bretanha, Bélgica, Países Baixos e Alemanha.

com uma variedade enorme de línguas, costumes e tradições. No entanto, os mais influentes académicos (europeus e também norte-americanos) não souberam reconhecer tamanha riqueza.

à verdadeira civilização; todas as diferenças entre "eles" (africanos) e "nós" (europeus) seriam deficiências da parte deles (e só deles!). Académicos e artistas ocidentais teriam, ainda segundo Olupona, projetado nos "primitivos" povos de África os seus medos racistas.

A descolonização de África é um processo multifacetado, ainda em curso, uma realidade em permanente atualização, visto que o colonialismo continua, em certa medida, "vivo e de boa saúde", ainda que de maneira mais subtil, com novos contornos e atores. Quem nos adverte para esta nova realidade é o Papa Francisco: "Depois do político [...] desencadeou-se um colonialismo económico, igualmente escravizador". Embora o colonialismo formal, em que as potências europeias exerciam um controlo direto sobre os territórios africanos, tenha, de facto, terminado, em grande parte, no século XX, muitos dos seus efeitos negativos permanecem até hoje. Destaquemos alguns: fronteiras arbitrárias, delapidação dos recursos naturais, desigualdade económica gritante, influência política externa e desapropriação cultural (Táiw, 2010).

Todavia, importa afastarmos do horizonte visões maniqueias da realidade. O colonialismo foi/é uma realidade complexa, que merece ser devidamente compreendida. Certamente, não pode ser endeusado, mas também não deve ser, pura e simplesmente, diabolizado, dado que não teve/tem apenas consequências negativas. Alguns aspetos, ou consequências positivas (Biggar, 2023) — que em momento algum conseguem apagar o tremendo mal provocado por este problemático sistema — são, pois, a criação de



Quand te maries-tu? da autoria de Paul Gauguin (1892).
Fonte: A-Z, Enciclopédia da Vida Actual, n.º13, dezembro 1968.

Jacob K. Olupona (2013) tem-se referido ao que podíamos classificar de genocídio cultural, ou de *cancelamento* de que inúmeros povos africanos foram vítimas. Este fenómeno foi motivado pelo desprezo ocidental para com as cosmovisões e as religiões tradicionais do multicolor continente africano. Segundo a sensibilidade colonialista europeia, os povos africanos nada teriam de bom que pudessem ofertar



infraestruturas (estradas, portos, ferrovias, escolas, hospitais), a difusão de tecnologia (os povos africanos ainda não tinham iniciado a sua própria Revolução Industrial) e também a expansão da fé cristã, ainda que esta precise, efetivamente, de ser uma fé, cada vez mais, inculturada, para que seja genuinamente africana, isto é, para que possa afirmar a africanidade dos africanos que a ela aderem.

De facto, o colonialismo europeu influenciou — e continua a influenciar — drasticamente o destino dos povos do continente africano. Hoje, devemos pensar, de forma mais séria — abrindo, para tal, mão de todas as simplificações histórico-políticas — no legado negativo do imperialismo europeu em África e como ele é um dos responsáveis por muitos dos problemas que este continente enfrenta (Rodney, 1973). Por exemplo, os recentes Golpes de Estado no Sudão do Sul (2019), no Mali (2020), no Chade (2021), na Guiné-Conacri (2021), no Burkina Faso (2022), no Níger (2023) e também no Gabão (2023) são sintoma de um continente que deseja, ardentemente, continuar com o processo de autodeterminação, libertando-se das amarras da ingerência europeia, mormente da francesa (Check, Adar e Wingo, 2019).

Efetivamente, Portugal, que tanto se orgulha de ter dado novos mundos ao mundo, consta da lista de Impérios Coloniais Ocidentais, ao lado de Espanha, França, Itália, Grã-Bretanha, Bélgica, Países Baixos e Alemanha. Feitas as contas, estas potências europeias chegaram a reclamar a posse de aproximadamente 90% de África (Benjamin, 2007). Este extenso continente resultou, de forma substancial, do desígnio português (MacKenzie (2005).

Na realidade, o século XIX representa uma fase decisiva da expansão europeia em África. As potências colonialistas europeias — Portugal incluído — passaram a dar destaque à conquista de África, anteriormente praticamente impenetrável. Juntamente com motivações económicas e políticas, o avanço tecnológico contribuiu para a exploração e colonização mais intensas, ao permitir o desenvolvimento de medicamentos eficazes contra as doenças tropicais,

os avanços na navegação e a invenção de armas de fogo mais precisas. Assim, 71 anos após a proclamação, pelos EUA, da *Doutrina Monroe* (1823) — que defendia que o continente americano devia ser explorado apenas pelos americanos — e com as atenções desviadas para o continente que teria sido berço da Humanidade, teve lugar a famosa *Conferência de Berlim* (1884-1885), responsável pela divisão do continente africano entre as principais potências europeias, dando início ao período do neocolonialismo e também ao começo da delapidação dos recursos naturais de África.

Com efeito, e apesar do bom pensamento e da boa ação estarem disseminados um pouco por todos os quadrantes da diversa humanidade, as culturas não são todas iguais, porque os homens que as produzem não o são, exceto em dignidade.

De facto, com a descoberta do chamado *Novo Mundo*, a Europa dispersou a sua atenção, pelo que a exploração colonialista europeia de África foi residual, existindo apenas alguns assentamentos e/ou entrepostos comerciais junto às zonas litorais. A *Conferência de Berlim* colocou a tónica em África. Ignorando a vontade expressa por Portugal, e cedendo aos desejos da Grã-Bretanha e de França, decidiu-se a favor da neutralidade do Rio Congo, situado na África Central. Por conseguinte, e para fúria do nosso Império Colonial, decretou o livre comércio e navegação na bacia do Congo e acabou por proibir o tráfico de escravos — que não se terá tratado de uma importação ocidental, sendo prática comum no continente africano, antes da colonização europeia (Zanoto, 2008).

Como foi referido anteriormente, o *etnocentrismo* dominou os vínculos económicos, sociais, culturais, religiosos e políticos estabelecidos entre a Europa "civilizada" e os restantes continentes, muito em particular o africano. Ora, de um ponto de vista

religioso, espiritual e teológico, os povos africanos, latino-americanos e asiáticos foram mais recetáculos do que propriamente atores, ou sujeitos autónomos. Da parte das potências europeias não lhes foi dado grande espaço para serem os artífices de uma teologia, de uma espiritualidade e de uma ética cristãs encarnadas, isto é, locais, logo originais. O cenário começou a mudar mais a partir do século XX, nomeadamente com o fim da 2ª Guerra Mundial e com os processos de descolonização. As chamadas *Teologias da Libertação* tiveram aqui um papel decisivo, na conceção de um cristianismo mais policêntrico (Küng, 2016).

Com efeito, e apesar do bom pensamento e da boa ação estarem disseminados um pouco por todos os quadrantes da diversa humanidade (Pereira, 2021), as culturas não são todas iguais, porque os homens que as produzem não o são, exceto em dignidade.

Como é sabido, a *Teologia da Libertação* é um movimento teológico (Boff e Boff, 1985), internamente díspar, que emergiu, primeiramente, na América Latina, no final da década de 1960, impulsionada, em certa medida, pelo processo de inculturação, ou *latino-americanização* do II Concílio Ecuménico do Vaticano (1962-1965), levado a cabo pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM) nas Conferências de Medellín, de Puebla e também de Santo Domingo. Com efeito, esta plural corrente teológica católica, que pretende, ontem como hoje, conciliar Evangelho com promoção da Justiça Social, alastrou-se, rapidamente, ao resto do mundo, incluindo o continente africano.

No contexto do Império Colonial Português, a *Teologia da Libertação* encontrou um terreno fértil para o questionamento das estruturas políticas e sociais

da sua época. O catolicismo-romano era a religião predominante do Império. Na ótica dos "católicos da libertação", a Igreja Católica era, muitas vezes, utilizada como instrumento de controlo e de opressão, ao serviço do regime colonial salazarista. Algo que, para os "partidários" da jovem *Teologia da Libertação*, era, simplesmente, inaceitável. Estes concordavam que a Igreja não podia ser apolítica. Mas não concordavam, de todo, com o partido que a Igreja Católica, supostamente, tinha vindo a tomar até àquele exato momento. Ora, a Igreja que se auto-perceciona como sendo chamada pelo próprio Jesus Cristo a ser luz e sal (cf. Mt 5, 13-14), não podia mais compactuar com as injustiças do regime colonialista. Era chamada a tomar o partido "dos povos crucificados" (Oliveira, 2017).

Com efeito, os católicos portugueses que, durante o processo de descolonização, adotaram a sensibilidade da *Teologia da Libertação* procuraram converter consciências — de colonizadores e de colonizados — mediante várias campanhas, ou ações de sensibilização, onde oração e educação, fé e política, evangelização e inculturação se interligavam de forma bastante intensa. Estes católicos tentaram fazer da descolonização uma oportunidade única para a Igreja, na esteira do II Concílio do Vaticano, proceder a uma evangelização mais eficiente de África, dando ao cristianismo, mormente ao catolicismo-romano, um rosto verdadeiramente africano.

De facto, a *Teologia da Libertação* desempenhou um papel crucial ao dar um rosto africano ao catolicismo-romano nas ex-colónias (ou províncias ultramarinas) do Império Colonial Português, proporcionando uma base teológica para abordar questões sociais, promover a inclusão cultural e defender os direitos humanos. Esta abordagem fez com que a fé católica se enraizasse de maneira mais profunda e significativa nas realidades locais destas regiões outrora ocupadas por Portugal.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras

BENJAMIN, Thomas – *Encyclopedia of Western Colonialism since 1450*. vol. 1. 1ª ed. Michigan: Macmillan, 2007.

BIGGAR, Nigel – *Colonialism: a moral reckoning*. Londres: HarperCollins Publishers, 2023.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis – *Da Libertação: o teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

BOND, Michael H. ; LEUNG, Kwok – Cultural Mapping of Beliefs about the World and their application to a Social Psychology involving Culture: futurescaping. In *Understanding Culture: Theory, Research, and Application*, 109.

CHECK; Nicasius Achu; ADAR, Korwa Gombe; WINGO, Ajume, eds. – *France's Africa Relations: Domination, Continuity and Contradiction*. Pretoria: Africa Institute of South Africa, 2019.

KASHIMA, Yohihisa – Culture Comparison and Culture Priming: A Critical Analysis. In WYER, Robert S.; CHIU, Chi-yue; HONG, Ying-yi, eds. – *Understanding Culture: Theory, Research, and Application*. New York: Psychology Press, 2009, p. 53.

KÜNG, Hans – *O Cristianismo: Essência e História*. Traduzido por Gemeniano Cascais Franco. Lisboa: Círculo de Leitores, 2016.

McKENZIE, John – *The Partition of Africa 1880-1900 and European Imperialism in the Nineteenth Century*. Abingdon: Taylor & Francis, 2005.

M'Bow, Amadou-Mahtar. Preface. In BOAHEN, Albert Adu, ed. – *General History of Africa: Africa under Colonial Domination 1880-1935*. XIX-XXV. Paris: UNESCO Publishing, 2000.



Inauguração de uma escola na Missão-Gafaria do Alto Molocué em Moçambique (1969).

Fonte: Arquivo dos Irmãos de S. João de Deus.

OLIVEIRA, Mário – *A Bíblia ou Jesus?* Porto: Seda Publicações, 2017.

OLUPONA, Jacob K – *African Religions: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PARKER, John; RATHBONE, Richard – *African History: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 42.

PEREIRA, Américo – *Pensamento e ação em português. Estudos*. Covilhã: LusoSofia: Press, 2021.

RODNEY, Walter – *How Europe underdeveloped Africa*. Londres: Bogle-LOuverture Publications, 1973. UZOIGWE, Godfrey N. – European partition and conquest of Africa: an overview. In BOAHEN, Albert Adu, ed. – *General History of Africa: Africa under Colonial Domination 1880-1935*, Paris: UNESCO Publishing, 2000, p. 19-44.

TÁÍWÒ, Olúfémi – *How colonialism preempted modernity in Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.

ZANOTO, Diego Schwalb – A escravidão entre os povos do Sudão Ocidental: séculos VII-XVI. In MACEDO, José Rivair, ed. – *Desvendando a história de África*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2008, p. 69-84.

Sitografia

BIGGAR, Nigel – The Truth About Colonialism with Nigel Biggar. Acedido em: <https://www.youtube.com/watch?v=SWQ7uteBFWU> Consultado a 27 de outubro de 2023.

CARTER, Joe Carter – 25 Facts about Africa. Acedido em: <https://rlo.acton.org/archives/94812-25facts-about-africa.html>. Consultado a 8 de novembro de 2023.

COSME, Coronel Francisco José de Carvalho – O processo estratégico de Colonização Ultramarina Americana: da Doutrina Monroe e do Destino Manifesto à Ordem Americana de Theodore Roosevelt e Woodrow Wilson. Acedido em: <https://www.revistamilitar.pt/artigo/1333>. Consultado a 10 de novembro de 2023.

Colóquios pastorais em Angola: o papel dos missionários espiritanos na transformação política e social no pós-Vaticano II

Carlos Alberto Alves

(Professor de Filosofia, doutorado pela Univ. Coimbra)

Iniciado por João XXIII, em 1962, e concluído por Paulo VI, em 1965, o Concílio Vaticano II tratou de questões pastorais e ecuménicas, da modernização da Igreja Católica, da valorização dos leigos e do uso das línguas maternas na liturgia. Na sua sequência, missionários católicos espiritanos organizaram, ainda na década de 1960, colóquios pastorais na diocese de Nova Lisboa (atual arquidiocese do Huambo).

O Concílio teve lugar num período em que o Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) e o Governo da República de Angola no Exílio (GRAE), sob a responsabilidade da Frente Nacional de Libertação de Angola (FNLA), não possuíam uma estratégia comum para a luta contra a política colonial do Estado Novo. Persistia ativa a Frente de Unidade Angolana (FUA), de composição maioritariamente branca e mestiça, e cuja posterior dissolução redundaria na filiação de alguns dos seus membros no MPLA. Por seu lado, a União Nacional de Independência Total de Angola (UNITA), ainda não se constituíra como movimento de libertação. Se os nacionalistas angolanos procuraram apoio para a independência política numa altura em que a liderança política e religiosa era eurocêntrica, o Concílio contrariou as posições conservadoras, enfatizando a pastoral e o *aggiornamento* teológico, bíblico, litúrgico, sociocultural e institucional, numa fase em que estava em confronto a teologia dogmática e a hermenêutica teológica.

Foram evidentes os efeitos conjugados do Concílio e dos referidos colóquios pastorais que os espiritanos organizaram na, então, Nova Lisboa, sobre as posições políticas do clero local, incluindo os seminaristas e os seus processos de formação. Nomeadamente, a relação com o Estado Novo e a

valorização da independência política de Angola sofreram alterações substanciais.

Os missionários espiritanos chegaram ao atual território de Angola em 1866. Para as comemorações do centenário da presença da congregação, três missionários espiritanos promoveram colóquios pastorais em Nova Lisboa (abril de 1966), Benguela e Lobito (julho de 1966) e na Sé Catedral de Nova Lisboa (maio de 1968). Referimo-nos a Fernando Santos Neves, Jorge Sanches e Waldo Romero García. Dois portugueses e um espanhol, todos exerciam funções no Seminário de Cristo-Rei de Nova Lisboa: respetivamente, professor, reitor e ecónomo. O objetivo da iniciativa residiu na reflexão sobre o caráter universal e a missão da Igreja no mundo contemporâneo, o ecumenismo, o apostolado dos leigos, os meios de comunicação, a educação cristã e a liberdade religiosa.

Estes três missionários espiritanos colaboraram com o Instituto Superior Católico e a sua ação foi considerada avançada para Nova Lisboa, no planalto central de Angola. Assim, os organizadores dos colóquios pastorais passaram a ser considerados pessoa *non grata* pelas autoridades políticas do Estado Novo, com a acusação de organizar "conversas políticas ocultas", a "coberto de religião e ecumenismo" e abordar a negritude e as suas implicações políticas na Angola daquele tempo.

O primeiro colóquio de pastoral ocorreu em Nova Lisboa (12 a 15 de abril de 1966) e incidiu sobre a pastoral no contexto angolano, a educação bíblica e a missão dos leigos. O segundo colóquio teve lugar em Benguela-Lobito, entre 11 e 16 de julho de 1966. Dando continuidade aos temas discutidos na anterior iniciativa, resultou na proposta de criação de um Centro de Cultura Cristã para o litoral, com uma



biblioteca, tendo em vista a realização de cursos e conferências.

O terceiro colóquio decorreu no salão paroquial da Sé Catedral de Nova Lisboa, nos dias 28 a 31 de maio de 1968, com o tema "O Cristianismo e a Encarnação em Angola". Contou com a participação de seminaristas, padres, leigos e estudantes do Instituto Superior Católico, criado por D. Daniel Gomes Junqueira, em 16 de junho de 1966. A iniciativa refletiu sobre o cristianismo em Angola naquela época e considerou urgente a implantação da Igreja com clero local, o respeito e a promoção da cultura das populações a evangelizar, bem como a promoção da mulher angolana. Foi ainda proposta a criação da disciplina de Antropologia Cultural nos seminários.

A Editorial Colóquios, criada no âmbito destes colóquios pastorais, publicou, juntamente com o Instituto Superior Católico de Nova Lisboa, em 1968, a obra de Fernando Santos Neves, "Ecumenismo em Angola. Do ecumenismo cristão ao ecumenismo universal". Composto por três partes e onze capítulos, o livro seria apreendido e proibido pela polícia política (PIDE/DGS), em janeiro de 1968, para evitar "revoltas anti-portuguesas". De acordo com o parecer emitido pela comissão de leitura, datado de 26 de fevereiro de 1968, os capítulos 6 e 8 da segunda parte e o capítulo 9 da terceira parte não continham questões políticas e sociais contrárias à política do Estado Novo. Mas o capítulo 10, intitulado "Ecumenismo Universal e Negritude", foi considerado "subversivo e antinacional", podendo ser "explorado como instrumento de propaganda contra a política portuguesa em África" (Arquivo PIDE/DGS, processo 9 704 CI (2), NT 7571, fls. 13-15). O confisco do livro e o cancelamento de outras atividades que estavam programadas provocaram protestos, expressos em carta aberta.

Os organizadores dos colóquios pastorais foram hostilizados pela ala conservadora dos missionários católicos que colaboraram com a PIDE/DGS, denunciando ações dos seus colegas. As tensões geradas provocaram o exílio forçado de vários missionários, pedindo alguns anos mais tarde a redução ao estado laico. Outros foram politicamente neutralizados para evitarem a prisão e o exílio. Alguns católicos foram interrogados pela subdelegação da PIDE, em Nova Lisboa, entre janeiro e abril de 1969, para confirmar

se tinham estado presentes nos colóquios de pastoral e também para prestarem informações sobre as questões discutidas: quem tinham sido os oradores e outros participantes e se os temas se afastavam da religião para abordar questões políticas.

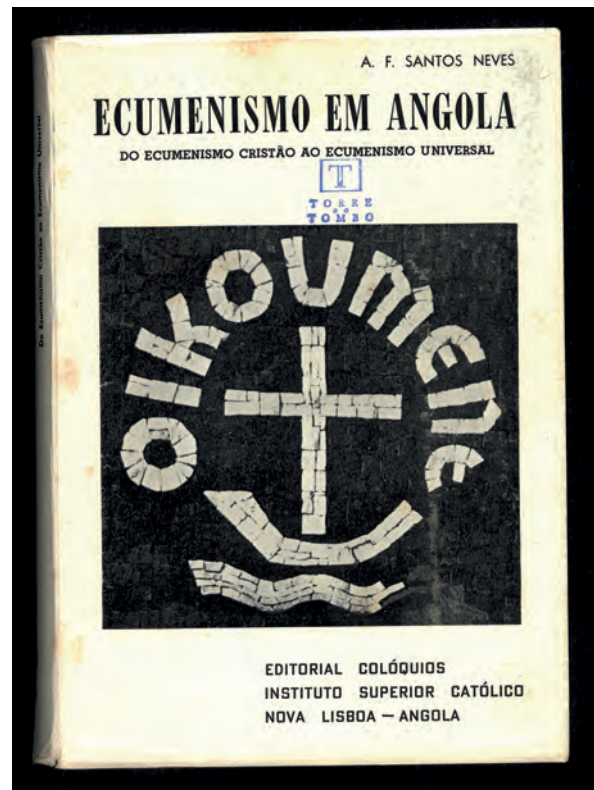


Imagem da capa da obra *Ecumenismo em Angola* (1968), da autoria de Fernando Santos Neves apreendido pela PIDE.

Fonte: PIDE/DGS, Delegação de Angola, proc. 9 704 CI (2), NT 7571 "Imagem cedida pelo ANTT".

Com efeito, a Direção-Geral de Segurança (DGS) que substituiu a PIDE, em 1969, e que seria reorganizada, em 1972, para defender a unidade entre a Metrópole e as ex-colónias, antes de ser extinta em 1974, elaborou uma lista de 36 sacerdotes envolvidos em atividades ilegais ou subversivas e que se opunham à política do Estado Novo relativamente a Angola, província ultramarina desde a década de 1950, devido à crescente ofensiva anticolonial e que se intensificou após a Segunda Guerra Mundial. Do inventário elaborado pela polícia, 12 padres pertenciam ao clero secular da arquidiocese de Luanda,

que incluía também a atual diocese de Cabinda, criada em 1984 por João Paulo II, e a diocese de Novo Redondo (atual Sumbe), criada por Paulo VI em 1975. Deste grupo, nove sacerdotes estiveram exilados e presos em Portugal, entre 1960 e 1974.



Imagem da capa do manuscrito do seminarista Arcanjo Custódio Cuvale (s.d.).

Fonte: PIDE/DGS, Delegação de Angola, PC 181/71, NT 892 "Imagem cedida pelo ANTT".

O padre António da Silva Maia, missionário do clero secular português, que se encontrava em Ambriz, foi preso e depois repatriado para Portugal, em 1961. Joaquim Francisco Trindade, sacerdote natural do Bailundo do clero secular da diocese de Silva Porto (Cuito Bié), criada em 1940, esteve preso no Huambo e em Luanda, nos anos 1960, altura em que passou ao estado laico. Os restantes missionários eram espiritanos, com quatro estrangeiros e os restantes portugueses.

Dezanove missionários espiritanos portugueses e três estrangeiros (franceses, holandeses e espanhóis), sob a orientação do missionário português José Veiga apresentaram aos bispos de Angola, na década de 1970, uma proposta com o objetivo de implementar missões diferentes das tradicionais, sustentadas pelo trabalho missionário e sem subsídios estatais.

A proposta não foi aceite e alguns destes missionários foram forçados ao exílio na Europa, onde criticaram o anacronismo das relações entre a Igreja católica e o Estado Novo. Ainda que os subscritores do "projeto Veiga" e os organizadores dos colóquios pastorais não tenham sido presos, alguns tiveram que deixar as missões onde trabalhavam.

Desde a década de 1940 que a região de Nova Lisboa se encontrava em mudança. A urbanização e a mobilidade social suscitavam questões sobre a evangelização. O regime político em Angola não permitia qualquer movimento de oposição às políticas adotadas pelo Estado Novo. Note-se que a maioria dos católicos na metrópole e nas ex-colónias portuguesas em África era, naquela época, próxima do Estado Novo, ainda que nem todos subscrevessem a sua política colonial/ultramarina e alguns integrassem grupos de opositoristas. O mesmo se pode dizer sobre os missionários católicos estrangeiros, freiras e catequistas.

Em 1971, alguns anos após a realização dos colóquios de pastoral, alguns alunos do Seminário Menor da Caála foram detidos por promoverem a propaganda do MPLA e de Agostinho Neto. O padre Felo, também conhecido por Pelicano, foi preso no dia 26 de setembro de 1971 por incentivar os seminaristas para a oposição ao Estado Novo português. Possuíam alguma informação sobre o MPLA, presidido por Agostinho Neto, depois da liderança de Mário Pinto de Andrade, uma vez que ouviam clandestinamente as emissões radiofónicas do programa Angola Combatente, a partir de Brazzaville. Neste período, coexistiam duas tendências entre os seminaristas: enquanto uns eram apologistas da independência de Angola, à semelhança do que sucedera com o Brasil, outros eram favoráveis à política do Estado Novo, discordando da ação dos movimentos de libertação.



Entre os detidos, encontravam-se autores de manuscritos que promoviam a luta dos naturais de Angola pela independência política. Preso a 15 de julho de 1971, Arcanjo Custódio era o responsável por "África, Minha Querida", de maio do mesmo ano. Preso no dia seguinte, João Ferramenta era o autor de "Amigos Congolezes", sem data, e destinado a ser remetido para o Congo. Os dois textos tinham sido redigidos com base em informações e publicações fornecidas pelo padre Felo e deles havia sido dado conhecimento a colegas do Seminário. Arcanjo Custódio e João Ferramenta seriam expulsos do Seminário da Caála em 1971 e cumpriram pena de prisão até 29 de janeiro de 1972.

Por seu turno, os seminaristas Carlos Java, Luciano Afonso, Domingos Dala e Jerónimo Segunda seriam presos a 16 de agosto de 1971, enquanto Joaquim Chihaluca seria detido no dia 21 do mesmo mês. Nas buscas ao quarto do padre Felo no Seminário, a 25 de setembro de 1971, a DGS confiscou uma revista *Mundo Negro*, n.º 111, de abril de 1970, e alguns livros, entre os quais se encontrava as obras de Martin Luther King, "Força para Amar", e de Fernando Santos Neves "Ecumenismo em Angola, do ecumenismo cristão ao ecumenismo universal". O padre Felo seria acusado de comentar nas aulas de História e Religião e Moral, no Seminário da Caála, aos alunos do 3.º e 4.º ano, textos publicados na revista *Mundo Negro*, publicação dos Missionários Combonianos de Espanha. O periódico contava com informações sobre católicos, protestantes, muçulmanos, economia, recursos minerais, organizações e associações regionais de África, assim como com fotografias de presidentes dos países africanos independentes, dos líderes de alguns movimentos de libertação (que não Holden Roberto, da FNLA, nem Jonas Savimbi, da UNITA e dissidente da FNLA). A DGS pretendeu enviar o padre Felo para a metrópole, mas contou com a oposição do Administrador Apostólico da Diocese de Nova Lisboa. Por poder constituir propaganda desfavorável para a Igreja em Portugal e a política do Estado Novo, a decisão da polícia política foi substituída por uma transferência para missão da diocese de Nova Lisboa, onde

pudesse ser devidamente controlado. Libertado a 25 de novembro de 1971, o padre Felo foi admoestado com o afastamento da Igreja caso se imiscuisse de novo em assuntos políticos e transferido para a missão católica de Bimbe. Durante o seu interrogatório, confirmaria que os organizadores dos colóquios pastorais, professores no Seminário Maior de Cristo Rei, onde estudou Filosofia e Teologia, contribuíram para a sua formação política, tendo em conta a luta pela independência política de Angola.

FONTES E BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Fontes

Torre do Tombo, Lisboa (Portugal)
Arquivo PIDE/DGS
Delegação de Angola: Proc. 9 704 CI (2), NT 7571
Subdelegação Nova Lisboa: PC 181/71, NT 892

Bibliografia

- ALMEIDA, João Miguel – Os Sinais de um Tempo de Prisão e Exílio. In ALVES, Carlos Alberto Alves, ed. - *Esperar pela hora de Deus. O exílio forçado de sacerdotes angolanos em Portugal, 1960-1974*. Luanda: Mayamba Editora, 2015, p. 11-21.
- ALVES, Carlos Alberto – *Angola: as missões religiosas e os nacionalistas, 1961-1975*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2000.
- CABRAL, Salvador – *A missão nas teias da PIDE (o livro da minha liberdade)*. Braga: Oficina de S. José, 2005.
- ESTEVES, Manuela Sofia Leston Gomes Blanc – *A Presença das Missões Católicas na África Portuguesa na Época Marcelista (1968-1974): Visões da Imprensa Estrangeira*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2001.
- HENDERSON, Lawrence Wallace – *A Igreja em Angola. Um rio com várias correntes*. Lisboa: Além-Mar, 1990.
- NEIVA, Adélio Torres – *Congregação do Espírito Santo e do Imaculado Coração de Maria: A História da Província Portuguesa, 1867-2004*. Lisboa: Gráfica Povoense Lda., 2005.
- NETO, Maria da Conceição – O Paradoxo Católico. In ALVES, Carlos Alberto Alves, ed. - *Esperar pela hora de Deus. O exílio forçado de sacerdotes angolanos em Portugal, 1960-1974*. Luanda: Mayamba Editora, 2015, p. 23-35.
- SCHUBERT, Benedict – *A Guerra e as Igrejas – Angola, 1961-1991*. Suíça: P. Schlettwein Publishing, 2000.

1961

Março

Início da guerra colonial em Angola.

Setembro

Abolição do estatuto do indigenato.

1962

Outubro

Início do Concílio Vaticano II.

1963

Janeiro

Início da guerra colonial na Guiné.

Novembro

Novos estatutos político-administrativos das províncias ultramarinas.

1964

Setembro

Início da guerra colonial em Moçambique.

Dezembro

Encerramento do Concílio Vaticano II.

1970

Julho

Paulo VI encontra-se com os líderes dos movimentos de libertação das colónias portuguesas (Amílcar Cabral, Agostinho Neto e Marcelino dos Santos).

1972

Dezembro

Novos estatutos político-administrativos das províncias ultramarinas.

1973

Setembro

PAIGC proclama a independência da Guiné-Bissau em Medina do Boé.

1974

Junho

Acordo de cessação das hostilidades entre Portugal e a UNITA em Angola.

Julho

Lei n.º 7/74 reconhece o direito dos povos à autodeterminação e a independência dos territórios ultramarinos portugueses.

Agosto

Acordo de Argel entre Portugal e o PAIGC: reconhecimento da independência da Guiné-Bissau e do direito do povo de Cabo Verde à independência.

Setembro

Acordo de Lusaka entre Portugal e a FRELIMO para cessação de hostilidades e fixação dos termos da independência de Moçambique.

Outubro

Acordos, separados, de cessação de hostilidades entre Portugal e a FNLA e o MPLA em Angola.

1975

Janeiro

Acordo do Alvor entre Governo Português e FNLA, MPLA e UNITA: fixa os termos da independência de Angola.

Março

Criação do Instituto de Apoio ao Retorno de Nacionais (IARN).

Junho

Independência de Moçambique.

Julho

Intensificação do êxodo da população de origem europeia de Angola.

Independência de São Tomé e Príncipe.

Outubro

Nota pastoral da Conferência Episcopal Portuguesa sobre as consequências da descolonização.

Novembro

Independência de Angola e início da guerra civil entre MPLA e UNITA.

Declaração da independência de Timor-Leste, seguida de invasão do território pela Indonésia.



DEMOCRACIA

Reivindicação de participação cidadã
e o lento despertar dos católicos
para a causa democrática

Coordenação de João Francisco Pereira
(UCP-CEHR; HTC NOVA FCSH – CFE-UC)

Bairro de Lata em Lisboa (1968). Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.



Portugal social 1968-1974

Rita Almeida de Carvalho
(ICS-ULisboa)

Quando Marcelo Caetano substituiu Salazar no governo da ditadura, a grande maioria da população portuguesa era pobre. Uma distribuição de riqueza muito desigual criava grandes clivagens sociais.

Portugal era um país marcado pela ruralidade, onde abundavam os trabalhadores agrícolas sem terra e os pequenos proprietários rurais. Em 1970 a agricultura ocupava 32% da população – apesar de tudo, menos dez pontos percentuais do que em 1960.

O país tinha então pouco mais de oito milhões e meio de residentes. Relativamente à década anterior, a população diminuía em mais de 250 mil habitantes, sobretudo por conta da guerra colonial e da emigração.

Entre 1957 e 1974, mais de 1,5 milhões de cidadãos portugueses emigraram, muitas vezes clandestinamente, para países mais prósperos, em particular para a França e a Alemanha, cuja proximidade geográfica facilitava o contacto com o país de origem, habitualmente uma vez por ano durante as férias anuais.

As remessas que os emigrantes enviavam às suas famílias a residir em Portugal ajudavam ao equilíbrio das contas externas do país. Era dinheiro amealhado com enorme sacrifício e à custa de viverem em condições miseráveis. Nos arredores de Paris, por exemplo, os emigrantes portugueses



Bairro de Lata na Quinta do Narigão em Lisboa, destaca-se a igreja de São João de Brito (1968).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.



agrupavam-se em bairros de lata. Só no bairro de Champigny residiam, em 1967, 14.025 portugueses.

Em Portugal, o decréscimo da população, não foi homogéneo, e certas zonas viram mesmo a sua população aumentar significativamente.

Em busca de melhores condições de vida, parte da população rural que não emigrou para o estrangeiro deslocou-se para os grandes centros urbanos, como o Porto e, sobretudo, Lisboa. Entre 1960 e 1970, as áreas suburbanas da capital expandiram-se dramaticamente. Na Damaia e em Odivelas, por exemplo, a população aumentou 136% e 170%, respetivamente.

O êxodo rural e o processo de urbanização resultaram também da rápida industrialização e terciarização da economia. O crescimento económico no período entre 1960 e 1973 foi o mais rápido da história de Portugal até à data (uma média superior a 6,5% do rendimento nacional *per capita*). Tal circunstância aumentou as oportunidades de melhoria das condições de vida de alguns segmentos da população.

No entanto, de acordo com o Censo de 1970, quase 30% dos portugueses estavam mal alojados e 21 mil famílias residiam em bairros de lata no distrito de Lisboa. Na sua maioria, estes lares não tinham água canalizada, eletricidade ou instalações sanitárias. Segundo a mesma fonte, apenas 29% das casas portuguesas possuíam, em simultâneo, estas comodidades. Também nesta dimensão a sociedade portuguesa era geograficamente bastante desigual. Enquanto em Bragança só 8% das casas possuíam tais infraestruturas, esse número em Lisboa alcançava os 62%.

O uso dos grandes eletrodomésticos, como máquinas de lavar roupa ou frigoríficos, aumentou de forma expressiva no pós-Segunda Guerra Mundial. Mesmo assim, na década de 1960, o frigorífico não era acessível à maioria dos cidadãos portugueses. Para tal contribuiu não só a falta de recursos económicos da generalidade da população, mas também a

inexistência de uma rede elétrica que cobrisse integralmente o território nacional. Do mesmo modo, apesar da progressão exponencial do número de licenças de televisão – 350 mil licenças emitidas em 1969 –, o número de portugueses que assistiam regularmente às emissões de televisão não ultrapassava um quarto da população.



Crianças a brincar na Quinta do Narigão em Lisboa (1968).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.

No início da década de 1970, Portugal era um país com uma elevada taxa de analfabetismo, que se agravava nas zonas rurais. Se entre os homens, a percentagem de analfabetos era de 20%, no caso das mulheres uma em cada três não sabia ler nem escrever. Eram pouquíssimos os portugueses que frequentavam o ensino secundário (2,8%) e ainda menos os que acediam ao ensino superior (1,6%). No mesmo período, a taxa de trabalho infantil era ainda de 16%.

Uma política de salários baixos, sobretudo entre os trabalhadores não qualificados, acentuava as desigualdades sociais.

O chamado "regresso ao lar", tão caro à ideologia da ditadura, conduziu à marginalização das mulheres no mercado de trabalho. Segundo o Censo de 1970, enquanto a taxa de atividade dos homens chegava aos 89%, a das mulheres era de pouco mais de 25%.

Contudo, a partir dos anos 1960, a industrialização e a necessidade de reforçar o orçamento familiar tornaram mais visível a presença das mulheres nas fábricas.

Face aos baixos salários auferidos pelos maridos, os rendimentos das mulheres eram muitas vezes fundamentais para a subsistência do agregado familiar. A emigração dos homens e a guerra colonial tornavam ainda mais relevante e necessário o trabalho feminino.

Social e juridicamente minorizada, a mulher podia realizar um contrato de trabalho sem requerer autorização do marido, mas este podia opor-se à sua celebração, bastando alegar "razões ponderosas" (Decreto-Lei n.º 49 408, de 24 de novembro de 1969).

Se a legislação garantia salários iguais entre mulheres e homens para tarefas e qualificações semelhantes (Decreto-Lei n.º 47 302, 4 de novembro de 1966), mas na prática o trabalho feminino era mais precário e mal pago do que o dos homens.

Outros aspetos a sublinhar são a necessidade de a mulher, em profissões como a enfermagem e o ensino, necessitar de autorização superior para poder casar, a impossibilidade de acesso à carreira da magistratura e a existência da figura jurídica do chefe de família, que minorizava o estatuto da mulher no contexto familiar.

Ainda assim, a condição feminina no Marcelismo melhorou consideravelmente. O número de mulheres no ensino superior duplicou relativamente aos 20 anos anteriores. Também adquiriram maior capacidade eleitoral ativa e foi abolida a norma que exigia a autorização dos cônjuges para se ausentarem do país (Decreto n.º 49 317, de 25 de outubro de 1969).

Neste período final do Estado Novo também se verificou um acréscimo considerável do número de beneficiários da previdência, bem como um aumento significativo do alcance dos seus benefícios. Foi neste período, durante a fase inicial de abertura do regime, que foi promovida uma reforma da previdência rural para garantir a previdência à generalidade dos trabalhadores agrícolas.

No que se refere ao alcance da previdência, embora tenha havido progressos assinaláveis, as lacunas ainda eram muitas e a cobertura muito desigual entre os grupos socioprofissionais.



Bairro de Lata na Quinta do Narigão em Lisboa (1968).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.

As pensões de velhice, por exemplo, ou não existiam, ou representavam uma percentagem diminuta do salário do trabalhador, chegando em alguns casos a uns meros 20%. As pensões de viuvez, quando existiam, eram conferidas por um período limitado e as pensões de invalidez não eram generalizadas. Não existiam subsídios de maternidade e as baixas remuneradas eram concedidas por períodos limitados. Também não havia subsídio de desemprego e quanto à comparticipação de medicamentos, embora mais abrangente do que no salazarismo, esta era ainda bastante reduzida. Acresce que o trabalho independente continuava fora do sistema e os trabalhadores dos serviços domésticos só seriam integrados no sistema de previdência em 1973.

É certo que durante este período se mantiveram a proibição de partidos políticos e um pluralismo limitado em períodos de eleição, seguido de vagas de repressão, as alterações no tecido económico do país traduziram-se em mudanças significativas. A melhoria do acesso à educação e à informação e a participação em novas formas de sociabilidade aumentaram a capacidade de intervenção social e política dos cidadãos. Não é surpreendente que estes sejam anos de grande contestação social – e política – que prepararia o caminho para o processo de democratização iniciado em 25 de Abril de 1974.



A liberdade como questão: da colaboração à rutura

João Francisco Pereira

(UCP-CEHR; HTC NOVA FCSH – CFE-UC)

Um dos indícios das aspirações democráticas no final dos anos 1960 em Portugal foi o aparecimento do que habitualmente se designa como "Ala Liberal". Esta, longe de ser uma facção coesa ou um grupo organizado de deputados no seio da Assembleia Nacional foi, isso sim, um agrupamento parlamentar inorgânico, informal, sobre o qual nem sequer é fácil dizer ao certo quantos membros tinha, e quais eram.

Nesse grupo contavam-se personalidades como Francisco Sá Carneiro, João Mota Amaral, José Pedro Pinto Leite, Francisco Pinto Balsemão, Miller Guerra, Magalhães Mota entre outros.

Estas 19 personalidades tinham em comum terem sido eleitas como deputados à X Legislatura do Estado Novo (1969-1973).

Os "liberais" pertenciam às elites do regime e, no seu seio, exerceram aquilo que Tiago Fernandes designa, na esteira de Juan Linz, uma "semi-oposição"



José Pedro Pinto Leite a votar nas eleições para a Assembleia Nacional (1969).

Fonte: *Flama*, Positivos, pt. n.º 3604, doc. 002 PT/TT/FLA/SF/001/3604/002

Autor: Não mencionado
"Imagem cedida pelo ANTT" .

ao Estado Novo, estando em parte dentro e em parte fora do regime da ditadura. Ainda assim, mesmo que nem todos tenham assumido as mesmas posições, verificou-se uma desafetação ao pretendido "reformismo marcelista".

Com o passar do tempo e o avolumar das desilusões, começaram a estar cada vez mais fora, sobretudo à medida em que se apercebiam de que as iniciativas que levavam a cabo no plano da legalidade – na revisão constitucional, nas leis de liberdade religiosa e de imprensa, em defesa dos presos políticos – eram sistematicamente votadas ao insucesso.

Em momento algum, porém, trilharam caminhos revolucionários ou romperam com o modelo de oposição legal, ou legalista, em que se moviam, pelo menos, publicamente.

Acumularam, assim, uma enorme frustração – e, logo, uma natural alegria pelo fim da ditadura.

Da sua atividade parlamentar evidenciamos alguns momentos de maior tensão com o regime devido às aspirações de uma maior liberdade para a sociedade portuguesa.

Revisão constitucional

A 16 de dezembro de 1970, quinze deputados da "Ala Liberal" apresentam um projeto de revisão constitucional que visava proteger os direitos, liberdades e garantias (e.g. "direito à informação livre e verídica" e à emigração), extinguir a censura, atribuir aos tribunais comuns de jurisdição ordinária a exclusividade da aplicação de medidas de segurança e às autoridades judiciais a exclusividade da ordenação de medida de restrição da liberdade pessoal, repor o sufrágio direto para eleição do Presidente da República, e reforçar o papel da Assembleia Nacional no sistema político.

O Comércio do Porto

A PROPOSTA DE LEI SOBRE «LIBERDADE RELIGIOSA»

—MOTIVO DE ESTUDO NUM COLOQUIO ORIENTADO
PELO REV. DR. SERAFIM DE SOUSA E SILVA
E DEPUTADO DR. FRANCISCO LUMBRALES DE SÁ CARNEIRO

Por iniciativa de L. U. C., realizou-se ontem, à noite, num dos salões do Centro da Cultura Católica, no Palácio da Torre do Marco, um colóquio para apresentação do projecto de lei sobre a liberdade religiosa, de 30 de Setembro de 1970, assinado pelo prof. dr. Manoel Caetano, e enviada pela Presidência do Conselho à Câmara Corporativa, para estudo.

Em consequência do interesse do problema em causa, assistiram presente cerca de duas centenas de pessoas, muitos dos quais participaram, directamente, com as suas sugestões, no animado debate. Professores, estudantes, sacerdotes, freiras, deputados e dirigentes de diferentes organizações da Acção Católica, constituíram o numeroso auditório.

Deu início aos trabalhos, para explicar o espírito que orientou os iniciadores do «L. U. C.», o presidente deste organismo, sr. dr. António Azevedo, «A Acção Católica» — salientou — «atualmente não tem sido, durante muito tempo, activo». Por isso o «L. U. C.» resolveu promover uma série de conferências e colóquios — actividades vivas — e o de agora impõe que todos os católicos tenham opinião.

E explicou: «O sr. dr. Francisco Lumbrals de Sá Carneiro tratou, no porta que lhe coube na direcção do colóquio, dos problemas da ordem legal, em concordância com a legislação portuguesa, e o rev. dr. Serafim de Sousa Ferreira e Silva debateram-na, especialmente, sobre aquilo que depende mais do espírito do Igreja».

Tomando a palavra, o rev. dr. Serafim Ferreira e Silva focou os aspectos teológicos e eclesiais da proposta de lei, a partir do princípio de que a liberdade religiosa se baseia na própria natureza humana, descreve o que deve entender-se pelo «dever de ser livre» — o que, em relação com os outros, goza o direito à liberdade. Quando se fala na dignidade da pessoa humana, «inclui-se, automaticamente, um conceito de liberdade religiosa — por a liberdade é, ou devia ser, um fenómeno comum a todos os povos. A proposta, portanto, é a elaboração do documento

«Dignidade Humana», sobre a liberdade religiosa, promulgado em 7 de Dezembro de 1965, e comentou os seus princípios básicos, referenciando as pressuposições consensuais sobre religião e liberdade, numa perspectiva ao mesmo tempo filosófica e sociológica.

Finalmente analisou algumas consequências, imediatas ou futuras, da proposta de lei em discussão.

Logo depois do palavra o deputado sr. dr. Francisco Lumbrals de Sá Carneiro que começou por analisar o situação da liberdade religiosa definida no Constituição de 1933, ocupando-se, mais adiante, da Concordata e o contexto político, em que surge referência a um discurso pronunciado em 25 de Maio de 1960, pelo Presidente Salazar.

O sr. dr. Sá Carneiro chamou a atenção para o situação dos demais confissões religiosas submetidas à legislação comum, designadamente pelo que respeita ao direito de associação e à liberdade de pregação, com citações da revisão constitucional de 1951, parecer da Câmara Corporativa e o parecer do subseção redacção dada aos arts. 43.º e 46.º, etc., para fazer considerações judiciais, esclarecedoras do auditório, sobre a religião católica como religião da Nação, e o dimensão da liberdade religiosa pela alteração do art. 45.º primitivo.

Diz-se, a seguir, que o actual proposta visa a estabelecer os princípios constitucionais anteriores à revisão de 1951, e entender da demais confissões certos privilégios adquiridos pela Igreja Católica através da Concordata.

Consta da Base III do proposta do lei em discussão:

1—Os direitos de expressão, de prática, de educação e ensino, de reunião e associação em matéria religiosa, não são reconhecidos às confissões cuja doutrina ou actos de culto sejam incompatíveis com a vida e a integridade da pessoa humana, os bons costumes, os direitos e interesses da soberania portuguesa ou os princípios fundamentais da ordem constitucional.

2—Não são consideradas religiosas as actividades que consistem na produção, no estudo ou na divulgação ou interpretação dos fenómenos meteorológicos ou parapsíquicos.

O Estado não tem religião própria

Da proposta de lei sobre «liberdade religiosa» estudada e debatida com sugestões ou pareceres que, futuramente, serão analisados e ordenados, podem contribuir, intimo, para a introdução de alterações no referido documento, é também de salientar a Base IV, da seguinte teor:

1—O Estado não tem religião própria, e as suas relações com as organizações correspondentes às diversas confissões religiosas assentam no regime de separação.

2—As confissões religiosas têm direito a igual tratamento, resolvidos os diferenciais impostos pelo seu diversa representatividade.

Na Base V — que foi igualmente motivo de acalorado debate — o proposta de lei estabelece:

1—Os maiores de 16 anos têm direito a escolher a sua religião e a inscrever-se, livremente, nos cursos de religião e de moral.

2—O ensino da religião e moral nos escolas públicas só será ministrado, aos maiores de 16 anos, após o que, em suas vezes, fazer, separadamente o deslembro.

O exercício da liberdade religiosa na dependência do ministro do Interior

No decorrer do seu introdução ao colóquio, o sr. dr. Sá Carneiro disse que as confissões religiosas em si não podem contestar contra o soberano a ordem constitucional. Se os seus membros o fizerem, deverão responder criminalmente pelos respectivos actos, sem que, por isso, devam sofrer as confissões.

Depois chamou a atenção para a Base IX, que amplia os casos de revogação de reconhecimento a qualquer associação política ou a prestação de actividades estranhas aos fins próprios das confissões religiosas. A experiência mostra — salientou — que não fundamentos deste tipo os que têm sido invocados para desencadear perseguições religiosas.

E como esclarecimento:

— A proposta coloca, na realidade, o exercício da liberdade religiosa na dependência do ministro do Interior.

Se fosse de aprovar qualquer medida tendente a suprimir a livre prática de uma religião o prejuízo das actividades subversivas dos seus membros, sempre haverá de adoptar um processo em que fossem respeitadas as garantias da defesa, e em que a decisão, fosse comedido aos tribunais comuns. De outro modo — disse o sr. dr. Sá Carneiro — seria a consorciar, legalmente, um princípio, e a reconhecer-se, simultaneamente, a possibilidade e a suprimir no próprio.

Não poderá ser imposta a militares ou civis a assistência a actos de culto

Na Base VI, merece referência o seguinte:

1—A assistência a actos de culto religioso, incluindo os celebrados em unidades militares ou em estabelecimentos públicos, é livre, não podendo ser imposta a militares ou civis.

Notro auditório do seu «deslembro», o sr. dr. Sá Carneiro perguntou:

— Haverá necessidade de uma disciplina específica da liberdade religiosa?

— E responder:

— Ela não seria necessária se os direitos inerentes ao exercício e participação do culto — direitos de reunião, de associação e livre expressão, assim como garantidos a todos os cidadãos! Bastaria, onde o Homem é livre, a afirmação, na Constituição do direito de liberdade religiosa e por dos outros liberdades. A necessidade da sua regulamentação surge, portanto, nos países em que aqueles direitos não estão garantidos, visando a conceder um regime de favor ao culto, atento o especial respeito que deve merecer a religião do Homem.

Outra pergunta formulada pelo orador: — Poderão, no entanto, as diversas confissões coexistirem com um regime de favor para a religião, ou haverá antes de preocupar-se com a consagração «legal» da liberdade da pessoa humana em toda o seu «sentido»?

Já antes, a 2 de dezembro de 1970, Marcelo Caetano apresentara à Assembleia Nacional a sua proposta, da qual se destacava o reforço da autonomia política e administrativa das províncias ultramarinas e a garantia de acesso ao ensino de todos os cidadãos. No parecer da Câmara Corporativa dir-se-ia que a proposta não tocava praticamente "no que [a Constituição] tem de mais característico e identifiante".

O projeto dos deputados foi rejeitado e prevaleceu a iniciativa do governo. Terá sido esse o momento em que, segundo Sá Carneiro, se pôs termo às esperanças suscitadas pelo ambiente que rodeou as eleições de 1969 e que perdurou até ao final de 1970 (*Expresso*, 28 de abril de 1973).

Liberdade de imprensa

A 22 de abril de 1970, Francisco Sá Carneiro e Francisco Pinto Balsemão apresentaram à Assembleia Nacional um projeto de lei de liberdade de imprensa que, entre outras disposições, propunha a abolição da censura. No parecer da Câmara Corporativa considerava-se que o projeto satisfazia os jornalistas, mas não assegurava "o direito do público a ser corretamente informado [e] o do Estado a manter a paz pública e o de todos à salvaguarda da honra, da consideração e do crédito" (*Diário das Sessões*, 2 de julho de 1971).

O projeto dos liberais só seria discutido mais de um ano depois e em conjunto com uma proposta da iniciativa do Governo. A esta última subjazia a ideia de que a liberdade de imprensa se exercia "dentro dos parâmetros marcados pelo interesse superior da colectividade e pelos interesses individuais dignos de protecção", prevendo um mecanismo de exame prévio em situações de "estado de sítio ou de emergência ou ocorrendo actos subversivos graves em qualquer parte do território".

A Lei da Imprensa (Lei n.º 5/71) foi publicada a 5 de novembro de 1971 sem que as propostas dos deputados da "Ala Liberal" tenham sido

TAPETES DE BEIRIZ
ALCATIFAS em Lã, Fibra ou Nylon—CARPETES—PASSADEIRAS
VISITEM O NOSSO STAND DE EXPOSIÇÃO E VENDAS
NA SEDE
Rua do Constituição, 802
Telefone. 40083 — PORTO
FILIAL
Avenida dos Aliados, 206
Telefone. 33006 — PORTO

871

ALTA
BAL
BRAL

Notícia no periódico *O Comércio do Porto* (17-11-1970) relativa à proposta de Lei sobre a "Liberdade Religiosa".

Fonte: BLX-Hemeroteca Municipal de Lisboa.



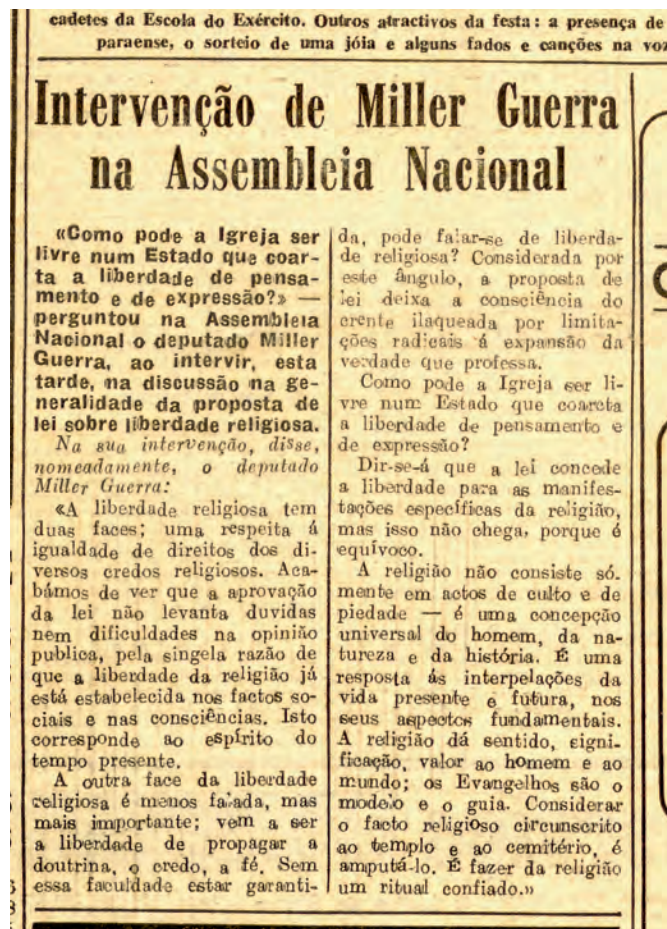
consideradas. Aquela que fora a primeira tentativa de lei de imprensa e de abolição da censura acabou por coincidir temporalmente com "os cortes nas transcrições dos discursos [parlamentares publicados] pela imprensa" [Sá Carneiro, *Expresso*. (28 abr 1973)]. A liberdade de imprensa teria de aguardar pelo 25 de Abril de 1974.

Liberdade religiosa

No final do ano de 1970, foi apresentada à Assembleia Nacional uma proposta de lei de liberdade religiosa. Como diria Marcelo Caetano, o objetivo não era afrontar o estatuto privilegiado da Igreja Católica em Portugal. Tratava-se sobretudo de regular as outras confissões religiosas por via do reconhecimento da sua personalidade jurídica.

Na proposta do Governo, a religião católica deixava de ser a "religião da Nação Portuguesa" para ser a "religião tradicional da Nação Portuguesa", reconhecia-se a liberdade de culto e de organização e igual tratamento a todas as confissões religiosas ("ressalvadas as diferenças impostas pela sua representatividade"). O texto previa ainda a criação de um sistema de reconhecimento das confissões não católicas.

Na discussão da proposta na Assembleia Nacional, sobressaem dois liberais: Sá Carneiro e Miller Guerra. Este lembrou que "a Igreja já não sent[ia] a liberdade religiosa como uma ameaça à sua coesão interna e à unidade da fé", e que o catolicismo não podia continuar a ser visto como "o sustentáculo da unidade nacional". Para o deputado, a confessionalidade do Estado era incompatível com a modernidade e a democracia. Afirmaria ainda, socorrendo-se das palavras de D. António, Bispo do Porto, que "não há possibilidade de religião sem liberdade". Com estas afirmações Miller Guerra queria dizer que, se o Estado negava as liberdades de imprensa, sindicais ou quaisquer outras, então não era possível existir liberdade religiosa. Na mesma ordem de ideias, o deputado José da Silva afirmou que, se fossem garantidas as liberdades de expressão do pensamento, de reunião e de associação, se



Página do periódico *Diário de Lisboa* (15-07-1971) relativa ao teor da intervenção de Miller Guerra na Assembleia Nacional a propósito dos acontecimentos na Capela do Rato.

Fonte: BLX-Hemeroteca Municipal de Lisboa.

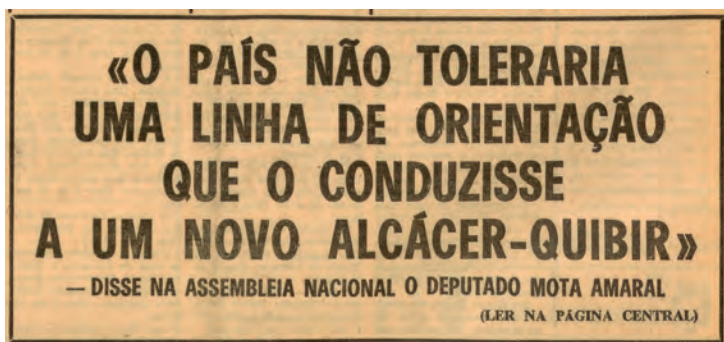
tornava dispensável uma lei da liberdade religiosa. Nesta ocasião, também Mota Amaral considerou que a liberdade religiosa se deslocava "para o âmbito da questão mais ampla das liberdades cívicas".

Quanto a Sá Carneiro, este congratulava-se com "o princípio do reconhecimento jurídico da liberdade religiosa para todas as confissões [e] com a protecção jurídica das pessoas e das organizações" garantidos na proposta, mas não deixava de insistir que era necessário enumerar expressamente os direitos a garantir no âmbito do exercício da liberdade religiosa.

O mesmo deputado seria muito crítico quanto a certas alterações introduzidas ao texto governamental pela "comissão eventual para o estudo da proposta de lei", nas quais via um retrocesso relativamente à proposta inicial. Era o caso da afirmação

de que o ensino público seria orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs. No seu entender, tal configurava "um princípio de orientação ideológica do ensino ministrado pelo Estado", o que era inaceitável a todos os títulos, e ainda mais numa proposta de lei sobre a liberdade religiosa.

Sá Carneiro, Mota Amaral, Raquel Ribeiro, Pinto Balsemão, Oliveira Dias e Pinto Machado acabariam por propor numerosas alterações à iniciativa governamental, nenhuma das quais teria bom acolhimento. Porém, as suas vozes foram ouvidas na Assembleia Nacional, e tiveram bastante ressonância fora dela.



Página do periódico *República* (08-03-1974) relativa ao teor da intervenção do deputado Mota Amaral acerca da Guerra Colonial.

Fonte: BLX-Hemeroteca Municipal de Lisboa.

Questão colonial

Durante a discussão da revisão constitucional de 1971 na Assembleia Nacional, apesar de as províncias ultramarinas não constituírem o cerne das preocupações da ala liberal, alguns dos seus membros abordaram o problema colonial.

Na ocasião, sem que se manifestassem contra a guerra, Pinto Leite e Correia da Cunha interpelaram a Assembleia quanto às repercussões dos elevados gastos militares no desenvolvimento socioeconómico do país. Oliveira Dias, por seu turno, não hesitou em considerar que "a solução integracionista não passa[va] de um esquema teórico, desenraizado das realidades [que] pretend[ia] reivindicar para si o monopólio do patriotismo". Defendia, ao contrário, que a manutenção dos territórios ultramarinos requeria

uma organização político-administrativa que lhes permitisse desenvolverem-se "em todos os domínios, libertas das peias de uma centralização governativa asfixiante".

Pinto Balsemão, para além de ter escrito sobre o assunto por diversas vezes nas páginas do jornal *Expresso*, apoiou na câmara dos deputados as alterações constitucionais propostas pelo Governo em 1971 respeitantes à autonomia política e administrativa das colónias africanas. No seu entender, "ninguém quer[ia] trair a Pátria, ninguém quer[ia] entregar o ultramar", mas "uma política de verdade poder[ia] servir muito melhor do que a constante repetição de slogans desvirtuados pelo uso". E essa política só seria alcançada se houvesse efetivamente liberdade de expressão.

A propósito dos acontecimentos da Capela do Rato, também Miller Guerra dirá na Assembleia Nacional que considera normal que se discuta a legitimidade da presença de Portugal no ultramar "não só na Igreja, como em qualquer outra parte" (*Diário das Sessões*, 23 de janeiro de 1973).

Com mais desassombro, Mota Amaral, acérrimo defensor de uma autonomia progressiva das colónias, afirma abertamente na Assembleia Nacional que "guerras como a que enfrentamos podem-se perder, não se podem ganhar [...] O país não toleraria uma linha de orientação que o conduzisse a um novo Alcácer-Quibir". Naturalmente, os jornais *República* e *Expresso* não deixariam de destacar tais afirmações (respetivamente, 8 e 9 de março de 1974).

Já Sá Carneiro, um dos mais proeminentes deputados liberais, não revelou claramente a sua posição quanto à questão colonial. Contudo, em entrevista ao *Diário Popular* de 5 de julho de 1972, considerava que a enorme falta de informação existente em Portugal sobre a política colonial impossibilitava "uma apreciação crítica de todo o problema". Na sua análise, as garantias quanto ao exercício dos direitos e liberdades fundamentais deviam ser a prioridade da política nacional, tanto na metrópole como no ultramar.



Movimentos de mulheres na transição para a democracia

Joana Ralão

(HTC NOVA FCSH – CFE-UC)

“Elas fizeram greves de braços caídos. Elas brigaram em casa para ir ao sindicato e à junta. Elas gritaram à vizinha que era fascista. Elas souberam dizer salário igual e creches e cantinas. Elas vieram para a rua de encarnado. Elas foram pedir para ali uma estrada de alcatrão e canos de água. Elas gritaram muito. Elas encheram as ruas de cravos.”

Maria Velho da Costa – Revolução e Mulheres. In *Cravo* (1976).

A **25 de Abril de 1974**, um golpe militar encaçado pelo Movimento das Forças Armadas (MFA) derrubou o regime ditatorial que governou Portugal durante 48 anos. O período que se seguiu foi marcado pela generalização das formas de mobilização políticas e populares, nas quais as mulheres desempenharam um papel de grande relevância. Hoje, passados 50 anos da Revolução que alterou o país, será oportuno refletirmos acerca da participação feminina e do protagonismo das mulheres nos movimentos políticos e sociais na transição para a democracia.

A Revolução de Abril trouxe às mulheres portuguesas várias conquistas, consagrando-se muitos dos direitos políticos, económicos, sociais e culturais que até então lhes eram vedados pela longa noite da ditadura. Falamos aqui de mulheres enquanto um grupo heterogéneo e plural (não esqueçamos as diferenças que separavam uma camponesa ou uma operária de uma intelectual), mas que tinham em comum um complexo conjunto de limitações legais, políticas, profissionais, sociais,

económicas, ideológicas e morais que as subjugavam nas esferas pública e privada.

O 25 de Abril foi, nas palavras de Sophia de Mello Breyner Andresen, “o dia inicial inteiro e limpo”, o momento em que muitas mulheres tomaram a palavra pela primeira vez nas reuniões, intervindo ativamente na luta pelos direitos sociais, económicos, laborais, habitacionais e de cidadania ou organizando-se em associações de mulheres e feministas, saindo à rua e defendendo princípios igualitários. Falarmos de participação feminina e de movimentos de mulheres implica, portanto, uma distinção essencial: entre uma atividade baseada em reivindicações gerais, consideradas prioritárias no momento (primeiro, o derrube do fascismo e, depois, a consolidação e institucionalização dos direitos e princípios democráticos), e uma atividade em torno de reivindicações mais específicas, diretamente relacionadas com as discriminações e desigualdades de que as mulheres eram alvo.



1.º de maio de 1974 da autoria de Fernando Baião no periódico *Século Ilustrado* (04-05-1974).

Autor: Fernando Baião.

Fonte: BLX-Hemeroteca Municipal de Lisboa.

As mulheres nas lutas e movimentos sociais

A mobilização política e social que se observou no imediato pós-25 de Abril não se iniciou com o golpe revolucionário. De facto, apesar do contexto político autoritário ter restringido a participação pública dos cidadãos, reprimido todos aqueles que se manifestavam contra o regime e oprimido o mundo do trabalho, nos últimos anos, e em particular a partir do ano de 1969, observa-se uma multiplicação dos focos de contestação e conflito.



Manifestação de trabalhadoras da Messa, fábrica de máquinas de escrever em Sintra (14-05-1974).

Fonte: Casa Comum/UMAR – União de Mulheres Alternativa e Resposta.

Nas empresas, em setores com mão de obra maioritariamente feminina (como os têxteis ou as conservas), as operárias desencadearam várias lutas, entrando em greve pelo aumento do salário, a melhoria das condições de trabalho e de saúde e a semana de trabalho de 40 horas. Relembramos que a década de 1960 foi marcada pela entrada em massa da mulher no mercado de trabalho assalariado, fruto do surto de industrialização e da escassez de mão de obra masculina em Portugal, mobilizada para a guerra colonial em África. Esta era uma mão de obra

muito jovem, não qualificada e de baixos custos, pelo que extremamente rentável para as multinacionais que se fixavam no país. Nos campos, foram também elas que protestaram contra a falta de géneros e o racionamento do pão, organizando marchas de fome onde se faziam acompanhar frequentemente dos seus filhos. E ainda que se trate de uma oposição maioritariamente anónima, sendo difícil resgatar os nomes destas mulheres ou sequer individualizá-las, importa notar que esta sempre se deu em articulação com o(s) coletivo(s) e com o(s) grupo(s).

Ainda assim, foi a rutura política trazida pela Revolução que propiciou o verdadeiro deflagrar das

tensões e conflitos pré-existentes. Franqueadas as portas para a democratização do país, estas mulheres reivindicaram pelo salário mínimo, o reconhecimento dos seus órgãos representativos (as comissões de trabalhadores ou comissões sindicais), a abertura de creches e infantários nos locais de trabalho e o direito ao emprego, lutando contra o encerramento das fábricas e tomando controlo do processo produtivo através da autogestão. Estes foram os casos das lutas das operárias das fábricas *Sogantal*, *Applied Magnetics*, *Messa*, *Timex*, *Melka* e *Charminha*. As ações desenvolvidas

– como as greves, a ocupação de instalações ou a autogestão – foram decididas democraticamente pelas trabalhadoras em assembleias gerais, constituindo espaços de aprendizagem onde se aprofundaram laços de solidariedade e se formulou uma consciência de luta. Muitas delas participaram em piquetes de vigilância noturna (face à ameaça de lhes serem retirados os meios de produção) e deslocaram-se a vários pontos do país para venderem a sua produção, criando situações de tensão e conflito a nível familiar, nomeadamente com os pais e maridos.



Importa ressaltar que a participação feminina nestas lutas enquadrou-se no panorama das reivindicações pela consolidação democrática do país, sendo menos visíveis as exigências tendentes à resolução de situações de discriminação das mulheres, com exceção daquelas relativas à igualdade salarial (o "salário igual para trabalho igual"). Este cenário é transversal a várias esferas de intervenção das mulheres durante a conjuntura revolucionária: nas fábricas, nos sindicatos, nas ocupações de terras no Alentejo, nos partidos políticos e ainda nas várias organizações populares criadas neste período, como foi o caso das comissões de moradores. A propósito, o processo de ocupações de casas e a constituição das comissões de moradores deve-se à iniciativa e protagonismo de milhares de mulheres, que eram afinal as mais diretamente afetadas pelas situações precárias de habitação uma vez que eram elas que se encontravam encarregues da lida doméstica e do cuidado dos filhos. Sob o lema "Casas sim, barracas não!", elas denunciaram as condições de vida em que as suas famílias sempre viveram durante o fascismo, a falta de serviços básicos, de condições de higiene e de assistência, e reivindicaram pela criação de creches, infantários e escolas primárias. Elas ocuparam casas abandonadas e fundaram creches populares para os seus filhos, desencadeando processos que precederam qualquer ação governativa e legislativa.



Bairro de Lata da Quinta do Narição, Lisboa. 1968.
Foto de Fernando Cardeira.

Os movimentos femininos e/ou feministas

A participação feminina contra a ditadura e durante o processo revolucionário desenrolou-se ainda no âmbito dos movimentos explicitamente femininos e/ou feministas. Destacamos aqui três, todos eles formados antes do 25 de Abril ou com raízes anteriores à Revolução: o Graal (Movimento Internacional de Mulheres Cristãs), o MDM (Movimento Democrático das Mulheres) e o MLM (Movimento de Libertação das Mulheres).

O Graal (Movimento Internacional de Mulheres Cristãs)

O Graal foi fundado em 1921 pelo padre jesuíta Jaques Van Ginneken e por um grupo de estudantes cristãs da Universidade de Nimegue, na Holanda. O movimento chegaria a Portugal em 1957, pela mão de duas mulheres: Maria de Lourdes Pintasilgo e Teresa Santa Clara Gomes. Do seu núcleo inicial fizeram parte Eduarda Cruzeiro, Helena Amorim, Manuela Silva, Maria dos Anjos Saraiva, Regina Tavares da Silva, Teresinha Tavares e Tomásia Santa Clara Gomes. O movimento tinha como objetivo "olhar as mulheres como uma nova força social, capaz de contestar, subverter e inovar, e de assim contribuir para a mudança qualitativa da vida em sociedade". Esta missão de intervenção social exigia uma atuação junto das comunidades locais, nomeadamente através da dinamização de campanhas de consciencialização, alfabetização e animação cultural. Concomitantemente, procurava-se que as mulheres tomassem consciência de si mesmas e da sua força coletiva, incitando-as a participar de forma ativa e responsável na comunidade e na sociedade.

À semelhança de outras associações que atuaram em contexto autoritário e repressivo, o Graal adotou estratégias que permitiram algum grau de intervenção política e social junto das populações,

sem comprometer a sua existência. A ligação entre o cultural e o político é, a este nível, bastante reveladora: "Como os encontros sobre os assuntos políticos eram formalmente proibidos, servíamo-nos do contexto das nossas atividades, enquanto grupo católico para as integrar". Após o 25 de Abril de 1974, o Graal continua e aprofunda as suas atividades socioculturais e o debate centrado nos problemas das mulheres. Formam-se então equipas móveis que partem para vários pontos do país, sobretudo para o Norte e Centro, e desenvolvem-se projetos de animação sociocultural junto de mulheres e raparigas rurais.

O MDM (Movimento Democrático das Mulheres)

Em finais da década de 1960, mais precisamente em 1968, seria formado o MDM por influência do Partido Comunista Português (PCP). A sua primeira direção, de 1969, foi constituída por quatro mulheres ativamente empenhadas na luta contra a ditadura: Dulce Rebelo, Eugénia Pereira de Moura, Helena Pato e Luísa Amorim.

As militantes do MDM desempenharam um papel importante na oposição ao regime, dinamizando ações de apoio aos presos políticos, contra a guerra colonial e participando nas campanhas eleitorais (de 1969 e 1973). A ação do MDM enquadrou-se na luta geral pelo derrube do regime e ainda que se admitisse a existência de problemas específicos das mulheres, estes eram relegados para segundo plano, entendendo-se a opressão da mulher como um produto da ditadura. Ainda assim, o MDM teve um papel essencial na disseminação de informações acerca da situação das mulheres portuguesas em fóruns internacionais, como foi o caso da sua participação em 1969 no VI Congresso Mundial da Federação Democrática Internacional de Mulheres, em Helsínquia.

Após o 25 de Abril, a atividade do MDM intensifica-se, constando no seu caderno reivindicativo as seguintes exigências: salário igual para trabalho igual, acesso a todas as carreiras e profissões, igualdade jurídica entre homens e mulheres, direito de voto para todos os cidadãos, assistência médica gratuita e condigna na altura do parto e licença de parto de 14 semanas. Em pleno período revolucionário,



Periódico *Flama* (17-5-1974) relativa às manifestações em solidariedade com a causa das "Três Marias" na Fifth Avenue em Nova Iorque (3-07-1973).
Fonte: BLX-Hemeroteca Municipal de Lisboa.

defenderia ainda a luta das mulheres pelo trabalho nos campos da Reforma Agrária e dinamizaria campanhas de alfabetização junto de mulheres de todo o país.

O Movimento de Libertação das Mulheres (MLM)

O MLM nasce do processo judicial instaurado às três autoras da obra *Novas Cartas Portuguesas*, Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, lançada em abril de 1972. Moralmente subversivo, denunciador da condição da mulher portuguesa e crítico da situação política e social do país (marcada pela guerra colonial, pela emigração, pela repressão e pela censura), o livro seria retirado do mercado apenas cinco dias após a sua publicação e as autoras acusadas de "pornografia e ofensas à moral pública". O processo arrastou-se durante dois anos e desencadeou um movimento de solidariedade feminista internacional inédito.

No mesmo dia em que as autoras são ilibadas, a 7 de maio de 1974, é fundado o MLM. Inspirado nos movimentos feministas franceses e defensor



dos ideais do feminismo de Segunda Vaga, o MLM foi o primeiro movimento feminista em Portugal que colocou no centro das suas reivindicações a luta pela legalização do aborto e as questões em torno da sexualidade e da violência contra as mulheres. Várias mulheres, anónimas ou figuras públicas, integraram o MLM: Madalena Barbosa, Célia Metrass, Helena Medeiros, Regina Louro ou Helena Balsa são apenas alguns exemplos. O MLM ficaria para sempre conhecido pela manifestação de 13 de janeiro de 1975, onde seriam queimados vários símbolos da opressão feminina (brinquedos sexistas, objetos da lida doméstica e ainda o Código Civil português). Porém, o tom sensacionalista e a deturpação dos factos pelos órgãos de comunicação levaram a que milhares de homens afluíssem ao Parque Eduardo VII, assediando, agredido e insultando as mulheres que ali se manifestavam. Este acontecimento suscitou a solidariedade de várias associações de mulheres – como o Graal ou a Comissão da Condição Feminina –, que denunciaram publicamente as atrocidades cometidas sobre as manifestantes. O MLM manteve atividade até 1979, ainda que em gradual decréscimo.

Em 1975, eleito Ano Internacional da Mulher pela Organização das Nações Unidas (ONU), decorrem as primeiras eleições livres para a Assembleia Constituinte em Portugal.

Conclusão

A participação das mulheres nos movimentos políticos e sociais na transição para a democracia foi generalizada e dominante. Nas fábricas e nas empresas, nos bairros e nas comissões de moradores, nos campos e nas terras ocupadas do Alentejo, elas reivindicaram pelos seus direitos laborais, sociais, habitacionais e de cidadania. Por seu turno, a consolidação democrática possibilitou a consagração da

igualdade de direitos e deveres na lei, no emprego e nas relações laborais; o acesso das mulheres a profissões e carreiras até então lhes vedadas (como era o caso de certos cargos na administração local, a magistratura ou a diplomacia); o exercício da plena cidadania e o fim da subjugação à figura do chefe de família e ao poder marital.

Em 1975, eleito Ano Internacional da Mulher pela Organização das Nações Unidas (ONU), decorrem as primeiras eleições livres para a Assembleia Constituinte em Portugal. Após quarenta e oito anos de ditadura, os portugueses e as portuguesas puderam finalmente exercer o seu direito de voto. Porém, se a participação das mulheres nos movimentos sociais durante a Revolução foi predominante em todos os domínios e esferas, a sua presença no campo político foi muito limitada. Dos 247 constituintes eleitos, apenas 19 eram mulheres (8%). No ano seguinte, a 25 de Abril de 1976, os portugueses votariam para eleger, pela primeira vez, os seus representantes para a Assembleia da República. O número de mulheres eleitas desce para cerca de metade e dos 263 deputados eleitos, apenas 13 eram mulheres (4,9%). O mesmo se verificou no poder local, onde a representação das mulheres permanece, até aos dias de hoje, muito restrita. Em 1976, num total de 304 autarquias, apenas cinco mulheres foram eleitas presidentes de câmara (1,6%). Os anos que se seguem são marcados por um decréscimo da presença feminina nestes cargos, mantendo-se uma clivagem acentuada. Em 2021, as mulheres representavam apenas 9,4% dos presidentes das câmaras municipais. Não esquecermos ainda que, até hoje, apenas uma mulher desempenhou o cargo de primeira-ministra em Portugal, Maria de Lourdes Pintasilgo, durante o V Governo Constitucional (entre julho de 1979 e janeiro de 1980). E se a promoção da igualdade entre mulheres e homens (ou igualdade de género) se encontra consagrada na Constituição como um dever do Estado Português, estamos hoje ainda longe da interiorização de princípios e práticas igualitárias no quotidiano.

Igreja e Revolução: da “santa prudência” à “santa irreverência”

Maria Inácia Rezola
(ESCS-IPL; IHC NOVA FCSH)

Na noite do dia 10 de junho de 1974 a RTP transmitiu em direto, do Mercado do Povo em Belém, a peça “Ceia II”, cegada teatral integrada na festa de homenagem ao MFA promovida pelo Movimento Democrático dos Artistas Plásticos. Em cena personagens políticas do Estado Novo, elementos da PIDE e a figura de um bispo que o público rapidamente identificou como caricaturando o Cardeal Cerejeira. Em suma, pouco mais de um mês depois da queda da ditadura, a Igreja Católica era ridicularizada em público.

A 25 de Abril de 1974 a Igreja carregava uma pesada herança, dadas as acusações que sobre ela pendiam de ter pactuado com a ditadura. Qual o seu lugar num país que se libertava de 48 anos de ditadura? Como se iria relacionar com o novo poder político que, de imediato, anunciou o fim de todos os símbolos e instituições do antigo regime? As imagens terríficas de perseguições anticlericais, alimentadas pela propaganda salazarista durante décadas, resurgiram na mente de muitos.

Diplomacia, num país que desperta para a Revolução

Reunidos em Fátima para o seu habitual encontro da Primavera, os bispos portugueses apressaram-se a regressar às suas dioceses. O comunicado emitido nesse contexto, onde apenas se faz uma breve referência aos “acontecimentos de carácter nacional que são do conhecimento público”, deixou patente a incerteza do momento. Estava definida a estratégia que caracterizará a atuação da Igreja nos primeiros meses da Revolução: prudência e laconismo. Assim o atestaram a decisão de encerrar o jornal *Novidades* (3 de maio), tal como a opção pelas intervenções

públicas coletivas, através da Conferência Episcopal, em detrimento das individuais.

A primeira Nota Pastoral sobre o 25 de Abril data de 4 de maio de 1974. Na sua breve missiva, os bispos portugueses afirmaram sentir, “com todo o Povo”, os “anseios e esperanças da hora presente” e com ele empenhar-se “na edificação de uma ordem social assente na verdade, na justiça, na liberdade, no amor e na paz”.

Ainda que versando sobre temas até então pouco frequentes neste âmbito (democracia, pluralismo político, renovação “dos homens e das instituições”, participação da Igreja na construção do novo Portugal, questão colonial, etc.), durante os primeiros meses da Revolução as mensagens do Episcopado caracterizaram-se pela sua concisão, vaguidade e, em alguns aspetos, ambiguidade.

Finalmente, um outro sinal da prudência com que a Hierarquia viveu estes primeiros meses: a decisão de dispensar do preceito dominical os cristãos que participaram no Domingo de Trabalho, decretado por Vasco Gonçalves, em outubro de 1974. Mais uma vez, e apesar dos recentes acontecimentos do *28 de setembro*, a Hierarquia manifestava a sua intenção de não hostilizar o novo poder político.

Uma Igreja que se agita – a contestação no seio das hostes católicas

Tradicionalmente, os católicos constituíam um bloco homogêneo, estruturado em bases relativamente sólidas, com critérios de identificação claramente definidos. O surgimento dos designados *católicos progressistas*, nos últimos anos da ditadura, não



perturbara significativamente a vida interna da Igreja que continuava a ser um espaço espiritual de fronteiras nítidas. Com a Revolução, estes grupos ganharam alento, adeptos e legitimidade. Tudo se transformou vertiginosamente e o desfasamento entre a Hierarquia e estes sectores críticos tornou-se óbvio.

De Norte a Sul do país, assistiu-se a movimentações espontâneas de cristãos reclamando maior participação na vida nacional e, sobretudo, na Igreja. Intervindo individual ou coletivamente, estes cristãos mobilizaram-se e constituíram assembleias (como as Assembleias de Cristãos Livres de Lisboa e do Porto), grupos de cristãos de base, fóruns de reflexão política e movimentos mais organizados como os Cristãos em Reflexão Permanente e os Cristãos pelo Socialismo.

Foi destes grupos – compostos maioritariamente por leigos, mas onde estiveram igualmente envolvidos sacerdotes, religiosos/as e teólogos, que partiram vários ataques à Hierarquia eclesiástica. Manifestando o seu apoio ao Movimento das Forças Armadas (MFA) e o seu empenho na construção da nova ordem, propuseram-se fazer chegar a Revolução à Igreja. Como? Corrigindo os erros do passado e procedendo a uma profunda renovação da Igreja que, segundo o seu entender, ainda se encontrava fechada aos ventos do Concílio Vaticano II.

Apesar da sua heterogeneidade, os programas de ação e os cadernos reivindicativos destes grupos e movimentos partilhavam pontos em comum. Um tema recorrente foi a necessidade de renovar a Igreja e a Hierarquia eclesiástica, assim como a exigência de um reconhecimento público dos seus erros. Da mesma forma, reclamaram que os sacerdotes e bispos que, de alguma forma, tinham colaborado com o regime anterior, renunciassem aos seus cargos e que a Igreja se despojasse dos seus bens materiais e privilégios. Significativamente, durante o período revolucionário, alguns destes grupos arrogaram-se do direito do magistério da Igreja, pondo em causa a autoridade da Hierarquia e constituindo-se como um contrapoder. Foram, por exemplo, os casos já referidos Cristãos pelo Socialismo e Cristãos em Reflexão Permanente.

Braga foi provavelmente o local onde a tensão foi mais evidente. Em causa a contestação ao Arcebispo Primaz da Arquidiocese, D. Francisco Maria da Silva, conhecido pelas suas posições conservadoras e tradicionalistas e, por muitos, considerado como uma das figuras mais controversas da Igreja Portuguesa.



Imagem de D. Francisco Maria da Silva, arcebispo de Braga. A notícia refere o descontentamento da "maioria silenciosa".
Fonte: *Paris Match* (23-08-1975).

A arquidiocese dividiu-se: de um lado, os apoiantes do Bispo; de outro, os que o contestaram, acusando-o de ter reduzido os sacerdotes ao silêncio e de ter iludido "o bom povo do Minho". A multiplicação de incidentes promoveu a imagem de que em Braga existiam duas Igrejas, veiculada por alguns órgãos de comunicação social. O confronto, que se arrastou durante meses, deixou patente o mal-estar que se instalara, nesta e noutras dioceses, entre uma Igreja mais conservadora e outra mais progressista, no contexto de um país em revolução.

Normalidade das relações com o novo poder político

Apesar destes episódios de tensão interna, os que, acreditando na propaganda salazarista, esperavam violentos ataques à Igreja, viram as suas previsões frustradas.



Cardeal patriarca D. António Ribeiro na tomada de posse do General Spínola como Presidente da República (15-05-1974).

Fonte: Secretariado Nacional de Informação, Arquivo Fotográfico, Reportagem, Presidentes da República, doc. 37057 PT/TT/SNI/ARQF/RP-001/37057

Autor: Alberto Gouveia
"Imagem cedida pelo ANTT".

A presença do Cardeal Patriarca de Lisboa na cerimónia de investidura do general Spínola, a 15 de maio de 1974, transmitiu uma imagem de normalidade nas relações Igreja-Estado, reforçada, pouco depois, com a visita e a apresentação de cumprimentos do recém-empossado ministro dos Negócios Estrangeiros – Mário Soares – a D. António Ribeiro (18 de maio) e ao Nuncio Apostólico (20 de maio). Como recordará nas suas memórias-entrevista, Mário Soares "sabia que necessitava do apoio da Igreja".

Este clima de entendimento entre as duas instituições esteve patente em muitos outros momentos. Atente-se, por exemplo, à forma como o ministro da Comunicação Social do 1.º governo provisório, Raúl Rego, geriu a questão da transmissão da peça Ceia II (RTP, 10 de junho de 1974), onde se caricaturava o Cardeal Cerejeira, ordenando a sua interrupção. Da mesma forma, em meados de setembro de 1974, referindo-se a D. António Ribeiro, o primeiro-ministro Vasco Gonçalves classificando-o como um homem aberto, progressista e interessado na implantação da democracia.

A preocupação em não hostilizar a Igreja foi partilhada pelo grosso dos partidos e forças políticas nos primeiros meses da Revolução. A ênfase dos programas das principais forças político-partidárias (como o PCP, o PS, o PPD, o CDS e o MDP/CDE), em matéria religiosa, recaiu sobre a liberdade religiosa e na garantia de prática de culto.

Conscientes do poder que a Igreja detinha, e da sua influência sobre largos sectores da população portuguesa, muitos acreditaram que o sucesso da Revolução dependeria do bom entendimento com esta instituição. A memória do que fora "a questão religiosa" no período republicano mantinha-se viva e era uma experiência que não queriam ver repetida.



Em suma, entre abril e dezembro de 1974, nada pareceu abalar o bom relacionamento entre a Igreja e o Estado. Apesar da progressiva radicalização sentida depois do 28 de setembro, nomeadamente no contexto do debate do Programa de Política Económico-Social, as intervenções públicas do Episcopado centram-se no tema da reconciliação nacional. Foi esta uma das ideias centrais da homilia do Cardeal Patriarca na peregrinação a Fátima, a 13 de outubro; do Comunicado da Assembleia Plenária do Episcopado, de 27 de novembro; do Comunicado do seu Conselho Permanente, de 17 de janeiro de 1975; e das homilias de Natal dos Bispos de Lisboa e do Porto. Este último propôs a criação de uma "Liga de Reconciliação", um movimento "das forças morais para a Paz e amizade cívica entre todos os portugueses, com respeito, evidentemente, pelos legítimos pluralismos ideológicos e partidários". Este posicionamento foi partilhado, entre outros, pelo presidente da República, Francisco Costa Gomes que, na sua mensagem de Ano Novo, exortou os portugueses a que fossem "sensatos e comedidos" nos seus "anseios e exigências".

Uma crescente tensão

Surpreendentemente, uma das questões que se vislumbrava de difícil resolução foi rapidamente superada: a revisão da Concordata. As novas autoridades político-militares poderiam ter optado por denunciar unilateralmente o Acordo. No entanto, enveredaram por um caminho distinto, pedindo a sua revisão.

As negociações entre Portugal e a Santa Sé, que começaram em finais de 1974, encerram-se em menos de três meses. As declarações do Ministro da Justiça – Salgado Zenha – no momento da sua conclusão, atestaram o bom clima que reinou durante o processo: "Eu não penso que a Igreja católica seja tão reacionária como certas pessoas dizem". A 13 de fevereiro, o Governo português assinou um protocolo adicional à Concordata que reconheceu aos católicos o direito ao divórcio.

A imagem de normalidade patente nestas negociações começava, no entanto, a ser cada vez mais difícil de manter. De facto, a partir de Janeiro de 1975, o clima de bom entendimento, que pautara as relações entre a Igreja e o Estado nos primeiros meses da Revolução, deu lugar a um crescente mal-estar. Alvo de sucessivas críticas e ataques (nomeadamente de forças político-partidárias de extrema-esquerda e de alguns órgãos de comunicação social), a Igreja reposicionou-se.

Os sinais de que a sua estratégia se alterava manifestaram-se logo em janeiro de 1975. Num comunicado sobre a situação da Igreja em Portugal, a Conferência Episcopal denunciou o ressurgimento de um espírito anticlerical traduzido em manifestações e campanhas movidas contra padres e bispos, contra a doutrina católica e, ainda, em certas posições tomadas por entidades públicas que, em seu entender, visavam o afastamento da Igreja de setores como os da educação e saúde. Segundo o Episcopado, estava em gestação uma grave "questão religiosa".

Depois, quebrando um longo silêncio relativamente a assuntos estritamente políticos, a Igreja condenou abertamente a Lei da Unicidade Sindical e defendeu a liberdade e o pluralismo de associações de trabalhadores. Esta posição, partilhada por partidos e forças políticas como o PS, o PPD ou o CDS, representou um primeiro passo da hierarquia eclesial na definição de uma atitude contrária ao avanço do radicalismo político-ideológico. Este endurecimento da postura da Igreja coincidiu com o endurecimento do discurso de alguns sectores político-militares. Observe-se a este respeito, o teor das declarações de um elemento do MFA, acusando a Igreja de boicotar as campanhas de dinamização cultural e de entravar o avanço da Revolução: "Sente-se que também o clero tem medo de uma mudança política, porque também ele está condicionado politicamente". Estava abandonada a prudência.

A ocupação do Externato de Proença-a-Nova, em janeiro de 1975, contribuiu também para a radicalização de posições. Se, anteriormente, situações semelhantes – como as ocorridas no Seminário dos Olivais ou no da Madeira – tinham sido resolvidas de forma relativamente pacífica, agora elas complexificam-se e extremam-se. Os exemplos

multiplicaram-se. Alegando falta de instalações escolares, grupos de populares procedem ao assalto de propriedades da Igreja.

O mal-estar gerado por estas ações foi definitivamente agravado com o então designado "caso Rádio Renascença".

Há quase um ano que os problemas se arrastavam na Emissora Católica. Poucos dias depois do derrube da ditadura, os noticiaristas da Rádio Renascença entraram em greve, na sequência da proibição da transmissão de reportagens sobre a chegada de Mário Soares e Álvaro Cunhal a Lisboa. Em maio assistiu-se a um novo confronto: perante a exigência de autogestão dos trabalhadores, o Conselho de Gerência pediu a intervenção da Junta de Salvação Nacional. A ocupação das instalações da Renascença por forças do exército acalmou temporariamente os ânimos. Em julho, os grupos em confronto chegaram a um acordo que permitiu o normal funcionamento da emissora durante alguns meses.

O conflito reacendeu-se, de forma mais virulenta e prolongada, em setembro de 1974. Em causa estavam diferentes perspectivas quanto aos critérios de admissão de pessoal, à orientação a dar à programação da estação e no que respeita ao despedimento de alguns trabalhadores. O fosso entre o Conselho de Gerência e a Comissão de Trabalhadores alargou-se, traduzindo-se em sucessivas ocupações e greves. A mais longa durou de 19 de fevereiro a 11 de março de 1975.

Consciente da gravidade da situação, em fevereiro de 1975, a Conferência Episcopal emitiu um comunicado assumindo a defesa do Conselho de Gerência e denunciando a gravidade do problema que se instalara na Renascença. Na sua perspectiva, as possibilidades de diálogo estavam esgotadas.

Depois, sob o impacto do 11 de março, as posições extremaram-se: dando satisfação a um pedido das autoridades, nesse dia, os trabalhadores da Renascença decidiram pôr a estação a funcionar.

A ameaça de rutura entre as partes envolvidas no litígio levou o governo a intervir. Apesar das conversões entabuladas entre o Cardeal Patriarca e o primeiro ministro Vasco Gonçalves (4 de abril) foi impossível estabelecer uma plataforma de entendimento. Em finais de maio, poucos dias após o início

da crise do jornal *República*, a rutura consumou-se na sequência de uma nova ocupação dos estúdios de Lisboa e do centro emissor da Buraca. A Rádio Renascença abandonou a designação de emissora católica e os padres retiraram-se do serviço radiofónico. Um grupo de trabalhadores passou a dirigir a estação, apoiado em organizações partidárias e sindicais. A "Rádio Renascença emissora católica portuguesa" era agora "Rádio Renascença ao serviço dos trabalhadores".

Desde o início, o caso foi apresentado pela gerência como sendo uma questão de carácter político-ideológico e por parte dos trabalhadores como um problema laboral. A opinião pública dividiu-se, apoiando ou condenando o Conselho de Gerência e a intervenção dos trabalhadores.

Em conferência de imprensa, realizada no Patriarcado de Lisboa, a 7 de junho, o Conselho de Gerência da Renascença assumiu um tom ameaçador, acusando as autoridades político-militares de passividade: "numa situação limite", o problema poderia provocar a rutura. Dias depois, a Conferência Episcopal assumiu uma posição idêntica,



Primeiro-Ministro Vasco Gonçalves recebe em audiência D. António Ribeiro e D. Manuel de Almeida Trindade em S. Bento (03-04-1975).

Fonte: Empresa Pública Jornal *O Século*, Negativos 1970-1977, n.º 11078 PT/TT/EPJS/SF/010/11078
"Imagem cedida pelo ANTT".



D. António Ribeiro a receber Palma Carlos e Mário Soares (21-05-1974).

Fonte: Empresa Pública Jornal *O Século*, Negativos 1970-1977, n.o 08386 PT/TT/EPJS/SF/010/08386

Autor: Baião

"Imagem cedida pelo ANTT".

manifestando as suas reservas quanto ao processo revolucionário "tal como ultimamente se vem desenvolvendo e a recear que se esteja a caminho dum totalitarismo indesejável".

O confronto verbal deu então lugar ao confronto físico, com os incidentes ocorridos a 18 de junho. Nesse dia a UDP e o Sindicato dos Gráficos convocaram uma manifestação de apoio aos trabalhadores da Renascença junto ao Patriarcado de Lisboa. Simultaneamente, no mesmo local, teve lugar uma contramanifestação em defesa das posições episcopais. O confronto foi violento e as forças militares chamadas a intervir revelaram-se hesitantes, senão mesmo impotentes.

Em entrevista ao jornal *Le Figaro*, em meados de abril de 1975, D. António Ribeiro manifestara a sua preocupação perante as dificuldades com que o governo se debatia em gerir o país. Na sequência dos incidentes de 18 de junho, a posição da Igreja endureceu-se, denunciando a fraqueza do poder político "perante grupos minoritários que pretendem impor pela agitação e violência o que não conseguem pela razão e pelo direito". Segundo a revista *Flama*, uma das publicações que acompanha apaixonadamente o caso, as relações entre a Igreja e o Estado estavam na "corda bamba". Para agravar a situação, o Conselho da Revolução entrou em rutura com a

Igreja ao anular a decisão governamental de devolver a Rádio Renascença à Igreja. A crise estava instalada. O "Verão quente" começava e as ruas iriam ser agora palco de novas movimentações.

Os incidentes em torno da Rádio Renascença levaram a Igreja a abandonar definitivamente a sua isenção. Foram, sem dúvida, o grande motor das movimentações dos meios católicos que se traduziram, de julho a agosto de 1975, na constituição de uma frente católica que se manifestou contra o poder político atuando, muitas vezes, em estreita aliança com forças e partidos políticos.

Num momento em que também o Partido Socialista saía à rua em luta contra o "gonçalvismo", os católicos empenham-se na realização de enormes manifestações católicas que agitam sobretudo o Norte e Centro do País: Aveiro (13 de julho), Viseu (20 de julho), Bragança (27 de julho), Coimbra (3 de agosto), Lamego e Braga (10 de agosto), Leiria e Vila Real (24 de agosto).

Mário Soares confidenciou ter mantido encontros particulares com o Cardeal Patriarca, pedindo-lhe que, "através das diversas organizações religiosas, das missas, dos sermões, dos padres", a Igreja "apelasse a que as pessoas estivessem presentes" nas manifestações promovidas pelo PS. Como revelou nas suas memórias-entrevista, esta estratégia foi bem-sucedida porque, "por si só, os socialistas jamais poderiam ter tido centenas de milhares de pessoas mobilizadas nas ruas...".

Face visível da frente católica que constituiu no Verão de 1975, as ligações deste movimento das hostes católicas e algumas organizações terroristas de extrema-direita estão por esclarecer. Independentemente dos possíveis contactos entre estas e alguns membros da Igreja (como o Bispo de Braga e, sobretudo, o cónego Melo), o anticomunismo – fortemente alimentado pela Igreja e progressivamente instalado em amplos setores no Norte e Centro do país – foi habilmente utilizado. É neste contexto que deveremos entender a vaga de assaltos contra sedes do PCP e de partidos de extrema-esquerda

que percorreu o verão de 1975. Muitos destes assaltos ocorreram depois de acabadas as manifestações de apoio ao bispo local.

Tendo como pano de fundo o espectro do corte de relações entre a Igreja e o Estado, estes acontecimentos não nos devem levar a escamotear as múltiplas tentativas de amenizar a tensão encetadas por alguns responsáveis político-militares. Observem-se, a este respeito, os comentários tecidos por Vasco Gonçalves quando, em abril de 1975, foi confrontado com o problema da ocupação do externato de Proença-a-Nova. Referindo-se aos ocupantes terá afirmado: "Estes gajos só criam dificuldades ao governo". Segundo o então presidente da República Francisco Costa Gomes, "apesar de não ser católico, Vasco Gonçalves sempre evitou as questões que pudessem conduzir a qualquer confronto entre a Igreja e o Governo. Ele sabia muito bem que eu era católico praticante mas sabia sobretudo que, apesar da diminuição do número de praticantes, Portugal continuava a ser um país católico".

A caminho da "normalização democrática"

A tomada de posse do VI Governo Provisório (19 de setembro de 1975) e o conseqüente afastamento de Vasco Gonçalves da esfera do poder, promoveu o fim da ofensiva das hostes católicas. Apesar da perturbação sentida nas ruas, nos quartéis e nos centros de poder, o outono desse ano foi vivido com alguma serenidade pela Igreja. Nem mesmo a nova ocupação da Rádio Renascença por forças de extrema-esquerda (21 de outubro) ou a controversa decisão de destruir à bomba o seu centro emissor (7 de novembro) abalaram essa postura.

No centro das preocupações da Igreja encontravam-se, neste momento, a educação e a liberdade de ensino. Insatisfeitos com as medidas tomadas pelos governos provisórios nestas matérias, os bispos denunciaram "o cariz materialista do projecto global de ensino", a crescente partidização do sistema educacional e "o tipo de escola anarquizante que os poderes públicos foram favorecendo"

(10 de outubro). Paralelamente, colocou-se a questão da liberdade do ensino privado e cooperativo, presente numa Nota Pastoral sobre as decisões da Assembleia Constituinte a este respeito. Considerando "justos muitos dos princípios aprovados", o Episcopado manifestou a sua preocupação e reserva relativamente às "ambigüidades e lacunas do texto votado". Em seu entender, a proposta de texto constitucional atribuía "às escolas particulares um estatuto de toleradas, minorizadas e talvez mesmo ameaçadas", o que fazia desta a solução a "menos clara e a mais restritiva de quantas houve nas Constituições até hoje vigentes em Portugal".

Apesar desta e outras matérias sensíveis que futuramente surgirão, as relações entre a Igreja e o Estado português voltavam rapidamente à normalidade. Os acontecimentos do 25 de novembro, e a posterior aprovação da Constituição de 1976, assinalaram o fim do processo revolucionário. Tal como aconteceu a outros níveis da sociedade portuguesa, também para a Igreja começou então um período de normalização em que as suas relações com o novo poder constitucional seriam, mais do que nunca, diplomáticas e cordiais.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

AVILLEZ, Maria João – *Soares, Ditadura e Revolução*. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.

Conferência Episcopal Portuguesa – *Documentos Pastorais 1967-1977*. Lisboa: União Gráfica, 1978.

Cruzeiro, Maria Manuela – *Costa Gomes, o último marechal*. Lisboa: Notícias Editorial, 1998.

Eleições 75 (primeiras eleições livres). O programa do MFA e dos Partidos Políticos. Damaia: Ed. Acrópole, 1975.

FRANCO, Sousa – A Igreja e o Poder: 1974-1987. In *Portugal, O Sistema Político e Constitucional 1974-1987*. Coord. Mário B. Coelho. Lisboa: ICS, 1989, pp.403-425.

Perguntas à nossa Igreja (Igreja e política do 25 de Abril ao 25 de Novembro). Lisboa: Ulmeiro, 1976.

Textos Cristãos do 25 de Abril ao 25 de Novembro. Lisboa: Ulmeiro, 1977.

TRINDADE, Manuel de Almeida – *Memória de um Bispo*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

Jornais e Revistas: *Diário de Lisboa, Diário de Notícias, Flama, Lumen, República, Vida Mundial*.



Percursos entre a crença e cidadania: os católicos sob o signo da pluralidade

Pedro Silva Rei

(UCP-CEHR; IHC-NOVA FCSH)

A 1 de maio de 1974, no comício que assinalava o Dia do Trabalhador, realizado no Estádio da FNAT, em Lisboa, o arquiteto Nuno Teotónio Pereira, ladeado por Álvaro Cunhal, Mário Soares e Francisco Pereira de Moura, toma a palavra em nome dos "católicos progressistas" e dirige-se à audiência de manifestantes nos seguintes termos: "Os cristãos que lutaram [...] contra o fascismo, bem como aqueles inumeráveis a quem nestes dias caíram as escamas dos olhos e passaram a ver claro, têm neste momento que assumir positivamente a responsabilidade de uma definição política clara, pois é intervindo activamente no campo político que a sua acção pode ser mais útil na construção, [...], de uma sociedade nova. Nesta perspectiva os cristãos devem poder escolher, e escolherão naturalmente variadas inserções políticas [...]. E é nesta liberdade, misturados com o povo, e integrados nos partidos e movimentos políticos, que os cristãos que querem construir uma sociedade nova terão agora de lutar. Por este motivo, os 'católicos progressistas', os 'cristãos anti-fascistas', tudo

isso pertence ao passado. Os mesmos estímulos, as mesmas motivações, as mesmas exigências de liberdade, de justiça, de fraternidade, vão conduzi-los agora a incorporar-se com todos os portugueses na luta que se abre à nossa frente".

Estava dado o pontapé de saída para redefinir os eixos da participação dos cristãos no novo contexto político nascido da Revolução: apelando à mobilização dos crentes no contexto revolucionário, agora era chegado o tempo da fragmentação dos católicos na vida política de forma livre e responsável, distribuindo-se de maneira diferenciada pelo quadriculado partidário do regime democrático. O rótulo de "católicos progressistas", nas suas ambiguidades e equívocos, ficaria definitivamente "enterrado com o fascismo".

Não escamoteando os diferentes percursos políticos dos variados grupos de católicos trilhados antes da Revolução, no conjunto do movimento católico português, o 25 de Abril de 1974 teve o efeito não apenas de acelerar o processo de politização de muitos dos seus quadros, como também de favorecer trânsitos ideológicos em função das filosofias políticas em debate, entretanto livremente discutidas; concorrendo, ainda, para potenciar a afirmação política de novos protagonistas formados nas fileiras dos movimentos eclesiais. Sem renunciar à fé e rejeitando uma confessionalização da práxis política, aos leigos caberia daqui em diante uma intervenção política plural, entendida de forma dúctil: "misturados com o povo", cumprir-lhes-ia valorizar o campo político como foro de participação e definir o seu agir cívico em função da multiplicidade de intervenientes no xadrez ideológico constituído, assumindo ou rejeitando cada uma das partes, tendo em vista a construção de uma "sociedade nova". O que, por princípio, significaria a afirmação de um determinado



Nuno Teotónio Pereira em reunião do Movimento Esquerda Socialista, (s.d.).

Fonte: Arquivo da Família Teotónio Pereira.

grau de autonomia da consciência laical e responsabilidade dos crentes no plano secular, traduzida numa dinâmica de cissiparidade que, rarefazendo a experiência da organicidade, obrigaria à valorização do paradigma da pluralidade, assumida esta, no dizer de António Matos Ferreira, "não já como um perigo dissolvente, mas como oportunidade para lidar com a complexidade dessas mudanças".

Tentemos, de seguida, concretizar esta oração fornecendo algumas indicações esquemáticas relativas à militância política e eclesial de um punhado de católicos que se destaca no panorama nacional de forma diferenciada depois do 25 de Abril de 1974.

O arquipélago dos partidos políticos: a cidadania como experiência plural

Surpreendentemente, ou talvez não, quando nos debruçamos sobre a militância partidária dos crentes que vieram a ocupar lugares cimeiros na vida política nacional no período após o 25 de Abril de 1974 deparamo-nos com uma geografia tão dispersa quanto aquela que caracteriza o período revolucionário, como se de um vasto arquipélago se tratasse. Contrariando a teoria de uma pretensa unanimidade política do catolicismo romano, a distribuição partidária dos católicos portugueses depois da Revolução seria tão díspar quanto a galáxia dos partidos políticos existentes dentro e fora do hemisfério, da esquerda à direita.

À cabeça, como intuía Teotónio Pereira, a repartição destes agentes pelos distintos quadrantes político-partidários correspondia, objetivamente, à assunção por parte deste universo de distintas perspetivas ideológicas de pensar o Estado, a economia e a sociedade, com clivagens significativas em relação ao tipo de regime democrático a instaurar em Portugal depois de Abril de 1974: advogando uns, ligados aos partidos ditos *moderados* com maioria parlamentar, a legitimidade de um modelo democrático liberal, representativo e indireto; e outros, mais próximos da esquerda dita revolucionária, a legitimidade do modelo revolucionário e uma democracia participativa de tipo popular e direto.

Navegando num arquipélago fragmentado, a maioria deste universo posiciona-se em linha com as orientações do episcopado, distribuindo a sua militância pelo Partido Socialista (PS) e o Partido Popular Democrático (PPD): destacando-se em cada um dos partidos diversas figuras do laicado católico como sejam António Guterres, António Sousa Gomes, João Gomes, João Pedro Miller Guerra, José Leitão, Margarida Marques e Vítor Constâncio para o primeiro caso; e António de Sousa Franco, Francisco Sá Carneiro, João Mota Amaral, João Salgueiro, Joaquim Magalhães Mota, Marcelo Rebelo de Sousa, Miguel Beleza, Pedro Roseta ou Rui Machete, para o segundo.

Depois destes, se mantivermos a análise numa direção mais à direita do espectro partidário, é o Centro Democrático Social (CDS) aquele que, sob a égide ideológica da democracia-cristã, consegue reunir outros tantos nomes provenientes das fileiras do catolicismo. Embora com proveniências distintas daqueles acima enunciados, neste quadro partidário vemos posicionar-se homens como Adelino Amaro da Costa, Diogo Freitas do Amaral, Francisco de Oliveira Dias, José Afonso Gil ou Valentim Xavier Pintado. No decorrer de 1975, a este círculo viria a juntar-se Nuno Krus Abecasis, transitando do Partido da Democracia Cristã, então liderado pelo major Sanches Osório.

Sem que se conheça ao certo o papel dos católicos na constituição dos partidos situados mais à direita do CDS, somos obrigados a inverter a rota de análise virando agora à esquerda do Partido Socialista para aí identificar os católicos que, vindos dos trilhos da oposição ao regime, se foram aproximando do Partido Comunista Português (PCP) e do Movimento Democrático Português/Comissão Democrática Eleitoral (MDP/CDE). Assumindo posições de liderança a nível nacional, com presença na Assembleia da República ou ocupando pastas ministeriais nos primeiros Governos Provisórios, a estas agremiações viriam a pertencer homens e mulheres que, pelo seu protagonismo nestes círculos, convirá nomear: é o caso do dirigente sindical Avelino Pacheco Gonçalves, dos economistas Mário Murteira e Francisco Pereira de Moura, da pedagoga e poeta Helena Cidade Moura, ou, ainda, do jurista Orlando de Carvalho.



Mantendo a rota de observação, adentrem-nos na galáxia de movimentos que então se formam à esquerda do PCP com capacidade de atrair diversos católicos para as hostes da esquerda revolucionária e da nova esquerda portuguesas. Neste campo ideológico é o Movimento de Esquerda Socialista (MES) aquele que, desde a sua origem em Maio de 1974, consegue reunir o maior número de militantes católicos provenientes do campo estudantil, das profissões liberais e da antiga Comissão Democrática Eleitoral. Superando o número daqueles inscritos nas fileiras do PCP, MSP e UDP, entre os quadros do MES encontram-se católicos de diferentes gerações, entre os quais conseguimos identificar Francisco Cordovil, João Bénard da Costa, João Cordovil, José Galamba de Oliveira, José Manuel Galvão Teles, Luís Moita, Luís Salgado de Matos, Manuel Braga da Cruz, Nuno Portas, Nuno Teotónio Pereira ou Victor Wengorovius. Nesta esteira, pela porosidade existente entre os membros de ambas as organizações, lembre-se o papel preponderante de alguns destes elementos na formação dos Grupos Dinamizadores de Unidade Popular (GDUP) e na constituição do Movimento de Unidade Popular (MUP), fundados já em 1976 por ocasião da candidatura de Otel Saraiva de Carvalho à Presidência da República: é o caso de Catalina Pestana, Conceição Moita, Francisco Cordovil, Luís Moita e Luís Salgado de Matos. De resto, lembremo-nos que é também neste espectro que se inscreve a ação de Manuel Serra na constituição do Movimento Socialista Popular (MSP), em janeiro de 1975; e, ainda, o papel de Carlos Marques na fundação da União Democrática Popular (UDP), em dezembro de 1974.

A outro nível, importa não esquecer o lugar ocupado pelos católicos na estrutura organizada do poder executivo em exercício entre 1974 e 1976, ao integrar as equipas governativas na qualidade de Ministros ou Secretários de Estado, cumprindo diferentes mandatos à frente de pastas tão díspares quão: os Assuntos Sociais e Segurança Social; Trabalho e Reforma Educativa; Economia e Planeamento Económico; Habitação e Urbanismo; Assuntos Culturais e Investigação Científica; Indústria e Tecnologia. Neste domínio, a despeito de não contarmos com aqueles que desempenham lugares

técnicos nas equipas de trabalho dos gabinetes ministeriais, nos circuitos do poder executivo instituído depois da Revolução é possível listar ao todo um conjunto de 11 nomes – 9 homens e 2 mulheres – que, formados nos quadros dos organismos católicos ao longo do trinténio precedente, vêm a incorporar de forma diferenciada os seis Governos Provisórios sob as lideranças de Palma Carlos, Vasco Gonçalves e Pinheiro de Azevedo.

Ainda que cumprindo mandatos tão curtos quanto a duração dos Governos em questão, e alguns deles binando no exercício das funções executivas, no punhado mais restrito da amostra que temos em mãos encontramos os seguintes agentes: Avelino Pacheco Gonçalves (Ministro do Trabalho do I Governo Provisório); Francisco Pereira de Moura (Ministro sem pasta do I e IV Governos Provisórios, e Ministro dos Assuntos Sociais do V Governo Provisório); Henrique Santa Clara Gomes (Secretário de Estado da Segurança Social do II e III Governos Provisórios); Luís Moita (Secretário de Estado da Emigração do V Governo Provisório); Maria de Lourdes Belchior (Secretária de Estado dos Assuntos Culturais e Investigação Científica do I e III Governos Provisórios); Maria de Lourdes Pintasilgo (Secretária de Estado da Segurança Social do I Governo Provisório, e Ministra dos Assuntos Sociais do II e III Governos Provisórios); Mário Murteira (Ministro dos Assuntos Sociais do I Governo Provisório, e Ministro do Planeamento e Coordenação Económica do IV e V Governos Provisórios); Nuno Portas (Secretário de Estado da Habitação e Urbanismo do I, II e III Governos Provisórios); Orlando de Carvalho (Secretário de Estado da Reforma Educativa do I Governo Provisório); Rui Machete (Ministro dos Assuntos Sociais do VI Governo Provisório); e Vítor Constâncio (Secretário de Estado do Planeamento Económico do I, II e III Governos Provisórios). Um grupo que se alarga a Henrique Barros (Ministro de Estado), António Sousa Gomes (Ministro do Plano e Coordenação Económica, e Ministro da Indústria e Tecnologia), Manuela Silva (Secretária de Estado do Planeamento), e Carlos Portas (Secretário de Estado da Estruturação Agrária) aquando da posse do I Governo Constitucional encabeçado por Mário Soares em julho de 1976.



Tomada de Posse do 2.º Governo Provisório (26-07-1974).

Fonte: *Flama*, Positivos, pt. n.º 2773, doc. 037 PT/TT/FLA/SF/001/2773/037

Autor: Carlos Gil

"Imagem cedida pelo ANTT".

Exemplificativamente, na conjuntura do Patriarcado de Lisboa, depois do estalar da Revolução, muitos destes protagonistas seriam escolhidos pelas autoridades eclesiais para as auxiliar no processo de transição do regime, intervindo ativamente nos cursos de reciclagem do clero diocesano e nas dinâmicas de esclarecimento das comunidades cristãs. Disso mesmo nos dá conta uma das Atas do Conselho Episcopal com data de 20 de maio de 1974, na qual os nomes de António Sousa Franco, Henrique Santa Clara Gomes, João Pedro Miller Guerra, Maria de Lourdes Pintasilgo, Maria de Lurdes Belchior, Maria Manuela Silva, Nuno Abecassis, Pedro Roseta, Teresa Santa Clara Gomes e Valentim Xavier Pintado, juntamente com Adérito Sedas Nunes, Alfredo Bruto da Costa, José Manuel Pinto Correia e Sidónio Paes, seriam designados para constituir um "elenco de pessoas que possam esclarecer e informar as comunidades nas actuais circunstâncias". Entre estes, Sousa Franco, Teresa Santa Clara e Xavier Pintado integrariam uma equipa para "um trabalho mais específico" em articulação direta com D. António Ribeiro.

O arquipélago dos movimentos eclesiais: a crença como experiência plural

Mais do que obedecer a uma lógica de predestinação ou um oportunismo dos católicos no campo político, a militância e o protagonismo destes homens e mulheres depois do 25 de Abril de 1974 não é redutível ao seu comportamento político nem tampouco a uma absolutização isolada destes sujeitos à margem da realidade comunitária e eclesial que configura os seus percursos. Pelo que, o processo de politização destes protagonistas não pode ser aquilatado de forma desarticulada dos seus percursos eclesiais, das suas redes relacionais e da sua experiência militante nos diferentes movimentos católicos que os formam e onde gozam um determinado protagonismo eclesial complementar àquele adquirido no campo técnico-profissional no qual se especializaram.

Ao falarmos de católicos importa, desde logo, determinar a substância deste substantivo escalpelizando as suas ambivalências características, vazadas na dimensão multifacetada e multiforme das diferentes organizações e carismas, que, a par da sua dimensão centrípeta, concorrem para o agudizar de uma dinâmica de diferenciação e rarefação dessa mesma galáxia. Assim, quando sistematizarmos as biografias políticas destes crentes e as cruzamos com o seu percurso no movimento católico



português conseguimos evidenciar a preponderância de alguns grupos eclesiais enquanto instâncias formativas e de enquadramento deste universo que convirá decantar. As quais, por sua vez, acusam já uma lógica de cissiparidade dos crentes não apenas característica do campo do político.

Na generalidade, muitos destes protagonistas provinham dos diferentes organismos da Acção Católica Portuguesa (ACP), com maior preeminência para aqueles respeitantes ao apostolado juvenil universitário, escolar e operário. Entre estes é a Juventude Universitária Católica (JUC), masculina e feminina, que alcança a maior representatividade entre os católicos que vêm a ocupar lugares de relevância política depois do 25 de Abril de 1974. Destaquem-se aqui os seus presidentes sucessivos a nível nacional como Valentim Xavier Pintado (1948-1949), João Salgueiro (1955-1956), Maria de Lourdes Pintasilgo (1952-1955), Manuela Silva (1956-1957), João Bénard da Costa (1957-1958), e António Sousa Gomes (1958-1959). Não descuidando, claro está, o facto de que pelas comissões diocesanas e pelo órgão impresso deste organismo, tenham passado membros destacados do PS, PPD, MES, MDP/CDE e UDP, num cruzamento de diferentes gerações de dirigentes e militantes onde gravitam personalidades como: Carlos Marques, Carlos Portas, Francisco Pereira de Moura, Joaquim Magalhães Mota, José Leitão, Luís Salgado de Matos, Margarida Marques, Mário Murteira, Nuno Portas, Pedro Roseta, Rui Machete, Victor Wengorovius ou Vítor Constâncio.

Considerando a dissemelhança dos seus percursos posteriores, esta plêiade de nomes é já reveladora do grau de diversidade de sensibilidades que nos anos 1960 e 1970 atravessava este movimento: onde coexistiam e se afrontavam diversas leituras da sociedade portuguesa e das relações internacionais, com discernimentos distintos quanto à interpretação da Doutrina Social da Igreja e da possibilidade de diálogo do cristianismo com as diferentes filosofias políticas. O que, aliás, ficaria expresso num dos seus comunicados de 1973, onde, sinalizando fissuras, reconhecem de forma positiva o valor da pluralidade de opções malgrado o desígnio de unidade do movimento: "A fé em Jesus Cristo continua sendo um factor decisivo de mobilização das pessoas e

dos grupos, e a JUC vive o Movimento da Força de Espírito que actua em todos; em Lisboa, no Porto, em Coimbra. A unidade da fé não exige uniformidade de posições e assume o pluralismo das experiências profundas que fazem a história avançar qualitativamente, mas exige uma consciência bem informada e um empenhamento coerente".



I Encontro Nacional de Cristãos pelo Socialismo (01-05-1975).

Fonte: Empresa Pública Jornal *O Século*, Negativos 1970-1977, n.º 10248 PT/TT/EPJS/SF/010/10248
"Imagem cedida pelo ANTT".

Ainda sem sair do perímetro da ACP, importa trazer à liça o lugar da Juventude Operária Católica (JOC) e da Liga Operária Católica (LOC) enquanto "escolas de militância social" no percurso de homens como Manuel Serra, João Gomes ou Avelino Pacheco Gonçalves. Em concreto, em relação a João Gomes, a integração no Partido Socialista e no movimento sindical não pode ser dissociada da sua militância na JOC e da LOC nos anos 1950 e 1960, onde veio a assumir posições de dirigente à escala nacional, desempenhando as funções de Presidente da JOC entre 1957 e 1959, e da LOC entre 1971 e 1974. Já no caso de Manuel Serra, recorde-se que integrou a redação do jornal *Juventude Operária* nos primeiros anos da década de 1950, assinando sob o pseudónimo de "Manser". De igual forma, valerá registar a relevância dos movimentos católicos da pastoral operária como "escola da coragem" para muitos dos protagonistas do universo sindical português instituído depois do 25 de Abril de 1974, sobretudo aqueles ligados à Base-Frente Unitária de Trabalhadores: como

Emídio Martins, Fernando Abreu, Helena Policarpo, João Lourenço, Maria do Céu Ferreira, Maria Emília Reis, ou Maria Vitória Pinheiro.

Além daqueles que vieram dos círculos operários e universitários da ACP, antes da Revolução também uma geração mais nova de leigos vai ganhando um progressivo destaque eclesial que, posteriormente, se vem a refletir a nível político. Falamos agora dos estudantes católicos provenientes do meio liceal que militam nas estruturas da então Juventude Escolar Católica (JEC), onde começam a gozar de um determinado protagonismo em cargos de direção entre os seus pares: é o caso, entre outros, de Catalina Pestana, dos irmãos Francisco e João Cordovil, ou de Nuno Krus Abecassis. Este último, bastante mais velho que os primeiros, fora inclusive dirigente a nível nacional desse organismo, desempenhando o cargo de presidente entre 1948 e 1951.

Muito para lá de serem simples estruturas de enquadramento e mobilização dos fiéis, nos percursos biográficos dos diferentes protagonistas cada um destes movimentos e grupos funciona como instância de formação de consciências

De mais a mais, entre este grupo alargado de militantes católicos provenientes das fileiras da ACP situam-se três dos nomes que, para lá dos movimentos especializados, tomaram parte na constituição da Junta Central da Acção Católica, de cujo órgão era assistente o padre Orlando Leitão: trata-se de José Manuel Galvão Teles, Henrique Santa Clara Gomes e António Sousa Franco. Integrando a cúpula do movimento num momento de transição e ruturas várias, os primeiros dois pertenceram ao primeiro secretariado leigo da ACP a nível nacional, nomeado pelo cardeal Cerejeira e liderado por Sidónio Paes entre 1966 e 1969. Já o terceiro, assumiria o cargo de secretário-geral da Acção Católica, entre 1970 e 1972,

justamente aquando do afastamento do primeiro grupo de leigos por parte do episcopado.

Além destes movimentos, pela sua representatividade no âmbito da formação de alguns partidos políticos situados no arco da direita portuguesa depois da Revolução dos Cravos, não podemos escamotear desta análise o papel exercido pela prelazia do Opus Dei no percurso de alguns dos católicos acima referenciados: desde logo, levando em consideração a preponderância deste movimento junto de alguns estudantes universitários em Coimbra, Porto e Lisboa desde meados da segunda metade de 1940, incutindo-lhes uma espiritualidade fortemente estruturada no valor santificador do trabalho quotidiano. Na verdade, exceção feita a Diogo Freitas do Amaral e Valentim Xavier Pintado, grande parte dos fundadores do CDS – “um número excessivo, mas não maioritário” no dizer do primeiro – pertenciam às fileiras deste movimento, trazidos para a cena política depois do 25 de Abril pela mão de Adelino Amaro da Costa. Ainda assim, mesmo sem grande alcance, a mesma prelazia conseguia agregar em seu torno outras individualidades de partidos como o PPD, como é o caso de Mota Amaral, eleito deputado à Assembleia Constituinte em 1975 pelo círculo de Ponta Delgada. Sabido, de resto, das investidas infrutíferas deste movimento junto de personalidades que vieram a gravitar na órbita do PS, como António Guterres, ocorridas ainda antes da Revolução.

Não esquecendo a importância de estruturas formativas como o Seminário dos Olivais e a Pontifícia Universidade Lateranense no percurso de um homem como Luís Moita, ou dos círculos iniciais na história de uma figura como Manuel Braga da Cruz. Caso menos frequente nesta amostra é a expressão de movimentos como o Graal, as Equipas de Casais de Nossa Senhora (ENS), o Corpo Nacional de Escutas (CNE), a União Noelista Portuguesa, as Auxiliares do Apostolado, ou as Conferências de São Vicente de Paulo (SSVP). Não obstante o seu carácter residual, importa anotar que todos eles foram núcleos fulcrais no percurso de algumas das individualidades referidas enquanto experiências de estruturação de liderança a nível local, regional ou



nacional: são aqui alusivos os itinerários de Maria de Lourdes Pintasilgo, Teresa Santa Clara Gomes e Manuela Silva (Graal); Francisco Sá Carneiro, Nuno Teotónio Pereira e Vítor Constâncio (ENS); Magalhães Mota (CNE); Conceição Moita (Noelistas); Maria de Lourdes Belchior (Auxiliares do Apostolado); e Catalina Pestana (SSVP).



Manuela Silva (6-11-1978) no seminário da Boa Nova em Valadares.
Fonte: Arquivo da Fundação Betânia, Centro de Estudos de História Religiosa.

À margem dos circuitos dos movimentos propriamente ditos, chame-se ainda a atenção para o papel dos conventos dominicanos de Lisboa e Porto, do Instituto Superior de Estudos Teológicos, e dos encontros do grupo de oração dos Terceiros Sábados como estruturas cruzadas de atualização teológica, celebração da fé e plataformas de intervenção eclesial de alguns dos sujeitos acima discriminados. No que respeita aos círculos dominicanos portugueses, em colaboração com os irmãos Bento e Bernardo Domingues, José Augusto Mourão, Luís França, Mateus Peres ou Raimundo Oliveira, vemos perfilar-se figuras como Francisco Sá Carneiro, Fernando Gomes da Silva, Henrique Santa Clara Gomes e Manuela Silva, entre outros. Já no que concerne à rede dos Terceiros Sábados, em funcionamento na casa das irmãs Franciscanas Missionárias de Maria, ao Campo Pequeno, em Lisboa, a sua animação informal ficaria a dever-se ao casal Nuno e Natália Teotónio Pereira, pese embora os múltiplos intervenientes que a constituíram no correr da

primeira metade dos anos 1970. Após o 25 de Abril muitos destes protagonistas viriam a estar na formação de novas iniciativas eclesiais como o Centro de Reflexão Cristã, o movimento Cristãos pelo Socialismo, os Cristãos em Reflexão Permanente; ou os periódicos *Actos*, *Libertar*, *Mudar a Vida*, *Nova Terra* e *Reflexão Cristã*.

De menor monta, importa não escamotear o lugar dos círculos de debate e reflexão promovidos no perímetro da província franciscana no Seminário da Luz, em Carnide, como eixo de cruzamento de distintos percursos de indivíduos com destaque na vida política nacional depois do 25 de Abril, como António Guterres, Miguel Beza, Pedro Roseta ou Marcelo Rebelo de Sousa. Dinamizado por António Guterres e assistido espiritualmente pelo padre Vítor Melícias, o Grupo da Luz, como ficou conhecido, teria como objetivo "sensibilizar estudantes para a sua inserção social, em conjunto e com espírito de grupo e de serviço comunitário". Em funcionamento entre 1970 e 1977, por meio de uma ação discreta, este grupo informal pretendia "dar uma inspiração cristã à vida política e também potenciar a capacidade de intervenção, de cada um, no desenvolvimento social": captando, de caminho, "os melhores estudantes e preparar, com sentido de grupo e de partilha, a futura inserção social e profissional dos seus membros", no entendimento de Rafael Prata. Muitos dos seus associados, distribuídos depois de Abril de 1974 entre as hostes partidárias do PS e do PPD, estão também na origem da Associação para o Desenvolvimento Cultural, a Associação para o Desenvolvimento Económico e Social, e a Associação Portuguesa para a Defesa do Consumidor.

Muito para lá de serem simples estruturas de enquadramento e mobilização dos fiéis, nos percursos biográficos dos diferentes protagonistas cada um destes movimentos e grupos funciona como instância de formação de consciências que, ao conferir um determinado sentido ao agir destes crentes, se revela determinante no que comumente se designa por processos de politização: orientados pelos assistentes

eclesiásticos, seria justamente nestes círculos que muitos destes sujeitos, ao trabalhar as problemáticas da evangelização e da promoção humana, começariam a discutir ideias políticas e a debater projetos filosóficos em maior ou menor concordância com a religião professada. Não confundindo tais processos com sistemas mecanicistas ou estratégias dirigistas, em causa estaria uma progressiva tomada de consciência da responsabilidade laical e da sua missão radicada na valorização batismal enquanto desiderato sacerdotal. Um processo que não ficando circunscrito ao perímetro eclesiástico, promovia, outrossim, um empenhamento dos crentes nas dinâmicas de transformação das sociedades onde os valores do Evangelho deviam ser aplicados: alargando-se o compromisso dos leigos ao mundo social, político e económico que, por sua vez, eram assumidos como desafios pastorais a responder de forma esclarecida e operante, apontando para a responsabilização do agir cidadão dos crentes no panorama da comunidade que integram, legitimados na sua consciência.

Em grande medida, a importância destes grupos como instância de formação de consciências dos seus membros, a nível eclesial, político e social só foi possível porque acompanhada por um vasto calendário de atividades que ritmava a vida destes movimentos: as suas reuniões e encontros semanais, a celebração da eucaristia em grupo, a realização de retiros espirituais, os campos de férias anuais ou os colóquios promovidos para formação dos militantes. A este respeito, se tivermos em atenção, por exemplo, os temas abordados nos encontros da JUC de Lisboa, realizados entre dezembro de 1972 e março de 1973, rapidamente somos convocados para uma reflexão intersectorial entre a crença e a cidadania, que nos impede de elaborar uma aproximação analítica deste universo acantonada ao campo político por oposição ao religioso e vice-versa. Encontros nos quais, pela mão de homens como João Resina, Miguel Ponces de Carvalho, Luís Moita, Bento Domingues, José Carlos de Sousa, Raimundo Oliveira, Luís França, Ismael Sanches e José Luís Seruya, os militantes jucistas seriam convidados a refletir em torno de problemáticas aparentemente tão díspares quanto: a justiça e a liberdade; o marxismo, o existencialismo

e o cristianismo; a evolução e as origens do Homem; a Doutrina Social da Igreja e os Sinais dos Tempos; o Evangelho, a moral contemporânea e o relativismo; a violência e a não-violência; a historicidade dos Evangelhos e o sentido e significado dos sacramentos; a penitência e a oração; a salvação e libertação política; ou, ainda, sobre os direitos fundamentais na sociedade portuguesa e consciência cristã.

Importa não esquecer o lugar ocupado pelos católicos na estrutura organizada do poder executivo em exercício entre 1974 e 1976

No entanto, a diversificação dos leigos no âmbito eclesial que estamos a acompanhar evidencia, em simultâneo, um considerável grau de cissiparidade e fragmentação desta geografia, marcada por tensões e disputas várias, correspondendo, não raro, ao confronto de diferentes legitimidades teológicas e horizontes eclesiológicos de autocompreensão do catolicismo romano e da sua relação com a modernidade e a pluralidade, cotejados em conceções contrárias de regular a vivência da autonomia e protagonismo laical em relação à esfera da autoridade eclesiástica. Neste sentido, não se limitando a um confronto político-ideológico, nos meandros do movimento católico português o "abalo telúrico" desencadeado pelo 25 de Abril de 1974 significou também um acelerar do confronto de posições eclesiológicas distintas em debate dentro das comunidades e movimentos desde meados da década anterior, esgrimindo-se nesse contexto modos distintos de como a Igreja se deveria posicionar diante do Mundo e da História. Como escreverá Maria de Lourdes Pintasilgo em junho de 1974 nos cadernos *Igreja em Diálogo*: "O momento revolucionário que vivemos interpela a nossa maneira de sermos cristãos. Respondem uns com uma Igreja reaccionária e amedrontada. Respondem outros com uma Igreja decalque da sociedade presente, eco fiel dos seus sobressaltos e da sua terminologia. Tentam outros uma cimentação da Igreja que a torne capaz de atravessar incólume as interrogações



e as incertezas. E, possivelmente, todos partilhámos num ou noutro momento qualquer destas atitudes... Por isso vale a pena pôr cruamente as exigências de uma Igreja profética no momento revolucionário".

No fundo, sem negar a dimensão integral do catolicismo romano, que em grande medida a generalidade destes agentes assumia, o que estaria em causa seria a possibilidade, ou não, de transição de uma determinada compreensão do catolicismo de uma dinâmica de intransigência para uma lógica de diálogo face à modernidade e ao pluralismo. Visto que, para muitos destes protagonistas e movimentos, "já não se tratava de reconquistar a sociedade para a Igreja Católica, mas tratava-se do empenhamento desta na transformação da sociedade como forma de testemunho evangélico".

Do religioso ao político: reconfigurações cruzadas

Mais do que redutível a um confronto entre progressistas e conservadores, a observação da fragmentação política dos católicos depois do 25 de Abril de 1974 aponta-nos para a possibilidade de assunção da pluralidade enquanto chave hermenêutica para compreender o fenómeno religioso nas sociedades contemporâneas, em virtude do processo de reapropriação diversificada dos conteúdos de fé por parte dos diferentes crentes enquanto sujeitos históricos: uma dinâmica suscetível tanto de reconfigurar o sentido da crença e pertença dos indivíduos a determinado universo religioso, como, por extensão, de condicionar a sua intervenção no quadro das instituições políticas no âmbito mais lato da sociedade civil. Quer dizer, repercutindo-se neste plano as divisões, amiúde conflituantes, vividas pelos crentes no processo de construção da sua identidade e vinculação eclesial – uma vez validadas a consciência e a vivência individual dos protagonistas como dinâmicas de legitimação e formas de mediação, modeladoras do agir dos sujeitos. Com efeito, no processo de politização dos crentes em jogo vão estar variáveis de correlação entre a crença e a cidadania: percebidas ambas

"não como práticas irreconciliáveis ou antagónicas, mas como convergentes e congruentes, constitutivas do agir crente em sociedade". Isto, mesmo se muitas vezes divergentes entre si e em face à expectativa das instituições religiosas a que pertencem.

Assim sendo, sem tudo subsumir à ordem do político nem tampouco negligenciar o modo preponderante como nestes percursos coletivos contou a experiência individual e afetiva de cada um dos sujeitos referidos, impõe-se uma aproximação deste universo a partir da capacidade que o religioso tem enquanto potência de "estruturação de mundividências e da construção da diversidade de subjectividades", muito para lá de uma exegese circunscrita à sua componente prática quantificável. Neste quadro, estudar o percurso dos católicos que depois do 25 de Abril ganharam protagonismo na vida política nacional implica sondar o peso que a componente religiosa tem no interior da militância política, como a configura, e não apenas o seu contrário: tornando-se necessário dissecar a "qualidade vivencial de determinados acontecimentos e em que medida estes escrevem também uma dimensão que é da ordem do religioso", nas palavras de Matos Ferreira.

Por esta ordem de ideias, se é certo que os indivíduos acima referidos protagonizam uma reconfiguração no plano político nacional intervindo em frentes distintas no processo de democratização da sociedade portuguesa, justamente porque duplamente inscritos enquanto crentes e cidadãos, esse protagonismo é indicador também de uma reconfiguração operada no perímetro religioso e eclesial. No que isso significa, afinal, de uma nova auto-compreensão do catolicismo romano no marco da pluralidade: "onde o plano unitário da religião passa agora por um pluralismo de crenças, mais ou menos de forma analógica, onde se processam níveis de individualização e de elaboração de consciência".

Em última instância, em causa estrará aquilo que António Matos Ferreira considera ser o "trânsito do religioso ao político e como esta marca a vivência daquele": atendendo ao modo "como o campo do político molda a experiência religiosa e como esta condiciona a percepção do político e da actuação (intervenção) dos católicos na sociedade".

1926**Maio**

Golpe de estado instaura uma ditadura militar em Portugal.

1928**Março**

Óscar Carmona eleito Presidente da República.

1933**Fevereiro**

Promulgada a Constituição (formalização do Estado Novo).

1934**Dezembro**

I Legislatura do Estado Novo.

1935**Fevereiro**

Óscar Carmona reeleito Presidente da República.

1940**Maio**

Assinatura do Acordo Missionário e da Concordata entre Portugal e a Santa Sé.

1938**Outubro**

II Legislatura do Estado Novo.

1942**Fevereiro**

Óscar Carmona reeleito Presidente da República.

Novembro

III Legislatura do Estado Novo.

1945**Novembro**

IV Legislatura do Estado Novo.

1949**Fevereiro**

Óscar Carmona reeleito Presidente da República.

Novembro

V Legislatura do Estado Novo.

1951**Julho**

Francisco Craveiro Lopes eleito Presidente da República.

1953**Novembro**

VI Legislatura do Estado Novo.

1957**Novembro**

VII Legislatura do Estado Novo.

1958**Junho**

Américo Tomás eleito Presidente da República (contra Humberto Delgado).

1959**Julho**

Bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, é forçado ao exílio, depois de ser impedido de reentrar em Portugal.

1961**Novembro**

VIII Legislatura do Estado Novo.

1965**Fevereiro (?)**

Assassinato de Humberto Delgado.

Julho

Américo Tomás reeleito Presidente da República.

Novembro

IX Legislatura do Estado Novo.

1968**Agosto**

António Oliveira Salazar sofre um acidente que o deixa inutilizado.

1968**Setembro**

Marcelo Caetano é nomeado Presidente do Conselho de Ministros.

Novembro

Mário Soares regressa do exílio.

1969**Junho**

D. António Ferreira Gomes regressa do exílio.

Outubro

X Legislatura do Estado Novo.

1971**Junho**

D. António Ribeiro toma posse como Patriarca de Lisboa.

Julho

Promulgação da Revisão Constitucional.

1972**Julho**

Américo Tomás reeleito Presidente da República.

1973**Fevereiro**

João Pedro Miller Guerra renuncia ao mandato de deputado no seguimento dos acontecimentos da Capela do Rato.

Outubro

XI Legislatura do Estado Novo.

1974**25 de Abril**

Revolução dos Cravos.

Maio

I Governo Provisório.

Julho

II Governo Provisório.

Setembro

O confronto entre oficiais afetos ao General Spínola, incluindo convocação de manifestação de "maioria silenciosa", e a comissão coordenadora do MFA termina com a derrota dos primeiros.

Outubro

III Governo Provisório.

1975**Março**

Tentativas de golpe e contragolpe de Estado que terminam com a derrota de apoiantes do General Spínola, que acaba por se exilar.

IV Governo Provisório.

Abril

Eleições para a Assembleia Constituinte.

Maio

Ocupação pelos trabalhadores das instalações da Rádio Renascença.

Julho

Manifestações de católicos de apoio aos bispos no Norte e Centro do país.

Agosto

V Governo Provisório.

VI Governo Provisório.

Novembro

Manifestações de unidades militares afetas à extrema-esquerda terminam com vitória do grupo moderado do MFA.

1976**Abril**

Promulgação da nova Constituição.

I Legislatura da Terceira República Portuguesa.



DESENVOLVIMENTO

Aspirações de “uma vida melhor”: mais escolaridade, trabalho, habitação e justiça social

Coordenação de Nuno Estêvão Ferreira (UCP-CEHR)
e Pedro Silva Rei (UCP-CEHR; IHC NOVA FCSH)

Bairro de Lata em Lisboa (1968). Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.



“Portugal: o país que somos, o país que queremos ser”: o diagnóstico SEDES

João Francisco Pereira

(UCP-CEHR; HTC NOVA FCSH - CFE-UC)

A **SEDES**, Associação para o Desenvolvimento Económico e Social, foi constituída a 25 de fevereiro de 1970. Surgiu num período de rápidas mudanças económicas, que coexistiam com graves desequilíbrios socioeconómicos e bloqueios políticos estruturais. Esta associação pretendia reunir intelectuais, técnicos, quadros de base “empenhados em atividades de promoção económica, social ou cultural”. Partilhavam o desejo de uma sociedade pluralista e liberta de “estruturas ultrapassadas”. Os fundadores da SEDES eram oriundos de diferentes formações académicas, estratos sociais, atividades profissionais e opções políticas, mas todos nutriam uma grande vontade de mudança. A sua prática de militância social era também ela diversificada, tendo alguns membros passado pelo associativismo académico, prática de contestação política contra o sistema, participação em organizações cristãs e atividade sindical.

Entre os membros fundadores contam-se personalidades como Miguel Caetano, António Alçada Baptista, Alfredo Bruto da Costa, Rui Vilar, Adérito Sedas Nunes e vários deputados da chamada “Ala Liberal”. Integraram esta associação inclusive membros do próprio Governo como Xavier Pintado e João Salgueiro. Numa informação da Legião Portuguesa enviada à PIDE, é dito que em maio de 1972 a SEDES contava com 500 membros.

O surgimento da SEDES vai também chamar a atenção da imprensa internacional. O *Daily Telegraph* destacava que era a primeira vez na ditadura que membros do governo e da oposição se uniam tendo em vista a profunda transformação da sociedade portuguesa. Para o periódico francês *Le Monde* parecia tratar-se de um partido político de oposição moderada.

Desde o seu começo a SEDES pretendeu ser “politicamente descomprometida” e tecnocrática.

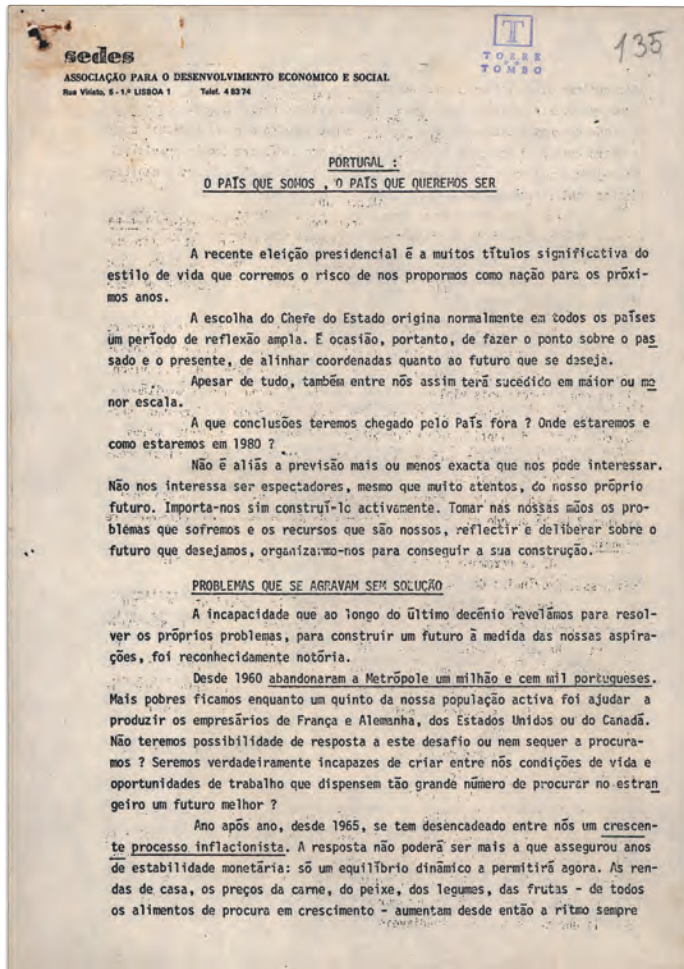
Tinha por objetivos a promoção do planeamento; a democratização do ensino; o desenvolvimento do espírito científico; a multiplicação de formas de associação; a reestruturação dos grandes ramos de atividade; a revisão do sistema fiscal; a criação de um sistema de segurança social; o desenvolvimento regional, o planeamento urbanístico e uma política de solos; e políticas progressistas ao nível da cultura, da ciência e da tecnologia. Para influenciar a sociedade portuguesa, organizava colóquios, criava grupos de debate e de trabalho e editava publicações contendo “perspectivas de acção”.

Esta atividade, no entanto, não passou despercebida. Os setores mais conservadores do regime acusavam os membros da SEDES de se quererem constituir como partido político mascarado de associação, qual “Cavalo de Troia” como chegou a ser designada, pronta a infiltrar-se nas fileiras do próprio regime. Por sua vez, aqueles que se opunham ao Estado Novo, consideravam a SEDES como uma “humilde sucursal do governo” que procurava iludir a opinião pública com promessas de tolerância e abertura.

No rescaldo da eleição presidencial de 1973, que reconduziu o Almirante Américo Tomás no cargo de Presidente da República, não obstante, na revisão constitucional de 1971, alguns deputados da designada Ala Liberal terem pugnado para que a eleição presidencial voltasse a ser realizada por sufrágio direto, o Conselho Coordenador da SEDES redige e publicita um texto da sua autoria intitulado “Portugal: o país que somos, o país que queremos ser”. Este texto é um diagnóstico da situação económica e social de Portugal. O seu objetivo era identificar os problemas do país, refletir sobre que futuro se ambicionava e o modo como tal se poderia alcançar.



Um dos problemas identificados era a falta de oportunidades de trabalho e, conseqüentemente, de condições de vida na metrópole, que causara a emigração de mais de um milhão de portugueses. A isto, juntava-se uma espiral inflacionista que se fazia sentir desde os finais da década de 1960.



Primeira página do documento *PORTUGAL: O PAÍS QUE SOMOS, O PAÍS QUE QUEREMOS SER* (s.d.).

Fonte: PIDE-DGS, SC, CI(1), Proc. 5331, Vol. 3, NT 1316
"Imagem cedida pelo ANTT".

Constatava-se, ainda, que apesar de Portugal ter dado alguns passos no sentido de uma maior integração europeia, não se tinha desencadeado no país um esforço eficaz para rever as estruturas económicas e métodos de trabalho. Além disso, os empresários portugueses não estavam condições de sobreviver a uma concorrência mais séria.

Outro aspeto apontado era a desagregação das economias regionais sobretudo a partir de 1960. Sem uma base económica sólida, uma parte dos concelhos e distritos do país vinham a despovoar-se. Num território maioritariamente em regressão constatava-se a crescente concentração em Lisboa e no Porto, mas sem o necessário ordenamento urbanístico

Além disso, aludiam à situação da administração pública que se vinha a deteriorar desde início dos anos 1960. Isto traduzia-se, entre outros aspetos, em estruturas desatualizadas, desfasamento crescente das remunerações do funcionalismo e regalias sociais inferiores às do setor privado.

Na opinião dos autores do texto, os problemas expostos tornavam clara e manifesta a necessidade de urgentes transformações. Afirmam mesmo que o país poderia ter alcançado melhores resultados se as potencialidades de progresso tivessem sido plenamente aproveitadas. A frase seguinte é ilustrativa disso mesmo: "O sentimento que nos domina quando olhamos para o último decénio não é o de batalhas que se lutaram e se perderam na frente do desenvolvimento económico e social e da justiça social. Fica-nos mais a frustração pelos combates urgentes cuja necessidade foi interminavelmente discutida, de trabalhos e acções cuja importância foi escamoteada, de decisões que foram rementadas ou arquivadas e de objectivos recusados ou que não chegaram a ser formulados com clareza" e mais à frente conclui-se: "Muito longe ficámos dos resultados que poderíamos ter atingido na luta pelo progresso dos portugueses e de Portugal"

Prosseguindo este diagnóstico da situação do país, referem-se os recursos naturais e as capacidades técnicas que não foram aproveitados, bem como os recursos financeiros que também não eram aplicados no desenvolvimento. A conclusão, que era feita em termos duros e até ousados, não podia ser mais clara: o desenvolvimento económico e social não era uma prioridade

política o que contrastava com a "excessiva polarização do problema ultramarino e a sobrevalorização da estabilidade".

E, se até aqui, os autores referiam-se apenas às urgentes e necessárias transformações na vida social e económica do país, a meio do texto passam a incluir outro elemento também ele necessitado de transformação – o político – e prosseguem: "A verdadeira coragem não está hoje – como nunca esteve na vida das nações – em adiar as opções e mumificar a nossa história de séculos passados. Está sim em definir com nitidez o futuro nacional, traduzi-lo em programas claros, reunir as forças necessárias à sua construção e vencer as resistências que se lhe deparem".

Identificados os problemas, os autores passam a elencar as condições objetivas que permitiriam ao país o ambicionado desenvolvimento.

Estas passavam por:

1. Dinamizar a vida económica, com a atualização permanente das estruturas produtivas e mantendo o ritmo de progresso técnico para criar novos empregos qualificados e recursos para equipamentos e consumos coletivos. Isto exigia, entre outros, o estímulo a pequenas e médias empresas, o aumento do investimento por parte do Estado e uma política de incentivos e orientação fiscal.
2. O fortalecimento do sindicalismo e associativismo dos trabalhadores de modo a permitir a participação destes na construção do futuro nacional, assegurar que o crescimento económico não se traduza em desequilíbrio do rendimento nem em proletarização e degradação das condições sociais dos trabalhadores. É preciso ter presente que o governo Marcelo Caetano tinha, em 1969, empreendido uma abertura no campo sindical, logo anulada a partir de 1971 com o endurecimento da legislação referente à organização dos Sindicatos Nacionais.
3. Um poder político capaz de promover a criação coletiva das regras do desenvolvimento económico, social e político, de assegurar o respeito do seu cumprimento, de garantir o exercício dos indispensáveis mecanismos de correção.
4. Um Estado participado, que assegure a intervenção dos cidadãos no controle dos negócios públicos, pela institucionalização de condições de efetivo exercício do pluralismo político.
5. Dignificação do funcionalismo público, com as garantias económicas e sociais dadas no setor privado.
6. Necessidade de uma informação ampla, pluralista e autêntica para o conhecimento generalizado dos problemas que permita o debate sobre as soluções.
7. Garantia do exercício efetivo dos direitos fundamentais – nomeadamente a liberdade de expressão, de reunião e de associação, "condição da própria realização das pessoas, é essencial à inovação e ao progresso social". Sem isto, a capacidade de equacionar os problemas e analisar as alternativas encontra-se comprometida. "Suprime a criatividade, a capacidade de juízo independente e a liberdade na descoberta e construção do futuro".
8. Reforçavam que não era aceitável que se pretendesse aplicar ao país de então os esquemas concebidos para outras épocas e outras realidades económicas e sociais.

A conclusão deste diagnóstico afirmava que a opção não poderia ser entre a estagnação e a mudança, entre a conservação do passado ou a construção do futuro. A mudança, afirmavam, "será necessariamente traço comum de qualquer alternativa", como povo e como nação apenas de poderia escolher entre o "progresso orientado ou a desagregação descoordenada das estruturas tradicionais".

Então, o futuro a construir teria de ser resultado de ação verdadeiramente nacional: pela definição dos objetivos comuns da maioria dos portugueses, como tarefa de construção coletiva, para uma sociedade em que todos encontrem verdadeiramente condições concretas e duradouras de progresso, de convívio, de cooperação.



CCO: as duas fases da militância operária católica na última década do Estado Novo

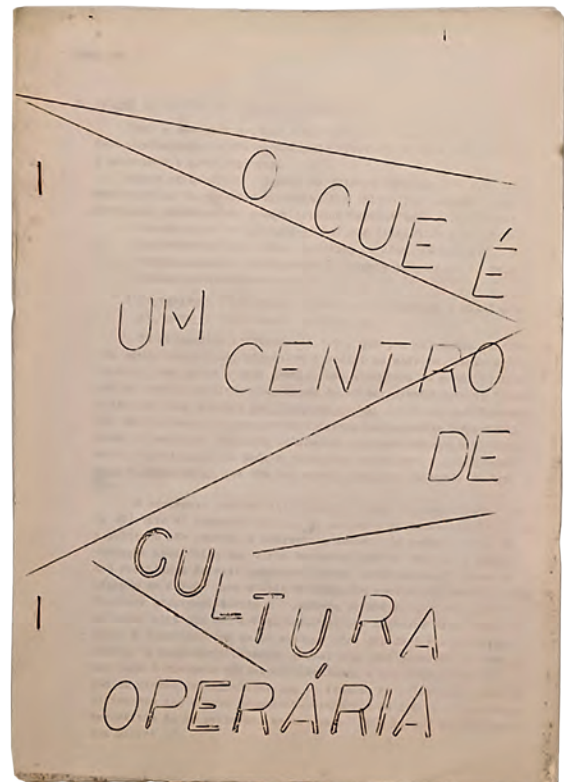
Carlos Simões Nuno
(Arquivo Ephemera)

A 7 de abril de 1974, um domingo, o Centro de Cultura Operária realiza a que terá sido, muito provavelmente, a sua última atividade pública antes do 25 de Abril: uma excursão às grutas dos Alvados, prática bastante popular na época e que o CCO já tinha realizado para outros destinos habituais destes passeios, à serra da Estrela, à Nazaré, ao Minho, a Sines...

A caminho de Alvados, o grupo passa sucessivamente por Benavente, Salvaterra, Almeirim, Chamusca, Golegã, Torres Novas, Rio Maior, e o folheto de apoio à excursão contém apontamentos históricos e vai informando dos principais monumentos e atrações desses lugares. Ao mesmo tempo, para todos eles, vão também sendo referidos outros dados ou chamadas de atenção: nestas fábricas, os trabalhadores lutam pelos salários e por aquilo que lhes foi prometido e não lhes deram; aqui predomina a grande propriedade; as pessoas estão muito viradas para a terra, sem grandes voos de outra ordem; o custo de vida é muito elevado; as riquezas estão nas mãos de poucos; é um dos rios mais poluídos do país... Noutras viagens, eram incluídas as letras de canções que animariam o dia: José Afonso, Manuel Freire, António Macedo, Luís Cília, José Cheta, ou algumas cantigas das que então se tornavam comuns nas celebrações litúrgicas nas paróquias mais ousadas.

No final dos folhetos, uma sugestão ("não queres pôr em comum com os teus companheiros de excursão as tuas impressões sobre o que tiveres observado nos locais por onde passámos?"), um breve questionário que serviria de guião para a recolha dessas impressões, e o contacto da Equipa de Excursões, para quem ficasse interessado.

Este tipo de intervenção, em que se aproveitava o pretexto de um momento lúdico para tentar despertar consciências sobre as difíceis condições de vida dos trabalhadores portugueses e para procurar mobilizar mais pessoas no propósito de transformar essas mesmas condições, é bem representativo da que é considerada a segunda fase de atuação do Centro de Cultura Operária.



Documento *O que é o CCO: O Que É Um Centro de Cultura Operária*, CCO (s/d), [policopiado].

Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira.

Formar, para transformar

A história do CCO já foi contada algumas vezes, quer por quem fez parte dela, quer por investigadores que têm abordado o tema. Salientem-se, como exemplos, os trabalhos de Fernando Abreu, um dos fundadores e dirigentes do Centro, ou, entre outros, dos investigadores João Miguel Almeida, José Barreto, Nuno Estêvão Ferreira, Maria Inácia Rezola ou Edgar Silva; como referências desses trabalhos, citemos a obra coletiva *A Igreja no Mundo Operário: contributos para a história da Liga Operária Católica e da Liga Operária Católica Feminina (1936-1974)*, editada em 2002 pelo padre Jardim Gonçalves, e a recente tese de doutoramento (2023) de Edgar Silva, na Universidade Católica Portuguesa, "*Vendaval de Utopias". Do catolicismo social ao compromisso político em Portugal (1965-1976). Os católicos da Revolução e o PCP.* Mas lembrar a riqueza e complexidade dessa história é lembrar, justificadamente, a ação significativa da militância operária católica no período final do Estado Novo (após o 25 de Abril, o CCO extingue-se e dará origem à atual BASE – Frente Unitária de Trabalhadores, mas esta nova organização já não estará vinculada aos organismos operários da Acção Católica).

A ideia da criação do CCO foi apresentada em 1963 por Carlos Augusto de Almeida, antigo presidente da Juventude Operária Católica e, na altura, na direção da Liga Operária Católica, com o apoio dos dirigentes nacionais da Liga, nomeadamente Manuel Alpiarça e Manuel Gonçalves, durante o I Encontro Nacional de Dirigentes e Propagandistas da LOC, realizado em Abrantes. Inicialmente pensado como Departamento de Formação Social da LOC, ainda nesse mesmo ano a ideia acabaria por ser concretizada já como Centro de Cultura Operária.

Embora formalmente criado como um serviço integrado na LOC, o CCO contou desde início com



Cartaz apelando à participação portuguesa no II Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos em Roma em 1957 (s.d.).

Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira.

a participação dos quatro organismos operários da Acção Católica, a Liga e a Juventude Operária Católica, com os respectivos ramos masculinos e femininos; numa revisão do seu regulamento no final dos anos 1960, a participação de cada um destes organismos irá ser formalizada, passando cada um deles a indicar dois elementos para compor a direção do CCO.

A justificação para a constituição do CCO veio da necessidade sentida pelos movimentos operários da Acção Católica de uma "formação global" dos seus militantes, isto é, de "uma formação que não deixando de dar o relevo devido aos aspetos espiritual, moral e familiar, englobem igualmente os aspetos sociais, económicos e políticos, de modo a torná-los aptos



para a ação consciente e responsável que têm por missão realizar no mundo do trabalho”, para “responder numa forma mais eficaz aos problemas e aos anseios de promoção da Classe Trabalhadora”. Considerando as limitações dos modelos de formação existentes no âmbito da Acção Católica, surgiu como resposta a criação deste novo organismo, especialmente vocacionado para o “serviço de educação operária”.

No documento *O que é um Centro de Cultura Operária*, este novo organismo apresentava-se de forma clara: “É um serviço de formação operária (...) que pretende desenvolver a sua atividade em íntima colaboração com os outros organismos operários da AC (...) e que se encontra aberto a todos os trabalhadores.”

Num outro documento, *Princípios Orientadores e Relatório de Actividades de 1963 a 1966*, onde se fazia o balanço dos seus primeiros anos de atividade, reiteravam-se esses princípios fundadores: “o Centro foi criado com o objetivo de dar aos trabalhadores dirigentes e militantes das organizações operárias existentes, uma formação que os torne mais aptos no desempenho das funções de dirigentes e militantes dos diversos movimentos a que pertencem e também de todas as funções que desempenham na vida profissional e social”.

O conjunto de preocupações e de objetivos que levaram à fundação do CCO pode filiar-se facilmente na tradição da Doutrina Social da Igreja e na ação dos elementos mais combativos da Acção Católica, que foram mantendo viva a ideia da Pastoral Operária. Mais proximamente no tempo, no entanto, pode identificar-se, nas circunstâncias que contribuíram para aquela iniciativa, o II Congresso Mundial do Apostolado dos Leigos, realizado em Roma em 1957. Nesse Congresso, as organizações operárias católicas decidem adotar o método da Revisão de Vida – um reforço dos princípios de *ver, julgar, agir* – como base para a sua militância. Este método assumia que se devia partir dos testemunhos concretos da vida das pessoas como base para uma reflexão mobilizadora para uma vida justa e digna, e não, de modo oposto e

como era mais usual, partir dos textos bíblicos para neles encontrar orientações para a vida quotidiana e a prática da Fé. Este método da Revisão de Vida iria marcar decisivamente a abordagem seguida para os cursos e outras ações de formação do CCO.

Também o novo entendimento do papel dos leigos na vida da Igreja e as preocupações sociais que iam chegando do Concílio Vaticano II forneciam um respaldo e um incentivo para um novo dinamismo da Pastoral Operária e, conseqüentemente, para este tipo de iniciativas.

Entre nós, também não terá sido indiferente para a criação do CCO o cada vez maior envolvimento de militantes católicos em ações de todos os tipos de oposição ao regime, como na campanha de Delgado, na chamada “Revolta da Sé”, ou os questionamentos sobre a política ultramarina, numa altura em que eclodiam as guerras coloniais.

A justificação para a constituição do CCO veio da necessidade sentida pelos movimentos operários da Acção Católica de uma “formação global” dos seus militantes.

Os primeiros anos do CCO foram dedicados, como planeado, à realização de cursos de formação de quadros e militantes e a tarefas de consolidação do próprio Centro.

Esta consolidação tinha uma componente interna, com a constituição dos seus principais quadros dirigentes, a definição de áreas especializadas de estudo e formação e a abertura de delegações em diferentes pontos do país, e uma frente externa, com o desenvolvimento de contactos pessoais e institucionais com outros organismos congéneres e diversas organizações sindicais católicas, sobretudo nos países europeus onde já existiam alguns relacionamentos e maior facilidade de contactos, como a França e a Bélgica, depois também a Suíça e a Espanha.

Internamente, foram criadas delegações nas zonas de maior concentração operária, como no

Porto, Aveiro, Braga, Covilhã, estendendo-se ainda a Setúbal, Évora e Algarve, mais tarde também às ilhas, e procurou-se reativar antigos contactos da LOC e a sua presença inicial nalguns sectores industriais, como os têxteis e lanifícios, o que ajuda a perceber, por exemplo, o surgimento de um núcleo em Unhais da Serra ou a influência nos sindicatos locais destes sectores operários.

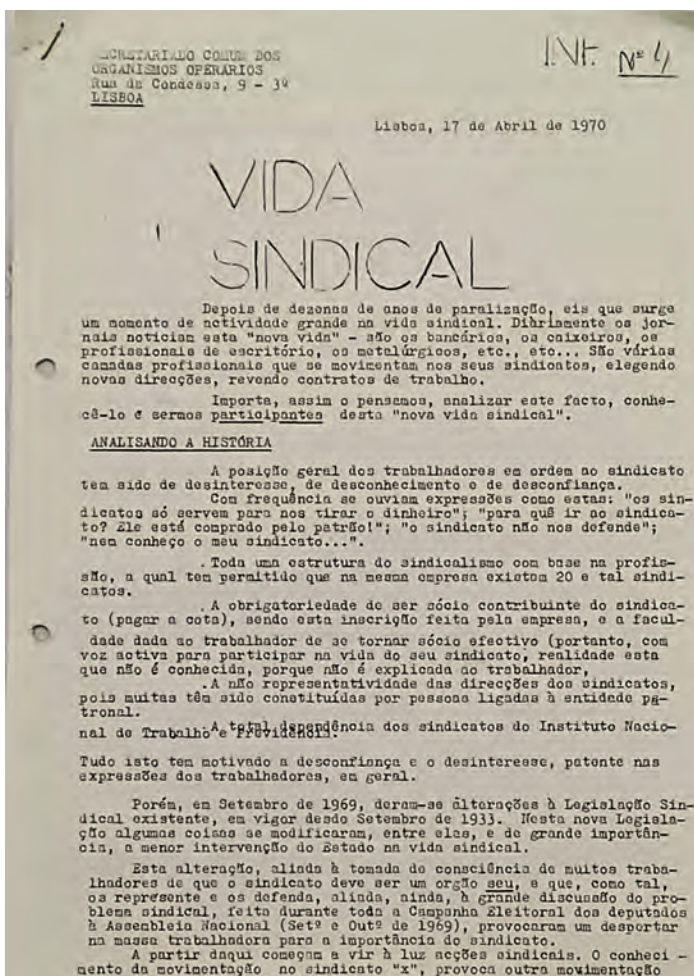
Embora o principal centro de atividade do CCO fosse em Lisboa, esta rede regional vai permitir, desde logo, a envolvimento de um quadro mais alargado de responsáveis e militantes, que procuravam manter um contacto próximo e frequente para discussão de ideias e planeamento de atividades, e a

realização de cursos, conferências e outras ações de animação num rol muito mais extenso de localidades e sectores profissionais.

O trabalho de reforço organizacional passou também, em grande parte, pela formação de quadros e responsáveis, para poderem não só dar mais consistência ao plano de atividades e à sua concretização, como para serem, por sua vez, formadores de outros animadores. Muito deste trabalho assentou na realização de estágios junto de organizações noutros países com as quais se estabeleceram relações mais estreitas. Os primeiros estágios têm lugar logo em 1964 na Bélgica e em França, com a ida de dois dos principais responsáveis do CCO, Alfredo Morgado e Orlando Soeiro, junto de organizações como a Confederação Internacional dos Sindicatos Cristãos (Bélgica) e a Confederação Francesa dos Trabalhadores Cristãos (França), organismos integrantes da Confederação Mundial do Trabalho (organização internacional de sindicatos cristãos), que muito iriam apoiar financeiramente e com publicações e materiais técnicos e pedagógicos o funcionamento do CCO.

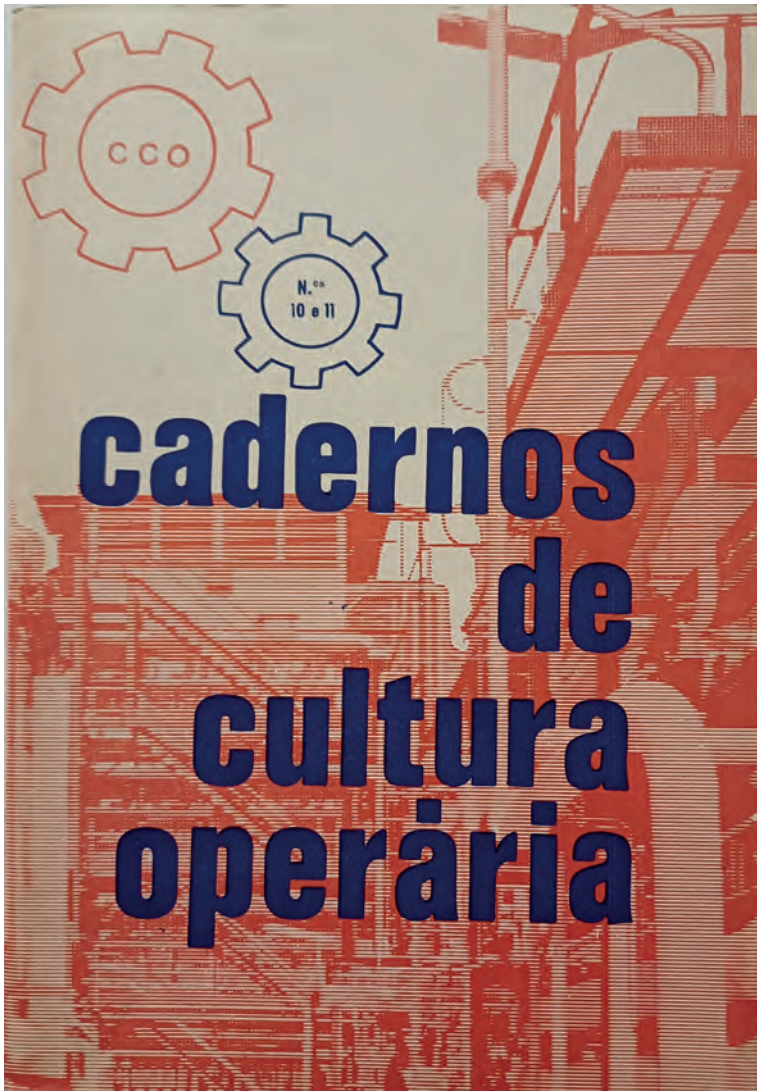
Estes estágios, que irão continuar nos anos seguintes, alargando-se também à Suíça, foram essenciais para o lançamento e a consistência das atividades do CCO, pois permitiam a aquisição de métodos organizacionais, de técnicas de animação de grupos e de formação de formadores, de recolha de materiais de apoio, do estabelecimento de relações internacionais com outras organizações e militantes e o contacto com o trabalho sindical e a forma de atuação de ativistas católicos em realidades muito diversas da portuguesa; nesses países, os animadores do CCO contactavam, ainda, com organizações de apoio aos emigrantes portugueses.

Em relação aos cursos, a área central de intervenção do CCO, procuram distinguir-se significativamente do conjunto de cursos de formação cristã que se realizavam na época, muitas vezes baseados em modelos de formação trazidos de Espanha; enquanto esses retiros e "cursos de cristandade" se



Documento *Vida Sindical*: Informação n.º 4, Secretariado Comum dos Organismos Operários (17/04/1970), [policopiado].

Fonte: Ephemera - Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira.



Caderno de Cultura Operária, número duplo 10/11 (1972).
Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira.

orientavam para a vida espiritual, a reflexão moral e o aprofundamento da fé, o CCO privilegiava nas suas formações matérias como francês e inglês, sociologia industrial e política, Doutrina Social da Igreja, economia, técnicas de trabalho e animação de grupos, sindicalismo e cooperativismo. Outros módulos formativos abrangiam ainda assuntos como relações humanas, legislação do trabalho, psicologia social e história.

Mas mais que as matérias abordadas, o que procurava marcar a diferença era a aplicação do método da Revisão de Vida, que buscava nos casos concretos da vida operária os pretextos para a reflexão e a ação, procurando que os operários se tornassem agentes ativos da sua própria formação, ou,

como era dito, “fazer educação operária com operários, por operários e para operários”.

Ao longo da primeira fase de atividade do CCO, de 1963 a 1967, foram realizados cerca de nove dezenas de cursos por todo o país (parte deles de curta duração, apenas um fim-de-semana), abrangendo muitas centenas de participantes.

As ações de formação esgotavam praticamente os recursos humanos e materiais do CCO, mas os seus militantes ainda procuravam apoiar outras associações e iniciativas, como a cooperativa *Pragma* e ações da pastoral operária realizadas por diversos sacerdotes.

Ainda assim, em 1967 surge a primeira publicação do CCO, os *Cadernos de Cultura Operária*, para fazer chegar a mais gente as ideias e informações desenvolvidas pelo Centro, ao mesmo tempo que pretendia ser um contributo para o financiamento do próprio CCO; os *Cadernos*, com edição trimestral prevista, mas publicados com alguma irregularidade, irão continuar até 1972, quando a sua publicação acaba por ser suspensa devido aos problemas levantados pela censura marcelista.

Neste ano de 1967, entre a formação de quadros e animadores, os cursos dirigidos a sindicalistas e outros trabalhadores, a colaboração com outros grupos de católicos envolvidos na ação social, a consolidação dos contactos internacionais e o lançamento dos *Cadernos*, está a chegar ao fim o primeiro período de vida do Centro de Cultura Operária. Registem-se os nomes dos seus responsáveis nacionais (os “animadores culturais do CCO”), nesta primeira fase: Carlos Augusto de Almeida, Alfredo Joaquim Morgado, Amílcar Mateus, Fernando Moreira de Abreu, Orlando Soeiro Santos, José Theodoro da Silva, Abel Cardoso, António Bento Martins, Maria Helena Policarpo e o padre José Carlos de Sousa; neste mesmo ano, o padre Jardim Gonçalves é nomeado Assistente do CCO.

Não aos sindicatos católicos, sim aos católicos nos sindicatos

A publicação do primeiro número dos *Cadernos de Cultura Operária* atenua, de certa maneira, algumas dificuldades internas com que o CCO se confrontava na altura, e que se podem ilustrar pela incapacidade assumida, "por dificuldades de ordem material", em concretizar dois outros objetivos planeados para esse ano, a Primeira Semana Nacional de Animadores e a criação de dois serviços jurídicos, em Lisboa e no Porto, que permitiriam um novo impulso à atividade do Centro. Também algumas delegações regionais estavam praticamente inativas, reduzindo a penetração do CCO em muitas áreas de concentração operária.

Certamente que as referidas "dificuldades materiais" seriam reais, mas estavam também já em confronto duas visões divergentes sobre o próprio CCO e o tipo de ações a que se deveria dedicar, confronto que vai atingir uma situação de rutura ao longo dos meses seguintes. Se o tipo de organização dedicada predominantemente à atividade formativa já começava a ser sentido como insuficiente por muitos dos militantes do CCO, pela dificuldade em ultrapassar um formato de cursos mais "académico" a favor do método assente na Revisão de Vida, a rutura vai acontecer sobretudo acerca do modelo de intervenção para que o CCO deveria avançar.

Na sequência dos contactos internacionais que ia estabelecendo, Alfredo Morgado, então o Permanente e secretário-geral do CCO, defende a constituição de formações sindicais de base confessional, como conhecia noutros países europeus e está, nessa altura, a ser também preparado em Espanha, de modo clandestino. Essa ideia foi primeiro apresentada por Morgado num encontro realizado na Suíça, promovido conjuntamente pela OIT e a Confederação Internacional de Sindicatos Cristãos, como sendo uma iniciativa já em

preparação pelo CCO, e vai defendê-la posteriormente em reuniões já em Portugal.

Essa intenção, contudo, iria ser frontalmente contestada, desde logo por ter sido feita à revelia das direções do CCO e da própria LOC, que alegam nem sequer a terem chegado a discutir. Mas, mais que isso, por ser a constituição de sindicatos cristãos uma opção contrária àquilo que a maioria dos responsáveis do CCO defendia como o caminho a seguir. Para estes, a orientação deveria ser exatamente a oposta: alargar e intensificar as atividades do CCO de modo a chegar a cada vez mais trabalhadores, independentemente das suas opções religiosas, e estar cada vez mais presente nos sindicatos e nas estruturas de trabalhadores existentes, para aí poderem contribuir para a sua maior eficácia ao serviço da classe operária.



Cartaz da Juventude Operária Católica – JOC – (s.d.).

Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira.



A proposta de Morgado seria, assim, entendida como prejudicial e contraproducente: corresponderia a um fechamento do âmbito de intervenção do CCO, que ficaria circunscrito a uma identificação confessional, levaria a uma existência predominantemente clandestina, dada a interdição legal de constituição de sindicatos paralelos aos sindicatos únicos oficiais, e limitaria os relacionamentos com outros sectores oposicionistas, católicos e não católicos, então cada vez mais em desenvolvimento.

A linha que acabará por prevalecer era, essencialmente, a defendida por um significativo número de animadores e responsáveis do CCO, corporizado por um dos seus fundadores e principais dirigentes, Fernando Abreu, que se haviam constituído numa corrente semiclandestina no interior do CCO, o movimento BASE, que passará a ser predominante na orientação do Centro daí por diante.

O afastamento de Alfredo Morgado é formalizado nos finais de 1968, manifestando este uma profunda mágoa pelo processo ocorrido. Numa carta dirigida à direção do Centro, logo no início de Janeiro de 1969, Morgado contesta o seu afastamento: "venho (...) dizer-vos muito sinceramente quanto é estranho para mim, que uma equipa de dirigentes dos organismos operários da Acção Católica, entre os quais figuram elementos que mal me conhecem, tenha tomado a meu respeito uma decisão de "dispensa de serviços" (...) sem que me tenha sido concedida a oportunidade de ser previamente ouvido sobre as mesmas (...) tenho também a consciência de ter desempenhado as minhas funções de dirigente permanente de forma correcta e de acordo com a orientação fixada quer pela Direcção Geral da LOC, quer pela Direcção do Centro de Cultura Operária."

A carta não chegará a ter resposta formal, argumentando Fernando Abreu, anos mais tarde, que por razões de segurança face à vigilância da polícia política, evitando-se o tratamento por escrito de determinados assuntos internos à organização.

O afastamento de Alfredo Morgado foi seguido, pouco tempo depois, pela renúncia de Carlos Augusto de Almeida ao seu lugar de diretor do Centro, sendo formada uma nova direção presidida por Fernando Abreu e com Maria Elisa Salreta, vinda da LOCF, como secretária nacional (e que em 1972 sucederia

a Fernando Abreu na presidência do Centro). A nova equipa será composta e apoiada, essencialmente, por militantes ligados ao movimento BASE. Entrava-se, definitivamente, numa segunda fase do CCO, que irá coincidir, praticamente, com o período do Marcelismo.

A nova orientação do CCO não vai alterar a configuração orgânica do Centro, nem a sua vinculação aos movimentos operários da Acção Católica (aliás, reforçada numa revisão estatutária que formaliza a presença dos quatro organismos especializados na direção do CCO), mas imprimiu uma dinâmica e uma abrangência de ação novas, fazendo do CCO, na prática, uma plataforma de iniciativas contra as injustiças sociais, pela melhoria das condições de vida e de defesa da dignidade da classe trabalhadora e de oposição ao Estado Novo, de onde emanam, e se cruzam, diversas áreas de intervenção.

A vocação formadora manteve-se como central, mas os cursos, nos seus conteúdos e modalidades de aplicação, fossem dirigidos à formação de animadores, fossem de carácter mais técnico ou instrutivo para a generalidade dos trabalhadores, procuravam seguir mais estritamente os princípios da Revisão de Vida e da educação operária. Muitas das atividades formativas passavam a assentar nos testemunhos apresentados pelos próprios formandos, procurando daí extrair-se ensinamentos mais gerais e de aplicação prática à vida profissional, à militância sindical ou às necessidades de formação solicitadas em cada ocasião.

O sector de formação, sindical e cívica, seria completado pela criação de novos serviços, de informação/documentação; equipa de estudos; equipa jurídica; animação e ação cultural; ação cultural no ensino; animação cultural dos tempos livres.

Este reforço interno irá sustentar a produção de documentos informativos e de apoio e divulgação das lutas sociais e dos conflitos laborais que eclodiam por todo o país, mas também com noticiário internacional, análise à legislação laboral e propostas de reflexão sobre o envolvimento dos militantes operários, através de uma grande variedade de boletins policopiados, muitas vezes partilhados com os outros organismos operários da Acção Católica. Estes boletins são frequentemente de circulação restrita, ou mesmo clandestina, com diversos nomes e por

diferentes circuitos (*Informação, Circular Informativa, Folha Interna, Dossier, ...*); o movimento BASE irá editar, mesmo, um boletim próprio, o *Força Operária*, com idêntico teor intervencionista e de distribuição clandestina.

A principal publicação com circulação pública continuará a ser os *Cadernos de Cultura Operária*, cujo conteúdo levaria a uma cada vez maior vigilância por parte da polícia política e dos serviços de censura do regime, levando à sua suspensão após a saída do número duplo 10/11, em 1972, não voltando a ser publicado.

Importa não esquecer o lugar ocupado pelos católicos na estrutura organizada do poder executivo em exercício entre 1974 e 1976

Paralelamente, o CCO irá desenvolver a área editorial, quer com publicações para apoio aos cursos de formação e de teor sindical, quer de intervenção social e política, com pequenos cadernos sobre os despedimentos e o desemprego, o trabalho infantil, as rendas de casa, a história do sindicalismo e do movimento operário ou o ensino em Portugal.

Mas esta segunda fase do CCO, além da importância das componentes formativa e editorial, iria ser especialmente marcada pela multiplicação de outras áreas de intervenção dos seus quadros e militantes, muitas vezes em colaboração direta com outros militantes dos organismos operários e membros da Igreja envolvidos no trabalho da Pastoral Operária.

Desde logo, houve uma opção pelo envolvimento direto no trabalho sindical. Muitos militantes do CCO irão envolver-se nas organizações sindicais e, inclusive, na formação de "listas de unidade" nos seus sindicatos, participando com sindicalistas de várias tendências, nomeadamente ligados ao Partido Comunista, na procura de derrubar as direções corporativas. Os casos mais notórios foram o do Sindicato dos Lanifícios de Lisboa, com Manuel Lopes, e dos Escritórios, com Fernando Abreu, mas estas intervenções sindicais estenderam-se a muitos

outros sectores, como dos bancários do Norte, tipógrafos, seguros, corticeiros, calçado, hotelaria, caixeiros de Lisboa, conserveiras do Algarve, têxteis e vestuário do Porto e Braga, lanifícios, construção civil do Centro, professores, portaria e vigilância, metalúrgicos, técnicos de vendas e jornalistas.

Esta opção pela participação nos sindicatos nacionais, numa estratégia de "entrismo", como a caracteriza, por exemplo, Edgar Silva na análise que faz à ação oposicionista católica nesta época, teve algumas resistências internas, mas acabaria por prevalecer e acentuar as ligações entre o CCO e outros grupos oposicionistas no campo sindical. Foi de especial importância a participação de militantes do CCO na criação das reuniões intersindicais em 1970, inicialmente como forma de relacionamento entre sindicatos de diferentes sectores de atividade, rapidamente evoluindo, dentro dos condicionais da época, para uma plataforma de ação sindical conjunta, a Intersindical. Manuel Lopes, sindicalista católico, irá ser o porta-voz da Intersindical na grande manifestação do primeiro 1.º de maio, em 1974.

Foi também muito importante o papel de militantes do CCO na tentativa de criação de organizações sindicais em sectores até aí fora da representação sindical, como o empenho de Maria Vitória Pinheiro nos correios e o trabalho de vários militantes junto das trabalhadoras do serviço doméstico (as "criadas de servir" da altura), grupo de trabalhadoras então particularmente desprotegidas, nem sequer beneficiárias de regimes de contratação ou de previdência social.

Esta dedicação à proteção das empregadas domésticas pode bem servir de exemplo de outra área de intervenção que foi ganhando importância significativa na militância do CCO e na sua orientação para procurar transformar, na prática, as misérrimas condições de vida dos grupos sociais mais desprivilegiados e desprotegidos. Muitos militantes dedicaram-se ao trabalho social junto de muitos desses grupos, como os moradores nos bairros de barracas em Lisboa e seus arredores, as mulheres operárias, nomeadamente na indústria conserveira e dos lanifícios, especialmente empregadoras de mão-de-obra



feminina em condições particularmente desfavoráveis, os trabalhadores analfabetos e, como referido, as empregadas domésticas.

Nestas atividades de intervenção direta pode também identificar-se a influência de um sector do catolicismo social então em crescendo e que despertava grande atenção nos sectores mais progressistas da Igreja Católica, o da militância social católica na América Latina. O CCO vai dar especial atenção ao pensamento de Hélder Câmara, bispo do Recife, mas também aos ensinamentos do pedagogo Paulo Freire, cujo método de alfabetização de adultos inspirou as técnicas participativas prosseguidas pelos militantes do CCO em idênticas tarefas. Num caderno de apoio à alfabetização, *Para Quem Quer Aprender Com o Povo*, de 1973, vai mesmo ser discutido "o que aceitamos e recusamos no método Paulo Freire".

Esta presença cada vez maior no terreno, a convergência na ação, e muitas vezes nas ideias, com outras forças de oposição, e não apenas no campo católico, terá ainda uma outra tradução emblemática, com a participação de membros do CCO, e de outros organismos operários, nas frentes eleitorais da CDE, com intelectuais católicos, outros grupos de oposição democrática e com militantes comunistas, na formação de listas para as eleições de 1969 e 1973.

O envolvimento político assumido do CCO neste período nas ações contra o regime, e não "apenas" na defesa da dignidade e dos direitos da classe trabalhadora, implicaram uma cada vez maior vigilância pelas forças de repressão da ditadura, com riscos e custos pessoais e organizacionais consideráveis: prisões (sendo o caso mais conhecido de Manuel Felizardo), detenções e interrogatórios, vigilância de



Cartaz da Juventude Operária Católica – JOC – (s.d.).

Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira

reuniões, apreensão de materiais, represálias profissionais, como processos disciplinares e ameaças de despedimento, ou o aperto cada vez maior da censura às edições do Centro, particularmente aos Cadernos de Cultura Operária.

Em Abril de 1974, pelo seu continuado ativismo social e defesa da classe trabalhadora, na procura de um mundo mais justo e digno, o Centro de Cultura Operária podia assumir plenamente a sua participação no amplo movimento de oposição à ditadura e pela construção de uma sociedade mais livre e democrática.

Só os trabalhadores libertarão os trabalhadores

Carlos Simões Nuno
(Arquivo Ephemera)

No ano de 1974, houve dois países radicalmente distintos. A ação militar de Abril depõe o governo de Marcelo Caetano, acaba com uma ditadura de 48 anos e instaura um regime democrático. Os meses seguintes vão ser marcados por um acelerar de expectativas populares, de definições ideológicas, de formas organizativas e de intervenção na sociedade, certamente superior ao que se podia prever na altura do "movimento dos capitães".

Portugal, agora, é outro, e outras são as condições para atuar no sentido dos objetivos sociais e políticos pretendidos. Ou, para usarmos as próprias palavras do CCO: "(...) com as mutações operadas na nova realidade portuguesa, os grupos já empenhados (...) sentem necessidade de expressar de forma clara o seu empenhamento na ação e igualmente expressar no conjunto das forças existentes a sua posição interveniente na construção de uma sociedade nova."

Estas palavras fazem parte do comunicado onde são apresentadas as *Resoluções Tomadas no Encontro Nacional do CCO em 19 e 20 de Outubro de 1974*, ou seja, a criação de um *Movimento* conjunto entre o CCO e a BASE (grupo que constituía a corrente dominante nos últimos anos no interior do CCO), culminando um processo crescente de discussão e interrogação sobre o lugar do CCO na nova sociedade em construção. Nos documentos preparatórios do Encontro Nacional, a formulação desse momento iminente de mudança não podia ser mais clara: "Tem o Centro de Cultura Operária ainda uma missão a desempenhar, ou está ultrapassado?"

A pergunta, mesmo se retórica, traduz a inquietação genuína daqueles tempos, em que tudo parecia estar a acontecer ao mesmo tempo

e se procurava que esses acontecimentos fossem na direção desejada. Por isso, a resposta foi igualmente clara: "tendo em conta as conceções e as perspetivas comuns (de organização de uma sociedade sem classes) e de cultura (a libertação dos trabalhadores só será obra dos próprios trabalhadores)" a conclusão foi a da constituição de uma nova organização, ou melhor, de "um movimento de trabalhadores em ação nas várias frentes que impedem a emancipação e libertação dos trabalhadores".

A concretização dessa nova organização teria lugar pouco depois, num novo encontro nacional de 1 a 3 de novembro, na Costa da Caparica, de onde saíria a BASE – Frente Unitária de Trabalhadores. A continuidade simbólica do Centro de Cultura Operária na nova organização seria assegurada com a atribuição desta designação ao seu Serviço de Formação.

No comunicado que anuncia a criação da futura BASE-FUT não há qualquer referência explícita à LOC ou outras organizações católicas, surgindo apenas algumas expressões que podem remeter para a anterior vivência do CCO, como os "valores da cultura operária", a participação de "dirigentes, militantes e animadores" ou a referência aos Cadernos de Cultura Operária, de que se pretendia retomar a publicação. As mudanças em curso incluíam, necessariamente, mudanças na linguagem. No entanto, a situação é perfeitamente clarificada numa "carta-circular" *Aos Militantes da JOC e da LOC*, assinada pelas Direções Nacionais da JOC e da LOC (na altura, já tinha deixado de existir a separação entre as estruturas masculinas e femininas destes organismos), emitida ainda a 30 de outubro. Nesse documento é apresentado



BASE – Frente Unitária de Trabalhadores. *Definição, Objectivos, Campos de Intervenção*, BASE-FUT, 12/1974.

Fonte: Ephemera – Arquivo e Biblioteca de José Pacheco Pereira

um breve resumo dos objetivos e das atividades que justificaram a criação e a atividade do CCO no interior dos Movimentos Operários da Acção Católica, considerando que "O contexto sócio-político em que o país viveu até ao passado 25 de Abril, aconselhava que nenhuma alteração neste ponto fosse introduzida nos Estatutos."

Agora, no novo contexto, era chegada a hora de assumir a desvinculação do CCO em relação a esses Movimentos, que decidiam "renunciar ao direito que lhes assistia estatutariamente de serem os responsáveis e orientadores do Centro de Cultura Operária dando-lhe plena autonomia." Muitos militantes do CCO irão continuar a fazer parte da nova organização – o primeiro coordenador nacional da BASE-FUT será Fernando Abreu, que tinha presidido ao CCO entre 1969 e 1972 –, mas o novo quadro de liberdade de associação, as novas formas de expressão política e o próprio acentuar ideológico da BASE-FUT, no sentido revolucionário e anticapitalista, irão fazer dispersar muitos desses militantes por outras organizações, assim como também atrairão militantes

novos, alinhados na "luta da classe operária" e nos princípios da autonomia dos trabalhadores, que o grupo BASE vinha defendendo mesmo antes da sua mudança em BASE-FUT.

Nesses tempos de todas as expectativas que se seguiram ao 25 de Abril, a BASE-FUT vai ocupar um lugar singular no panorama das organizações políticas de esquerda em Portugal. Juntando os militantes mais antigos, oriundos do grupo BASE no interior do CCO e formados no ativismo social católico, e novos militantes desalinados dos partidos existentes ou em formação na altura, a BASE-FUT apresenta-se como constituída por "militantes operários", um movimento político, autónomo, de trabalhadores, independente de todo e qualquer partido. Afirma-se explicitamente por uma "sociedade socialista, dirigida e controlada pelos próprios trabalhadores", ou seja, pela "construção de uma sociedade socialista autogestionária". Como se declara logo no seu manifesto de apresentação, ainda no final de 1974, reconhece a luta de classes, defende a socialização dos meios de produção e "que sejam os próprios trabalhadores a gerir de modo efectivo a sociedade", mas sem recurso a qualquer partido dirigente, a vanguardas de classe ou a formas de poder instituído que se sobreponha aos próprios trabalhadores e às suas organizações autónomas. Pelo contrário, a prática deve ser, desde logo e desde a base, a da constituição de "organizações culturais, sindicais, sociais e políticas criadas e orientadas pelos próprios trabalhadores."

Estes princípios do sindicalismo revolucionário e do socialismo autogestionário, onde ecoam historicamente as bases fundadoras da Primeira Internacional, estão bem emblematizados na sua proclamação inicial e que, até hoje, orienta a ação da BASE-FUT: *Só os Trabalhadores Libertarão os Trabalhadores*.

A BASE-FUT, que mantém a atividade de formação e informação sindical e dos movimentos operários, apresenta-se atualmente como *uma plataforma de animadores sociais* e assume a inspiração na tradição do catolicismo social, encontrando-se a preparar a comemoração do seu cinquentenário, a celebrar em 2024.

A reforma da educação no início dos anos 1970 do século XX

Pedro Feliciano
(UCP-CEHR)

Introdução

Do início da década de 1950 até ao fim da década de 1960 do século XX assistiu-se a um aumento na ordem dos 91 103 alunos que acorriam às escolas técnicas (Instituto Nacional de Estatística – *Estatística da Educação*), a par da crescente procura da preferência pelo liceu, dando conta quer da necessidade de "capital humano", no primeiro caso, quer do encetar de um percurso de promoção social através do estudo no segundo caso.

O então VII Ministro da Educação Nacional, Eng. Leite Pinto, nos finais dos anos 1950 convidou a Organização Europeia de Cooperação Económica (OECE) a patrocinar um estudo sobre o sistema escolar português, estudo esse que viria a consubstanciar-se na publicação final do *Projecto Regional do Mediterrâneo* em 1966. Um estudo de Morgado Cândido de 1965 que viria a integrar esse Projeto referia as principais deficiências do sistema nos seguintes termos¹:

- a) baixa escolaridade obrigatória, que era a mais exígua da Europa;
- b) absentismo à escolaridade obrigatória;
- c) número limitado dos que prosseguiam estudos para lá da escolaridade obrigatória;
- d) deficiente cobertura de escolas públicas pelo país, especialmente secundárias;
- e) falta de docentes qualificados;
- f) falta de produtividade da generalidade dos ramos de ensino, agravada pelo abandono;
- g) orientação de muitos alunos para cursos desajustados às necessidades da economia nacional;

h) desactualização dos programas e falta de cursos destinados a formar especialistas nas áreas científica e técnica;

i) insuficiente, e muitas vezes deficiente, formação profissional obtida fora do sistema escolar.

Não obstante as constatações deficitárias, ao longo dos anos 1960, o sistema de ensino parece gozar de uma percepção generalizada de que uma maior escolaridade permitiria ascender socialmente, frutificar sucessivas reivindicações ideológico-ascensionais de classe, alcançar melhores condições de vida; e, simultaneamente, o horizonte de industrialização que se expandia na Europa e um certo "deslumbramento tecnológico" veiculado através da televisão parece corroborar tal anseio de ascensão sócio-cultural².

Em 1969, segundo as estatísticas conhecidas, 37 242 estudantes frequentavam as quatro universidades e as Escolas de Belas-Artes do Continente. Considere-se, porém, que cerca de 2 milhares de alunos se encontravam inscritos, simultaneamente, nos cursos de Ciências Pedagógicas das Faculdades de Letras e noutros estabelecimentos do Ensino Superior.

O número de bolsas mal ultrapassa 1% da população estudantil, sendo que o Ministério da Educação Nacional apenas concede por ano 500 bolsas de 6 mil escudos. Além disso, só 3 273 alunos beneficiam da isenção de propinas e 355 de redução. E exige-se dos candidatos aos benefícios aproveitamento anterior e médias elevadas, como condições prioritárias da atribuição dos subsídios. A este propósito, o Prof. Torre d'Assunção reitera:

"Em face do que fica exposto, embora não se apontem senão elementos incompletos e suscetíveis



de alguma atualização, parece poder assegurar-se que o quadro económico e social português inibe o acesso à Universidade (e até ao curso liceal) dos filhos da grande massa da população. Não pecará, assim, por pessimista a avaliação, "grosso modo", de que não excederá 10 por cento a fração da nossa população que poderá levar, sem enorme sacrifício, os seus filhos até ao ensino superior"³.

O "Projecto do Sistema Escolar Português" e as "Linhas Gerais da Reforma do Ensino Superior"

O presidente do Conselho, Marcelo Caetano, a 8 de janeiro de 1970, manda chamar de urgência José Veiga Simão⁴ através de um telegrama enviado para o governo-geral de Moçambique. Tomado o avião da TAP com destino a Lisboa, foi recebido em audiência na casa no presidente do Conselho na Rua Duarte Lobo, no bairro de Alvalade em Lisboa. O convite para ocupar o cargo de ministro da Educação Nacional é acompanhado de referências a um grande aumento de verbas para o setor no Orçamento de 1970, recentemente aprovado, correspondendo a um "aumento em relação ao ano anterior de 38,7%, atingindo quatro milhões e duzentos mil contos, para além das dotações do Plano de Fomento"⁵.

Dois dias após a tomada de posse de José Veiga Simão como ministro da Educação Nacional (1970-1974), Marcelo Caetano a 17 de janeiro de 1970 em plena Radiotevisão Portuguesa (RTP) no seu programa de reflexões intitulado "Conversa em Família" anunciava a decisão do seu governo levar a cabo uma "grande, urgente e decisiva batalha da educação." (RTP Arquivos – Marcelo Caetano. *Conversas em Família*. 17/01/1970).

A preocupação de Veiga Simão com o desenvolvimento científico levou-o a que, antes de apresentar os projetos de reforma, aproveitasse a tomada de posse dos dirigentes do Instituto de Alta Cultura para anunciar novas medidas no campo da investigação científica e da docência universitária, nomeadamente:

- > Institucionalizar a carreira de investigação científica em directa ligação e complementaridade

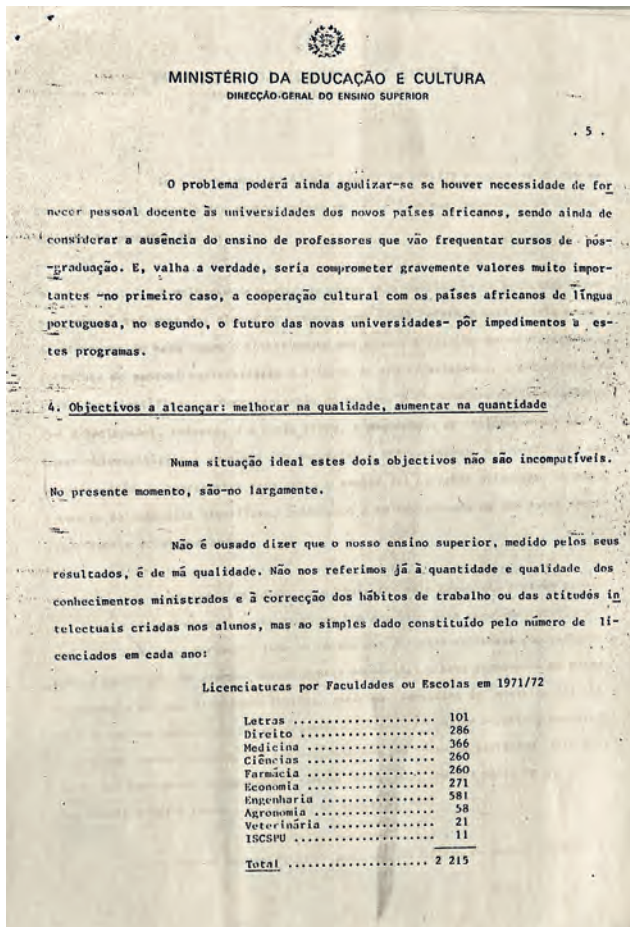
com a carreira docente, e assentando no planeamento dos encargos globais com as actividades científicas. Não faz sentido que haja laboratórios que recebam, como até agora, verbas para a mesma finalidade por, pelo menos, quatro vias diferentes, dentro do mesmo ministério. É uma forma em que nada se sabe, tornando impossível qualquer planificação e análise;

- > Fomentar o intercâmbio científico com centros estrangeiros de renome internacional;
- > Contribuir para o rápido preenchimento dos lugares de professores que se encontram vagos para o que foi gizado um plano trienal de bolsas de estudo no estrangeiro destinado a valorizar o pessoal docente e que pode contemplar cerca de 500 bolseiros. O problema fundamental não será a falta de meios materiais, mas o de meios humanos com a qualidade requerida⁶.

A 16 de janeiro de 1971 o ministro Veiga Simão lançava à discussão pública dois documentos: o "Projecto do Sistema Escolar" e as "Linhas Gerais da Reforma do Ensino Superior".

O Projecto⁷ apostava em algumas medidas inovadoras, das quais se podem destacar: o aumento da escolaridade obrigatória para oito anos (dos 6 aos 14 anos); a oficialização da educação pré-escolar com a duração de dois anos; a estruturação do ensino básico em dois ciclos: quatro anos de ensino primário e quatro anos de ensino secundário unificado, o qual se organizaria em dois cursos de dois anos cada (ora cursos gerais ora cursos complementares); a criação de diferentes vias nos cursos complementares, conforme o grau de incidência das disciplinas de Letras, Ciências, Tecnologias, Estética e Artes Aplicadas; institucionalização de uma via profissionalizante em paralelo com os cursos complementares dos liceus; abolição do exame de aptidão aos cursos do ensino superior; diversificação dos estabelecimentos de ensino superior em universidades e institutos politécnicos; institucionalização de novos sistemas de formação de professores.

As "Linhas Gerais da Reforma do Ensino Superior" propunham a extinção do ensino médio especial que passariam a integrar os futuros institutos politécnicos. Assim, as Universidades seriam as instituições vocacionadas para a investigação nos



Documento do Ministério da Educação e Cultura: *Dados por Faculdades ou Escolas no Ano Letivo 1971/1972.*

Fonte: Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005.

vários ramos do saber e as que concediam os graus académicos mais elevados, a saber, licenciatura e doutoramento. Já os institutos politécnicos atribuíam o grau de bacharel, sendo que tal grau permitiria o acesso à continuação de estudos nas universidades. Constam ainda observações no domínio pedagógico, a complementaridade entre carreira docente e carreira de investigação, o conceito de instituto de investigação de carácter interdisciplinar e um novo estatuto jurídico para as universidades, que passariam a gozar de autonomia administrativa, financeira, pedagógica e científica⁸.

Em documento oficial do Ministério da Educação e Cultura, Direção-Geral do Ensino Superior, são referidas lacunas do pessoal docente caso seja necessário fornecer docentes às universidades dos novos países africanos. Para além do número de alunos inscritos por Faculdades ou Escolas em

1971/1972, é previsto como objetivo não só o aumento da quantidade como a melhoria da qualidade.

A Proposta de Lei 25/X de janeiro de 1973

A proposta de lei foi apresentada à Câmara Corporativa e enviada em janeiro de 1973 à Assembleia Nacional para debate. Não obstante ter em conta a síntese da discussão pública, importa reter que a reforma, tal como foi votada na Assembleia Nacional, diferia da que fora apresentada pela primeira vez ao público através do projeto inicial.

No concreto, de entre os princípios orientadores de ação educativa consta o seguinte no Capítulo I:

- Garantir a formação integral dos Portugueses através do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais e do desenvolvimento físico, visando a formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes morais e cívicas orientadas pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País;
- Preparar todos os cidadãos para tomarem parte activa na vida social como membros da família e das demais sociedades primárias e como elementos participantes do progresso do País;
- Estimular o amor pela Pátria e por todos os seus valores, bem como pelos interesses superiores da comunidade lusíada, dentro de um espírito de compreensão e respeito pelos outros povos e no âmbito de uma activa participação na comunidade internacional⁹.

A "democratização do ensino" constitui um objetivo programático que justifica o termo da diferenciação entre as três vias do ensino secundário (o liceu clássico, o liceu técnico e o liceu artístico) e a instituição do ensino unificado pluricurricular em escolas polivalentes, onde serão ministrados os três tipos de ensino. Quanto à formação profissional acima aludida, advoga-se a sua realização em escolas normais superiores ou nos departamentos de ciências da educação anexos às universidades.

Além do mais, também se aposta num maior provimento de auxílio das famílias através de apoio da



ação social escolar sendo atribuído ao ensino técnico (referido como cursos gerais) um *status* social equivalente ao que era conferido no liceu¹⁰, pugnando por uma visão "desenvolvimentista" que se afirma pelo "corte" com o elitismo e uma substituição do "princípio da seletividade" pelo "princípio da acessibilidade" no acesso à educação. Nas palavras de Veiga Simão:

"o futuro da Nação não reside apenas em elites fechadas e diminutas. Às reduzidas aristocracias da cultura contrapõe-se a educação das massas, constante preocupação dos governantes de hoje, à qual até teríamos de aderir por imperativo de sobrevivência nacional. Àquela nostalgia do passado e sonhos de grandeza de antanho, contrapõe-se a democratização do ensino em extensão e em profundidade, factor primordial do progresso do país"¹¹.

Sobre os efeitos democratizadores da reforma, Moura Ramos efetua uma análise crítica: "democratizar o ensino é o mesmo que dar a qualquer cidadão o direito de ser doutor e mais não é do que entender que qualquer burro tem o direito de ser cavalo"¹².

Os discursos no debate na Assembleia Nacional, de modo geral, permitem identificar uma resistência considerável em termos tecnocráticos ou exclusivamente economicistas, assim como um elogio do sistema educativo democrático e do seu sentido meritocrático, fundamental para o progresso económico do País e da sua integração na Europa¹³.

Também o jornal *Novidades*, órgão oficioso do episcopado português, portanto, muito próximo das diretrizes da Igreja Católica, no dia 30 de novembro de 1972, se mostra favorável à reforma: "O ensino, reestruturado em moldes mais dinâmicos e levado a todas as camadas da população, como se pretende, representa, ao nosso tempo, a contribuição mais positiva e de resultados mais perduráveis e benéficos para o bem-estar e progresso do povo português. Pensamos sobretudo nas populações rurais".

A propósito destas propostas de reforma, Calvet de Magalhães faz umnexo entre a Reforma de Veiga Simão como concretização de preocupações dos seus precursores, nomeadamente do Eng. Leite Pinto, que havia apresentado em 1964 a passagem

da escolaridade obrigatória de quatro para seis anos (Decreto-Lei n.º 45810 de 9/7/1964) e criado o ensino superior curto dentro das Faculdades de Ciências (Decreto-Lei n.º 48406 de 29/5/1968), bem como a apresentação de um Projeto de Estatuto da Educação Nacional em 1968:

"Toda a gente sabe e parece que anda esquecida, que estamos a colher alguns frutos da decisão do Eng. Leite Pinto, ao organizar as equipas que promoveram os estudos 'Análise Quantitativa da Estrutura Escolar Portuguesa' (1950-1959), 'Evolução da Estrutura Escolar Portuguesa (metrópole) Previsão para 1975', e da criação, pelo Professor Galvão Teles, do G.E.P.A.E [Gabinete de Estudos e Planeamento da Acção Educativa]"¹⁴.

A Lei n. 5/73 de 25 de julho de 1973¹⁵

A Lei 5/73 de 25 de julho desenvolve-se em V Capítulos (Capítulo I – Princípios fundamentais; Capítulo II – Estrutura do sistema educativo; Capítulo III – Formação dos agentes educativos; Capítulo IV – Orientação escolar; e Capítulo V – Disposições finais). O II Capítulo reveste-se de particular importância, dado que refere e aprofunda a estrutura da educação pré-escolar e da educação escolar (ensino básico, ensino secundário, formação profissional, ensino superior e educação permanente). A sua publicação em Diário da Governo teve lugar no dia 25 de julho de 1973.

Podem ser referidos alguns dos passos decisivos para o ressurgimento do ensino pré-escolar público. Em 1971 foram criadas a Comissão Coordenadora da Instalação de Infantários e Jardins de Infância e a Direção Geral do Ensino Básico, a qual, em 1973, passou a ter uma Divisão de Educação Pré-Escolar, responsável pela criação daqueles estabelecimentos. Em março de 1973 teve início uma escola experimental com educação pré-escolar, o conjunto escolar Senhor da Serra, no concelho de Miranda do Corvo. Em junho desse ano passam a

funcionar duas escolas de educadores de infância, também em regime experimental, em Coimbra e Viana do Castelo. Porém, será a Lei n.º 5/73, de 5 de julho, que determina a reforma do sistema educativo e define a criação de uma rede pública de jardins de infância e de escolas públicas para formar educadores de infância¹⁶.

Assim, o texto da lei pretende, no que se refere ao ensino básico, "concorrer para a formação do sentimento e da consciência da Pátria", expressão que não estava contemplada na proposta legislativa de Veiga Simão. No que concerne ao ensino preparatório e secundário, é referida a "educação religiosa". Finalmente, a distinção entre institutos politécnicos e universidades é mais rígida na lei do que na proposta governamental.

A Lei n.º 5/73 traduz-se na confirmação do aumento da escolaridade obrigatória para oito anos, sendo necessário doze anos para o ingresso no ensino superior, como também se prevê o funcionamento regular do ensino para adultos.

Discordâncias, polémicas e uma querela

O ministro Veiga Simão, num discurso de 10 de junho de 1971, confirma a mobilização nacional com inúmeras boas vontades ao serviço de uma causa que foi compreendida pela maioria do povo português. No entanto, reitera que "Reforma e Métodos são

contrariados, frontal ou capciosamente pelos que não suportam mudanças, muito embora alguns não tenham coragem de as criticar nos seus fundamentos, ou pelo que, sempre desejosos de implantar 'a sua ordem', obedecem cegamente ao princípio do 'quanto pior melhor'", denunciando ainda que a "linguagem destrutiva desses críticos é semelhante e utiliza conceitos idênticos ou complementares, acusando a reforma de tecnocrática¹⁷, não exequível ou demagógica".

O jornal *Expresso*, na edição de 17 de março de 1973, refere que um livro da autoria do Prof. Braga da Cruz, professor catedrático de Direito da Universidade de Coimbra, havia sido publicado há dias. Intitulado "Reforma do Ensino Superior, dois anteprojetos de parecer para a Junta Nacional de Educação", foi "profusamente distribuído por todo o país, e mais concretamente o prefácio caiu que nem uma bomba, sobretudo, nesta altura de discussão sobre a reforma do Sistema Educativo". Essa mesma edição refere o seguinte trecho do prefácio:

"Sem querermos pronunciar-nos sobre a lisura destes métodos de criar ambiente para uma certa reforma de ensino superior (...) discordantes do estilo reformista do Ministério da Educação Nacional (...) é claro que não vai faltar quem considere todo este arazoado como mera rabugice de velho do Restelo. Puro engano.

Quarta-feira 25 de Julho de 1973 I Série — Número 173

DIÁRIO DO GOVERNO

PREÇO DESTE NÚMERO — 3\$20

Tudo o correspondente, quer oficial, quer relativo a profissões e a actividades do âmbito do Governo e do âmbito das Escolas, deve ser dirigido à Administração de Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Rua de S. Francisco Manuel de Sá, 5, Lisboa-1.

ADMINISTRAÇÃO

Assinaturas - Anos 1973	1\$000
Assinaturas - 6 meses	0\$500
Assinaturas - 3 meses	0\$250
Assinaturas - 15 dias	0\$050
Assinaturas - 7 dias	0\$025
Assinaturas - 3 dias	0\$012
Assinaturas - 1 dia	0\$005
Assinaturas - 1 hora	0\$002
Assinaturas - 1 minuto	0\$001
Assinaturas - 1 segundo	0\$000

O preço dos anúncios é de 12\$ a linha, acrescida da respectiva imposta de selo, dependendo a sua publicação de pagamento antecipado e efetivo na Imprensa Nacional-Casa da Moeda, quando se trata de anúncio particular.

Para a subscrição e a alteração assinem a parte da esquerda.

IMPRESA NACIONAL-CASA DA MOEDA

AVISO

Por ordem superior e para constar, comunica-se que não serão aceites quaisquer originais destinados ao «Diário do Governo» desde que não tenham aposta a competente ordem de publicação, assinada e autenticada com selo branco.

SUMÁRIO

Presidência da República:
Lei n.º 5/73:
Aprova as bases a que deve obedecer a reforma do sistema educativo.

Presidência do Conselho:
Declaração:
De ter sido ratificada a Portaria n.º 359/73, de 21 de Maio, que deu a tabela de ajudas de custo e abonos ao pessoal militar do Exército, da Marinha e da Força Aérea.

Ministério das Finanças:
Decreto n.º 378/73:
Abre ao Ministério das Finanças um crédito especial de 25 000 000\$.

Ministério das Finanças e das Comunicações:
Decreto-Lei n.º 379/73:
Eleva para 700 000 o limite de obrigações que a Companhia dos Caminhos de Ferro Portugueses, S. A. R. L., estava autorizada a emitir, ao abrigo do artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 153/71.

Ministério do Ultramar:
2.º argumento suplementar:
De recolta e despesa para 1973 da Misão de Estudos Biocientíficos e de Pesca de Moçambique.

Ministério da Educação Nacional:
Decreto-Lei n.º 380/73:
Cria em cada Universidade uma assessoria jurídica.

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA

Lei n.º 5/73
de 25 de Julho

Em nome da Nação, a Assembleia Nacional decreta e eu promulgo a lei seguinte:

CAPÍTULO I
Princípios fundamentais

BASE I

1. A educação nacional visa a formação integral dos Portugueses, preparando-os, pela valorização das faculdades espirituais e físicas, para o cumprimento dos seus deveres morais e cívicos e a realização das finalidades da vida.

2. A educação compreende não só as actividades integradas no sistema educativo, mas quaisquer outras que contribuam para a formação dos indivíduos, nomeadamente as que se desenvolvem no âmbito da família e das demais sociedades primárias e outros grupos sociais ou profissionais.

BASE II

No domínio da acção educativa, incumbe especialmente ao Estado:

a) Assegurar a todos os Portugueses o direito à educação, mediante o acesso aos vários graus de ensino e aos bens da cultura, sem outra distinção que não seja a resultante da capacidade e dos méritos de cada um, para o que deverá organizar e manter os necessários estabelecimentos de ensino, investigação e cultura e estimular a criação e o desenvolvimento de instituições particulares que prosigam os mesmos fins;

b) Tornar efectiva a obrigatoriedade de uma educação básica generalizada como pressuposto indispensável da observância do princípio fundamental da igualdade de oportunidades para todos;

Imagem da publicação em Diário do Governo da Lei 5/73 de 25 de Julho (1973).

Fonte: Diário do Governo.



Eu também quero ir à Índia. Só que nessa nau, não”¹⁸.

Braga da Cruz, referindo-se ao ministro em causa, fala de “métodos de conquistar adeptos” e reitera que “não hesitou o ministro de impor esse regime às faculdades contra a sua expressa vontade”, num exercício tido por si como de “mudo dogmatismo”. Embora fosse membro da Junta Nacional de Educação e professor catedrático, o Prof. Braga da Cruz afirma que teve notícia da reforma do plano de estudos das Faculdades de Direito “como qualquer cidadão... pelos jornais”, acabando por pedir a demissão da Junta em setembro de 1972.

De facto, as suas críticas focam-se na “elevação” do ensino pós-secundário ao ensino superior e na negligência de não salvaguardar a dignidade do ensino universitário e impedir “que entrem na Universidade indivíduos com um grau de impreparação abaixo de determinados níveis” e crê que a reforma se devia focar na formação do pessoal docente do ciclo preparatório:

“E se, na esteira do que preconizam as LGRES [Linhas Gerais da Reforma do Ensino Superior], fizermos tábua rasa dessa dignidade a que tem jus a expressão *ensino superior* e apelidarmos de *superior* todo o ensino pós-secundário, teremos de reconhecer que esse problema – por essa forçada via elevado à categoria de problema de ensino superior – continuará sempre, pelo menos, a não ser um problema do ensino universitário. [...] Importa dizer, com clareza e sem rodeios, que a formação do pessoal docente do ciclo preparatório – com vista à sua estruturação, a curto prazo, com um ciclo de 4 anos e de frequência obrigatória – não pode nem deve continuar confiada às Faculdades de Letras e de Ciências, devendo ser entregue, quanto antes, a escolas de nível médio, espalhadas por todos os distritos do País, como sucede com o professorado primário, com as respetivas Escolas do Magistério. [...] A tarefa prioritária é aliviar a Universidade do peso morto dos alunos que pretendem ser professores do

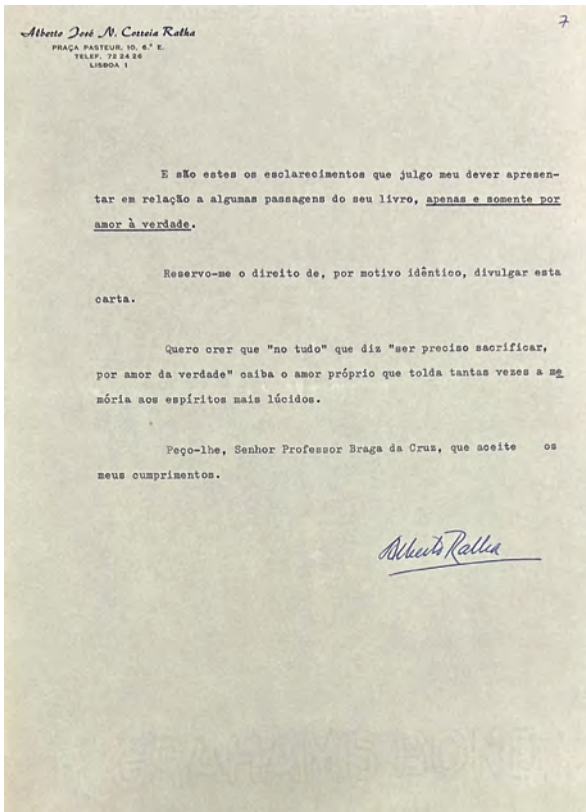
ciclo preparatório e instalar uma rede de escolas de nível médio, capazes de preparar os professores necessários para educar jovens entre 10 a 14 anos em todo o território nacional”¹⁹.

Na sequência desta obra de Guilherme Braga da Cruz, o Ministério da Educação Nacional irá editar um livro de esclarecimentos, igualmente veiculados na correspondência entre o ministro Veiga Simão, o Prof. Guilherme Braga da Cruz e o Prof. Alberto Ralha.

Neste sentido, o Prof. Alberto Ralha, responsável pelo Secretariado da Reforma Educativa, em carta dirigida ao Prof. Braga da Cruz no dia 8 de março de 1973, contesta afirmações contidas no seu livro, como seja ter havido recusa ministerial em facultar elementos para o trabalho no âmbito da 1.ª parte do seu parecer nos seguintes termos: “devo esclarecer que (...) o Secretariado da Reforma Educativa esteve sempre à sua disposição para lhe fornecer todos os elementos que julgasse de utilidade consultar (...) o Senhor Ministro no decorrer de uma audiência que lhe concedeu, afirmou, na minha presença, que não só poderia consultar todos os documentos que desejasse como também seriam fornecidas prontamente fotocópias daqueles que julgasse da maior importância”.

Numa missiva de José Veiga Simão para o Prof. Guilherme Braga da Cruz, datada de 13 de março de 1973 (Figura 20.4), o próprio reitera que sempre respeitará as ideias dos outros, sejam elas coincidentes ou discordantes das suas e “lamenta que o Doutor Braga da Cruz no seu prólogo tenha recorrido, sem necessidade, a graves omissões na descrição de factos, parecendo-me mais preocupado em ferir o Homem do que em defender os seus legítimos ideais”.

É a partir deste registo polémico e de querela que o cartunista Quito produz uma metáfora futebolística (Figura 20.5) e apresenta o Ministro Veiga Simão como atacante e o Prof. Guilherme Braga da Cruz como guarda-redes da mesma equipa de futebol, sendo o árbitro de tal jogo [diferendo] o presidente do Conselho Marcelo Caetano. Intitulado “jogo da reforma do Ensino Superior”, assiste-se a um diálogo do Prof. Guilherme Braga da Cruz com



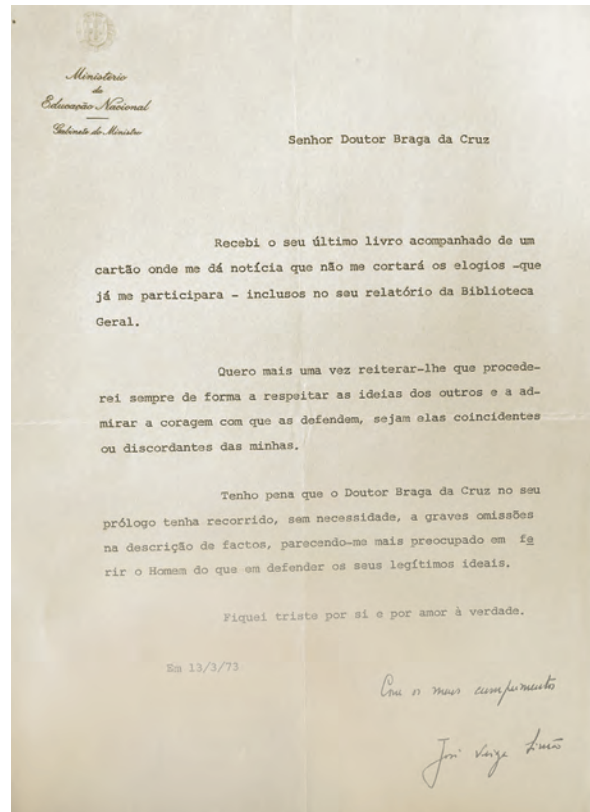
Correspondência do Prof. Alberto Ralha para o Prof. Guilherme Braga da Cruz, no âmbito da polémica e querela com o ministro da Educação Nacional, José Veiga Simão.

Fonte: Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005, imagem cedida pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

o "árbitro" Marcelo Caetano, o qual tenta elucidá-lo que, "embora esse Senhor [Veiga Simão] esteja ao ataque e eu à defesa, isso não quer dizer que não joguemos os dois para o mesmo lado!".

Notas finais

O jornal *Século* de 9 de fevereiro de 1974 faz manchete com "Prioridade aos problemas da Educação", referindo a visita do Presidente do Conselho aos serviços centrais do Ministério da Educação e a afirmação de que "a década de 70 do governo de Marcelo Caetano tem de ficar marcada como a era da educação".



Correspondência do Ministro Veiga Simão para o Prof. Guilherme Braga da Cruz, acerca do pedido de exoneração do cargo de vogal da 1.ª secção da Junta Nacional de Educação, na sequência da discordância ideológica com a reforma do ensino superior.

Fonte: Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005, imagem cedida pelo Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa.

Num regime corporativo extremamente repressivo, numa sociedade marcada por pobreza maciça e analfabetismo, e articulando a ideologia nacionalista provinda do Estado Novo, o ministro Veiga Simão conduziu uma profunda mudança estrutural de carácter humanista e no sentido do desenvolvimento económico, provocando uma mobilização e uma discussão política e social assinaláveis. Também constituíram traços marcantes da sua política de educação, para além da aprovação da Lei n.º 5/73, a criação das Universidades de Aveiro, Nova de Lisboa, do Minho e do Instituto Universitário de Évora²⁰, a par da concessão de bolsas de investigação em universidades europeias e americanas.



NOTAS

1. Cf. Morgado Cândido – “Evolução recente da estrutura escolar portuguesa”. *Cadernos do F.D.M.O.*, 7, 1965.
2. Cf. Luís Rosa Duque – O ensino técnico-profissional em Portugal na segunda metade do século XX – O fenómeno da mobilidade social ascendente de carácter intergeracional. Tese de Doutoramento. Universidade Aberta, 2009, p. 76.
3. Cf. *A Universidade às portas da reforma*. 21-11-1970. 1.º artigo. In Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005.
4. José Veiga Simão, formado em Física na Universidade de Cambridge (Inglaterra), havia sido reitor da Universidade de Lourenço Marques em Moçambique.
5. Cf. Pedro Vieira – *José Veiga Simão – Uma Vida Vivida*. Vol. I: Do Estado Novo de Salazar à Primavera Marcelista. Gradiva, 2014, p. 215-216.
6. Cf. José Veiga Simão – *Batalha da educação: Discursos proferidos em 1970 pelo Ministro da Educação Nacional*. Lisboa, MEN, 1970, p. 69-70.
7. Cf. Maria Cândida Proença – A reforma educativa de Veiga Simão. In *A Transição Falhada. O Marcelismo e o Fim do Estado Novo (1968-1974)*. Coordenação: Fernando Rosas e Pedro Aires de Almeida. Lisboa: Ed. Notícias, 2004, p. 249.
8. Cf. Maria Cândida Proença – A reforma educativa de Veiga Simão. In *A Transição Falhada. O Marcelismo e o Fim do Estado Novo (1968-1974)*. Coordenação: Fernando Rosas e Pedro Aires de Almeida. Lisboa: Ed. Notícias, 2004, p. 251.
9. Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT/UCP/CEHR/AGBC/E/J/014, Fotocópias anotadas por Guilherme Braga da Cruz da Proposta de Lei n.º 25/X, de 17.I.1973 e da Lei n.º 5/73, de 25.VII.1973, sobre a reforma do sistema educativo.
10. O presente capítulo desta obra centra-se na noção de “desenvolvimento”. Também a equivalência dos dois ramos de ensino, e conseqüente valorização dos cursos gerais técnicos tal como estava plasmada no Circular 3/72 de 30 de Junho, encarava-a como uma inovação que suscitaria a “passagem de uma administração clássica, burocrática, a uma administração moderna, de desenvolvimento”.
11. Cf. José Veiga Simão – *Batalha da educação*, Lisboa, MEN, 1970, p. 11.
12. Diário das Sessões, N.º250, 1973, 13 de Abril, 5051. Acessível em: <https://debates.parlamento.pt/catalogo/r2/dan/01/10/04/250/1973-04-12?sft=true#p5050>
13. Stephen R. Stoer – A reforma de Veiga Simão no Ensino: projecto de desenvolvimento social ou “disfarce humanista”. *Análise Social*. Vol. XIX (77-78-79), 1983-3.º, 4.º 5.º, 793-822.
14. Calvet de Magalhães – Educação Nacional: Uma nova renascença?. *Vida Mundial*, Lisboa, 29 de Janeiro de 1971, p. 57.
15. Lei n.º 5/73. *Diário do Governo*. Quarta-feira, 25 de Julho de 1973, I Série, N.º 173: Acessível no dia 6 de fevereiro de 2024: <https://files.dre.pt/1s/1973/07/17300/13151321.pdf>
16. Paulo Drumond Braga – O Estado Novo e a Educação Pré-escolar. Os debates parlamentares de 1938. *Caderno de Investigação Aplicada*, 2010, 4, p. 25.
17. A propósito da noção de tecnocracia, antecipadamente, em fevereiro de 1970, o Prof. Francisco Pereira de Moura concedia ao jornal universitário *Tempo* uma entrevista, na qual faz uma crítica à dimensão tecnocrata da reforma e à exclusão da Universidade como protagonista de transformação do próprio sistema: “reforma tecnocrática” como “aquela que parte de uma concepção da Universidade que a identifica como uma fábrica de técnicos, de bons técnicos, para se conseguir eficiência no funcionamento do sistema” (...)“Por um lado, exclui-se a hipótese de a Universidade se debruçar sobre a transformação do sistema e, por outro, não se propõe, como elemento básico para a formação superior, um espírito crítico” (In *A Universidade às portas da reforma*. 21-11-1970. 1.º artigo. [Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005].)
18. Guilherme Braga da Cruz – *Reforma do ensino superior: dois anteprojectos de parecer para a junta nacional de educação*. Coimbra: Edições Cidadela, 1979, XXIII.
19. Revista “Observador”, N.º 111, 30 de Março de 1973, p. 22 [Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005].
20. Em 1973, por decreto do então ministro da Educação, José Veiga Simão, foi criado o Instituto Universitário de Évora, que viria a ser extinto em 1979, para dar lugar à nova Universidade de Évora.

O JOGO
DA REFORMA
DO ENSINO SUPERIOR...

QUERO CHAMAR
A ATENÇÃO DO SR. AR
BITRO PARA O FACTO DE
QUE EMBORA ESSE SE
NHOR ESTEJA AO ATAQUE
E EU À DEFESA, ISSO NÃO
QUER DIZER QUE NÃO
JOGUEMOS OS DOIS PA
RA O MESMO LADO!



Imagem intitulada "O Jogo da Reforma no Ensino Superior", por Quito.

Fonte: Revista *Observador*, N.º 111, 30 de Março de 1973, Arquivo Guilherme Braga da Cruz, PT-UCP/CEHR/AGBC/E/J/01/005.



O “Património dos Pobres”: resposta “modelar” a um problema premente

Luís Leal
(UCP-CEHR)

O problema e seu enquadramento geral

A **problemática habitacional**, e em particular a da habitação social e das respetivas políticas (nas suas vertentes urbanística, económico-financeira, arquitetónica e mesmo ideológica) constitui, em si mesma, um mirante hermenêutico sobremaneira eficaz para uma compreensão, simultaneamente mais abrangente e mais profunda, das transformações verificadas neste âmbito ao longo de todo o século XX em Portugal. Com efeito, esta já longa história, iniciada pelo “primeiro diploma que estabeleceu as condições de incentivo, pelo Estado, à construção de ‘Casas Económicas’ [...] publicado em 1918[...], por] coincidência histórica, no Diário do Governo de 25 de Abril desse ano”¹, não teve um desenvolvimento linear. Consideradas na sua diacronia, o que as múltiplas iniciativas posteriores demonstram é a constância da incapacidade dos promotores na resolução eficaz e concertada², de um problema surgido nos finais do século XIX e que carece, ainda hoje, de solução, malgrado todos os esforços já empreendidos na sua prossecução. Apesar da manifesta diversidade de tipologias e enquadramentos, objetivos e alcance, metodologias propostas e “princípios orientadores” assumidos e de todos os esforços político-legislativos e financeiros, o problema persiste na atualidade.

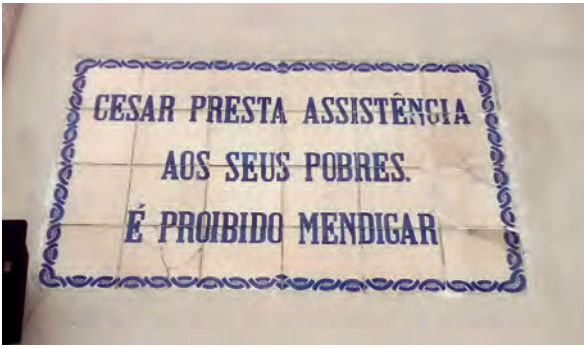
Não obstante, convirá registar que a larga maioria dos programas e iniciativas desenvolvidos durante o Estado Novo incidiu sobre a dimensão cidadina do problema³. E mesmo diante da crescente desertificação das zonas rurais (nomeadamente entre 1960 e 1970), manteve-se uma “manifesta ausência de medidas de suporte às actividades agrícolas, de

Programa	Concelho	Fogos sociais (Nº)	Percentagem %
Casas económicas situação em 1950: construídas	Lisboa	3797	55,2
	Porto	1615	22,2
	Coimbra	495	6,8
	Outros	1387	18,8
	Total	7274	100,0
Casas económicas plano de 1943	Lisboa	2500	62,5
	Porto	500	12,5
	Coimbra	500	12,5
	Almada	500	12,5
	Total	4000	100,0
Casas desmontáveis	Lisboa	1540(a)	72,0
	Porto	500	23,3
	Coimbra	100	4,7
	Total	2140	100,0
Casas de renda económica	Lisboa	2266	84,2
	Almada	60	2,2
	Cascais	48	1,8
	Alcanena	20	0,7
	Évora	96	3,6
	Farmicão	28	1,1
	Guimarães	90	3,4
	Matosinhos	82	3,1
	Total	2490(b)	100,0

Quadro “Habitação Social em Portugal: número de fogos construídos ou iniciados, no período de 1932-1950”.

Fonte: REBOLLO, João Manuel Teles – *O realojamento do Bairro Chinês em Marvila: participação e autoconstrução como processo – o caso da PRODAC (1970-1974)*.

Dissertação de Doutoramento em Arquitectura. Lisboa: Instituto Universitário de Lisboa – Departamento de Arquitectura e Urbanismo, 2016, p. 128.



Placa alusiva ao lema do Património dos Pobres (Freguesia de Cesar – Oliveira de Azeméis, 2016).
Fonte: foto do Autor.

cujos rendimentos viviam, directa ou indirectamente, em 1960, cerca de 60% das famílias portuguesas, de paralelo com a inexistência de uma política de desenvolvimento regional efectiva que trouxesse alternativas à população rural do país⁴. Diante deste panorama, é, de certo modo, compreensível a notória proliferação de estudos sobre as referidas iniciativas (estatais ou outras) de intervenção prioritariamente citadina. Em contraposição, "numerosas questões, desde as motivações subjacentes às decisões políticas e os impactos sociais da ação estatal, passando pelos critérios para o reconhecimento dos problemas habitacionais"⁵ referentes ao universo rural permanecem ainda sem resposta. Por conseguinte, sendo um dos objetivos do Projeto "25 de Abril. Permanências, Ruturas e Recomposições" fazer um "balanço historiográfico" entre "o que se conhece e o que não se sabe" a respeito deste "processo societário e mental" que "modelou a sociedade portuguesa", entendeu-se não só válido como necessário trazer para esta edição uma apresentação muito sumária de uma dessas propostas que, além do seu valor e significado intrínsecos, tem a particularidade de surgir no âmbito estritamente eclesial (e deste mesmo pretender envolver nesta mesma dinâmica de resposta a um grave problema social). Eis, assim, o enquadramento e a justificação das seguintes linhas a respeito do projeto "Património dos Pobres" proposto por Padre Américo Monteiro de Aguiar (1887-1956) em 1951 e que permanece, ainda hoje, plenamente ativo.

O "Património dos Pobres": uma resposta "modelar"

"Não há que falar nem discutir a construção de bairros e outras formas de casas económicas⁶; não há. Elas estão aí em grandes e vistosos aglomerados por toda a terra portuguesa. É o Governo. São as Câmaras. As Misericórdias. Umam puxam as outras. As inaugurações sucedem-se. Existe, porém, um facto do qual ainda se não tinha dado conta; acomodar os Pobres. Dar uma casa ao Pobre para ele viver até ao resto da sua vida sem pagar renda. [...] Não se trata de uma qualquer barraca, armada em qualquer sítio, de qualquer maneira. Não senhor. É uma casa"⁷.

Para Ernesto Candeias Martins, este projeto de Padre Américo constitui a concretização da "dimensão social e habitacional" da "Obra da Rua" (igualmente por si inspirada e fundada) e simultaneamente "a maior iniciativa privada de política social realizada na época salazarista, oferecendo ou ajudando a construir uma casa digna para milhares de famílias pobres ou 'sem abrigo'⁸, uma apreciação que surge na mesma linha da opinião anteriormente manifestada por Raúl da Silva Pereira⁹. Não obstante, uma análise dos propósitos, programa, metodologia e resultados verificáveis, sem olvidar uma apreciação da "linguagem" utilizada na sua apresentação/descrição deste projeto, permitirá constatar não só a validade desta referência como o seu potencial sintético de uma mundividência geradora de uma peculiar interpretação e resposta programática à questão da habitação (rural) no século XX português.

Padre Américo estava, antes de mais, convencido de que "a falta de habitação é fonte de miséria"¹⁰ e que só resolvendo o problema da primeira seria possível resolver a miríade de problemas associados à segunda. Um deles é o da (falsa) mendicidade¹¹, convertida em verdadeira mendicância. Este era um problema de não fácil resolução, facto demonstrado pelas iniciativas encetadas para a debelar, também ao nível legislativo – daquela época e mesmo



anteriores¹² – mas diante do qual o pragmatismo de Padre Américo permitiu vislumbrar um caminho de solução: "Cada freguesia cuide dos seus pobres". Mais concretamente: "As freguesias são os núcleos indicados para a forma ordenada de bem servir o pobre"¹³, pois cabe aos responsáveis locais tomar as medidas necessárias para identificar, analisar e resolver, caso a caso e conforme as respetivas circunstâncias e necessidades, as múltiplas manifestações deste problema. Padre Américo situa, assim, este seu projeto no quadro de uma dinâmica radicalmente social e profundamente cristã, pois é nos fundamentos da "Doutrina Social da Igreja" – aceite e tomada como paradigma interpretativo da realidade social em não poucos fóruns de discussão da chamada "elite católica" sua coeva – que sustenta as suas bases.

Tendo este objetivo essencial (combater a mendicância, anulando as raízes da sua origem/motivação), Padre Américo lança este seu projeto, em 1951, através de vários artigos publicados no seu Jornal *O Gaiato*. A partir de então, esta expressão passou a designar, segundo Ernesto Candeias Martins, todo um "movimento social e habitacional na ajuda à (auto) construção de moradias e bairros destinados às famílias pobres ou com dificuldades económicas, radicando-as nos seus lugares de residência"¹⁴. Através dele, visava-se potenciar a autoconstrução de casas para pobres, de forma gratuita, mas dotadas das elementares e essenciais condições de salubridade e conforto. O financiamento seria feito à base de doações de beneméritos¹⁵ e, para a gestão

dos processos, contar-se-ia com a colaboração dos párocos e membros das Conferências Vicentinas. Em suma, e diferentemente das iniciativas estatais que transformavam os pobres (acolhidos nas "Casas Económicas") em inquilinos/arrendatários, o carácter inovador da proposta de Padre Américo residia, primordialmente, neste apelo à corresponsabilidade e envolvimento de todos os envolvidos na dinâmica, onde se inclui igualmente o próprio pobre/família ajudado. E a forma como nos explica esse "dinamismo de mútua cooperação-responsabilização" é, a todos os títulos, eloquente¹⁶.

Ora, se o enquadramento e estratégia propostos por Padre Américo nos suscita todo o interesse, vejamos o que se pode intuir de uma breve análise ao seu "programa arquitetónico".

"A planta original saiu das nossas mãos. [...] Eu tinha uma necessidade [...] Risquei o aido e a cortelha do bacorinho e o abrigo da lenha que o Pobre apanha nos montes. Vem depois a cozinha com janelas de vidraça e porta para o jardim. Qual arquitecto prendado, começo a partir e a dividir e, da cozinha, rasgo a porta do sobrado. Dou-lhe altura. Capacidade. Proporção. E ali temos a cama armada. A caixa da roupa boa. A mesa do oratório. O sítio da candeia. A necessidade opera maravilhas. [...]"

Este nosso plano original, porém, não pretende fazer norma e uma grande parte das casas que se erguem hoje e ainda muitas e muitas que se hão-de erguer, não têm adoptado, nem com certeza vão adoptar, as mesmas linhas e risco. Não senhor. Outro parecer. Outra economia. Outras necessidades. É preciso a variedade, pois que dela depende a beleza. [...] O que é preciso é resolver o problema máximo e urgente que diz respeito aos Pobres e tem de ser obra dos que podem. Isso é que é preciso"¹⁷.

Se o primeiro parágrafo remete para uma "incursão [de Padre Américo] na via *projetista*, fazendo de arquiteto por absoluta urgência de avançar com as obras"¹⁸, o "plural majestático" utilizado



Era assim para uma família de doze.



Hoje é isto.

Família apoiada pelo Património dos Pobres.

Fonte: AGUIAR, Américo Monteiro de – *Ovo de Colombo*.

1.ª ed. Paço de Sousa: Tipografia da Casa do Gaiato, 1954, p. 48-49.



Primeira casa e respetiva beneficiária do Património dos Pobres.

Fonte: Arquivo da Obra da Rua/Casa do Gaiato (Paço de Sousa).

no segundo exige um rigor historiográfico que obriga a identificar o arquiteto, António Júlio Teixeira Lopes (1903-1971), como o "autor material" das plantas-tipo das moradias isoladas ou geminadas que serviram de modelo para a construção das casas para o "Património dos Pobres". Com efeito, atendo-nos ao Regulamento¹⁹ do projeto, aprovado em 3 de outubro de 1951 por D. António Ferreira Gomes, verificamos estarem ali plasmados quer os princípios arquitetónicos²⁰ orientadores da construção das habitações (plantas e alçados), quer mesmo as "regras de utilização/usufruto" a serem cumpridas pelos futuros habitantes. E, de forma a agilizar todo o processo, Padre

Américo investe fortemente na divulgação deste seu ideário, sintetizando este Regulamento num pequeno folheto²¹ disponibilizado àqueles que escreviam para a "Obra da Rua" a solicitar mais informações a este respeito.

Finalmente, assumindo que os números de casas construídas e/ou comparticipadas e a respetiva dispersão geográfica possam servir de prova da "eficácia"/"sucesso" do projeto, os dados apuráveis são, a este título, esclarecedores. Com epicentro em Paço de Sousa (sede da "Obra da Rua"), no final de 1952, foram 45 casas construídas no território do concelho de Penafiel, a que se somaram 18 noutros concelhos do Norte e Centro do país (v. g., S. João da Madeira, Miranda do Corvo e Loures)²². Nas palavras do promotor:

"Não tínhamos chegado à Páscoa deste ano de 1953, terceiro do movimento e já havia sinais de casas em Amarante, Guimarães, Braga, Coimbra, Vila Real, Viseu. [...] Prosseguindo pelo ano além e

juntando aquelas às de Lisboa, Tomar, Leiria, Elvas e outras terras, temos que o fim do ano viu a passar de duzentas moradias ao serviço dos Pobres, com craveiros à janela e lume na lareira"²³.

Tais dados foram sendo posteriormente confirmados e consolidados, como demonstram os resultados da investigação encetada por Fátima Loureiro de Matos que regista, a este respeito:

"Na cidade do Porto foram construídas algumas casas, no Carvalhido (4 casas em 1953), Miragaia (3 casas em 1953/54), junto ao Bairro de Rebordões (24 casas, construídas em 1960), junto à Colónia Dr. Manuel Laranjeira (4 casas em 1958) e mais 4 na



freguesia de Mafamude, em Vila Nova de Gaia, entre 1959-1960²⁴. Em Matosinhos, encontramos o Bairro da Cruz de Pau (4 casas), construído igualmente entre 1959-1960²⁵.

Na região de Aveiro, foram muitas as paróquias que abraçaram igualmente o projeto de Padre Américo: Santo Isidoro de Eixo (1953) São Julião de Cacia (1954), São Jacinto (1956), Nossa Senhora da Glória (1957), Santo André de Esgueira (1967), Vera Cruz (1969)²⁶.

Quanto ao Sul do país e ilhas, logo em 1954 surgem os primeiros testemunhos: "O movimento espalhou-se. São os párcos do Ribatejo, de Tomar, Alcanena, Azambuja, Torres Vedras, Almeirim, etc., é de Amarante, Guimarães, Braga, Coimbra, Vila Real, Viseu, Leiria, etc., etc. e até dos Açores [Angra do Heroísmo²⁷] e da Madeira"²⁸ que pedem: 'Venha cá! Diga-nos como!'"²⁹. Não serão, por conseguinte, exagerados nem os números inicialmente apontados por Raúl da Siva Pereira, nem a sua apreciação global do projeto aqui em análise.

Após esta "avalanche" construtiva inicial, os "Padres da Rua" (sucessores de Padre Américo, após a morte deste) que assumiram a coordenação e acompanhamento desta dinâmica passam a concentrar os seus esforços e recursos no apoio (logístico e/ou financeiro) às famílias propriamente ditas, suprimindo as respetivas necessidades habitacionais, nomeadamente ao nível da manutenção e "recheio" (mobiliário, equipamentos) das habitações, conforme nos dão nota os artigos assim mesmo intitulados no quinzenário já aqui referido.

Conclusão

No inicialmente referido diploma de 25 de abril de 1918, assumia-se que:

"As questões sociais, interessando principalmente as classes proletárias, são hoje de palpitante actualidade em todos os povos cultos. [...] Uma dessas questões e da maior importância é a que se destina a conseguir a construção em grande escala de casas económicas, com todas as possíveis condições de conforto, independência e higiene [...]. Este problema exige entre nós uma pronta e rápida resolução".³⁰



Casas do Património dos Pobres em Ovar e Penafiel.

Fonte: Arquivo da Obra da Rua/Casa do Gaiato (Paço de Sousa).

Não obstante, em maio de 2018, numa resolução aprovada pelo Conselho de Ministros do XXI Governo Constitucional dedicada à instauração de uma "Nova Geração de Políticas de Habitação" como resposta a um "novo agudizar da escassez de alternativas acessíveis para a habitação"³¹ (ainda) pode ler-se que



Mural "Casas sim, barracas não" (1975).

Fonte: Centro de Documentação 25 de Abril (Universidade de Coimbra).

"A habitação é um direito fundamental constitucionalmente consagrado, a base de uma sociedade estável e coesa e o alicerce a partir do qual os cidadãos constroem as condições que lhes permitem aceder a outros direitos como a educação, a saúde ou o emprego. As profundas alterações dos modos de vida e das condições socioeconómicas das populações, a combinação de carências conjunturais com necessidades de habitação de natureza estrutural, a mudança de paradigma no acesso ao mercado de habitação [...] e os efeitos colaterais de políticas de habitação anteriores, apontam para a necessidade de uma Nova Geração de Políticas de Habitação"³².

Como bem nota o arquiteto e historiador Ricardo Costa Agarez: "Parece notável, antes do mais, que, cem anos depois, a retórica oficial invoque ainda temas-chave que pensaríamos encerrados no passado. Se o tom foi atualizado, permanecem o sentido de urgência e a essencialidade da questão para a sociedade portuguesa"³³. E, se foi logo em julho do ano seguinte que foi aprovada a primeira "Lei de Bases da Habitação"³⁴, a discussão sobre estes problemas ainda hoje permanece ativa, com a entrada em vigor, a 7 de outubro de 2023, do mais recente pacote legislativo intitulado "Mais Habitação", envolvido, também ele, em não despendida polémica.

Retomando uma das ideias transversais a todo o discurso (político-ideológico) em torno da habitação social no século XX, vemos como o "Património dos Pobres" pretendia, em suma, curar a sociedade das maleitas da mendicidade através da habitação; e, *a fortiori*, a ociosidade através do trabalho. Nos dias que correm, e não obstante todas as vicissitudes e "retrocessos" na compreensão do "espírito" (e aplicação da "letra") do Regulamento que as "orienta"³⁵, permanece vivo este inegável legado (patrimonial, social, arquitetónico, relacional, urbanístico, etc.) deixado por Padre Américo. E é aqui que somos, de facto, convencidos, como Ernesto Candeias Martins o foi, quando defende ser esta "a maior iniciativa privada de política social realizada na época salazarista"³⁶ e um caso modelar de um agente/instituição eclesial profundamente implicado na *res publica* e motivado na resolução dos seus problemas.



NOTAS

1. AGAREZ, Ricardo Costa – Cem anos de políticas públicas para a habitação em Portugal: Notas para uma história em construção. In *Habitação. Cem anos de políticas públicas em Portugal*. Lisboa: Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana, 2018, p. 11.
2. "A resolução do problema do alojamento depende, antes de mais, da estruturação de uma política à escala nacional". PEREIRA, Raul da Silva – Problemática da Habitação em Portugal – II. *Análise Social*. Ano I, n.º 2 (1963) 237.
3. "Os dados indicam que existe um desfasamento entre, por um lado, a relevância política conferida ao problema da habitação nas cidades e, por outro, a relevância económica e social que estas áreas tinham no conjunto do País". – FREIRE, Dulce; BORGES, Pedro N. – O problema da habitação rural: debates e políticas públicas durante o Estado Novo. In *Habitação: Cem anos de políticas públicas em Portugal, 1918-2018*. Lisboa: Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana, 2018, p. 120.
4. VILAÇA, Eduardo; FERREIRA, Teresa – Os anos de crescimento (1969-2002). In *Habitação. Cem anos de políticas públicas em Portugal*. Lisboa: Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana, 2018, p. 320. Com efeito, à exceção do "Programa de Casas para Famílias Pobres" (1945), todos os demais projetos de intervenção similares são posteriores à proposta de Padre Américo: MONAC – Movimento Nacional de Auto-Construção, de iniciativa laical (embora por impulso direto do papa Pio XII) só haveria de surgir no ano seguinte, com os respetivos Estatutos aprovados somente em 1960; o "Programa de Bem-Estar Rural"/"Aldeias Melhoradas", da Junta de Colonização Interna, surge em 1965 e, finalmente, só em 1969 é constituída a "Fundação Salazar", por iniciativa do Presidente da República Américo Tomás. Cfr. FREIRE e BORGES – O problema da habitação rural, p. 131ss.
5. FREIRE e BORGES – O problema da habitação rural, p. 120.
6. Refere-se, aqui, Padre Américo, de forma explícita, ao projeto homónimo lançado em 1933 pelo Estado Novo: "Estruturado em torno do acesso à propriedade, o Programa em causa inspira-se no ruralismo do regime e materializa-se numa aproximação à ideia da "Casa Portuguesa", independente, com jardim e quintal, em bairros de pequena ou média dimensão localizados em espaços periféricos e, então, pouco urbanizados das principais cidades, numa tentativa de mimetizar as "cidades-jardim inglesas". Promovendo a "defesa da família", o Estado assume, através do Programa de Casas Económicas, o seu papel enquanto impulsionador da "constituição de lares independentes e em condições de salubridade" (artigo 13.º, n.º 1, da Constituição de 1933). [...] Na realidade, é da construção política e ideológica de um modo de vida e de uma configuração societal — e da consequente consolidação do regime — que se está a falar quando se fala dos novos bairros de casas económicas". PEREIRA, Virgílio Borges, et al. – Casas económicas e casas desmontáveis: Gênese, estruturação e transformação dos primeiros programas habitacionais do Estado Novo. In *Habitação. Cem anos de políticas públicas em Portugal* Lisboa: Instituto da Habitação e da Reabilitação Urbana, 2018, p. 84–85.
7. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Ovo de Colombo*, 1ª ed. Paço de Sousa: Tipografia da Casa do Gaiato, 1954, p. 18.
8. MARTINS, Ernesto Candeias – A Obra da Rua no contexto historiográfico da criança abandonada em Portugal. *Caderno de Pedagogia – Centro Universitário Moura Lacerda*. 10 (2005) 28.
9. Avaliando os (in)sucessos do sistema de autoconstrução em Portugal, o autor conclui: "Exceptuando as realizações dia MONAC (Movimento Nacional de Auto-Construção), em Coimbra, e principalmente as do 'Património dos Pobres', instituído pelo P.e Américo — 2800 casas construídas em dez anos — nada se vislumbra no nosso País sobre o assunto". – PEREIRA – Problemática da Habitação em Portugal – I", 237, nota 15.
10. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*. vol. 3, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1980, p. 256–257.
11. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*, vol. 2, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1977, p. 35–38.
12. Cfr. BASTOS, Susana Pereira – 2. Da pobreza sagrada à mendicidade como desvio: a assumpção pelo Estado do controlo social do mendigo-vadio. In *O Estado Novo e os seus vadios: Contribuições para o estudo das identidades marginais e a sua repressão*, Lisboa: Etnográfica Press, 2019, p. 37–59.
13. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*. vol. 1, 2.ª edição aumentada. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1974, p. 98–102.
14. MARTINS, Ernesto Candeias – A Obra da Rua no contexto historiográfico da criança abandonada em Portugal. *Caderno De Pedagogia – Centro Universitário Moura Lacerda*. 10 (2005) 28.
15. "Nada que mais desanime o povo do que saber ou convencer-se que certa obra é do Estado. Ninguém dá nada. Ninguém se interessa. Aquilo é deles, afirmam e passam à frente. Mas quando sentem e podem dizer com verdade aquilo é nosso, temos a obra garantida, se e quando nela reina o espírito da verdade". AGUIAR – *Ovo de Colombo*. p. 31.
16. "Damos hoje a imagem da barraca e da casa de quem se ocupa o vicentino que nos mandou a carta. Vejamos em primeiro lugar o pardieiro. Quando chove tudo é lama. Havia ali apenas dois arremedos de leito para o casal e sete filhos. Alguns era no chão que dormiam e quando chovia era na lama! O chefe de família, segundo a carta, não queria trabalhar. Andava pelas feiras. Os vicentinos prestavam à família assistência material, sim, e mais nada. Mas eis que chega a hora. Dá-se a transferência para uma casa decente. O visitante pode agora falar e fala: "você tem de merecer a casa". Chama-se a isto um acto inteligente e eficaz. Não se lhe fez uma promessa enquanto na barraca. O homem não acreditaria. Foi dentro da casa. No uso da sua casa. A barraca já estava longe. Por preço nenhum o chefe de família regressaria. A doutrina pôs-se: 'Você tem de merecer

a casa'. O homem compreende, aceita. Faz-se luz. [...] No dia seguinte foi visto a trabalhar no campo. Graças a Deus!". – AGUIAR, Américo Monteiro de – *Correspondência dos Leitores*. 1a ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1988, p. 236–37.

17. AGUIAR – *Ovo de Colombo*, p. 41–44.

18. REBOLO – O realojamento do Bairro Chinês em Marvila, 147.

19. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Regulamento do Património dos Pobres*. 1a ed. Paço de Sousa: Tipografia da Casa do Gaiato, 1951.

20. Analisados em mais pormenor, nota-se a convergência da gramática aqui proposta com a do movimento "Casa Portuguesa" (também verificável no estilo arquitetónico das "Casas do Gaiato"), de que o arquiteto Raul Lino (1879-1974) constitui um muito especial divulgador. Estão, assim, também aqui patentes os valores tradicionais sublinhados pelo regime (sobretudo os da "Pátria" e da "Família"), sendo esta outra "ponte hermenêutica" suscitada pelo "Património dos Pobres" no quadro das dinâmicas habitacionais coevas.

21. AGUIAR, Américo Monteiro de – *Património dos Pobres. Regulamento e Instruções (Folheto)*. 1a ed. Paço de Sousa: Tipografia da Casa do Gaiato, 1952.

22. Ver a listagem completa apresentada em AGUIAR – *Ovo de Colombo*, p. 81.

23. AGUIAR – *Ovo de Colombo*, p. 41.

24. MATOS, Fátima Loureiro de – *A habitação no Grande Porto – Uma perspectiva geográfica da evolução do mercado e da qualidade habitacional desde finais do séc. XIX até ao final do milénio*. Dissertação de Doutoramento em Geografia Humana, Porto, Universidade do Porto – Faculdade de Letras, 2001, p. 293.

25. MATOS – *A habitação no Grande Porto*, p. 306 (Quadro 41).

26. Cfr. CÁLÃO, Hugo – *Os arquivos paroquiais na diocese de Aveiro: fontes informativas no estudo do património religioso e sua salvaguarda*. 6o Workshop de Arquivística "Arquivos Paroquiais: projetos de organização e difusão", organizado pela Universidade Católica: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP. Universidade Católica Portuguesa Lisboa, 2013. Acedido em: http://www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/resources/Documentos/CEHR/Enc/arc/2013-03-09_6WorkshopArquivistica_HugoCalao.pdf. Consultado a 17/03/2023.

27. Cfr. FREIRE e BORGES – O problema da habitação rural, p. 146.

28. FERREIRA, José F. Coelho – *Padre Américo: vida e obra*, 2a ed. Penafiel: Câmara Municipal de Penafiel, 1989, p. 89.

29. ADRIANO, Padre – Aqui, Lisboa!. *O Gaiato*. 9 de outubro de 1954.

30. Decreto n.º 4 137. *Diário do Governo*, 25 de Abril de 1918, p. 451. Apud AGAREZ, Ricardo Costa – *A habitação apoiada em Portugal*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2020, p. 9.

31. AGAREZ – *A Habitação Apoiada em Portugal*, p. 10.

32. Resolução do Conselho de Ministros n.º 50-A/2018: 1784 – [2] (2018). Acedido em: <https://files.diariodarepublica.pt/1s/2018/05/08401/0000200018.pdf>. Consultado a 20/09/2023.

33. AGAREZ – *A Habitação Apoiada em Portugal*, p. 10.

34. Este documento, na sequência sobretudo da Constituição de 1976: (1) determina que "o Estado tem a obrigação de garantir de garantir o direito a uma habitação condigna para todos os cidadãos"; (2) sublinha que "a habitação tem uma função social", pelo que todas as construções com esta vocação devem ter uso efetivo habitacional"; (3) obriga o país a ter um "Plano Nacional de Habitação (instrumento que deixa de estar à discrição de cada governo, como até aqui) e os municípios a ter cartas municipais de habitação"; e, finalmente, (4) atribui ao Estado a função de "controle do cumprimento dos deveres dos proprietários na conservação, manutenção e reabilitação do património habitacional". – Cfr. AGAREZ – *A Habitação Apoiada em Portugal*, p. 13.

35. São os próprios responsáveis do Projeto a dar nota disso mesmo, através do Jornal da Obra da Rua: "temos conhecimento do abandono a que que chegaram muitas casas do Património dos Pobres ou da usurpação a que certos moradores se julgam com direito" – HORÁCIO, Padre – Tribuna de Coimbra. *O Gaiato*. 29 de março de 1983, 1.

36. MARTINS – A Obra da Rua no contexto historiográfico da criança abandonada em Portugal, p. 28.



Um novo regime, uma nova infância – o combate ao trabalho infantil

Catarina Pimentel Neto
(HTC NOVA FCSH – CFE-UC)

Trabalho infantil: uma herança enraizada

O **derrubar** do regime ditatorial português em 1974 não impediu que a recém-nascida Democracia tivesse de lidar com a herança que este deixara, nomeadamente com o atraso no desenvolvimento em relação à restante Europa Ocidental.



Rapariga a lavar a roupa no bairro de lata da Quinta do Narigão, Lisboa (1968).

Fonte: Fotografia de Fernando Cardeira.

Este atraso refletia-se na forma de olhar a criança e na discrepância entre a legislação laboral aprovada em Portugal e as convenções ratificadas pela OIT (Organização Internacional do Trabalho), contribuindo para a manutenção do trabalho infantil, uma realidade anterior ao Estado Novo e com raízes extensas e estruturantes que dificultavam o seu combate. Ainda assim, observamos, desde a implementação da Democracia, uma tendência cada vez maior do fim da reprodução geracional da idade precoce de entrada ao trabalho e dos baixos níveis de escolarização que dela advinham, muitas vezes apenas com a diferença de uma geração, sendo claro o desenvolvimento alcançado nestas áreas.

É verdade que várias das reformas sociais que indiciavam este caminho de desenvolvimento foram iniciadas ainda na década de 1960, mas na sua grande maioria este início ficou limitado a medidas com uma função cosmética, que mascarassem um regime caduco numa nova era que se afirmava com a vitória das democracias no mundo ocidental. Mesmo quando era pretendido que esta legislação tivesse consequências reais, como no caso do trabalho infantil que, nesta fase final do Estado Novo, começa a surgir nos discursos de uma forma mais concreta, a real motivação não eram preocupações sociais, mas antes questões como a imagem de miséria passada aos turistas ou o impacto negativo da mão-de-obra infantil na modernização da agricultura, em detrimento da preocupação com o normal desenvolvimento das crianças.¹ Foi apenas em Democracia que muitas destas reformas foram efetivadas, desenvolvidas e potenciadas e que efetivamente arrancou o percurso para a erradicação do trabalho infantil.

Os primeiros anos da Democracia: um novo olhar sobre o trabalho e sobre a criança

O novo regime iniciou este percurso numa sociedade em que, segundo os censos mais próximos da Revolução de Abril, os que datam de 1970, 8,7% das raparigas e 13,5% dos rapazes entre os 10 e os 14 anos e 36% das raparigas e 69% dos rapazes entre os 15 e os 19 anos exerciam uma profissão. Além disso, no que concerne ao trabalho feminino, 10,8% das raparigas entre os 10 e os 14 anos e 36,6% das raparigas entre os 15 e os 19 anos estavam enquadradas na categoria de domésticas.²

A conquista da liberdade permitiu que os trabalhadores, através de manifestações, greves, ocupações e outras formas de luta, reivindicassem melhores condições laborais sem temerem a prisão ou outras formas de repressão da ditadura.³ A luta dos trabalhadores saiu assim da clandestinidade e deu frutos, tanto que na Assembleia Constituinte as questões laborais foram discutidas de forma a salvaguardar os direitos dos trabalhadores na Constituição, defendendo que o Estado tinha como função assegurar as condições de trabalho a todos os trabalhadores, com especial proteção dos menores.⁴

Não só surgia uma nova forma de considerar os trabalhadores como também uma nova visão sobre as crianças, sendo dedicado o artigo 69.^o da Constituição à consagração da salvaguarda da infância, estabelecendo que "As crianças têm direito à proteção da sociedade e do Estado, com vista ao seu desenvolvimento integral", desenvolvimento este que dependeria da frequência do ensino obrigatório, de tempo de lazer, da proteção face a ambientes nocivos física, moral e psicologicamente, ou seja, que seria incompatível com a entrada precoce no mundo do trabalho.⁵ A preocupação com o desenvolvimento integral da criança e a necessidade de combate ao Trabalho Infantil ficam assim claras desde o primeiro momento de formulação legislativa em Democracia.

Ainda na Assembleia Constituinte, uma das primeiras sugestões de forma de combate ao Trabalho Infantil vai de encontro a outras medidas implementadas na época, defendendo que a nacionalização

dos principais setores económicos, por exemplo aprofundando a Reforma Agrária em curso, permitiria ao Estado controlar as condições de trabalho dos portugueses, combatendo o desemprego e as condições precárias e desumanizantes em que muitos operavam. Além da melhoria geral dos direitos dos trabalhadores, esta proposta pretendia garantir o cumprimento dos direitos das crianças, procurando não só erradicar a exploração de mão-de-obra infantil, como garantir o acesso de todos, independentemente das suas condições económicas ou do isolamento da região em que habitassem, à escola, através de reforma geral e democrática do ensino.⁶

Após a aprovação da Constituição de 1976, as preocupações com a problemática da exploração de mão-de-obra infantil continuaram a ser debatidas na Assembleia da República, principalmente em torno da legislação existente. À época o trabalho era vedado a menores de 14 anos, salvo situações excecionais, mas esta limitação não era cumprida, sendo constantes as denúncias no Parlamento de casos de menores empregados abaixo da idade legal. Além destas denúncias, os deputados, nomeadamente da bancada do PCP (Partido Comunista Português), alertavam para a insuficiência da legislação em vigor e afirmavam o peso excessivo que esta realidade tinha na economia portuguesa, apresentando um estudo da situação social da juventude, desenvolvido aquando do encontro das organizações da juventude comunista, que indicava que "O Trabalho Infantil (100 000 jovens, ativos dos 10 aos 14 anos), apesar de proibido, apresenta um peso significativo. A taxa da atividade entre a juventude (46,7%) é sensivelmente mais que a taxa de atividade geral (38%)."⁷

É também nos primeiros anos da Democracia que é estabelecida uma relação clara entre a pobreza e a realidade do trabalho infantil. Várias vezes são discutidos "os graves problemas que atingem as crianças portuguesas", como a insuficiência e precariedade da alimentação e das condições de habitação a que tinham acesso, apontando estas condições de pobreza como fator de fragilidade que tornava estas crianças alvos fáceis da exploração de mão-de-obra barata, por ser a única alternativa de subsistência apresentada às famílias nestas condições. Assim, torna-se claro que a solução para erradicar



o trabalho infantil passaria necessariamente pela dignificação destas crianças e famílias, e por garantir a estas crianças o acesso à escola, à cultura e ao desporto.⁸

A implementação da Democracia permitiu uma análise mais profunda das questões laborais, a partir da qual, não apenas foi aberta a porta à conquista de novos direitos dos trabalhadores, como se passou a ver o trabalho de menores abaixo da idade legal como exploração de mão-de-obra infantil, um termo que carrega consigo a carga mais grave que era agora atribuída a esta problemática. Este novo regime procura também aproximar-se dos níveis de desenvolvimento social da restante Europa Ocidental, nomeadamente valorizando o desenvolvimento integral da criança, como um direito inalienável da mesma e não apenas como um meio de desenvolvimento económico.

A implementação da escolarização e o sucesso no combate à exploração de mão-de-obra infantil.

No início da década de 1980, 4% das raparigas e 8,4% dos rapazes entre os 10 e os 14 anos e 28,6% das raparigas e 58,1% dos rapazes entre os 15 e os 19 anos exerciam uma profissão. O trabalho doméstico surge novamente numa categoria separada, ocupando no caso feminino, 7% das raparigas, entre os 10 e os 14 anos, e 20,6%, entre os 15 e os 19, e no caso masculino 4% dos rapazes, tanto entre os 10 e os 14 anos como entre os 15 e os 19.⁹

Estes números são prova de que, apesar das claras melhorias, a ação dos primeiros anos da Democracia, centrada nas questões laborais e em medidas de resolução imediata não foi suficiente. Ao longo dos debates parlamentares é apontada uma conjugação de razões para a permanência deste fenómeno, na qual as dificuldades económicas das famílias eram aproveitadas pela ganância das entidades patronais, que procuravam explorar esta forma de mão-de-obra barata, submissa e sem vínculos contratuais.¹⁰ Além disso, é também debatida a necessidade de se inverter a tendência de uma

legislação apenas repressiva, desta exploração da mão-de-obra infantil, e adotar uma estratégia de estímulo, promulgando leis que incentivassem o cumprimento da escolaridade obrigatória, defendendo que se as crianças estivessem nos bancos da escola não poderiam estar nos postos de trabalho.¹¹



Alunos numa escola em Mesão Frio (1988).

Fonte: Fotografia de Alfredo Cunha.

É neste sentido que se consolidam as relações anteriormente estabelecidas entre a permanência do trabalho infantil e a pobreza e a dificuldade da efetivação da escolaridade obrigatória e, a partir delas, no final dos anos 1970 do século XX, serão equacionados novos mecanismos de combate à exploração de mão-de-obra infantil.

Este combate terá como mecanismo primordial o alargamento e efetivação da escolaridade obrigatória, por intermédio da criação de apoios que permitissem aos pais e responsáveis prescindir dos rendimentos auferidos pelas crianças, podendo estas assim trocar a atividade laboral pela atividade escolar.

Em 1979 são aprovadas as primeiras medidas de apoio à frequência escolar, decretando que os primeiros seis anos de escolaridade, equivalentes ao ensino básico, que incluíam as crianças dos seis aos catorze anos, seriam não apenas de frequência universal e obrigatória, mas também gratuita, isto é, seriam isentos de qualquer custo de inscrição ou frequência. Além da isenção de pagamento, face à realidade das famílias portuguesas, são ainda garantidos, gratuitamente, serviços associados à frequência

escolar, quando estes forem necessários, como o transporte, o suplemento alimentar, o alojamento.¹²

Estes apoios tinham a função de isentar as famílias de qualquer custo associado à frequência do ensino, mas existiam ainda outros que pretendiam colmatar a perda do rendimento auferido pelas crianças, no caso das famílias que dele dependiam, como o abono. O abono e outros apoios semelhantes tinham uma dupla função, não só a de suprir as dificuldades económicas familiares que fossem entrave à frequência escolar, como a de controlo das matrículas, sendo necessário entregar um comprovativo anual da mesma para poder usufruir deste apoio.¹³

Além desta busca pelo alargamento e efetivação da escolaridade obrigatória, após os primeiros anos de estabelecimento da Democracia, entre 1980 e 1984, os legisladores portugueses procuraram ir de encontro às tendências internacionais, tentando colmatar o atraso face à legislação das Democracias já consolidadas. Este processo passou por decretar medidas que permitissem ratificar convenções da OIT que, no que toca ao trabalho de menores, datavam desde 1946 até 1967, e abordavam questões como o trabalho a bordo de embarcações marítimas¹⁴, a necessidade de exames médicos para a admissão ao trabalho de menores de 18 anos ou 21 anos, dependendo do tipo de função,¹⁵ e o peso máximo de carga manual para menores de 18 anos¹⁶.

No final da década de 80 e no início da década de 90 do século passado, volta a ser defendido que o problema da exploração do trabalho infantil não era apenas consequência do incumprimento da legislação, mas também da insuficiência da mesma. No seguimento dessa preocupação foram aprovadas duas leis que autorizavam o governo a legislar sobre o trabalho de menores e os incentivos à frequência escolar. Mais concretamente permitiam o agravamento de multas para a utilização de trabalho de menores abaixo da idade mínima de admissão ao trabalho ou para a admissão de menores ao trabalho que não tivessem concluído a escolaridade obrigatória ou em condições especialmente perigosas para a saúde ou moralidade, e definiam que a legislação deveria assegurar às crianças "um equilibrado desenvolvimento físico, mental e moral, salvaguardar a sua segurança

e saúde e assegurar-lhes a educação escolar, a formação profissional e a protecção social".¹⁷

É no contexto destas autorizações que em 1988 é decretado o agravamento das penas por recurso ao trabalho de menores com idade inferior à legalmente estabelecida para a admissão a emprego, e que em 1991 é emitido o Decreto-lei n.º 396/91, ainda em vigor atualmente, que estabelece como idade mínima de admissão ao trabalho os 16 anos.¹⁸

Conclusão

Entre a Revolução dos Cravos e a década de 1990 o trabalho infantil, aparentemente, perde relevância no mercado de trabalho português, com um decréscimo de mais de 2% do total em 1974, para cerca de 0,2% em 1994.¹⁹

O sucesso do regime democrático, que conseguiu reduzir significativamente, em menos de duas décadas, uma realidade de tal forma enraizada na economia e sociedade portuguesas, deveu-se a uma conjugação de várias medidas sociais que pretendiam colmatar as consequências do atraso no desenvolvimento, face à restante Europa Ocidental, potenciado pelo isolamento e repressão do regime ditatorial do Estado Novo.

Estas medidas procuraram, inicialmente, proporcionar melhores condições de trabalho generalizadas. A nova perspectiva relativamente à atividade laboral em conjugação com a adoção de uma nova preocupação face ao desenvolvimento integral da criança, que ia de encontro à tendência que se afirmava na Europa desde o final da II Guerra Mundial, permitiu um novo olhar mais condenatório sobre o trabalho de menores abaixo da idade legal, classificando-o como exploração de mão-de-obra infantil.

Após os anos iniciais de tentativas de controlar esta problemática com uma ação repressiva, com uma Democracia já consolidada, optou-se pelo caminho que conduziria à real diminuição do trabalho infantil em Portugal: o alargamento e a efetivação da escolaridade obrigatória. Compreendendo que o caminho para retirar as crianças do local de trabalho e as colocar nas salas de aulas era o de garantir às



famílias condições de vida dignas que permitissem abdicar dos rendimentos auferidos pelas crianças dos seus agregados, através do combate ao desemprego, do aumento dos salários e dos apoios estatais que dependessem da matrícula e frequência escolar das crianças.

Vinte anos depois da conquista da liberdade, Portugal apresenta-se como um país cada vez mais igual, com os sistemáticos alargamento e efetivação da escolaridade obrigatória, quebrando ciclos de reprodução geracional de entrada precoce no mundo de trabalho e, apesar do caminho ainda não estar concluído, com cada vez mais crianças nas escolas e menos no mundo laboral.

NOTAS

1. BARRETO, António – Democratização e mudança social (1960-2000). in *História Social Contemporânea Portugal – 1808-2000*. Lisboa., Penguin Random House Grupo Editorial Unipessoal, 2020, pp. 218–220.
Decreto-lei n.º 409/71 de 27 de setembro de 1971.
Intervenção de Nunes Barata, Sessão n.º 136 da Assembleia Nacional, 30 de março de 1964; Intervenção de Gonçalves Soares, Sessão n.º 12 da Assembleia Nacional, 21 de janeiro de 1966; Sessão n.º 34 da Assembleia Nacional, 16 de março de 1966; Intervenção de José Alberto de Carvalho, Sessão n.º 90 da Assembleia Nacional, 8 de novembro de 1967; Intervenção de Leonardo Coimbra, Sessão n.º 111 da Assembleia Nacional, 13 de dezembro de 1967; Intervenção de Agostinho Cardoso, Sessão n.º 139 da Assembleia Nacional, 31 de dezembro de 1968.
2. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – *11.º Recenseamento da População no Continente e Ilhas Adjacentes 1970*. Vol. II. Sociedade Tipográfica, Lda., 1973, pp. 30–31.
3. FERREIRA, José Medeiros – *História de Portugal*. Vol. VIII, pp. 108–109.
4. *Diário da Assembleia Constituinte*, Suplemento ao n.º 16, 24 de julho de 1975, *Diário da Assembleia Constituinte*, Sessão n.º 42, 9 de setembro de 1975, *Diário da Assembleia Constituinte*, Sessão n.º 131, 2 de abril de 1976.
5. *Ibidem*.
6. Intervenção de Pedro Soares (PCP), *Diário da Assembleia Constituinte*, Sessão n.º 57, 3 de outubro de 1975.
7. Intervenção de José Lara (PCP), *Diário da Assembleia da República*, Sessão de 29 de abril de 1977; Intervenção de António Garcia (PCP), *Diário da Assembleia da República*, Reunião Plenária de 18 de novembro de 1977.

8. Intervenção de Fernanda Patrício (PCP), *Diário da Assembleia da República*, Reunião Plenária de 26 de abril de 1978.
9. INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA – *XII Recenseamento Geral da População II Recenseamento Geral da Habitação 1981*. Lisboa: Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 1984, pp. 154, 253, 292–296.
10. Intervenção de Jorge Patrício, Reunião Plenária de 4 de julho de 1983, de 3 de janeiro de 1984, de 27 de março de 1984 e de 21 de dezembro de 1984; Declaração de Voto do PCP sobre o projeto lei n.º 357/III na Reunião Plenária de 15 de novembro de 1984.
11. Leitura do Projeto de lei n.º 397/IV Combate à Exploração do Trabalho Infantil, Reunião Plenária de 26 de março de 1987, Intervensões de Odete Santos, Jerónimo de Sousa e Isabel Espada, Reunião Plenária de 16 de dezembro de 1987 e Intervenção de Herculano Pombo, Reunião Plenária de 4 de maio de 1989.
12. Decreto-lei n.º 538/79 de 31 de dezembro de 1979.
13. *Ibidem*.
14. Decreto n.º 90/80 de 23 de setembro de 1980.
15. Decreto de 7 de outubro de 1982, Decreto n.º 115/82 de 15 de Outubro de 1982 e Decreto n.º 61/84 de 4 de outubro de 1984.
16. Decreto n.º 17/84 de 4 de abril de 1984.
17. Lei n.º 53/88 de 13 de maio de 1988. Lei n.º 42/91, de 27 de julho de 1991.
18. Decreto-lei n.º 286/88 de 12 de agosto de 1988. Decreto-lei n.º 396/91 de 16 de outubro de 1991.
19. BARRETO, António, ed. – *A Situação Social em Portugal 1960-1995*. Vol. I, p. 42.

BIBLIOGRAFIA

- BARRETO, António, ed. – *A Situação Social em Portugal 1960-1995*. Vol. I, Lisboa, Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 1996.
- BARRETO, António – Democratização e mudança social (1960-2000). In *História Social Contemporânea Portugal – 1808-2000*. Lisboa: Penguin Random House Grupo Editorial Unipessoal, 2020.
- FERREIRA, José Medeiros – *História de Portugal*. Vol. VIII, Círculo de Leitores, 1994.

1970

Outubro

Início das reuniões intersindicais (proibidas pelo governo de Caetano em julho de 1971).

Dezembro

Escritura pública de constituição da SEDES – Associação para o Desenvolvimento Económico e Social.

1973

Julho

Lei de bases da reforma do sistema educativo ("reforma Veiga Simão").

1974

Abril

Primeiro plenário de moradores no bairro camarário São João de Deus, no Porto.

Criação de fundo de apoio aos organismos juvenis.

Maio

Manifestações

Ocupação de casas no Bairro 2 de Maio, na Ajuda, em Lisboa (ex-Bairro Salazar).

Fixação do salário mínimo nacional (antes, apenas nos setores em que existissem acordos de contratação coletiva).

Agosto

Reconhecido por lei o direito à greve.

Dezembro

Aprovada a gestão democrática do ensino secundário e superior.

1975

Fevereiro

Divulgação do Programa de Política Económica e Social (Plano Melo Antunes.)

Março

Início das nacionalizações de vastos setores da economia privada.

Início da ocupação de herdades no Alentejo, Ribatejo e Algarve.

Abril

Legislação sobre sindicatos, com a Intersindical a ser reconhecida como confederação geral dos sindicatos portugueses.

Maio

Criação do serviço cívico estudantil (obrigatório em julho, voluntário e não remunerado, como ano vestibular).

Junho

Criação do Serviço Médico à Periferia.

Julho

Aprovação das bases programáticas para a reforma do ensino superior.

Restrição dos despedimentos com introdução de justa causa.

Legislação sobre reforma agrária, com expropriação de prédios rústicos de grandes dimensões.

