


Mudanças e conflitos nos paradigmas missionários católicos no colonialismo tardio em Moçambique

JOÃO MIGUEL ALMEIDA



Universidade Nova de Lisboa, Instituto de História Contemporânea, Portugal
Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal
Universidade Aberta, Portugal

 <https://orcid.org/0000-0003-1229-8337>
joaoalmeida@fcs.unl.pt

Resumo: O paradigma missionário católico manifesto no acordo entre o Estado português e a Santa Sé na Concordata de 1940 e no Acordo Missionário, atribui à Igreja Católica uma «utilidade imperial» e um sentido «civilizador», associados ao nacionalismo português. Após a Segunda Guerra Mundial, essa visão cede o lugar ou entra em conflito com novos paradigmas missionários baseados nas ideias de «desenvolvimento» ou de «libertação». No período do colonialismo tardio (1961-1974), os conflitos entre os diferentes paradigmas missionários articularam-se com as diversas divagens políticas e eclesiais.

Palavras-chave: Moçambique, Missionação Católica em África, Colonialismo português, Paradigmas missionários.

Catholic missionary paradigms and political-ecclesial cleavages in late colonialism in Mozambique

Abstract: The Catholic missionary paradigm manifested in the agreement between the Portuguese state and the Holy See in the 1940 Concordat and Missionary Agreement, attributes to the Catholic Church an 'imperial utility' and a 'civilising' sense, associated with Portuguese nationalism. After the Second World War, this vision gave way or came into conflict with new missionary paradigms based on the ideas of 'development' or 'liberation'. During the period of late colonialism (1961-1974), the conflicts between the different missionary paradigms were linked to the various political and ecclesial conflicts.

Keywords: Mozambique, Catholic Mission in Africa, Portuguese colonialism, Missionary paradigms.

O propósito deste artigo é compreender as evoluções, clivagens e rupturas na Igreja católica em Moçambique face à prática colonial e aos projetos de descolonização. O método é analisar estas clivagens a partir do que diversos autores provenientes do campo da Teologia têm designado por «paradigmas missionários». O nosso argumento é que a relação entre catolicismo e política não pode ser abordada só, ou principalmente, tendo em conta os processos políticos externos à Igreja católica, mas que também são de grande relevância política os processos internos do catolicismo, nomeadamente a formulação de novas propostas teológicas e a adoção de novas práticas eclesiais.

Esta opção metodológica não pretende negar ou substituir outras possíveis abordagens das clivagens político-religiosas na Igreja católica em Moçambique, centradas nos diversos alinhamentos político-partidários; nos conflitos entre toda ou parte da hierarquia católica e o clero institucionalmente subordinado a essa hierarquia; das diferenças entre as diversas ordens religiosas; das diferenças entre clero nacional e estrangeiro. A premissa desta abordagem é que os conflitos mencionados podem ser analisados na perspectiva da disputa do sentido da transformação de um paradigma em crise da Igreja católica. Embora a palavra «paradigma» surja pontualmente na literatura sobre a missionação católica no colonialismo tardio, consideramos que as potencialidades interpretativas do conceito ainda não foram suficientemente aprofundadas. As limitações do «paradigma político»¹, focadas na explicação da ação missionária pela sua orientação ideológica e política já foram criticadas, devido ao empobrecimento que representam na análise das motivações e práticas sociais e religiosas dos missionários. Outras grelhas de análise, mais preocupadas em captar o que existe de especificamente de eclesial numa História social e política que inclua o catolicismo, distinguem entre clero nacional, tendencialmente mais alinhado com Lisboa, e clero estrangeiro, mais vocacionado para seguir as orientações de Roma; ou entre «comunidades de base» e hierarquia; ou foca-se no papel das ordens religiosas, das elites ou dos diversos tipos de liderança católica.

Privilegiar o conceito de «paradigma» para analisar as dinâmicas religiosas num determinado contexto, implica uma abordagem transversal, pois os paradigmas em conflito e transformação estão presentes nas diversas ordens religiosas e às vezes no interior de determinadas ordens religiosas e na consciência de líderes religiosos, envolvem quer missionários nacionais, quer estrangeiros.

O termo «paradigma» à História do cristianismo foi aplicado por Hans Küng, que foi buscar o conceito à obra de Thomas S. Kuhn sobre História da ciência. Na definição de Kuhn, que o teólogo subscreve, um paradigma é «conjunto

1 MORIER-GENOUD, Eric – *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*, Rochester: University of Rochester, 2019, p. 3-6.

ou uma constelação global constituída por atitudes, valores, técnicas partilhadas pelos membros de uma dada comunidade»². No entanto, o próprio Hans Küng adverte para as diferenças na aplicação deste conceito à História da ciência e à História das religiões: enquanto na História da ciência um novo paradigma substitui o paradigma anterior, na História do cristianismo «(...) os paradigmas antigos não morrem com o advento de um paradigma novo: continuam a desenvolver-se paralelamente e interagem em seguida com ele de múltiplas formas. Logo, são não só inevitáveis, mas até mesmo úteis algumas pequenas sobreposições»³.

Paradigmas missionários

Hans Küng define a existência microparadigmas – mudanças de paradigma em questão de pormenor. O exemplo que dá é o da passagem da celebração religiosa ao sábado quando o cristianismo ainda está estreitamente ligado ao judaísmo, para a celebração ao domingo. Mas outro exemplo possível, no caso da missionação em África seria ensinar a catequese numa língua nativa em vez do português. Há também mesoparadigmas, mudanças em determinadas conceções de Cristo, como a passagem de uma cristologia apocalíptica (Cristo como o fim dos tempos) a uma cristologia do início do catolicismo (Cristo, no meio do tempo). Por fim, os macroparadigmas assinalam grandes transformações na teologia, na Igreja e na sociedade⁴. Na História da Igreja Católica, este autor considera que o paradigma cristão medieval, católico e romano, encontrou a sua forma clássica, a sua maturidade, com a teologia de S. Tomás de Aquino, que modificou o paradigma, anterior, o paradigma latino de S. Agostinho, mas não o substituiu⁵. Este macroparadigma resistiu no catolicismo à emergência do paradigma cristão da Reforma no mundo protestante e ao paradigma cristão das Luzes e, segundo Hans Küng, «manteve-se, quase integralmente na Igreja Católica até ao II Concílio do Vaticano (1962-1965)»⁶. A partir daí, observa o autor referido, coloca-se à defensiva.

A aplicação do conceito de «paradigma» à História do cristianismo tem recebido vários contributos, inclusive de historiadores portugueses⁷. Particularmente relevante para este tema são as reflexões do pastor sul-africano David J. Bosch sobre os paradigmas da teologia da missão⁸. Em vez de um paradigma conciliar na

2 KÜNG, Hans – *O Cristianismo: essência e história*. Lisboa: Temas e Debates, 2012, p. 120.

3 KÜNG – *O Cristianismo*, p. 10.

4 Cf. KÜNG – *O Cristianismo*, p. 120.

5 Cf. KÜNG – *O Cristianismo*, p. 394.

6 KÜNG – *O Cristianismo*, p. 390.

7 Cf. MATOS, José Luis de – *Igreja Católica. O choque dos paradigmas*. Lisboa: Editorial Caminho, 2007.

8 Cf. BOSCH, J. Bosch – *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York, Orbis Books, 2012.

História do catolicismo, identifica um paradigma pós-moderno⁹, transversal ao catolicismo e protestantismo e sucedendo ao paradigma moderno ou do iluminismo, dominante nas igrejas protestantes. Na década de 1990, em que escreve o seu livro clássico sobre a teologia da missão, detetava elementos de um emergente paradigma missionário ecuménico¹⁰ no II Concílio do Vaticano, com alguns dos seus documentos mais emblemáticos. A redescoberta da Igreja local, a «missão como libertação», a «preferência de Deus pelos pobres», a conexão marxista, a «libertação integral» seriam alguns destes elementos com mais repercussão na ação missionária católica.

No tempo e no lugar que analisamos – Moçambique no final do período colonial português – o catolicismo que o II Concílio do Vaticano pretendeu renovar, à defensiva noutras partes no mundo, prevalece na comunidade e na hierarquia católica. As vozes críticas e renovadoras inspiradas pelo II Concílio do Vaticano encontram-se sob a vigilância do poder político. Estando a referir-nos a um processo de transformação das consciências e mudança gradual de algumas práticas religiosas, é difícil quantificar os religiosos e leigos que se identificam com diferentes propostas de resposta ao paradigma em crise do catolicismo. É possível que os católicos mais incomodados pela renovação conciliar e apoiantes de uma aliança entre o nacionalismo português e o catolicismo, fossem tão minoritários como os católicos entusiasmados pelas perspetivas abertas pelo II Concílio do Vaticano e empenhados em enraizar o catolicismo em África. Mas o rosto oficial da Igreja Católica em Moçambique permanecia muito associado ao catolicismo resistente à renovação conciliar e associado ao nacionalismo português. Georges Andrié (1926-2008), pastor da paróquia de Antioca e responsável do presbitério de Inkomati, conta como, em 1965, integrou uma delegação do Conselho Cristão de Moçambique que pediu uma audiência ao arcebispo de Lourenço Marques, D. Alvim Pereira. Queriam felicitar a Igreja Católica pela aprovação do decreto sobre liberdade religiosa no II Concílio do Vaticano e manifestar-lhe a sua esperança de que o decreto abrisse caminho a uma nova relação entre igrejas protestantes e a Igreja Católica. No entanto, o arcebispo comunicou-lhes que ele próprio tinha votado contra o decreto de liberdade religiosa¹¹.

9 Cf. BOSCH – *Transforming Mission*, p. 357.

10 Cf. BOSCH – *Transforming Mission*, p. 380-458.

11 Cf. ANDRIÉ, Georges – *Moçambique: no cúmulo do sofrimento. 1972-1974. Lutos e luta da Igreja Presbiteriana de Moçambique e do Departamento Missionário das Igrejas Protestantes da Suíça de Língua Francesa*. Lausanne: DM-échange et mission, 2010, p. 13-14.

A missão civilizadora do Estado e da Igreja

A periodização do nosso objeto de análise resulta da justaposição de dois processos de mudança, um no campo do colonialismo português, outro no da Igreja Católica. A conjuntura da política colonial portuguesa é designada por alguns autores como «colonialismo tardio»¹². A conjuntura eclesial é complexa, sendo marcada por elementos que consideram ultrapassado um paradigma da Igreja Católica e, por associação, um paradigma missionário, cuja periodização é discutível, mas que fora claramente formulado no I Concílio do Vaticano (1869-1870). São elementos de transformação do que subsiste do referido paradigma e, porventura, da emergência de um novo paradigma da Igreja católica e missionário: o espírito reformista do II Concílio do Vaticano; a radicalização teológica e política associada à teologia da libertação, a partir da conferência de Medellín em 1968; a própria experiência de congregações missionárias internacionais especializadas na missionação em África, de que são exemplo os Padres Brancos, que desde o início da década de 1960 estavam a ser confrontadas com processos de descolonização em diversos países africanos.

O paradigma da «civilização»

A Concordata de 1940 e o subsequente Acordo Missionário de 1941 foram um ponto de convergência entre os paradigmas colonial e missionário. Uma convergência em torno da ideia de uma missão civilizadora em África partilhada quer pelo Estado Novo quer por uma Igreja Católica de vocação universal, em que subsistia uma visão eurocêntrica do seu destino, apesar da encíclica de Bento XV *Maximum Illud*, publicada em 1919, ter aberto perspectivas para a superação desta visão ao sublinhar a importância da formação de um clero católico indígena e da evangelização nas línguas nativas. Porém, como observa Duncan Simpson, «A Santa Sé acabou por se curvar perante a postura nacionalista de Salazar, em grande medida por consideração dos generosos subsídios prometidos a uma região cercada por poderosos vizinhos protestantes e sujeita a uma crescente penetração muçulmana»¹³.

Rita Almeida de Carvalho considera que o regime das missões ultramarinas definido na Concordata pode sintetizar-se na seguinte frase: «havia que completar a obra política do Ato Colonial com a sanção da posse espiritual conferida pela Santa Sé e com a nacionalização da obra missionária portuguesa»¹⁴.

12 CASTELO, Cláudia; THOMAZ, Ormar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião; SILVA, Teresa Cruz e, org. – *Os outros da colonização. Ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, 2010, p. 21-23.

13 SIMPSON, Duncan – *A Igreja Católica e o Estado Novo salazarista*. Lisboa: Edições 70, 2014, p. 101.

14 CARVALHO, Rita Almeida de – *A Concordata de Salazar*. Lisboa: Temas & Debates; Círculo de Leitores, 2013, p. 494.

Nas palavras dos Estatutos Missionários de 1941, as missões católicas eram «instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador»¹⁵. O colonialismo do Estado Novo constituiu uma nova fase de um ciclo aberto pelo *Ultimatum* do Reino Unido a Portugal, em 1890, que marca «*de facto* o início da construção de um novo Estado-Império.» O nacionalismo português no século XX «foi fundamentalmente colonial, antes de ser monárquico, republicano ou salazarista»¹⁶. Um dos traços ideológicos distintivos do colonialismo do Estado Novo, relativamente ao colonialismo republicano, foi a relevância que o regime de Salazar atribuiu ao papel missionário da Igreja Católica. No entanto, a atribuição de relevância à missiões católica não implicou uma valorização da autonomia da Igreja católica face ao Estado português. Como assinalou Zélia Pereira, o Acordo Missionário estava «recheado de mecanismos de submissão das Missões, através de um controlo político e financeiro apertado»¹⁷.

À Igreja Católica foi entregue o monopólio do ensino dos «indígenas» num sistema de ensino dual, que distinguia entre «indígenas» e «assimilados», sendo estes últimos, uma ínfima minoria, equiparados no seu estatuto jurídico aos cidadãos do Portugal metropolitano.

O estatuto de «indígena» foi redefinido em 1954, pelo Decreto-Lei n.º 39 666, de 20 de maio. O artigo 2.º do Estatuto do Indigenato considerava indígenas «das referidas províncias os indivíduos de raça negra ou seus descendentes que, tendo nascido ou vivendo habitualmente nelas, não possuam ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses». Na prática, tornava mais difícil o reconhecimento do estatuto de não indígena, pois as condições de possuir a “ilustração” e os “hábitos individuais e sociais” eram demasiado vagas, abrindo portas a decisões mais ou menos arbitrárias.

O paradigma em crise

O paradigma que tornava indissociáveis a missão civilizadora do Estado colonial português e a missão cristianizadora da Igreja Católica encontra-se sob pressão e críticas a partir da década de 1950, nomeadamente de organizações internacionais como as Nações Unidas. Portugal integra a ONU em 1955, levando a alterações que começam por ser semânticas. Mas a lenta mudança de palavras traz

15 *Concordata com a Santa Sé e Estatuto Missionário*. Lisboa: Sociedade Astória, 1941, p. 17.

16 PIMENTA, Fernando Tavares – *Portugal e o Século XX. Estado-Império e descolonização (1890-1975)*. Porto: Afrontamento, 2010, p. 9.

17 PEREIRA, Zélia Maria Cruz – *Jesuítas em Moçambique. (1941-1974): a construção do modelo imperial do Estado Novo*. Lisboa: Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, 1999, p. 199.

consigno outras percepções do que é a realidade, outros modos de legitimar o poder e de exercê-lo, outros horizontes políticos.

Como membro da ONU, Portugal pode resistir, mas não ignorar recomendações e pressões sobre a sua política colonial. A partir da vaga de descolonizações em África na década de 1960, o Estado português adota algumas reformas de política colonial, nomeadamente na área do ensino, com implicações na divisão social de responsabilidades que estabelecera com a Igreja católica.

Em 1960, é iniciada uma reforma do ensino assente na passagem do chamado «ensino rudimentar» a «ensino de adaptação». No ano seguinte, o do início da luta anticolonial armada em Angola, o Estatuto do Indigenato é abolido.

É a perspectiva de adotar políticas que evitem os processos de independência verificados nos países vizinhos do espaço colonial português que define o colonialismo tardio. Nas palavras de Cláudia Castelo, o colonialismo tardio é caracterizado por «conviver com o desmoronamento dos outros impérios e com a ameaça (mais ou menos iminente) do seu próprio fim; e o conjunto de respostas e de adaptações que gera para lhe fazer face e, em última instância, para superá-lo»¹⁸.

A crítica ao colonialismo é interiorizada, pelo regime e pela Igreja Católica. Por exemplo, o padre Abel Varzim, uma referência do catolicismo social mais avançado em Portugal nos anos 1930 e 1940, num texto não datado de finais da década de 1950 ou inícios de 1960, escreve: «São os ódios de raças, as lutas fratricidas, **os colonialismos e os anti-colonialismos** (...) Tudo isto flagelo, dilacera, crucifica o Corpo de Cristo, como nunca talvez na História da Humanidade»¹⁹.

Na Beira, diocese de Moçambique, o bispo D. Sebastião Soares de Resende inicia uma crítica católica consistente à prática colonial, nomeadamente ao trabalho forçado, embora sem pôr inicialmente em causa a associação entre nacionalismo português e a cristianização de África. Na década de 1950, o bispo da Beira é atraído pelas teses luso-tropicalistas de Gilberto Freyre²⁰.

Em 1955 realizou-se a Conferência de Bandung que resultou num reforço do denominado bloco «afro-asiático», apoiante dos movimentos anticoloniais africanos. Além dos países «não alinhados» que se reveem em Bandung, o Estado Novo conta entre os seus adversários os países do bloco soviético. Mas até dos Estados Unidos, país aliado de Portugal no contexto da Guerra Fria, chegam pressões no início da década de 1960. A administração Kennedy comunica a Lisboa, em 1961, que não venderá a Portugal equipamento militar que possa ser utilizado fora do

18 CASTELO, THOMAZ, NASCIMENTO, SILVA – *Os outros*, p. 21.

19 VARZIM, Abel – *Procissão dos Passos. Uma vivência no Bairro Alto*, Lisboa: Forum Abel Varzim, Desenvolvimento e Solidariedade; Multinova, 2002, p. 22.

20 MORIER-GENOUD, Eric – *Catholicism*, p. 61.

Atlântico Norte²¹. No contexto de crescentes pressões internacionais, inclusive de aliados, e do início da guerra de descolonização, o Estado Novo ensaia reformas. O facto de uma parte importante da elite política do regime ser constituída por católicos leva-a a prestar especial atenção às críticas provenientes do meio eclesial católico. É um católico, Adriano Moreira, que é escolhido, em 1961 para o lugar de subsecretário de Estado da administração ultramarina, suscitando expectativas benévolas em figuras católicas críticas da prática colonial, como D. Sebastião Soares de Resende.

Algumas reformas encetadas pelo regime no início da década de 1960 visam uma transformação das sociedades coloniais tal como existiam até então, respondendo, em parte, a vozes críticas da administração colonial portuguesa: é extinto o regime do indigenato e ilegalizado o trabalho forçado, alargando o acesso, ainda que de forma limitada da população africana à cidadania portuguesa; são aumentados os corpos eleitorais e cooptados alguns elementos de proveniência africana para os órgãos políticos do Estado colonial; verifica-se um crescimento dos investimentos públicos e privados nos territórios africanos sob soberania portuguesa, que permitem a construção e modernização de infraestruturas²².

A crítica ao colonialismo pelos setores mais empenhados na justiça social da Igreja Católica implica, portanto, apoiar reformas no sistema colonial, mas não necessariamente a descolonização. Na fase do colonialismo tardio, em Portugal tal como sucedeu em França e no Reino Unido, embora uma década mais tarde, foi a ideia de «desenvolvimento» que legitimou o seu exercício de poder em territórios africanos²³. A palavra «civilização», embora subsistisse em alguns discursos políticos, foi perdendo a sua força. O «desenvolvimento» era um conceito polissémico, ambíguo, que tanto podia ser adotado pelo poder metropolitano como por um nacionalismo branco que nesta época tem como modelo a África do Sul, país independente e com índices fortes de desenvolvimento económico, compatíveis com manutenção do regime de dominação do *apartheid*. Para Moçambique, não está disponível um estudo sobre o nacionalismo branco comparável ao que já existe para Angola²⁴.

O conceito de «desenvolvimento» foi adotado pelo Estado português e pela Igreja católica com sentidos nem sempre coincidentes. A ideia de desenvolvimento foi objeto de uma reflexão no meio católico que teve expressão pública e famosa na encíclica *Populorum Progressio*, do Papa Paulo VI, datada de 1967. Essa encíclica,

21 Cf. RODRIGUES, Luís Nuno – Os Aliados e o contexto internacional. In OLIVEIRA, Pedro Aires; BORGES, João Vieira – *Crepúsculo do Império: Portugal e as guerras de descolonização*. Lisboa: Bertrand Editora, 2024, p. 71-78.

22 Cf. PIMENTA, Fernando Tavares – Transformações económico-sociais das sociedades coloniais. In OLIVEIRA, BORGES – *Crepúsculo*, p. 219.

23 Cf. AMARAL, Luciano – Guerra e Desenvolvimento Colonial. In OLIVEIRA, BORGES – *Crepúsculo*, p. 183-200.

24 Cf. PIMENTA, Fernando Tavares – *Angola, os brancos e a independência*, Porto: Afrontamento, 2016.

escrita na esteira do II Concílio do Vaticano, tem como tema explícito o «desenvolvimento dos povos» e propõe-se contribuir para um «desenvolvimento integral do homem». Começa por lembrar, no ponto 12, que «a Igreja nunca descurou a promoção humana dos povos aos quais levava a fé em Cristo. Os seus missionários construíram, não só igrejas, mas também asilos e hospitais, escolas e universidades»²⁵. O título do ponto 76 ficou famoso: «Desenvolvimento é o novo nome da paz».

O paradigma do desenvolvimento

D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira, usa o termo “desenvolvimento” não só para criticar a prática colonial portuguesa, mas também para apontar limites a este conceito. No relatório da diocese da Beira de 1963, dirigido ao governador de Moçambique, não tem pejo de, em nome da sua autoridade pastoral e da ideia de “desenvolvimento”, criticar a dinâmica económica na sua diocese, nomeadamente o facto de muitos produtos serem vendidos mais caros aos autóctones do que aos europeus. Além disso, as trocas comerciais com os autóctones eram por espécie. A falta de estímulo económico inerente à monetarização das trocas comerciais constituía um obstáculo ao «seu desenvolvimento económico e social»²⁶. Usando alternadamente o termo desenvolvimento e a palavra «fomento», com conotações mais conservadoras, D. Sebastião Soares de Resende já sugere que não bastam mudanças semânticas, nem mesmo um maior investimento em infraestruturas por parte do poder colonial, para resolver os problemas de injustiça social colocados pelo colonialismo: «Não é o fomento nem a economia nem a política que fazem o homem senão, ao contrário, o homem é que os realiza. De que valem a economia sólida e próspera, o fomento bem planificado e a política equilibrada e eficiente, se os homens não são homens?»²⁷.

D. Sebastião Soares de Resende é um exemplo de como a transição entre dois paradigmas missionários se reflete num percurso episcopal. Inicialmente, após o seu doutoramento em Roma e ser nomeado bispo da Beira na década de 1940, procura conciliar o nacionalismo português com uma perspectiva romana²⁸. Atribui um papel importante na missionação da Beira aos Padres Brancos, uma ordem religiosa constituída principalmente por estrangeiros e completamente alinhada com as

25 *Populorum Progressio: carta encíclica de Sua Santidade o Papa Paulo VI, aos bispos, sacerdotes, religiosos, fiéis e todos os Homens de boa vontade sobre o desenvolvimento dos povos*. Vaticano: Tip. Poliglota Vaticana, 1967, p. 9.

26 Arquivo Histórico de Moçambique [AHM]. Diocese da Beira. Relatório. 1963, Cx. 2090 fl. 24.

27 RESENDE, Sebastião Soares de – *Por um Moçambique melhor*. Lisboa: Livraria Morais, 1963, p. 39.

28 Cf. MORIER-GENOUD, Eric – *Catholicism*, p. 25.

diretrizes de Roma²⁹. E apreciava os jesuítas³⁰, uma ordem ligada ao Papa por um voto especial e, inicialmente, associada ao nacionalismo português, posição que vai mudando com o tempo. A relação mais difícil que estabelece com os franciscanos não se deve ao facto de identificarem a cristianização com o nacionalismo português, mas por, sendo a ordem religiosa muito enraizada em África, pretenderem uma maior autonomia face ao poder diocesano³¹.

A sua evolução é no sentido de dissociar a cristianização da «portugalização», uma evolução que não se deve apenas à receção do II Concílio do Vaticano. D. Sebastião Soares de Resende foi, com D. António Ferreira Gomes, um dos bispos portugueses mais ativos no II Concílio do Vaticano e pode considerar-se, em alguns aspetos, um dos precursores do espírito conciliar³².

A admiração que D. Sebastião tinha pelo trabalho dos Padres Brancos, uma ordem especializada na missionação em África e que, em meados da década de 1960 já tinha passado por vários processos de descolonização, terá contribuído para a sua consciência de que a Igreja católica devia continuar em Moçambique, mesmo que este território deixasse de ser Portugal, tal como acontecera em muitos outros territórios africanos que tinham declarado a independência. Apesar da mudança de perceção e das suas convicções relativamente à relação entre Estado português e Igreja Católica conseguiu evitar que estas convicções provocassem fraturas entre os católicos da sua diocese, pelo menos com o grau de visibilidade e dramatismo que tiveram posteriormente.

O paradigma da libertação

Será D. Manuel Vieira Pinto, bispo de Nampula que, na linha de D. Sebastião Soares de Resende e do II Concílio do Vaticano, explicitará mudanças no paradigma missionário católico em Moçambique. Em síntese, poderíamos declarar que o objetivo não seria atribuir à missionação católica o objetivo de “portugalizar” os africanos, mas, pelo contrário, de criar raízes africanas ao catolicismo em Moçambique.

Tradicionalmente, a catequese era ministrada em termos muito ambíguos, misturando o anúncio de Jesus Cristo com o da “portugalidade”. As escolas eram locais onde os cristãos recebiam sacramentos, sendo ao mesmo tempo espaços de difusão da cultura portuguesa e de presença do poder colonial. As missões, para cumprir o acordo missionário, tinham de ser espaços onde a língua portuguesa

29 Cf. MORIER-GENOUD, Eric – *Catholicism*, p. 141.

30 Cf. PEREIRA, Zélia Maria Cruz – *Jesuítas em Moçambique (1941-1974)*.

31 Cf. MORIER-GENOUD, Eric – *Catholicism*, p. 137.

32 Cf. RESENDE, Sebastião Soares – *Profeta em Moçambique*. Lisboa: Difel, 1994.

tinha de ser falada e os missionários deviam participar em rituais patrióticos como hastear a bandeira ou cantar o hino português.

Em 1972, nas suas intervenções para os religiosos, D. Manuel Vieira Pinto deixava claro que os missionários deviam deixar de hastear a bandeira portuguesa na missão ou na torre da Igreja e estabeleceu a língua nativa como língua litúrgica. Além destas mudanças simbólicas, procura mudar o modelo de evangelização e pastoral:

As principais ideias de D. Manuel Vieira Pinto acerca da necessidade de renovar não só internamente a Igreja Católica, mas também de mudar a sua relação com o poder político são sintetizadas no documento de 1971 «Estamos numa Hora de Viragem» dirigido ao Conselho de Presbíteros da sua diocese:

«1.^a – (...) Uma Igreja menos instrumento político e mais instrumento universal de salvação. Uma Igreja menos poderosa por força dos poderosos e mais poderosa por força dos pobres (...)

2.^a – A passagem de uma Igreja ainda bastante ocidental para uma Igreja local incarnada na cultura e grupos humanos (...);

3.^a – A passagem de uma Igreja ainda bastante clerical para uma Igreja mais Povo de Deus;

4.^a – A passagem de uma Igreja ainda bastante ritualista, sacramentalista, para uma Igreja mais profética e mais sacramento da salvação do homem todo;

6.^a – A passagem de uma Igreja ainda bastante paternalista, para uma Igreja promotora dos direitos da pessoa humana e formadora de consciências responsáveis;

7.^a – A passagem de uma Igreja ainda bastante marcada pelo individualismo, também na pastoral, para uma Igreja onde a comunhão apareça como um sinal inconfundível»³³.

A hora era mesmo de viragem e todos os princípios renovadores acima enunciados se demarcavam do paradigma da evangelização como «portugalização», embora não fosse tão clara a diferença entre o sentido de «desenvolvimento» associado ao colonialismo tardio ou à descolonização. No entanto, o anúncio da saída dos Padres Brancos de Moçambique, em 1971, em protesto contra o silêncio da hierarquia católica perante o colonialismo português, é um primeiro sinal de fraturas entre setores católicos e o governo do Estado Novo. Em maio desse ano, o governo expulsa os Padres Brancos de Moçambique, com grandes repercussões internacionais³⁴.

Este acontecimento vem sublinhar as clivagens também existentes no interior da Igreja Católica, inclusive na hierarquia. Na década de 1960 tinham desaparecido

33 LUZIA, José – *Manuel Vieira Pinto. O visionário de Nampula*, 2.^a edição. Lisboa: Paulinas, 2016, p. 34-36.

34 A expressão é usada como título de um livro escrito por um missionário da Sociedade dos Padres Brancos: BERTULLI, Cesare – *A cruz e a espada em Moçambique*. Lisboa: Portugália, 1976.

dois bispos como posicionamentos diferentes, mas com autoridade e capacidade de mediar conflitos: D. Teodósio Clemente de Gouveia (1889-1962), o arcebispo de Lourenço Marques, conservador e prudente, e o já referido D. Sebastião Soares de Resende (1906-1967), empenhado na renovação da Igreja e hábil na gestão de conflitos eclesiais. Na década de 1970, a hierarquia católica em Moçambique não conseguiu evitar que as suas divisões internas se tornassem patentes: D. Custódio Alvim Pereira, o arcebispo de Lourenço Marques, surgiu como o rosto da identificação entre a Igreja Católica e asoberania portuguesa, por contraponto ao de D. Manuel Vieira Pinto, o bispo de Nampula, que denunciava publicamente esta identificação e tinha intervenções que, objetivamente, favoreciam o reconhecimento do direito à independência de Moçambique. D. Francisco Nunes Teixeira, o Presidente da Conferência Episcopal, procurava situar-se numa dificilmente sustentável posição centrista em que alinhava com a Santa Sé, ao mesmo tempo que se demarcava de intervenções da Igreja Católica ao favor ou contra o colonialismo; defendia os direitos humanos, sem criticar as ações ou omissões das autoridades públicas que pudessem ser associadas à violação destes direitos³⁵.

É em 1971 que a violência da guerra colonial em Moçambique se torna mais visível para missionários católicos. Entre abril e novembro, militares portugueses e agentes da DGS realizam massacres em Mukumbura, Catacha, Capinga, Matahanda e António. Dois Padres de Burgos, Valverde de Léon e Hernández Robles, a trabalhar numa missão em Mukumbura recolheram relatos de testemunhas, escreveram relatórios e apelaram ao bispo de Tete (D. Félix Niza Ribeiro) para que tomasse posição, mas os massacres continuaram, nomeadamente em Marara, durante cinco meses, até maio de 1972, sendo registados pelo comboniano Luís Afonso da Costa³⁶.

A 3 de janeiro de 1972 foram presos dois Padres de Burgos implicados na denúncia dos massacres de Mukumbura. Poucos dias depois, a 13 de janeiro de 1972, foram presos os padres do Macúti, Teles Sampaio e Fernando Mendes, acusados de terem proibido a entrada da bandeira portuguesa na igreja numa cerimónia de Promessa dos escuteiros. Segundo o testemunho do padre jesuíta José Augusto Alves de Sousa, a bandeira esteve presente na missa presidida pelo padre Sampaio, embora a questão tivesse sido discutida entre estes e os escuteiros, pois o regulamento dos escuteiros não era claro sobre o assunto. O padre Sampaio já se encontrava «sob a mira» da DGS, desde 1 de janeiro de 1972, devido à sua homilia sobre a Paz num país em guerra, glosando o mote do próprio Paulo VI: «Se queres a Paz

35 Cf. MATOS, Luís Salgado de – Igreja e guerra: colaboração e resistência. In AFONSO, Aniceto; GOMES, Carlos de Matos – *Guerra Colonial*. Lisboa: Porto Editora, 2020, p. 355-358.

36 Cf. DADHA, Mustapha – *O Massacre Português de Wiriamu. Moçambique, 1972*. Lisboa: Tinta-da-China, 2016, p. 184-189.

trabalha pela justiça»³⁷. A 16 de dezembro de 1972 ocorre o massacre de Wiriamu. A listagem das vítimas foi elaborada por Domingo Kansande e o padre Domingos Gonçalo Ferrão. A divulgação da informação sobre o massacre deveu-se à iniciativa do padre Adrian Hastings, com o apoio de dois Padres de Burgos que corroboraram as notícias publicadas no *The Times*. O impacto mediático do caso, noticiado nas vésperas de uma visita de Marcello Caetano a Londres representou uma viragem na mobilização da opinião pública britânica contra o regime português³⁸.

Perante a violência da guerra colonial e sua tematização em textos de reação e denúncia, o discurso de diversos setores missionários católicos muda e o de outros radicaliza-se. Fernando Marques Mendes, antes de ser nomeado coadjutor do pároco de Macúti, Joaquim Teles Sampaio, formara-se, aos 24 anos, nos seminários do Porto (diocesano) e da Boa Nova (Sociedade Missionária Portuguesa), em Valadares. Aí, declarou «respirava intensamente o espírito pós-conciliar de uma Igreja serva, pobre e libertadora»³⁹ no curso teológico que concluiu em 1971. Este é um ano charneira na História da Teologia, na passagem de uma «teologia do desenvolvimento» para uma «teologia da libertação».

A ideia de «desenvolvimento», ainda que não usada exatamente com o mesmo sentido pela Igreja católica e pelos Estados europeus parecia ser um caminho para os cristãos se inserirem no mundo. No entanto, tratava-se de um mundo que tomava como referência as sociedades dos países desenvolvidos do hemisfério Norte. Foi esta a percepção de Gustavo Gutiérrez, teólogo que dá um contributo decisivo à «Teologia da Libertação». Para ele, o II Concílio do Vaticano deixava um problema em aberto: os cristãos deviam inserir-se no «mundo» dos «20 por cento dos incluídos ou dos 20 por cento dos excluídos?»⁴⁰ Em 1968, na II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano, realizada em Medellín, surgem expressões e conceitos que constituirão os alicerces da Teologia da Libertação, como «libertação de toda a situação opressiva», «injustiça institucionalizada», «mudança de estruturas», «conscientização», «educação libertadora». Gutiérrez, que inicialmente tinha previsto fazer uma intervenção sobre «teologia do desenvolvimento», acaba por fazê-la sobre «teologia da libertação». As suas ideias amadureceram em

37 SOUSA, José Augusto Alves de – *Memórias de um jesuíta missionário em Moçambique: 1960-2004: quarenta e quatro anos de compromisso na Igreja e na sociedade moçambicana: uma nova face da missão*. Braga: Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2015, p. 397.

38 DHADA, Mustafah – Wiriamu e a Violência em Massa na África Portuguesa. In OLIVEIRA, BORGES – *Crepúsculo*, p. 563-565. DHADA, – *O Massacre*; OLIVEIRA, Pedro Aires – Adrian Hastings e Portugal: Wiriamu e outras Polémicas. *Lusitania Sacra*. 19-20 (2007-2008) 379-398.

39 ARAÚJO, Amadeu; BOAS, Manuel Vilas – *Moçambique: da colonização à Guerra Colonial: a intervenção da Igreja Católica*. Prior Velho: Paulinas, 2013, p. 331.

40 GUTIÉRREZ, Gustavo; MÜLLER, Gerhard Mudwig – *Ao lado dos pobres: a Teologia da Libertação é uma teologia da Igreja*. Prior Velho: Paulinas, 2014, p. 8-9.

1971, ano em que publicou, no Peru, de *Teologia da Libertação. Perspectivas*. Neste livro contrapõe a «teologia da libertação» à «teologia do desenvolvimento»⁴¹.

As ideias da teologia da libertação circulavam entre a América Latina, a Europa e África. Neste processo de circulação, missionários espanhóis, como os Padres de Burgos, e alguns sacerdotes portugueses, muito atentos ao que se passava no Brasil e às intervenções de figuras como Leonardo Boff ou D. Hélder da Câmara desempenharam um papel relevante.

A uma parte da Igreja Católica e Moçambique quer os episódios de confronto com o poder colonial, quer as ideias da Teologia da Libertação parecem retirar credibilidade à ideia de que promoção do «desenvolvimento», por si só, é suficiente para «descolonizar». A «libertação do povo» não passaria só por um investimento na educação e nas infra-estruturas, apesar da sua importância, mas também pela negociação de uma solução política para a guerra colonial e pela mudança das estruturas económicas e sociais e das relações entre o «primeiro» e o «terceiro» mundo.

A questão da legitimidade de continuar uma guerra mantendo o objetivo de resistir à descolonização ou de reconhecer a necessidade de uma negociação política que coloque termo à guerra está na origem do acontecimento político-religioso com maior impacto neste período: a expulsão do bispo de Nampula e onze missionários combonianos, nas vésperas da Revolução dos Cravos, por terem assinado um texto intitulado *Um Imperativo de Consciência*⁴².

O acontecimento insere-se num processo de conflito interno do catolicismo e entre setores católicos e o poder colonial que não se explica apenas pela personalidade das pessoas envolvidas, ou pelas disputas político-ideológicas exteriores à Igreja católica. O processo conflitual está associado a disputas sobre aspetos eclesiológicos, pastorais e teológicos que alguns missionários consideram que persistem apesar do II Concílio do Vaticano, outros consideram resolvidos pelo Concílio, enquanto alguns pretendem ir mais longe inspirados pela Teologia da Libertação.

Conclusões

As relações entre o Estado português e a Igreja Católica em Moçambique no período em análise, 1961-1974, foram marcadas pela crise e por tentativas de adaptações aos novos tempos de ambas as instituições que mantinham entre elas uma relação de séculos. O Estado português procurou conservar o novo Estado-Império cuja construção pode ser remontada ao *Ultimatum* de 1890, adotando uma nova doutrina legitimadora, o luso-tropicalismo, e novas práticas, em resposta a algumas

41 GUTIÉRREZ; MÜLLER – *Ao lado*, p. 13-20.

42 ARAÚJO; BOAS – *Moçambique*, p. 388-394.

críticas das Nações Unidas. A Igreja Católica visou adaptar-se aos tempos modernos num processo que ficou conhecido por *aggiornamento* e teve o seu centro de discussão, decisão e impulso renovador no II Concílio do Vaticano (1962-1965). Historiadores do colonialismo designaram a última fase do império português, como de colonialismo tardio, marcado, pela tentativa de evitar processos de descolonização que já tinham sucedido noutros territórios. Historiadores do catolicismo têm visto no II Concílio do Vaticano a emergência de um novo paradigma da Igreja Católica, mudando práticas e representações religiosas vigentes desde a Idade Média e uma atitude intransigente perante o mundo moderno caucionada pelo I Concílio do Vaticano (1969-1970).

Este artigo, focado em termos geográficos e cronológicos em Moçambique no período do colonialismo tardio, procurou entender os conflitos entre o Estado português e a Igreja Católica, e no interior da Igreja Católica, na perspetiva da crise do paradigma missionário católico, marcado não só pelas mudanças conciliares e pela resistência a esta mudança, mas também pela vontade de uma mudança mais radical do paradigma.

A resistência à mudança, paradoxalmente representada pelo arcebispo de Lourenço Marques, D. Custódio de Alvim Pereira, continua a tomar como referência o acordo entre o Estado Novo e a Igreja Católica firmado na Concordata de 1940 e o Acordo Missionário do ano seguinte, em torno de uma missão «civilizadora» da Igreja Católica que convergia com o próprio papel civilizador do Estado português.

A mudança introduzida pelo II Concílio do Vaticano, valorizando o enraizamento local da Igreja Católica, a liberdade religiosa, uma conceção eclesial assente na ideia de «povo de Deus» favorecia a crítica a um modelo missionário que tomava como um dos seus objetivos a «portugalização». Pelo contrário, implicava um enraizamento na sociedade africana e uma promoção do nível de vida da população africana. São linhas gerais que são interpretadas de modo diferente por diferentes figuras eclesiais e organizações religiosas. Para D. Eurico Dias Nogueira, bispo de Vila Cabral (1964-1972), implicou uma ação clara a favor da promoção dos africanos por via educativa e do diálogo inter-religioso com o Islão, mas não um afrontamento do poder colonial. D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira (1943-1967) não só criticou práticas coloniais como o trabalho forçado e defendeu claramente um investimento na educação dos africanos, como evoluiu para uma posição favorável à autodeterminação de Moçambique. Conseguiu ser um crítico do poder colonial evitando fraturas na Igreja Católica. Noutra conjuntura, em nome da transformação da Igreja e da sociedade pelo espírito conciliar, D. Manuel Vieira Pinto, o bispo de Nampula no Estado Novo desde 1967, entrou em rutura com o Estado português, que o expulsou nas vésperas do processo revolucionário iniciado

a 25 de abril de 1974. O motivo da rutura foi indicar publicamente a possibilidade de uma solução política para a guerra em curso.

O Estado colonial na sua fase tardia procurou encontrar novas convergências com alguns setores renovadores em torno da ideia de «desenvolvimento», sublinhada por Paulo VI na encíclica *Populorum Progressio*, de 1967. O reformismo colonial teve uma derrota simbólica com o afastamento de Adriano Moreira do governo em 1962, mas algumas reformas caucionadas pela ideia de desenvolvimento prosseguiram nos últimos anos do colonialismo português sendo concretizadas num maior investimento em infra-estruturas e educação.

A ideia de «libertação», impulsionada pela conferência de Medellín em 1968 e a subsequente «Teologia da Libertação», pretendeu ir além da reforma conciliar e inspirou aspirações de transformação eclesial mais profunda do que a do II Concílio do Vaticano e de transformação social e política mais radical do que o horizonte do «desenvolvimento». A aplicação da Teologia da Libertação às circunstâncias de Moçambique colocava questões como: a ideia não estava demasiado associada ao modelo europeu? Não podia justificar um regime como o da África do Sul, com uma economia mais desenvolvida do que o resto do continente africano e uma sociedade marcada pelo *apartheid*? A Teologia da Libertação no contexto do colonialismo tardio favorecia o apoio à independência e uma transformação das estruturas económico-sociais, embora não esclarecesse, por si só, o modo de alcançar tais objetivos. As opções político-religiosas concretas de tomadas de posição de missionários inspirados pela Teologia da Libertação seriam temas para outros artigos. O que quisemos sublinhar neste artigo é que a relação entre catolicismo e política no período em causa não se explica só pela influência e pela adesão ou algum tipo de colaboração com a Frelimo, mas também por uma dinâmica interna do próprio catolicismo, com a emergência de novas conceções teológicas que questionam o paradigma missionário vigente.

A vontade de conservar ou de mudar práticas e representações religiosas de um paradigma católico em crise teve implicações nas transformações sociais e políticas de Moçambique e no seu processo de independência.