



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

JOÃO MIGUEL MOREIRA AZINHEIRA

D. Sebastião Soares de Resende:
O bispo missionário, padre conciliar e pastor ativo

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Adélio Fernando de Lima Pinto Abreu

Porto
2023

ÍNDICE

ÍNDICE	1
RESUMO	3
ABSTRACT	3
SIGLAS E ABREVIATURAS	5
INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O HOMEM	11
1. O arquétipo de um Homem: 1906-1919	12
1.1. Um retrato familiar.....	12
1.2. As fortes raízes milheiroenses.....	15
2. Percurso formativo e discernimento vocacional: 1919-1933	17
2.1. Do Seminário de Vilar ao Seminário da Sé.....	18
2.2. Do Seminário da Sé ao diaconado.....	20
2.3. O presbiterado e os estudos em Roma	22
3. Memorando de um padre, predição de um bispo: 1933-1943	24
3.1. O regresso de Roma	24
3.2. Professor e vice-reitor no Seminário da Sé	26
3.3. Um cónego erudito	30
3.4. Perfil intelectual	32
CAPÍTULO 2 – SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O BISPO MISSIONÁRIO	35
1. Relação entre a Igreja Católica e o Estado Novo	35
1.1. A Igreja no advento do Estado Novo	37
1.2. Uma “aliança institucional” (1933-1945)	39
1.3. A relegitimação do Estado Novo (1945-1961)	41
1.4. A questão colonial e a decadência do regime (1961-1974)	43
2. A Fé e o Império: Igreja Católica no Ultramar português	47
2.1. A ideologia colonial portuguesa.....	48

2.2. Um pacto de mútuos benefícios	52
2.3. A política colonial em Moçambique	56
2.4. A missionação em Moçambique	61
3. Sebastião, 1.º Bispo da Beira	66
3.1. Um bispo para a Beira	66
3.2. Estratégia missionária	68
3.3. Expansão missionária na diocese da Beira.....	71
3.4. Apostolado missionário.....	74
3.5. Apostolado social	77
3.6. A prioridade da educação	79
3.7. Moçambique na encruzilhada.....	83
3.8. A comunicação social ao serviço da missão	88
3.9. Resistências à missão	90
3.10. Perfil intelectual	93
CAPÍTULO 3 – SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: PADRE CONCILIAR E PASTOR ATIVO.....	97
1. Uma Igreja em renovação: o II Concílio Ecuménico do Vaticano	97
1.1. A Igreja em Portugal nas vésperas do Concílio	99
1.2. A Igreja em Portugal no Concílio	102
2. Sebastião Soares de Resende: o padre conciliar	105
2.1. A intervenção do padre conciliar	105
2.2. A divulgação do padre conciliar.....	111
3. Sebastião Soares de Resende: o pastor ativo	128
3.1. O <i>aggiornamento</i> em Moçambique.....	128
3.2. D. Sebastião, o pastor ativo	132
CONCLUSÃO.....	139
BIBLIOGRAFIA	143
1. Fontes	143
1.1. Fontes inéditas.....	143
1.2. Fontes publicadas	144
3. Estudos.....	152

RESUMO

Esta dissertação estuda a vida e obra de Sebastião Soares de Resende (1906-1967), o primeiro bispo da Beira em Moçambique e o prelado português com mais intervenções no II Concílio Ecuménico do Vaticano. Desde as suas origens até à sua doença e morte na Beira, traçamos o seu percurso formativo, vocacional e pastoral. No contexto da relação entre a Igreja Católica e o Estado Novo, particularmente nos territórios ultramarinos, a ação pastoral de D. Sebastião notabilizou-se pela estratégia e apostolado missionários empreendidos na sua diocese. Apesar das resistências políticas, procurou denunciar o drama social premente no Ultramar português. Para isso, recorreu às cartas pastorais que quase anualmente dirigia aos seus diocesanos e ao *Diário de Moçambique*, jornal diocesano criado pelo prelado onde também publicou um conjunto de crónicas sobre as suas impressões do Concílio, procurando a melhor forma de o pôr em prática na sua diocese. Este trabalho estuda a vida de um homem, bispo missionário, padre conciliar e um pastor ativo.

Palavras-chave: Sebastião Soares de Resende; Catolicismo em Moçambique; Diocese da Beira; Estado Novo; Império ultramarino; II Concílio Ecuménico do Vaticano; *Diário de Moçambique*.

ABSTRACT

This master's thesis studies the life and work of Sebastião Soares de Resende (1906-1967), the first bishop of Beira in Mozambique and the portuguese prelate with the most interventions in the Second Vatican Ecumenical Council. From his origins to his illness and death in Beira, we trace his formative, vocational, and pastoral journey. In the context of the relationship between the Catholic Church and Estado Novo, particularly in the overseas territories, bishop Sebastião's pastoral action was notable for the missionary strategy and apostolate undertaken in his diocese. Despite political resistance, he tried to denounce the pressing social drama in the portuguese overseas territories. To do so, he used the pastoral letters he sent almost annually to his diocesans and the *Diário de Moçambique*, a diocesan newspaper created by the prelate where he also published a series of chronicles about his

impressions of the Council, looking for the best way to put it into practice in his diocese. This work studies the life of a man, a missionary bishop, a conciliar priest, and an active pastor.

Keywords: Sebastião Soares de Resende; Catholicism in Mozambique; Diocese of Beira; Estado Novo (New State); Portuguese Overseas; Second Ecumenical Council of the Vatican; *Diário de Moçambique*.

SIGLAS E ABREVIATURAS

CF – Correio da Feira

ASMP – Arquivo do Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição do Porto

AEP – Arquivo Episcopal do Porto

AAS – Acta Apostolicae Sedis

BDP – Boletim da Diocese do Porto

CCP – Centro Católico Português

ACP – Ação Católica Portuguesa

ONU – Organização das Nações Unidas

FDSSR – Fundo documental de D. Sebastião Soares de Resende, Arquivo da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

INTRODUÇÃO

O Portugal do séc. XX foi palco de profundas transformações políticas, sociais e religiosas. Entre outras, destacamos a implantação da República e a forte instabilidade política que se seguiu até à consolidação do Estado Novo que se estendeu até à Revolução de abril de 1974. Até então, por Portugal entendia-se a Metrópole e os seus territórios ultramarinos.

Neste espaço de tempo, a Igreja em Portugal sentiu-se perseguida com a Lei da Separação do Estado das Igrejas, viu o restabelecimento das relações diplomáticas com a Santa Sé, aproveitou a oportunidade para recuperar o seu espaço social durante o regime de Salazar e foi surpreendida com a convocação de um concílio ecuménico.

Estes acontecimentos também se repercutiram na vida de Sebastião Soares de Resende, que nasceu em 1906 e faleceu em 1967. Porém, o que o mais notabilizou foi a determinação no combate às injustiças sociais que presenciou em Moçambique enquanto primeiro bispo da Beira, desde 1943 até à sua morte. Uma luta que a determinado momento assumiu como sua e que foi fonte de alguns confrontos com o poder político instituído.

É nesta qualidade que foi chamado a participar no II Concílio Ecuménico do Vaticano, onde se distinguiu como o prelado português com mais intervenções na aula conciliar. Porém, já antes disso demonstrava um ímpeto missionário fora do vulgar. Convencido do importante contributo da Igreja no desenvolvimento de uma sociedade moçambicana civilizada e autónoma, procurou dotar a sua diocese das ferramentas necessárias a essa missão.

Em suma, estudar a vida de D. Sebastião Soares de Resende é voar desde as campestres terras de Milheirós de Poiães em Santa Maria da Feira até às tórridas e húmidas paisagens da África oriental. É situarmo-nos no contexto político e social do Estado Novo e das suas relações com a Igreja Católica. É perceber o papel da fé na manutenção do Império colonial. É tornarmo-nos parte dos dramas sociais, económicos e políticos que o prelado presenciou e que procurou denunciar. É ter assento e participar na aula conciliar e sorver do espírito que animou o Concílio.

É viver o momento histórico da renovação da Igreja universal na Igreja local. É estudar a vida de um homem que foi o primeiro bispo da Beira e por isso padre conciliar e um pastor ativo.

Neste sentido, este trabalho, dividido em três capítulos, procura dar a conhecer quem foi o primeiro bispo da Beira, desde as suas origens até ao regresso à sua diocese depois de participar no II Concílio do Vaticano. Sublinhamos, contudo, as informações recolhidas durante o seu período de estudos no Seminário Maior do Porto e a participação ativa e vivência do prelado no Concílio, dois aspetos inéditos que quisemos aprofundar e publicar.

Nos três pontos que constituem o primeiro capítulo, pretendemos introduzir e caracterizar Sebastião Soares de Resende focando-nos nas primícias da sua vida e obra, de 1906 a 1943: desde do seu nascimento até à sua ação enquanto formador no Seminário maior do Porto e membro do Cabido Portucalense, múnus que desempenhou até à sua ordenação episcopal. Fazemo-lo num crescendo de informação na medida dos dados biográficos concretos disponíveis correspondentes a cada ponto.

No primeiro ponto lembramos de forma sucinta a terra natal de Sebastião Soares de Resende. Retratamos o seu contexto familiar e a profunda ligação do futuro bispo às suas origens. Fazemo-lo, fundamentalmente, a partir dos relatos e testemunhos daqueles que com ele de alguma forma privaram, que possuem alguma relação com a família Resende ou que com ela contactaram. Dados que foram publicados no contexto das homenagens a ele dedicadas, de artigos de jornais locais e até de uma ou outra referência autobiográfica relativamente a este tempo que D. Sebastião deixa transparecer *a posteriori* nos seus escritos.

No segundo ponto procuramos acompanhar e aprofundar o seu percurso formativo e o estreitar de relações com a diocese do Porto como estudante e enquanto aluno dos Seminários diocesanos. Um aluno cujo mérito académico se fez notar, o que contribuiu para a decisão de frequentar estudos superiores em Roma. Dada a complexidade no acesso às fontes arquivísticas deste período de estudos superiores e conscientes do desequilíbrio entre os detalhes de uma e outra formação, detivemo-nos fundamentalmente no seu percurso enquanto aluno do Seminário Maior do Porto. Fizemo-lo com recurso aos registos de estudos arquivados no mesmo Seminário, alguns dos quais publicados no *Boletim da Diocese do Porto*. Paralelamente, relatamos o seu percurso vocacional nas suas várias etapas como resultado do seu progressivo discernimento à vocação sacerdotal. Fazemo-lo a partir dos dados obtidos do seu processo de ordenação conservado no Arquivo Episcopal do Porto e de um ou outro testemunho obtido de quem com ele contactou.

Finalmente, no terceiro e último ponto deste capítulo olhamos o seu regresso de Roma, a sua nomeação como formador e professor no Seminário Maior do Porto e mais tarde a sua integração no Cabido Portucalense. Enriquecemos esta exposição com a reunião de pequenos detalhes recolhidos de vários testemunhos e artigos publicados sobre o prelado. Concluímos, assim, este primeiro capítulo destacando as principais características do seu pensamento a partir dos seus escritos publicados neste período. Desta forma, logramos de uma melhor perceção da figura do P. Sebastião Soares de Resende, o que nos permite uma melhor compreensão do seu episcopado.

O segundo capítulo da nossa dissertação é o mais extenso. Nos primeiros dois pontos, com o intuito de retratar a realidade colonial moçambicana que D. Sebastião encontrou quando chegou à sua diocese, partimos de uma análise da complexa e controversa relação entre o Estado Novo e a Igreja Católica. Para tal, procuramos contrapor diferentes perspetivas no sentido de uma perceção mais ampla e correta da política e ideologia coloniais portuguesas e do papel da Igreja na sua aplicação e manutenção. Finalmente, ao focar os planos político, económico, social e religioso moçambicanos e explicando a evolução da presença católica neste território até então, compreendemos o contexto da criação da diocese da Beira.

Por sua vez, o terceiro ponto deste capítulo é dedicado à figura de D. Sebastião Soares de Resende, o primeiro bispo da Beira. Sublinhando alguns aspetos relativos à sua nomeação, procuramos delinear o seu perfil episcopal e evidenciar a evolução da sua linha de pensamento. Fazemo-lo partindo dos seus escritos e da sua ação pastoral. Estes mostram-nos a tenacidade missionária com enfrentou os desafios que a cultura e as políticas locais lhe lançaram na busca da conjugação e aplicação dos valores da moral cristã, à ambição do desenvolvimento livre e independente das comunidades autóctones.

Por fim, o terceiro capítulo da nossa dissertação divide-se em três pontos. No primeiro ponto focamos o maior acontecimento para a Igreja no séc. XX, do qual ainda se colhe frutos: o II Concílio Ecuménico do Vaticano. Desde da sua convocação procuramos justificar a sua importância e contextualizar a sua realização. Por outro lado, tentamos, de um modo geral, perceber as reações do episcopado português da Metrópole e das Províncias ultramarinas africanas à convocação do Concílio para aferir sobre a sua presença e participação na Assembleia conciliar. Fazemo-lo tendo como base os artigos publicados em periódicos relativos a estas matérias. Finalmente, partindo das atas do Concílio, resumimos as intervenções conciliares do bispo da Beira.

No segundo ponto reunimos e apresentamos o conjunto de crónicas de D. Sebastião que dão conta da sua experiência conciliar somente durante as três primeiras sessões. O prelado publicava-as no jornal diocesano *Diário de Moçambique*. Infelizmente, por alguma razão que nos é alheia, não há registo da publicação de crónicas do bispo da Beira respeitantes à quarta sessão conciliar.

Finalmente, no último ponto deste capítulo, elencamos algumas iniciativas que traduziram o *aggiornamento* conciliar em Moçambique. Sobre a diocese da Beira procuramos especificar a visão sistemática do Concílio que D. Sebastião apresenta aos seus diocesanos na sua última pastoral oficial. Acompanhamos a nossa exposição com breves relatos de atividades na diocese beirense e da mobilização pastoral que o seu prelado fez colocando, até ao fim da vida, os seus esforços na divulgação e promoção das resoluções conciliares na Beira.

Na elaboração desta investigação, notamos a dispersão e ainda parca organização do material relativo à ação pastoral de D. Sebastião, desde dos seus manuscritos até ao periódico *Diário de Moçambique*. Quase todas as referências de estudos que encontramos relativas ao bispo da Beira são pouco aprofundadas e maioritariamente em tom apologético.

Seguindo a metodologia apresentada e distanciando-nos de qualquer visão apologética sobre D. Sebastião, procuramos sustentar a nossa investigação privilegiando o contacto direto com as fontes. A sua consulta revelou-se um desafio atendendo à quantidade de documentação manuscrita depositada no Arquivo da Faculdade de Letras do Porto e à revisão dos vários números do jornal diocesano beirense *Diário de Moçambique* disponível na hemeroteca da Biblioteca Municipal do Porto. A exploração destas fontes inéditas e publicadas revelou-nos que a nossa investigação resume somente uma abordagem à figura em estudo. Não obstante as dificuldades surgidas na sua realização, particularmente ao nível da sistematização dos conteúdos, acreditamos que este trabalho é um importante contributo ao estudo do primeiro bispo da Beira que deve ser continuado e aprofundado.

CAPÍTULO 1

SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O HOMEM

«[...] investigador sério, bispo missionário, doutrinador inteligente, pastor activo, verdadeiro homem de Deus, profeta na sociedade».¹

A soberba nas palavras de Carlos Azevedo, historiador e investigador, a respeito do seu conterrâneo, de facto fazem jus à figura pátria ímpar de liberdade que representa Sebastião Soares de Resende, quer no panorama nacional em Moçambique, quer pelo reconhecimento público internacional do seu zelo pastoral, resultado das campanhas de sensibilização missionária durante as suas viagens à América. Este reconhecimento permanece como um marco histórico da “jovem” diocese da Beira e persiste nos inúmeros testemunhos dos que com ele se cruzaram.

São diversos os relatos de diferentes personalidades de esferas sociais distintas que convergem na memória coletiva de D. Sebastião Soares de Resende como o primeiro bispo da Beira: uma breve investigação é suficiente para encontrar pequenas e diversas notas jornalísticas e algumas monografias que nos relatam o alcance e impacto da sua ação pastoral. Torna-se, portanto, relativamente fácil a partir destes dados e das suas várias cartas pastorais, preleções e homilias, reflexões, intervenções e memórias manuscritas em diário (a partir de 1943) caracterizar Sebastião Soares de Resende, o bispo. Mais desafiador, porém, é a possibilidade de recuar até 1906 e procurar perceber, no limite da existência de dados históricos que o comprovem, as raízes e os ambientes por que passou: procurar caracterizar o crescimento e desenvolvimento de Sebastião Soares de Resende, um benjamim de uma terra rural que vai crescendo e amadurecendo a sua vocação formando-se homem, padre e mais tarde bispo.

¹ Carlos A. Moreira Azevedo, «Perfil biográfico de D. Sebastião Soares de Resende», *Lusitania Sacra* 2, n. 6 (1994): 391.

Sabemo-las como dimensões indissociáveis e complementares na progressiva construção da sua personalidade, carácter e mundividência. No entanto, por questões metodológicas e de organização do pensamento e do dado histórico, optamos por analisá-las separadamente.

1. O ARQUÉTIPO DE UM HOMEM: 1906-1919

É complexo quantificar o quanto as raízes de um Homem têm influência no desenvolvimento do potencial daquilo que ele pode vir a ser. Mais fácil é qualificar a profundidade da relação que este estabelece com as suas origens, permitindo-lhe a construção de um referencial hermenêutico a partir do qual perspectiva todos os ambientes onde se encontra. Sebastião Soares de Resende não é diferente, tal como nos aponta David Rodrigues:

Podem as terras ser pequenas. Mas por pequenas que sejam revelam-se grandes na grandeza das almas que produzem. Para cada um de nós, a grandeza da Pátria, mede-se pela proximidade do conhecimento. Sendo assim, a terra em que nascemos será pequena, mas para nós é a pátria maior. A chamada grande Pátria para cada um de nós que vivemos longe das grandes metrópoles, onde todos se perdem e se desconhecem, será para nós a mais pequena. É por isso grande Pátria a nossa pequena aldeia que pelo conhecimento recíproco se torna grande. Para D. Sebastião, por estranho que pareça Milheirós de Poiares era a sua grande Pátria, ainda que Bispo da Beira, falado para Lourenço Marques e meio indigitado para arcebispo de Braga.²

1.1. Um retrato familiar

De humilde berço, o pequeno local de Milheirós, em Milheirós de Poiares na então Vila da Feira, diocese do Porto, viu nascer um menino à meia-noite de 14 de junho de 1906 que viria a ser batizado com o nome de Sebastião em 8 de julho do mesmo ano na paróquia de São Miguel de Milheirós pelas mãos de Serafim José dos Reis, pároco. O prenome herdou-o do padrinho Sebastião Soares de Resende, seu tio paterno, casado com Maria Rosa da Conceição Dias da Costa, madrinha do pequeno Sebastião, residentes no lugar do Samil, na freguesia de Vila Chã de São Roque em Oliveira de Azeméis.³

Filho mais novo de uma família de vulgares mas razoavelmente abastados lavradores, José Joaquim Soares de Resende (1866-1951) e Margarida Rosa dos Santos (1862-1947) tinham ainda outros quatro filhos: Maria Soares de Resende, Ana Soares de Resende, Rosa

² David Simões Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende: o investigador», *Villa da Feira* 7, n. 19 (2008): 19.

³ Cf. *Livro do Registo Parochial da freguesia de Milheirós de Poiares: Baptizados de 1906*, registo n.º 16, fls. 8v., Arquivo Distrital de Aveiro. Acedido a 5 de julho de 2022. <https://digitalq.adavr.arquivos.pt/viewer?id=1257556>.

Soares de Resende e José Soares de Resende – uma família típica de uma aldeia cristã que proporcionou ao pequeno Sebastião a construção de uma personalidade humilde e tímida, cuidadosa e, porém, perseverante e dedicada ao estudo, tal como nos relatam as memórias dos seus conterrâneos e familiares.⁴

Como nos testemunha Manuel Leão, conterrâneo e contemporâneo de Sebastião, a casa paterna da família Soares de Resende ficava no lugar de Milheirós «perto da Casa da Herdade [havendo] mesmo algumas propriedades rústicas das duas casas que eram confinantes».⁵ Na verdade, as duas famílias encontravam-se frequentemente em setembro na praia do Furadouro em Ovar, havendo um excelente entendimento de convivência entre as suas irmãs e as irmãs de Sebastião: «recordo-me dos diálogos que ele conseguia estabelecer comigo, não obstante eu ser uma criança pouco amiga de falar. Tinha uma conversa afável, marcada de simpatia, aliás na linha de seu pai, José Soares de Resende».⁶

José Joaquim Soares de Resende era natural de Milheirós de Poiares – Vila da Feira. Descendia de uma família de economia semelhante à sua, talvez um pouco mais abastada, também natural de Milheirós. Era filho de Maria Angélica de Resende e de Manuel Soares de Resende, «um dos quarenta maiores da comarca»,⁷ o que, quando instigado pelos seus professores em Roma como “o de Resende” em referência ao seu avô, fazia Sebastião recordar, «no meio de gargalhadas, os chapéus altos virados para o ar, travestidos de vasilhas de feijões, com que lidara, na sua meninice, na casa da eira de Milheirós de Poiares».⁸ De facto, a afabilidade e simpatia atribuídas a José Soares de Resende contrastam em parte com a imagem de uma figura paternal austera e reservada, porém, de uma extrema humildade que parece esconder algum remorso trazido sob o traje negro do luto. Uma imagem que podemos contemplar no relato do P. Américo aquando da visita de uma comitiva proveniente de São João da Madeira e arredores à Casa do Gaiato em Paço de Sousa num domingo:

⁴ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 392-393; David Simões Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende: Percurso de uma vida entre o berço, Milheirós de Poiares – Feira, 14.6.1906 e para além do túmulo, Beira – Moçambique, 25.1.1967», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 34-35. Dados confirmados e completados pelo seu sobrinho Sebastião Martins Luís Brás.

⁵ Manuel Leão, «D. Sebastião Resende: Uma Evocação, no seu centenário», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n.º 12 (2006): 19.

⁶ Leão, «D. Sebastião Resende», 19.

⁷ Sebastião Brás e José Soares Martins, «D. Sebastião Soares de Resende, Feirense com Projecção Universal», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 70.

⁸ Brás e Martins, «D. Sebastião», 70.

Os senhores da camioneta quiseram despedir-se de mim, no fim do dia e hora de regressar. Subiram à sala da casa-mãe. Pelo traje, pelos ares – tudo gente do campo. A melhor gente! Vinha um ancião na comitiva. “Na freguesia, só há um com mais alguns meses do que eu.” Começa a falar. Um compêndio! Estava-se em frente de um homem justo. Faz tão bem à alma da gente ouvir almas não adulteradas! Conta de um filho que em pequenino quis ir prós estudos. Ele tinha ali filhos e netos. Falou do outro; do que quis ir estudar. Ele, pai, não queria. “A vida do lavrador é de poucas posses.” Mas todos queriam. O rapaz também. Foi estudar pró seminário. No fim do primeiro ano, o pai sentiu desejos de saber do aproveitamento do seu filho. Ele tinha posto o problema ao futuro estudante: “Olha que eu não vou pegar no chapéu na mão para dar valor a quem o não tiver.” Coisa soberba! Isto sai do peito de um homem do campo!

Tinha posto o problema. Desejava ver qual a maneira como o seu filho o estava a resolver. Dirigiu-se ao Seminário. “Tive vergonha de falar aos Mestres e perguntei ao porteiro se sabia alguma coisa do meu filho.” Eu escutava aquelas barbas brancas, esmagado por uma tal grandeza. Estava em frente de um Homem de brasão. Brasão humilde. O brasão do Filho do Homem!

Mas quem é o filho? Aquele filho de quem o porteiro do Seminário havia de dizer? É o atual Bispo da Beira!

A conversa dilata-se. “Talvez o seu filho venha vê-lo dentro em pouco”, arrisquei. Eu queria ouvir lições. Aprender. Gozar. “Não me parece”, diz ele.

Vestia de luto. Filhos e netos ali presentes, da mesma sorte. “A mãe morreu. A mãe é que é a força.” Outra vez humildade. A grandeza da humildade. Se a mãe fora viva, o filho viria à sua terra natal. Assim, só por ele, não vem. Ele para que presta? A força estava toda na mãe! Oh Beleza Incruiada, que dás tanta beleza aos humildes da terra! “A mãe é a força”, continua. “É ela a primeira a pegar no filho ao colo. O homem, grangeia e ampara as suas fraquezas.” Que grande responsabilidade não tem o Bispo da Beira! Por ser Bispo? Sim. Mais por ser filho de um tal Pai.⁹

As palavras de seu pai dão testemunho da particular afeição de Sebastião pela sua mãe. Ela é que era a “grande força” da família e a única possível razão, no seu entender, da possibilidade do filho mais novo visitar a terra natal.¹⁰ Já em carta ao P. José Leite Dias de Pinho, a 19 de novembro de 1928, na sua paragem em Lourdes aquando da sua viagem até

⁹ Américo Monteiro de Aguiar, *De como eu fui: crónicas de viagem* (Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1987), 273-275. Também em Azevedo, «Perfil biográfico», 391-392. Carlos Azevedo data este testemunho de 1944, o que está incorreto, dado que, segundo o publicado em *Correio da Feira (CF)* a 1 de março de 1947, Margarida Rosa dos Santos faleceu a 21 de fevereiro de 1947. Não conseguimos averiguar o dia, o mês e o ano precisos desta visita à Casa do Gaiato, mas teve necessariamente de ser posterior a esta data. Cf. «Milheirós: Falecimento», *Correio da Feira*, 1 de março, 1947, 3.

¹⁰ Não sabemos se efetivamente Sebastião mantém ou não visitas regulares a casa depois do falecimento de sua mãe. Sabemos somente, pelo noticiado no *Correio da Feira*, que nas suas várias deslocações por motivos pastorais ou de saúde, ao passar por Portugal, o bispo Sebastião visita regularmente a casa da sua família (seus tios e primos e mais tarde com a sua sobrinha, dado alguns dos seus irmãos estarem emigrados na América do norte). Cf. «Bispo da Beira», *CF*, 14 de outubro, 1950, 1 e 18 de novembro, 1950, 1; *CF*, 14 de fevereiro, 1953, 3 e 21 de março, 1953, 1; *CF*, 20 de agosto, 1955, 2 e 1 de outubro, 1955, 4; *CF*, 28 de janeiro, 1956, 1; *CF*, 16 de julho, 1960, 1 e 3 de setembro, 1960, 3 e 22 de outubro, 1960, 1; *CF*, 28 de setembro, 1963, 1.

Roma para os seus estudos superiores, Sebastião pediu ao seu conterrâneo que nunca se esqueça de animar a sua mãe quando visitar a sua terra.¹¹ Margarida Rosa dos Santos, natural de Arrifana – Vila da Feira, era conhecida pela sua piedade e caridade. Socorria generosamente os mais pobres do lugar, não admitindo maledicências e sendo estimada e respeitada por todos, também nas freguesias circunvizinhas. A 21 de fevereiro de 1947, morreu aos 84 anos após 15 dias de doença que «soube suportar com coragem e resignação cristã», como relata o *Correio da Feira* ao comunicar o seu falecimento e informar sobre as suas exéquias.¹²

Sebastião Soares de Resende foi, assim, uma criança de uma aldeia cristã que viveu uma infância simples e serena. Aprendeu o valor da oração e o catecismo com sua mãe e as primeiras letras até à quarta classe com a mestra na escola primária, altura em que fez a sua comunhão solene.¹³ Conta Azevedo que Sebastião, na sua infância, já demonstrava traços nítidos de uma forte temperança e resiliência ao relatar um episódio que ficou na memória dos seus conterrâneos: convencido do quão hercúleo seria para o pequeno Sebastião a tarefa de cortar um campo de erva, o seu pai prometeu-lhe um bandolim se o fizesse. Para a admiração geral, Sebastião superou as expectativas do pai e de todos, ganhando um bandolim de presente e revelando já «um temperamento que não desistia de empresas grandes, porque descobria que a insistência do labor quotidiano tornava acessível o que a uma decisão instantânea e sem firmeza pareceria impossível de alcançar».¹⁴

1.2. As fortes raízes milheiroenses

Após concluir o ensino primário, Sebastião permaneceu cerca de dois anos com a sua família, dedicado ao cultivo da terra e à faina do moinho. Consta da tradição familiar que tinha ideia de seguir o ofício de barbeiro, na altura ainda conotado como artífice de medicinas rudimentares como sangrias, lancetamentos e exodontias, entre outros. Porém, rapidamente desistiu de tal empreendimento e procurou um novo projeto de vida.¹⁵ Dada a sua dedicação ao estudo, rasgada inteligência e piedosa devoção, o seu tio-padrinho procura ajudá-lo nesta

¹¹ Cf. Carlos Azevedo, «O carácter do Bispo da Beira: através da correspondência com dois padres milheiroenses», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 15.

¹² Cf. «Milheirós: Falecimento», *CF*, 1 de março, 1947, 3.

¹³ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 34.

¹⁴ Azevedo, «Perfil biográfico», 392.

¹⁵ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 34.

demanda: «não tens dificuldades, dou-te à escolha, vens para minha casa e tens lá trabalho e comer ou vais, se quiseres, para o Seminário e eu ajudo-te no que for preciso».¹⁶

Não obstante os próximos passos do seu percurso formativo e vocacional que no próximo ponto procuramos detalhar, parece-nos importante sublinhar neste momento a sua forte ligação à terra natal. A marca das suas raízes milheiroenses iria acompanhá-lo durante toda a sua vida. Uma terra que sentia brio e honra naquele jovem padre, como nos relata o padre Leão:

O segundo acontecimento que despertou a freguesia segundo padrões da época, foi a sua chegada de Roma, onde tinha ido fazer a sua especialização nas ciências sagradas. Entre a saída na carreira de transportes de passageiros, no lugar da Igreja, e a sua casa paterna, no lugar de Milheirós, foi organizado um cortejo de apoio ao conterrâneo, onde não faltaram discursos.¹⁷

De facto, aquando da sua eleição episcopal, a sua terra rejubilou. Criou-se na Vila da Feira uma comissão de homenagem que organizou uma modesta mas sentida festa no salão nobre da Câmara a 4 de agosto de 1943. Uma receção onde o novo bispo pôde conhecer a estima e admiração que lhe consagravam os seus conterrâneos,¹⁸ tendo sido convidado pelo edil a benzer o estandarte e a bandeira do concelho.¹⁹ Aliás, é notório o tom brioso com que as notícias locais se referem a Sebastião Soares de Resende cuja nomeação foi motivo de satisfação e orgulho, quer para a sua terra, quer para o concelho «que o tem por filho».²⁰ Uma verdadeira ufania para as terras da Feira que já contava com outro bispo entre os seus naturais: D. Moisés Alves de Pinho, bispo de Angola.²¹

Por sua vez, observamos uma profunda ligação de Sebastião às suas origens, quer pela sua presença denotada e relatada nas efemérides mais marcantes da terra, quer pelas referências que a ela faz nos seus escritos. É exemplo disso a sua presença, a 3 de novembro de 1940, na homenagem feita pela terra ao seu ex-pároco, P. Serafim José dos Reis, num discurso eloquente juntamente com o Dr. Crispim Borges de Castro e o Prof. Jacinto Tavares. Um discurso onde foram enaltecidas as qualidades do pároco aposentado, substituído pelo P. José Bernardes,

¹⁶ Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 35.

¹⁷ Leão, «D. Sebastião Resende», 19.

¹⁸ Cf. «Bispo da Beira», *CF*, 11 de setembro, 1943, 1.

¹⁹ Cf. «Bispo da Beira», *CF*, 4 de setembro, 1943, 2.

²⁰ «Dom Sebastião Soares de Resende: Bispo da Nova Diocese de Moçambique», *CF*, 24 de julho, 1943, 1.

²¹ Cf. «Dom Sebastião Soares de Resende», *CF*, 21 de agosto, 1943, 1.

natural de Silvalde.²² Do mesmo modo, é de notar a sua presença na missa nova do P. Manuel Valente de Pinho Leão.²³

Mais tarde, vemos outras referências desta forte ligação às raízes quando, a 19 de janeiro de 1945, enviou um telegrama ao seu primo José Francisco dos Santos, comerciante: recordava a festa em honra de São Sebastião e dirigia cumprimentos a todos, mostrando que apesar de estar longe em missão, «tem também perto o coração em Portugal, na sua terra e nos amigos que cá se encontram [e] assim, não os esqueceu naquele dia de tradição da Festa das Fogaceiras».²⁴ Também a 3 de setembro de 1960 marcou presença nas comemorações das bodas de ouro sacerdotais de José Dias de Pinho, seu conterrâneo, pároco em Oliveira do Douro.²⁵ Válido é igualmente o testemunho do P. Martins, na altura pároco de Cedofeita, surpreendido um dia pelo bispo Sebastião:

Interessado como continuava pela vida do seu Porto, queria ver como nasceu e como crescia a igreja, plantada ali no Coração da cidade. Imaginava, e bem, que teria que funcionar como retrato do tempo e aspiração do futuro. [...] Sempre assim era, logo na terra natal que adorava e à qual se sentia sempre ligado, no afeto e nos serviços.²⁶

Mais ainda, é incontornável esta ligação às suas origens quando a recorda em diário íntimo a 13 de fevereiro de 1966, já com a apreensão que a doença lhe causara, e que o fez relembrar a importância da beleza e simplicidade das suas raízes. Quando saiu da Beira para ser operado: «ao deslizar na estrada eu olhava para o milho, se estava bom e assim aparecia a influência da minha primeira estrutura cultural: a da terra».²⁷

2. PERCURSO FORMATIVO E DISCERNIMENTO VOCACIONAL: 1919-1933

A perspetiva de formação académica do pequeno Sebastião foi ao encontro da das gentes rurais do Portugal da primeira metade do séc. XX. Dois anos depois de finalizar a 4.^a classe e sem perspetivas de futuro que substancializassem a inteligência e devoção reveladas, instigado pelo seu padrinho e preparado pelo seu pároco, decidiu ingressar no seminário.²⁸

²² Cf. «Milheirós 5», *CF*, 9 de novembro, 1940, 4.

²³ Cf. «Milheirós 26», *CF*, 4 de setembro, 1943, 3.

²⁴ «Bispo da Beira», *CF*, 27 de janeiro, 1945, 1.

²⁵ Cf. «Milheirós 21», *CF*, 3 de setembro, 1960, 4.

²⁶ Manuel da Silva Martins, «D. Sebastião – o bispo Profeta», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 16, n. 46 (2017): 21.

²⁷ Azevedo, «Perfil biográfico», 392.

²⁸ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 35.

2.1. Do Seminário de Vilar ao Seminário da Sé

Não obstante Rodrigues afirmar que o primeiro registo existente atesta a presença de Sebastião Soares de Resende no Seminário de Vilar em 1923, encontramos registos de avaliação de Sebastião arquivados no Seminário Maior do Porto referentes a essa data, o que sugere que efetivamente se matriculou no 1º ano do Ciclo de Estudo Preparatórios no Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição do Porto no ano letivo de 1923-1924, juntamente com outros 64 alunos.²⁹ Não obstante, partilhamos a dúvida do investigador sobre o intervalo de tempo de quatro anos (1919-1923) sobre o qual não conseguimos dados concretos acerca do seu paradeiro.³⁰ Notamos somente a referência de D. Armindo Lopes Coelho, na homilia da celebração de comemoração do centenário natalício do prelado da Beira, à passagem do jovem Sebastião pelo Seminário da Torre da Marca em 1922-1923, antes de ingressar no Seminário de Vilar e depois no Seminário Maior.³¹ Possibilidade que não conseguimos sustentar a partir dos registos consultados.

Nos dois anos do Ciclo de Estudos Preparatórios (1923-1925), frequentou no 1º ano, em três trimestres, as disciplinas de Latim, Matemática e Filosofia I e em dois semestres as disciplinas de Ciências, Literatura e Filosofia II, no 2º ano. É de sublinhar a coerência das suas classificações, tendo-se distinguido, em geral e em ambos os anos, como o aluno com as classificações mais elevadas da turma a todas as disciplinas. As suas melhores classificações são a Filosofia e Latim e a sua classificação mais baixa é a Ciências.³² Distinguiu-se, ainda, da maioria dos colegas pelas suas boas qualificações das aulas e de mérito moral, religioso e disciplinar.³³

Findo, oficialmente, o Ciclo de Estudos Preparatórios em julho de 1925, a 11 de outubro do mesmo ano, com 19 anos, Sebastião matriculou-se no 1º ano do Ciclo de Estudos Teológicos,

²⁹ Cf. Livro de registos «Qualificação de Mérito e das Aulas – Preparatórios 1923-1942», 1923, s.d., Arquivo do Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição do Porto (=ASMP).

³⁰ O autor indaga neste sentido dada a falta de documentação perdida no incêndio que atingiu também os arquivos do Seminário de Vilar no dia 15 de janeiro de 1948. Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 35-36.

³¹ Cf. Armindo Lopes Coelho, «Concelebração da Eucaristia: homilia», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 7, n. 19 (2008): 31.

³² Obteve 16 valores no exame de Latim e Filosofia II, 15 valores a Matemática, Filosofia I e Literatura e 14 valores a Ciências. Cf. Livro de registos «Exames de Preparatórios 1913-1933», 1923-25, fls. 103v, s.d., ASMP.

³³ Cf. Livro de registos «Qualificação de Mérito e das Aulas – Preparatórios 1923-1942», 1923-25, s.d., ASMP.

também no Seminário Maior do Porto.³⁴ Paralelamente ao Ciclo de Estudos Teológicos que incluía três anos de estudo (1925-1928), Sebastião Soares de Resende fez o seu discernimento vocacional no mesmo Seminário, trilhando o percurso normal de progressiva consolidação da decisão assumida, com a receção das ordens menores e, ulteriormente, das ordens maiores.

Frequentou, durante os três anos de estudos teológicos, as disciplinas de Pastoral, Moral em duas partes, Sacramentos, Dogmática Especial, Direito Canónico, História Eclesiástica, Teologia Fundamental, Estudos Bíblicos três vezes por semana e Sociologia aos sábados.³⁵ Numa apreciação geral dos dados a que tivemos acesso, obteve boas qualificações de mérito moral, religioso e disciplinar, bem como uma média de 13 valores no que respeita à qualificação das aulas (aplicação, inteligência e aproveitamento).³⁶ Estas qualificações referem-se somente aos últimos dois anos letivos do Ciclo de Estudos Teológicos, visto estar em falta no Arquivo do Seminário Maior do Porto o livro respeitante às qualificações de mérito e das aulas de 1925-1926 por razões que não conseguimos averiguar.

Sem dúvida que a coerência das suas notas marcou a consistência do estudante seminarista que foi aprovado plenamente com 15 valores em cada exame teológico no final de cada ano letivo. Distinguiu-se, nos três anos do curso, da grande maioria dos seus colegas como o melhor da turma.³⁷ Do mesmo modo, no final do primeiro e segundo ano, foi aprovado nos exames de Canto Gregoriano, embora sem distinção.³⁸

Não obstante, o seu empenho no estudo não passou despercebido aos professores e formadores que em cada ano o premiaram pelo seu mérito moral e literário, atribuindo-lhe também um prémio pecuniário.³⁹ A exemplaridade do seu comportamento e aproveitamento é

³⁴ Cf. Livro de registos «Matrículas Teologia (1º ano) 1862-1948», 1925, fls. 48, s.d., ASMP.

³⁵ Cf. Livro de registos «Atas dos Conselhos dos professores do Seminário Maior do Porto 1911-1954», 1927, fls. 43, s.d., ASMP. A exceção de Sociologia, as aulas eram ministradas de segunda a sexta-feira, da parte da manhã, das 9h30 às 13h, tendo uma hora de duração, com intervalos de 15 minutos.

³⁶ Cf. Livro de registos «Qualificações de mérito das aulas 1926-1937», 1926-28, s.d., ASMP.

³⁷ No dia 1 de julho de 1926 fez exame do 1º ano do curso teológico; Cf. Livro de registos «Exames de Teologia 1899-1927», 1926, fls. 25, s.d., ASMP. No dia 5 de julho de 1927 fez exame do 2º ano teológico; Cf. Livro de registos «Exames de Teologia 1927-1957», 1927, fls. 4, s.d., ASMP. E no dia 27 de junho de 1928 fez o exame do 3º ano do curso teológico. Cf. Livro de registos «Exames de Teologia 1927-1957», 1928, fls. 8, s.d., ASMP.

³⁸ Cf. Livro de registos «Exames de canto Gregoriano 1906 a 1962», 1924-25, s.d., ASMP.

³⁹ Em reunião de conselho de professores a 14 de julho de 1926 no Paço da Torre da Marca, sendo reitor o bispo do Porto D. António Barbosa Leão, Sebastião foi escolhido como primeiro distinto do 1º ano em mérito literário, sendo igualmente premiado com outros 27 colegas em mérito moral e distinguido com o Prémio Pecuniário Anónimo Caritativo; Cf. Livro de registos «Premiados 1874-1933», 1926, fls. 49v., s.d., ASMP. Pelas atas dos conselhos dos professores, na reitoria do Dr. António Ferreira Pinto, sabemos que, no 2º ano de Teologia (1926-1927) foi o primeiro distinguido do seu ano novamente em mérito literário, em mérito moral juntamente com

notado nas atas das reuniões de preparação do ano letivo do conselho de professores a 8 de outubro de 1926 e a 3 de outubro de 1927 que informam da existência de um conjunto de monitores, um por cada corredor, escolhidos e nomeados de entre os alunos pelos formadores e que devem «auxiliar os seus professores e substituí-los quando ausentes».⁴⁰ Sebastião é nomeado consecutivamente como monitor do seu corredor. Dos 64 alunos inscritos consigo no 1º ano do Ciclo de Estudos Preparatórios, viu chegar ao segundo e terceiro ano do Ciclo de Estudos Teológicos, somente 24 alunos;⁴¹ destes, somente dez receberam consigo o diploma de aprovação plena nos três anos do Curso Teológico a 14 de outubro de 1928.⁴²

2.2. Do Seminário da Sé ao diaconado

Analogamente ao seu percurso escolar, Sebastião Soares de Resende foi aprofundando o seu percurso vocacional e, segundo os registos conservados no Arquivo Episcopal do Porto, no final do primeiro ano de Teologia, em requerimento ao bispo, pediu a 27 de junho de 1926 para receber a prima tonsura e as ordens menores. Requerimento deferido depois de ouvido o parecer favorável do pároco, P. Serafim José dos Reis, e as testemunhas a 14 de julho do mesmo ano.⁴³ A 29 de agosto, o P. Serafim anunciou na missa paroquial o pedido de prima tonsura e receção das ordens menores do seminarista Sebastião intimando os paroquianos a declararem qualquer impedimento canónico de que tivessem conhecimento e que obstasse ao pedido feito, registando a 31 de agosto que algum óbice constasse.⁴⁴

No dia 10 outubro de 1926 o vice-reitor do Seminário Maior do Porto, António Ferreira Pinto, atestou que Sebastião exerceu o múnus de turiferário, foi aprovado nos exames, e que estava a realizar exercícios espirituais durante seis dias, começados nesse mesmo dia. A 15 de

outros 20 colegas, recebendo novamente nesse ano o Prémio Pecuniário Anónimo; Cf. Livro de registos «Premiados 1874-1933», 1926-27, fls. 80-81, s.d., ASMP. Finalmente, no 3º ano de Teologia, é novamente o primeiro distinguido em mérito literário do 3º ano, em mérito moral juntamente com outros 15 colegas, tendo-lhe sido atribuído o Prémio Pecuniário Dr. Ferreira Pinto; Cf. Livro de registos «Premiados 1874-1933», 1928, fls. 81v.-82v., s.d., ASMP.

⁴⁰ Livro de registos «Atas das sessões do conselho de professores de preparatórios do Seminário do Pôrto 1916-1938», 1926-27, s.d., ASMP.

⁴¹ Cf. Livro de registos «Matrículas Teologia (3º Ano/4º Ano) 1864-1969/1970-1986», 1927, s.d., ASMP.

⁴² Cf. Livro de registos «Premiados 1874-1933», 1928, fls. 82, s.d., ASMP.

⁴³ Testemunhas: Manuel Leite de Pinho Leão, de 46 anos, casado e Roberto Leite Dias de Pinho, de 57 anos, solteiro; ambos lavradores, naturais e residentes no lugar do Outeiro em Milheirós de Poiares. Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., Arquivo Episcopal do Porto (=AEP).

⁴⁴ Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

outubro recebeu, assim, a prima tonsura na capela do Paço Episcopal na Torre da Marca pelas mãos de D. António Barbosa Leão, bispo do Porto. Logo a 17 de outubro, já com 20 anos de idade, recebeu as Ordens Menores de ostiário e leitor e, a 18 de dezembro seguinte, já na Sé do Porto, recebeu, também pelas mãos de D. Barbosa Leão, as ordens menores de exorcista e acólito.⁴⁵

Por sua vez, no final do segundo ano letivo de Teologia, a 9 de maio de 1927, Sebastião requereu o subdiaconado pedindo dispensa do interstício.⁴⁶ A 22 de maio o seu pároco anunciou esta sua intenção na missa dominical e a 11 de junho convocou as testemunhas, certificando a idoneidade de Sebastião junto da comunidade.⁴⁷ A 6 de julho dirigiu-se, então, ao notário para se constituir o "título canónico de ordenação" que, segundo Rodrigues, era obrigatório para requerer as ordens maiores; integrava bens móveis ou imóveis procurando estabelecer uma honesta base de sustentação do ordinando para toda a vida.⁴⁸ No dia seguinte, Sebastião foi isento do serviço militar obrigatório e foi aprovado no exame de "Cerimónias" para receber o subdiaconado, juntamente com outros seis colegas.⁴⁹ De 24 a 30 do mesmo mês realizou exercícios espirituais e recebeu a 31 de julho de 1927 o subdiaconado pelas mãos de D. António Barbosa Leão.⁵⁰

A 9 de maio de 1928 entregou o requerimento ao diaconado e a 27 do mesmo mês o pároco lançou os proclamas, alertando novamente a comunidade para a obrigação da denúncia de algum possível impedimento canónico à ordenação. Concluindo que óbice algum constasse, o seu pároco, depois de ouvidas as testemunhas a 30 de maio na residência paroquial, certificou novamente a idoneidade de Sebastião.⁵¹ A 8 de julho foi aprovado no exame de "Reza" para

⁴⁵ Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁴⁶ O tempo previsto pelo Código do Direito Canónico entre a receção dos vários graus da Ordem.

⁴⁷ Testemunhas: Bernardo Alves Moreira, de 56 anos, solteiro, capitalista, residente no lugar do Seixal, Milheirós; Manuel Alves Moreira, de 39 anos, solteiro, proprietário e residente no mesmo lugar; e Rufino de Oliveira Costa, de 72 anos, casado, lavrador, residente no lugar das Relvas, Milheirós. Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁴⁸ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 37. Para tal efeito, apresenta os títulos nº 131:179 e 036:521 da dívida pública portuguesa, fundo interno e consolidado. Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁴⁹ Cf. Livro de registos «Exames de Liturgia e Cerimónias 1900-1948», 1927, s.d., ASMP.

⁵⁰ Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁵¹ Testemunhas: Licínio da Costa Braga de 38 anos, casado e proprietário; Manuel Caetano da Silva Coelho de 48 anos, casado e pedreiro; e António Gomes de Resende Leitão de 41 anos, casado e negociante; todos residentes no lugar da Palhaça em Milheirós de Poiars. Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

receber o diaconado por Ferreira Pinto, vice-reitor do Seminário,⁵² tendo feito seis dias de exercícios espirituais, de 22 a 28 de julho. Finalmente, a 29 de julho de 1928 foi ordenado diácono na Catedral do Porto por D. António Barbosa Leão.⁵³

2.3. O presbiterado e os estudos em Roma

A 17 de agosto de 1928, dado faltarem-lhe pouco menos de dois anos para atingir a idade canónica para a ordenação presbiteral, Sebastião requereu à Santa Sé a dispensa de idade. Tendo-lhe sido concedida a 18 de agosto, todo o processo se repetiu. A 9 de setembro os proclamas foram lançados e os paroquianos chamados a denunciar qualquer coisa que obstasse à ordenação presbiteral.⁵⁴ Lançados os proclamas e depois dos exames aprovados com distinção, o ordinando fez exercícios espirituais de 14 a 20 de outubro. A 16 de outubro os seus exames são atestados novamente pelo vice-reitor do Seminário e, ouvido o Promotor da Justiça Eclesiástica no dia seguinte, o diácono Sebastião Soares de Resende foi ordenado presbítero a 21 de outubro de 1928 na Catedral do Porto pela imposição das mãos de D. António Augusto de Castro Meireles, bispo coadjutor do Porto, tendo a certificação da ordenação sido lavrada pelo cónego Joaquim Pereira da Rocha.⁵⁵ Nesse mesmo dia o P. Sebastião Soares de Resende celebrou a primeira missa em Milheirós de Poiares, onde pregou o diácono Moreia das Neves, seu discípulo.⁵⁶ Não obstante, notamos, a partir da análise dos registos conservados no Arquivo do Seminário do Porto, a ausência de qualquer referência que confirme que o padre Sebastião tenha realizado exame de confessor e/ou pregador que o habilitasse para tais ofícios, não nos sendo possível a recolha de dados suficientes que nos permitam justificar tal ausência.⁵⁷

⁵² Cf. Livro de registos «Exames de Reza 1900-1948», 1927, s.d., ASMP.

⁵³ Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁵⁴ No dia 20 de agosto de 1928, o P. Serafim José dos Reis ouviu as seguintes testemunhas: Manuel José Alves, de 47 anos, viúvo, lavrador e residente no lugar da Igreja, Milheirós; Eduardo de Almeida, de 29 anos, casado, agricultor e residente no mesmo lugar; e Manuel Alves de Sousa, casado, lavrador e residente no lugar das Relvas, Milheirós de Poiares. Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁵⁵ Cf. Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende, s.d., AEP.

⁵⁶ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 393.

⁵⁷ A única referência ao seu nome é a partir do dia 27 de novembro de 1934 quando, enquanto formador do Seminário Maior do Porto, aprova «por um ano sem cláusula» o exame de confessor do padre Alfredo Alves da Silva de Lustosa (registo n. 2974). Não conseguimos averiguar uma justificação para tal. Parece-nos plausível o facto de provavelmente ter sido dispensado de o fazer dado que iria continuar os seus estudos em Roma e não assumiria a cura pastoral de uma comunidade. Não obstante, também não foram encontrados registos de qualquer exame de Confessor/Pregador que tenha feito no Seminário de Nossa Senhora da Conceição do Porto aquando do seu regresso. Cf. Livro de registos «Exames Confessor/Pregador 1895-1936», 1934, s.d., ASMP.

No seguimento do já demonstrado «espírito meticoloso do homem de ciência que procura na investigação profunda e aturada a honesta fundamentação do seu saber»⁵⁸ que se plasmava nas suas classificações e distinções recebidas, logo após a ordenação, o P. Sebastião Soares de Resende foi enviado em missão de estudos para Roma, ingressando na Pontifícia Universidade Gregoriana. Obteve o grau de doutor em Filosofia e em 1932 iniciou o doutoramento em Teologia debruçando-se sobre um tema da História da Teologia em Portugal. Trabalho orientado e examinado pelos professores Aldama e Gomes Hellin.⁵⁹ Em 1933 regressou a Portugal e continuou a sua investigação, tendo sido impedido de voltar a Roma em 1939 para a defender⁶⁰ e, assim, oficializar o seu doutoramento em Teologia – requisito introduzido pela Constituição Apostólica *Deus Scientiarum Dominus*, publicada entretanto, e cujos artigos 45º e 46º obrigam à apresentação e defesa de uma dissertação escrita para obter o doutoramento, o que até então não era exigido.⁶¹ Entretanto, ainda em Itália, frequentou um curso de Ciências Sociais no Instituto de Ciências Sociais de Bérghamo; um conhecimento que se revelaria uma importante ferramenta na construção da sua capacidade arguta de análise da realidade.⁶²

De facto, uma pretensa biografia de D. Sebastião Soares de Resende mostra-se incompleta sem a referência a todas as instâncias formativas por que passou, que contribuíram para moldar a sua personalidade e o seu ideário e nas quais foi progressivamente fazendo o seu discernimento vocacional. É notória a sua profunda admiração por estas e a inspiração que delas recebeu e sobre as quais projetou uma visão de futuro de Igreja. Para Sebastião, estas instituições tornaram-se paradigmáticas no que respeita à urgência de uma correta formação, tanto dos futuros pastores, mas fundamentalmente de todos os cristãos. Na sua perspetiva, somente desta forma todos poderiam contribuir ativamente para a restauração do pensamento e vivência católica no seio de uma sociedade em progressiva secularização. Um sonho, uma missão, uma ambição que assumiu como sua, plasmada no memorando dos seus escritos deste período.

⁵⁸ Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende: o investigador», 21.

⁵⁹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 393-94.

⁶⁰ Enquanto Carlos Azevedo aponta como razão principal que impediu a defesa da tese se prender com o «estalar da guerra em 1939», Manuel Leão, contemporâneo e aluno de Sebastião, afirma que tal aconteceu porque «o bispo entendia que não era necessário», ou seja, «Sebastião não pôde deixar os seus trabalhos para ir a Roma terminar a sua preparação académica». Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 394; Leão, «D. Sebastião Resende», 20.

⁶¹ Cf. Pio XI, «*Deus Scientiarum Dominus*» [Constituição Apostólica], *AAS* 23, n. 7 (1931): 258-259.

⁶² Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 394.

3. MEMORANDO DE UM PADRE, PREDIÇÃO DE UM BISPO: 1933-1943

Mais do que por aquilo que diz ser, um Homem conhece-se pelas suas obras e de forma privilegiada pela marca indelével do seu carácter e da sua mundividência naquilo que escreve. As suas investigações, intuições e memórias, quando justapostas cronologicamente, permitem uma análise da sua forma de pensar, que herda das escolas que frequenta; da sua forma de se posicionar ante as realidades que encontra; das ambições e sonhos que acalenta no ímpeto e vigor da juventude que anseia por mudar o mundo.

3.1. O regresso de Roma

Regressado de Roma em 1933, o P. Sebastião Soares de Resende, com 27 anos, procurou recuperar em tom de orgulho patriótico o «apostolado intelectual»⁶³ que defendeu ser a melhor forma de evangelização da sociedade. Fê-lo no ímpeto da redescoberta e valorização do pensamento católico português associado ao movimento de doutrinação filosófica e teológica dos séc. XVI-XVII que considerava em progressiva decadência na contemporaneidade. Nesta lógica, procurou debruçar-se sobre o discreto, mas precioso contributo dos teólogos portugueses no Concílio de Trento, tema que se tornou objeto do seu estudo.⁶⁴

No programa intelectual que preconizou para Portugal, resumiu-o a partir de uma citação de António de Oliveira Salazar sobre a necessidade de conhecer a grandeza heroica do Portugal do passado para projetar a obra educativa no presente, fundamentando-a num ato de fé na pátria portuguesa.⁶⁵ Estendendo o horizonte das suas palavras ao campo científico-ecclesiástico, o P. Sebastião refletiu sobre o estado da cultura católica, procurando demonstrar como «os tesouros espirituais medievais»,⁶⁶ que representam todo o progresso e o auge do pensamento cristão, devem inspirar e ministrar os princípios e critérios do pensamento contemporâneo.⁶⁷ Apontou o modernismo como negação do próprio cristianismo na contemporaneidade,⁶⁸ salientando a importância e auspiciando a criação de uma Universidade

⁶³ Sebastião Resende, *O sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal* (Porto: Livraria Tavares Martins, 1941), VIII.

⁶⁴ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 394-397.

⁶⁵ Cf. Sebastião Resende, «Programa Intelectual», *Boletim da Diocese do Porto* 19, n. 8, 9 e 10 (1933): 218.

⁶⁶ Resende, «Programa Intelectual», 220.

⁶⁷ Cf. Resende, «Programa Intelectual», 219-220.

⁶⁸ Cf. Resende, «Programa Intelectual», 221-223.

Católica Portuguesa. Esta contribuiria para ampliar o pensamento intelectual católico português com concorrência de importância no alto mercado literário internacional, com representação em congressos e afirmando a sua existência em publicações periódicas e regulares,⁶⁹ deixando o repto:

Parece que o nosso país está fora do ciclo científico arquitetado por outras nações. Foi este o primeiro pensamento que me dominou o espírito, desde as primeiras horas que me sentei nos bancos da Universidade. [...] Nesta época histórica que nos precedeu algumas dezenas de anos e nos seguirá não sei até quando, uma nuvem plúmbea de esterilidade toldou o céu fecundo de Portugal, abalroando uma gloriosíssima tradição a que a nossa imaginação não quer renunciar. Quando havemos de reatar o fio luminoso das escolas de Coimbra e Évora, reconquistando a nossa posição inconfundível na história do pensamento, integrando-nos com representação valiosa num movimento que é hoje um facto inegável, cedendo às exigências dum imperativo categórico da nossa missão cristã?⁷⁰

Nesta linha, em janeiro de 1934, abriu o primeiro número do *Boletim da Diocese do Porto* desse ano com o que pode ser considerado como um apelo e lembrança da importância das Universidades enquanto instâncias de formação intelectual e humana.⁷¹ De entre elas, a partir da sua própria experiência, destacou e elogiou a missão da Universidade Gregoriana de Roma na elevação científica e moral das Universidades Católicas e como «um dos institutos superiores predestinados por Deus a salvar o mundo de tantas ruínas intelectuais e morais, acumuladas pelo turbilhão do erro e do vício».⁷² Na sua reflexão, discorreu sobre a figura incontornável de Roberto Belarmino na consolidação da Universidade Pontifícia de Roma. A esse respeito, destacou o pensamento teológico, jurídico e filosófico que nela se desenvolveu e os seus protagonistas, além das novas faculdades de História Eclesiástica e de Missiologia, a única e exclusiva na altura em todo o mundo com numerosos cursos práticos. Com estas novas agregações, a Universidade Pontifícia de Roma tornava-se numa «Universidade clássica e ao mesmo tempo moderna, tradicional e ao mesmo tempo atual, antiga na fidelidade do seu pensamento, nova na sua acomodação às necessidades dos tempos».⁷³

⁶⁹ Cf. Resende, «Programa Intelectual», 224-226.

⁷⁰ Resende, «Programa Intelectual», 226.

⁷¹ Cf. Sebastião Resende, «Universidade Pontifícia», *BDP* 20, n. 1 (1934): 1-9; 41-45.

⁷² Resende, «Universidade Pontifícia», 2.

⁷³ Resende, «Universidade Pontifícia», 45.

Em agosto do mesmo ano, Sebastião publicou novamente no *Boletim da Diocese do Porto* um pequeno artigo sobre a obra e influxo de S. Tomás de Aquino nos estudos modernos.⁷⁴ Partindo da dialética presente na História da Filosofia Contemporânea entre a filosofia cartesiana e a filosofia aristotélica-tomista, Sebastião afirmou a predominância desta sobre a primeira. Fê-lo aparentemente sem grande novidade, mas na lógica da tradição neotomista que ressurgiu em Portugal no final do séc. XIX e início do séc. XX, com o revivalismo do áureo e referencial ensino da filosofia tomista conimbricense dos séc. XVI-XVII, reputado e até mencionado pelo papa Leão XIII na encíclica *Aeterni Patris*, motivo de orgulho nacional.⁷⁵

A par do surgimento das democracias cristãs, não é de todo surpreendente que o P. Sebastião tenha feito referência à obra tomasiana e ao seu influxo não somente em vários autores e academias contemporâneas, mas também nas esferas da sociedade civil: «as nações e as sociedades, na sede de revelação construtora e reorganização social, vão definindo sempre mais a claro as suas tendências decisivas para um rumo tal que deixa ver que em filosofia política, social e jurídica é S. Tomás ainda o homem da hora presente».⁷⁶ De facto, a sua perspectiva compreende-se e insere-se no quadro ideológico, filosófico e político, de então: só a partir do ensino do sistema filosófico tomista e da sua aplicação, seria possível uma reorganização social baseada na distinção entre os “bens espirituais” e os “bens temporais”. Esta reorganização social corporativa tornara-se essencial para construção de uma única identidade nacional, partindo, não do somatório dos “bens individuais”, mas da manutenção do “Bem comum” – o principal referencial ideológico político do regime salazarista vigente.⁷⁷

3.2. Professor e vice-reitor no Seminário da Sé

A 4 de outubro de 1934 foi nomeado professor do Seminário Maior do Porto e mais tarde no mesmo ano, vice-reitor do mesmo, sucedendo ao cônego Manuel José de Sousa, nomeado para vice-reitor do Colégio Português em Roma. Aquando da reabertura solene das aulas a 14 do mesmo mês, D. António Meireles, bispo do Porto, destacou os «preclaros dotes

⁷⁴ Cf. Sebastião Resende, «S. Tomás orientador dos estudos modernos», *BDP* 20, n. 8 e 9 (1934): 204-213.

⁷⁵ Cf. Maria Manuela Brito Martins, «A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do Bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos», em *Actas do I Congresso Internacional Luso-Galaico-Brasileiro*, vol. 2 (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009), 165-167.

⁷⁶ Resende, «S. Tomás orientador dos estudos modernos», 213.

⁷⁷ Cf. Duncan Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista* (Lisboa: Edições 70, 2014), 25.

de inteligência e de virtude do Pe. Sebastião, esperando muito do seu zelo e critério no desempenho da delicada missão que lhe confiou». ⁷⁸

Já em homenagem póstuma, referindo-se ao P. Sebastião, D. Manuel Martins caracterizou-o como um dos professores mais cultos e apreciados, um vice-reitor próximo, observador e um bom conselheiro, digno da confiança que lhe era depositada pelos alunos. ⁷⁹ Por outro lado, revelou que Sebastião servia como «capelão em Requesende, ida paróquia de Ramalde, revelando-se disponível, próximo e em comunhão sempre renovada com os interesses espirituais da comunidade». ⁸⁰

Efetivamente, tal testemunho contrasta com o perfil «bastante exigente, de temperamento reservado, [...] de carácter fechado e metido consigo» ⁸¹ que nos é revelado por Azevedo sobre o P. Sebastião que, segundo o relato de um seu contemporâneo:

Usava no interior da batina um engenhoso aparelho, constituído por duas fiadas de contas, que corriam cada qual em seu arame. Uma das fiadas contabilizava as más ações e a outra as boas. Quando considerava incorrer nalgum destes casos, deslocava as contas. À noite, poderia fazer o balanço, no exame de consciência, em ordem a retirar da vida atos que retinha maus. Este dispositivo era difundido por um jesuíta que o aconselhava aos seus dirigidos. Possuía também um caderninho em que anotava os defeitos que precisava de corrigir e as virtudes a adquirir. ⁸²

No Seminário, Soares de Resende ministrou Teologia Sacramental, temporariamente Filosofia e outras disciplinas. Porém, a sua docência claramente extravasou as paredes da sala de aula em seis questões de Sacramentologia que publicou periodicamente no *Boletim da Diocese do Porto*. Fê-lo segundo o método clássico da escolástica tomista a que estava habituado cuja objetividade tanto prezava: apresenta um caso concreto do cotidiano, levanta uma ou mais questões práticas a partir dele, em mais do que um ponto apresentava o conjunto de princípios doutrinários (da Teologia Sacramental, da Moral e do Direito) adjacentes para, finalmente, dar uma solução aos problemas inicialmente colocados. Em 1934 refletiu sobre a base e importância da divisão dos sacramentos de vivos e mortos; ⁸³ em 1935 indagou sobre a

⁷⁸ Pereira Lopes (dir.), «Seminários: Reabertura das aulas», *BDP* 20, n. 10 (1934): 282.

⁷⁹ Cf. Martins, «D. Sebastião – o bispo Profeta», 21.

⁸⁰ Martins, «D. Sebastião – o bispo Profeta», 21. Informação que achamos relevante assinalar, mas que não conseguimos confirmar segundo os dados de que dispusemos.

⁸¹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 394.

⁸² Azevedo, «Perfil biográfico», 394.

⁸³ Cf. Sebastião Resende, «Teologia sacramental», *BDP* 20, n. 11 (1934): 295-297.

validade dos sacramentos quanto à forma,⁸⁴ sobre a importância da santidade do ministro para a liceidade dos sacramentos⁸⁵ e a indispensável necessidade da sua reta intenção para a sua administração;⁸⁶ finalmente, em 1936, apresentou dois casos referentes à obrigação do ministro de administrar os sacramentos e sobre a sua simulação,⁸⁷ concluindo com um caso referente à importância e necessidade do batismo.⁸⁸

A sua predileção sobre o neotomismo e a renovação e modernização da teologia portuguesa está igualmente plasmada na obra *Questões da história da Filosofia* que publica em 1935.⁸⁹ Aquando da abertura solene do ano letivo, a 13 de outubro do mesmo ano, depois de ter cantado a Missa votiva do Espírito Santo, proferiu a «notável *Oração de Sapiência sobre a Ação dos teólogos portugueses no Concílio de Trento*, trabalho que o revelou como um grande e profundo Mestre em Dogmática Sacramental e História da Teologia em Portugal».⁹⁰ Fê-lo perante a presidência do bispo do Porto, secretariado pelo reitor da Universidade do Porto, pelo vigário-geral e demais representantes das Ordens da Cidade, bem como de uma assembleia de professores, magistrados, deputados, médicos e representantes de agremiações católicas, além de um número elevado de fiéis.⁹¹

Em traços gerais, o padre Sebastião dividiu a sua exposição em seis partes. Na primeira, de forma introdutória, justificou a escolha do assunto da comunicação, evocando motivos de ordem etimológica, de ordem circunstancial e de ordem nacional, onde sublinhou a importância de restaurar o esplendor das faculdades eclesiásticas das Universidades de Évora e Coimbra, autênticos patrimónios da cultura. Na sua perspetiva, um belo contributo e inspiração para tal responsabilidade seria revisitar, nos limites amplos do Concílio de Trento, a função doutrinal dos teólogos portugueses.⁹² Para isso, na segunda parte, definiu e classificou o ambiente dogmático, histórico e apologético do Concílio Tridentino, apresentando genericamente a sua

⁸⁴ Cf. Sebastião Resende, «Teologia sacramental», *BDP* 21, n. 3 (1935): 61-65.

⁸⁵ Cf. Sebastião Resende, «Teologia sacramental», *BDP* 21, n. 6 (1935): 145-151.

⁸⁶ Cf. Sebastião Resende, «Teologia sacramental», *BDP* 21, n. 8-10 (1935): 235-241.

⁸⁷ Cf. Sebastião Resende, «Teologia sacramental», *BDP* 22, n. 7 (1936): 182-188.

⁸⁸ Cf. Resende, «Teologia sacramental», 220-226.

⁸⁹ Referimo-nos a Sebastião Resende, *Questões da história da filosofia*. (Porto: Tipografia Porto Médico, 1935).

⁹⁰ «Novo Bispo Português», *CF*, 4 de setembro de 1943, 1.

⁹¹ Cf. Pereira Lopes (dir.), «Seminário de N. S. da Conceição», *BDP* 21, n. 11 e 12 (1935): 304.

⁹² Cf. Sebastião Resende, «Função doutrinal dos teólogos portugueses no Concílio de Trento», *BDP* 21, n. 11 e 12 (1935): 265-268.

estrutura histórico-doutrinal, dividida em três períodos.⁹³ Na terceira e quarta parte apresentou, então, o primeiro e o segundo período do Concílio no reinado de D. João III, destacando, dos emissários que este enviara em sua representação, os contributos de D. Baltazar Limpo, bispo do Porto, e do teólogo Jerónimo de Azambuja no primeiro período, e de D. João de Melo, bispo de Silves, no segundo período.⁹⁴ Por sua vez, na quinta parte, Sebastião atentou de forma mais pormenorizada no terceiro período do Concílio, onde o rei D. Sebastião se fez representar por uma larga comitiva de prelados e teólogos, da qual se destacaram os contributos de Melchior Cornélio, Francisco Foreiro, Diogo Paiva de Andrade, D. Frei Bartolomeu dos Mártires, arcebispo de Braga, do bispo de Leiria D. Gaspar do Casal e D. João Soares, bispo de Coimbra.⁹⁵ Finalmente, na sexta parte, conclui a sua exposição:

Os teólogos portugueses no concilio de Trento constituem o quadro vivo de linhas mais gigantescas, de proporções mais grandiosas, de traços mais artísticos de toda a historia das ciências eclesiásticas portuguesas [...]; a nossa alma chora de nostalgia e saudade pelo esplendor espiritual dessas eras que lá foram para sempre e não voltaram mais [...]. Foram mestres e ensinaram, formaram os nossos e desceram ao estrangeiro, portadores de grossos cabedais, conquistando, nos ouvintes, sequazes, nos contemporâneos, admiradores, nos vindouros, estudiosos, e para a Pátria e para a Igreja mais admiração, mais glória, mais triunfo.⁹⁶

Destas palavras, novamente sublinhamos o desânimo e a nostalgia sentidos por Sebastião Soares de Resende ante a profunda decadência das ciências teológicas em Portugal. Referiu-se ao seu esvaziamento e à sua marginalização no pensamento cultural português. Partiu de Roma com esta visão e com o ímpeto de contribuir com o seu trabalho para a restauração de uma nova era no pensamento cristão lusitano. Uma restauração profundamente inspirada, no seu entender, nestas figuras áureas do pensamento teológico português, sendo incansável nos apelos que faz neste sentido e que são transversais às suas obras neste período da sua vida: «de tudo isto, Seminaristas, sabeis recolher ideal, entusiasmo, vibração para o trabalho, para a virtude, para a ciência e fechar-se a este hiato asfixiante de um século quase sem cultura cristã classificada e retomaremos o fio tradicional do alto pensamento católico».⁹⁷

⁹³ Cf. Resende, «Função doutrinal», 268-271.

⁹⁴ Cf. Resende, «Função doutrinal», 271-278.

⁹⁵ Cf. Resende, «Função doutrinal», 278-292.

⁹⁶ Resende, «Função doutrinal», 292.

⁹⁷ Resende, «Função doutrinal», 293.

3.3. Um cónego erudito

Um ano volvido, a julho de 1936, D. António Augusto de Castro Meireles fê-lo membro do Cabido Portucalense⁹⁸ e a 18 de março de 1937, a convite da associação de seminaristas do Porto – a Ala dos Cruzados Académicos – o então cónego Soares de Resende pronunciou uma conferência no Seminário Maior do Porto sobre a *Filosofia tomista e a sua atualidade*. Nesta, refletiu sobre a Filosofia em geral como ciência não natural, não apologética e não teológica, sublinhando a filosofia tomista como uma visão explicativa, mental, que aprofunda o problema ético, metafísico e lógico.⁹⁹ Finalmente, procurou promover a atualidade da filosofia tomista como uma filosofia objetiva, que assimila a cultura moderna, sendo uma filosofia confirmada por homens de reputação e professada por Universidades altamente conceituadas, desde das mais antigas às florescentes em todo o mundo.¹⁰⁰ Caracterizou-a como uma das maiores riquezas espirituais que levaram Portugal ao quadro reduzido das nações mais cultas da Europa e do mundo, sendo a «única capaz de resolver o debatido problema da cultura esfacelada, dividida, esquartejada e por isso cadavérica que é a atual cultura portuguesa».¹⁰¹ Para tal, sublinhou a necessidade da criação de uma faculdade ou instituto de filosofia tomista, bem como de uma publicação periódica de orientação integralmente tomista que dê «unidade ao saber, solidez às convicções, solução total aos problemas – verdadeira e luminosa Suma do século XX».¹⁰²

A sua destreza intelectual foi igualmente notada no salutar confronto argumentativo com Aquilino Ribeiro em 1941, divulgado na secção “Letras e Artes” do jornal diário *Novidades* e que o autor compilou na sua obra *Abóboras no telhado*.¹⁰³ Sebastião mostrou-se desagradado com a pouca valorização que Aquilino deu a António Gouveia quando lhe redige o prefácio da sua tradução do latim da obra *Em prol de Aristóteles*.¹⁰⁴ O romancista responde em carta ao diretor do periódico procurando defender-se da crítica, reforçando a estima sentida por António

⁹⁸ Cf. Pereira Lopes (dir.), «Novos Cónegos», *BDP* 22, n. 7 (1936): 192.

⁹⁹ Cf. Sebastião Resende, *Filosofia Tomista e sua actualidade* (Porto: Tipografia Porto Médico, 1937), 6-26.

¹⁰⁰ Resende, *Filosofia Tomista e sua actualidade*, 27-58.

¹⁰¹ Resende, *Filosofia Tomista e sua actualidade*, 58.

¹⁰² Resende, *Filosofia Tomista e sua actualidade*, 58.

¹⁰³ Registam-se quatro intervenções no periódico *Novidades*: «Em prol de Aristóteles: um prólogo de Aquilino Ribeiro» (6 de fevereiro); «Sobre António Gouveia» (carta de Aquilino – 23 de fevereiro); «Ainda a propósito de António Gouveia» (2 de março); e «Ainda a propósito de António Gouveia» (16 de março).

¹⁰⁴ Cf. Aquilino Ribeiro, *Abóboras no telhado* (Lisboa: Impressão Portugal-Brasil, 1956), 238-244.

Gouveia.¹⁰⁵ A discussão prolongou-se, assim, em torno da fecundidade pedagógica e a decadência da dialética sobre a qual se funda o método escolástico segundo a lógica do *Organon* de Aristóteles e que as contemporâneas escolas aristotélicas viciavam.¹⁰⁶ Finda a argumentação, Aquilino Ribeiro reconheceu a agilidade intelectual, ardor combativo e a profundidade científica do seu antagonista, tecendo-lhe vários elogios.¹⁰⁷

Apesar de impedido de a defender, Resende publicou em 1941 a sua tese de doutoramento em Teologia cujo título – *O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal* – é elucidativo do conteúdo do seu estudo: expõe e interpreta as intervenções de D. Frei Gaspar do Casal, bispo de Leiria e enviado do Reino, na 3.^a fase dos trabalhos do Concílio de Trento. Juntamente com Frei Francisco Foreiro, Gaspar do Casal distinguiu-se nos violentos debates provocados pela sua interpretação em torno do carácter sacrificial do sacramento da eucaristia.¹⁰⁸ Depois de discorrer sobre a vida e obra de Gaspar do Casal, Sebastião dedicou todo um capítulo à análise terminológica do prelado. Fê-lo como preâmbulo da aturada, porém metódica, exposição que fez sobre os seus juízos a respeito da ceia do Senhor e a sua relação com a missa e com o sacrifício do calvário e a relação entre a missa e a cruz, comparando-as com teorias contemporâneas sobre a eucaristia, na linha do jesuíta Maurice de la Taille.¹⁰⁹ Nas palavras de Francisco Wakkers, uma «obra de grande erudição mas de leitura um pouco árdua que se destina só aos técnicos da especialidade».¹¹⁰

Em 1942, Soares de Resende participou no congresso luso-espanhol para o progresso das Ciências que teve lugar na cidade do Porto de 18 a 24 de junho com uma comunicação na linha do estudo efetuado na sua tese de doutoramento. Em janeiro de 1943 publicou-a de forma mais completa na obra *Portugal e a doutrina da comunhão*, com particular enfoque na comunhão sobre as duas espécies¹¹¹ e no contributo dos teólogos e padres portugueses na 21^o

¹⁰⁵ Cf. Ribeiro, *Abóboras no telhado*, 248-254.

¹⁰⁶ Cf. Ribeiro, *Abóboras no telhado*, 258-263.

¹⁰⁷ Cf. Ribeiro, *Abóboras no telhado*, 257-258.

¹⁰⁸ Cf. Manuel Cadafaz de Matos, «Os teólogos D. Frei Gaspar do Casal (1510-1584) e Frei Francisco Foreiro (c. 1522-1581) e a edição internacional das suas obras», *Lusitania Sacra* 29, (janeiro-Junho 2014): 124-127.

¹⁰⁹ Cf. Resende, *O sacrifício da Missa*, 20-184.

¹¹⁰ Francisco Wakkers, «Resende – (Sebastião). O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal», *Lumen* 6, n.6 (1942): 189.

¹¹¹ Cf. Sebastião Resende, *Portugal e a doutrina dogmática da comunhão* (Porto: Tipografia Porto Médico, 1943), 116-165.

sessão conciliar,¹¹² além da já detidamente trabalhada ação de Gaspar do Casal nos debates relativos à eucaristia. Um trabalho que «pela ordem e rigor da exposição, pelo sábio manejo das fontes, e até pelo recorte nítido do estilo didático, [...] é uma ótima contribuição ao estudo, ainda por fazer, das ciências filosóficas e teológicas em Portugal. E por isso dizíamos que o livro vale também pelo que representa».¹¹³

É de notar, ainda, a contribuição de Sebastião Soares de Resende em alguns periódicos, nomeadamente no semanário nacionalista feirense *Tradição*, onde escreve sobre as virtudes beatíficas de Ana de Jesus Maria José Magalhães;¹¹⁴ sobre as realizações do Dr. Guilherme Moreira, ilustre milheiroense, professor de Direito, reitor da Universidade de Coimbra e, em 1915, ministro da Justiça;¹¹⁵ além de publicar algumas meditações pessoais sobre assuntos vários,¹¹⁶ nomeadamente sobre a sua freguesia no seu centenário.¹¹⁷

3.4. Perfil intelectual

Sumariamente, na linha de Eric Morier-Genoud, podemos caracterizar o pensamento do padre Sebastião de Resende como sendo neotomista, ultramontano e nacionalista. Efetivamente, todo o seu estudo e projeto partiam da inspiração aristotélica do sistema filosófico tomista que procurava refutar o radicalismo do "catolicismo intransigente" que combatia as ideias iluministas e liberais, defendendo um sistema monárquico hereditário. Um sistema onde o Estado e a Igreja, e portanto, o poder temporal e espiritual estão ontologicamente unidos. Não obstante recusar aceitar o ideário iluminista e liberalista, o neotomismo procurava, numa linha conciliadora, "cristianizar a modernidade", ou seja, distinguir o campo de ação do poder temporal e material do Estado do campo de ação do poder espiritual da Igreja. Neste sentido, Sebastião sublinhava que este poder espiritual é que confere sentido e significado ao poder temporal. Defende, portanto, uma subordinação do poder temporal ao poder espiritual.¹¹⁸

¹¹² Cf. Resende, *Portugal e a doutrina dogmática da comunhão*, 10-113.

¹¹³ J.M., «Resende – (Sebastião). Portugal e a doutrina dogmática da comunhão», *Lumen* 7, n.7 (1943), 327.

¹¹⁴ Cf. Sebastião Resende, «Santinha de Arrifana», *Tradição* 3, n. 171 (1935): 4; n. 174 (1935): 1.

¹¹⁵ Cf. Sebastião Resende, «Homenagem ao Dr. Guilherme Moreira», *Tradição* 8, n. 369 (1939): 4.

¹¹⁶ Cf. Sebastião Resende, «Meditações», *Tradição* 5, n. 275 (1937): 2.

¹¹⁷ Cf. Sebastião Resende, «Milheirós de Poiães», *Tradição* 9, n. especial (1940): 41-42.

¹¹⁸ Cf. Eric Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics in central Mozambique 1940-1986* (New York: University of Rochester Press, 2019), 25.

Por sua vez, Soares de Resende promoveu vigorosamente o desenvolvimento de uma doutrina social católica, tendo sido impedido de advogar a criação de um partido político democrático cristão, dada a natureza do regime político salazarista vigente em Portugal. Ainda assim, na linha do neotomismo, defendeu e promoveu igualmente o ultramontanismo, privilegiando o poder e os interesses da Igreja e de Roma face aos interesses nacionais do Estado e ao poder das Igrejas locais e das congregações, respetivamente.¹¹⁹

Sob este prisma, Sebastião Soares de Resende alia a perspetiva ultramontana com um nacionalismo fervilhante que visa recuperar o antigo esplendor do cristianismo e do pensamento cristão lusitano recordando a epopeia dos feitos heroicos da Pátria. Uma mundividência particular que é aparentemente contraditória, ainda que característica peculiar do clero português do tempo. Não obstante, Sebastião procurou superar tal contradição: estudou a possibilidade de alinhar o seu projeto de modernização da teologia em Portugal com a defendida oficialmente por Roma, «reconciliando a Igreja nacional com a sua dinâmica ultramontana»,¹²⁰ que também podemos ver defendida na sua tese de doutoramento.

O nacionalismo do padre Sebastião Soares de Resende, como já referido, estava em profunda consonância com o sentimento patriótico do clero português do seu tempo. Em sentido lato, este considerava a colonização como um direito jurídico e histórico desde das cruzadas – um Império ao serviço de Deus – e, portanto, com uma missão e responsabilidade civilizadoras de "apadrinhar" e de trabalhar para o bem comum do povo indígena. Não obstante, Sebastião salientou que os erros cometidos prendem-se com o método, o processo e o sistema de colonização e não com o seu direito que entendia como absoluto, pautado de determinados deveres, normas regulativas e limites inspirados na doutrina social da Igreja.¹²¹

De facto, segundo o testemunho de Rodrigues, eram abundantes as referências aos territórios ultramarinos que chegavam às aldeias portuguesas sobre as missões de África e com as quais Sebastião também contactou desde da sua meninice. Segundo relata, era frequente encontrar a representação de “pretinhos” articulados de baquelite à venda nas feiras e bazares e que serviam para decorar as casas junto das imagens dos santos de maior devoção e dos solitários com flores.¹²² Por outro lado, o empenho e estudo dedicados da História Eclesiástica e das missões ultramarinas nos seminários diocesanos, a par das importantes realizações

¹¹⁹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 25-26.

¹²⁰ Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 26.

¹²¹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 27.

¹²² Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende: o investigador», 17-18.

pastorais dos missionários portugueses como a ilustre figura de D. António Barroso, instigavam o ímpeto missionário dos seus alunos, dando-lhes a conhecer a força e a necessidade civilizadoras e evangelizadoras da Igreja em África. O padre Soares de Resende também bebeu deste espírito missionário e consolidou os seus conhecimentos do Ultramar português aquando dos seus estudos em Roma, para onde convergiam alunos de todos os continentes. Além disso, a sua estreita relação com o Seminário Missionário de Cucujães, onde fez os retiros de preparação para a ordenação presbiteral e, mais tarde, episcopal, permitiu-lhe o contacto direto com vários missionários e os extraordinários relatos das suas façanhas.¹²³

Porém, o já bispo da Beira, depois de pisar solo africano, foi-se apercebendo, paulatinamente, que a África portuguesa que conhecera dos livros e histórias era algo diferente da realidade que encontrou.

¹²³ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende: o investigador», 18.

CAPÍTULO 2

SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O BISPO MISSIONÁRIO

O conhecimento da realidade política e eclesial nos territórios ultramarinos no contexto da relação entre o Estado português e a Igreja Católica na primeira metade do séc. XX é fundamental para o estudo da vida e obra de D. Sebastião Soares de Resende. A sua ação pastoral deve ser compreendida a partir da moldura social e política com que se confrontou enquanto ocupou a recém-criada cátedra beirense em Moçambique. Só neste enquadramento é possível compreender o alcance da novidade, do risco e do impacto da sua figura no contexto nacional e internacional e, assim, melhor caracterizar o dinamismo missionário do novo bispo da Beira.

1. RELAÇÃO ENTRE A IGREJA CATÓLICA E O ESTADO NOVO

São vários os estudos e publicações de investigadores de diferentes áreas de especialização no que concerne à relação entre a Igreja Católica, a ascensão de Salazar ao poder e a consolidação do Estado Novo. Efetivamente é esta relação que de forma breve pretendemos abordar.

A correta análise da relação entre a Igreja e o Estado Novo não prescinde de uma abordagem holística e multidisciplinar que justifique a reunião das “condições ideais” que potenciaram o aparecimento e instalação do salazarismo. Por outro lado, tal análise prende-se também com a dificuldade na própria compreensão que é feita ou não do salazarismo como uma forma de fascismo.¹²⁴ Trata-se de uma matéria controversa que não pode ser categorizada de forma estanque: as diferentes perspetivas geram falta de consenso entre os historiadores que não se conseguem isentar das suas motivações ideológicas na interpretação dos acontecimentos.¹²⁵

¹²⁴ Cf. Maria Inácia Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», *Locus: Revista de história* 18, n.1 (2012): 70.

¹²⁵ Cf. Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 17-18.

Esta disparidade ideológica torna-se evidente em Manuel Braga da Cruz e Fernando Rosas que nos permitem uma cabal e paradigmática perceção das diferentes convicções assumidas no que toca a esta matéria. Por outro lado, no interstício destes polos hermenêuticos, Simpson apresenta-nos outros investigadores que procuram compatibilizar e promover um equilíbrio historicamente mais preciso, evitando anacronismos.¹²⁶

Segundo Braga da Cruz, «o Estado Novo foi uma "inversão fascizante da democracia cristã"»¹²⁷ tendo em conta o relacionamento de natureza paradoxal. Para o sociólogo político, esta relação tratou-se de um nacional-catolicismo ou um "catolaicismo" que emerge na conciliação ideológica da natureza não confessional do Estado (desde da I República) e a orientação católica do regime, dado que «a "separação concordatada", formalizada em 1940, não foi jacobina nem regalista, possibilitando "compensações mútuas" e "benefícios recíprocos" e um grau real de autonomia entre os dois poderes, cuja parceria derivava principalmente da convergência de interesses».¹²⁸

Por outro lado, Rosas acusa a Igreja de uma subserviência ao regime, tendo-lhe sido confiado meramente um papel na educação espiritual e no apoio social, numa instituição de «um modelo de "neo-regalismo funcional" em regime de separação jurídica».¹²⁹ Para o historiador e político, as corporações laicais da Igreja são tidas como «meras “correias de transmissão do Estado corporativo, quando não das suas próprias polícias” (negando toda e qualquer diferenciação entre a ação doutrinária da Igreja e a inculcação ideológica do Estado Novo)».¹³⁰ Para uma melhor compreensão deste modelo, o autor parte do que considera a «união moral” da Igreja católica com o Estado Novo (1926-1958)».¹³¹

¹²⁶ De entre outros, destacamos a perspectiva desde do prisma das ciências políticas de António Costa Pinto que «sublinhou o papel da Igreja Católica como fator limitativo do desenvolvimento do fascismo em Portugal»; a perspectiva de Manuel Lucena sobre a limitada influência do catolicismo sobre a ambição totalitária do Estado Novo; a explanação das relações entre a Igreja, o Exército e o Estado Novo por Luís Salgado de Matos; a perspectiva sob o ponto de vista da história religiosa mais pastoral e eclesiológica de Paulo Fontes; e as reflexões de António Matos Ferreira sobre o papel da Ação Católica Portuguesa no «projeto de "restauração nacional" do Estado Novo». Cf. Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 20-24.

¹²⁷ Manuel Braga da Cruz, «As origens da democracia cristã em Portugal e o Salazarismo (I)», *Análise Social* 14, n. 54 (1978): 267.

¹²⁸ Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 18.

¹²⁹ Fernando Rosas, «Estado e a Igreja em Portugal: do Salazarismo à Democracia», *Finisterra*, n. 33 (1999): 26.

¹³⁰ Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 20.

¹³¹ Fernando Rosas, *Salazar e o poder: a arte de saber durar* (Lisboa: Tinta da China, 2013), 257.

Não obstante, nenhum dos autores consegue caracterizar isoladamente a relação entre as duas instituições. Rosas não tem em conta as frequentes tensões que surgiram nas fileiras católicas relativamente à subordinação funcional da Igreja ao Estado; Braga da Cruz ignora a permissividade da Igreja institucional à ingerência do Estado no seu seio, o que contribuiu, inevitavelmente, para o prolongamento da “nova ordem” ditada pelo regime.¹³²

1.1. A Igreja no advento do Estado Novo

A transição da ditadura militar à ditadura civil que segou o anticlericalismo vigente no hiato republicano de 1910-1926 permitiu à Igreja recuperar, ainda que de forma não plena, a sua visibilidade e o seu poder institucional e social:¹³³ desde da restituição das propriedades arrestadas à Igreja, à reintrodução do ensino religioso e regresso das ordens religiosas ao país, passando pela criação do partido político Centro Católico Português (CCP).¹³⁴

Este novo vigor desabrochou do apelo de Santarém de 10 de junho de 1913,¹³⁵ uma exortação que lançou bases à projeção do movimento católico numa frente unida suprapartidária e não revolucionária ou contrarrevolucionária – União Católica – num tempo em que o país se encontrava mergulhado num caos religioso, social e político.¹³⁶ Este movimento eclesial foi estimulado em 1926 com o Concílio Plenário Português em Lisboa.¹³⁷ Deste resultou a publicação da pastoral coletiva¹³⁸ do episcopado português em 1930: assistiu-se ao

¹³² Cf. Duncan Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», *Locus: revista de história* 18, n. 1 (2012): 110.

¹³³ Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 73.

¹³⁴ O CCP surge como resposta às aspirações do episcopado português por uma maior intervenção dos católicos na vida política e social e na defesa dos interesses da Igreja. De iniciativa laical, lança as suas bases a 8 de agosto de 1917, em Braga, tendo a sua regulamentação sido aprovada pelo episcopado somente em 1919: «inicialmente, apresenta-se como um partido frágil, percorrido por tensões internas, nomeadamente entre monárquicos e republicanos». Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 73.

¹³⁵ Exortação pastoral que resulta da reunião do episcopado português em Santarém, cidade onde se encontrava exilado o então Cardeal Patriarca de Lisboa D. António Mendes Belo. Foca-se sobretudo no combate à laicização, procurando um novo dinamismo de renovação eclesial sob o lema *Instaurare Lusitaniam in Christo*, paráfrase do lema do pontificado de Pio X. Cf. Adélio Fernando Abreu, «A Igreja Católica e a Primeira República», *Humanística e Teologia* 32, n. 2 (2010): 181-182.

¹³⁶ Cf. José Queiroz, *A Esquerda Democrática e o Final da Primeira República* (Lisboa: 2008), 246.

¹³⁷ Cf. Abreu, «A Igreja Católica e a Primeira República», 185.

¹³⁸ Concílio Plenário Português, *Pastoral Colectiva: Decretos* (Lisboa: União Gráfica, 1931); «Pastoral Coletiva» antecedida por uma «Brevíssima Notícia Histórica» publicadas igualmente n' *A União* – Órgão oficial do Centro Católico Português e Revista de Documentação, onde podem ser lidas na íntegra. Cf. Concílio Plenário Português, «Pastoral Colectiva do Episcopado Português para a publicação oficial do Concílio», *União*, Setembro/Outubro

ressurgimento do "espírito de cruzada" que visou reunificar os católicos e restaurar o "orgulho nacional", aliado ao surgimento de organizações sindicais e núcleos católicos e ao desenvolvimento embrionário e posterior da Ação Católica Portuguesa (ACP).¹³⁹

O golpe militar de 28 de maio de 1926, liderado pelo Marechal Gomes da Costa, pôs fim à I República. A procura de estabilidade e de um plano político definido levou à formação de um novo Governo, o qual António Oliveira Salazar, reconhecido professor conimbricense e militante católico, foi convidado a integrar. Salazar assumiu a pasta das finanças mas, passado pouco tempo, deixou o cargo alegando não ter condições para exercer dado não ter visto as suas exigências serem atendidas. Deixou o cargo mas manteve-se bastante crítico do fracasso das opções assumidas pelo seu sucessor, José Sines de Cordes. Em 1930, o então Presidente da República eleito, Óscar Carmona, convidou-o novamente a integrar o Governo, conjugando a necessidade da recuperação financeira e económica do país com o interesse em conquistar o eleitorado católico. Salazar ganhou prestígio ao conseguir equilibrar o erário público.¹⁴⁰ Desde logo teve sempre presente que a sua governação deveria pautar-se pelos princípios da doutrina social da Igreja – uma “vocação” que o cardeal patriarca Gonçalves Cerejeira, seu condiscípulo no polo do Centro Académico de Democracia Cristã, lhe lembrava continuamente.¹⁴¹

Em 1930, foi também constituída a União Nacional, «concebida não como um partido mas como uma frente política congregadora das diferentes forças de apoio ao regime»¹⁴² o que tornou o CCP prescindível.¹⁴³

Em 1932, Salazar foi nomeado presidente do Conselho de Ministros e a Ditadura Civil impôs-se progressivamente, com a crescente «afirmação de Salazar como figura cimeira da

1931, 122-137, http://icm.ft.lisboa.ucp.pt/resources/Documentos/CEHR/Rec/uniao/PT_UCP_CEHR_UNI_242-243_Set.-Out.1931.pdf (Consultado a 20 de abril de 2023).

¹³⁹ Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 76.

¹⁴⁰ Cf. Bruno Cavichioli e Carlos Gallo, «Entre Deus e o Estado: Salazar, Franco e a Igreja Católica nas ditaduras ibéricas do século XX», *Revista Memória em Rede* 14, n. 27 (2022): 317-318.

¹⁴¹ Cf. Pedro Ramos Brandão, *A Igreja católica e o Estado Novo em Moçambique* (Cruz Quebrada: Editorial Notícias, 2004), 46-50.

¹⁴² Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 76.

¹⁴³ Com a institucionalização do Estado Novo e o surgimento da União Nacional, o processo de extinção do CCP foi significativo da forma como a Igreja encarou a sua nova missão integrada no panorama nacional. Dada a missão para que fora criado, como reforça o pronunciamento do Episcopado português em finais de 1933, a extinção do CPP foi algo controversa e não consensual entre as hostes católicas. Com a criação da ACP e a demissão de Lino Neto em Fevereiro de 1934, o CCP cessa definitivamente a sua atividade. Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 76-78.

"nova ordem"». ¹⁴⁴ Criterioso na escolha dos seus novos ministros devido ao anticlericalismo sentido mormente nas fileiras militares, Salazar procurou conjugar estas diferentes sensibilidades: uma cautela importante para a aprovação da nova Constituição que projetava desde 1929.

A Igreja Católica, evitando rejeitar a sua participação neste processo de consolidação do novo regime, «conformou-se com o afastamento da atividade política em si, ou seja, sendo restrita às áreas de aproximação que lhe eram cedidas pelo próprio Salazar (ainda que, na prática, essa divisão fosse mais nebulosa que no discurso oficial)». ¹⁴⁵

1.2. Uma “aliança institucional” (1933-1945)

A aprovação da Constituição por plebiscito a 19 de março de 1933, entrando em vigor a 11 de abril desse ano, marcou a institucionalização do Estado Novo em Portugal. Tem por base o nacionalismo e o corporativismo e consagra o princípio de liberdade de culto e de religião. ¹⁴⁶ Porém, afirma que a Igreja Católica ocupa um lugar privilegiado como a religião da nação portuguesa, o que levou os católicos a encararem o novo regime com esperança de proteção e de liberdade de ação para Igreja em Portugal, colocando as suas expectativas em Salazar. Estabeleceu-se, assim, tacitamente, uma relação institucional que aliou o ímpeto de "regeneração nacional" do Estado ao tradicionalismo profundo do catolicismo português responsável pela espiritualidade, moralidade e integridade cultural da nação, nomeadamente ao nível da educação e assistência religiosa. ¹⁴⁷

Sob o lema “Deus, Pátria, Autoridade e Família” e com a maioria dos portugueses a professarem o catolicismo, tornou-se evidente a troca de benefícios entre o Estado e a Igreja. Uma relação que se intensificou mediante críticas e acordos: a transição de militantes do CCP para a União Nacional (Pacheco de Amorim, Braga da Cruz, Diniz da Fonseca, Sousa Gomes e Mário Figueiredo); a forte militância católica de outros independentes do novo partido (Teotónio Pereira, Marcelo Caetano); a possibilidade que o Estado Novo deu à Igreja de se

¹⁴⁴ Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 76.

¹⁴⁵ Cavichioli; Gallo, «Entre Deus e o Estado» 319.

¹⁴⁶ Este corporativismo revelar-se-ia inoperante, tornando-se num corporativismo de Estado e não de associação livre e autónoma segundo o designado na doutrina social da Igreja. Cf. Paulo Ferreira da Cunha, «Da constituição do Estado Novo Português», *História Constitucional*, n. 7 (2006): 201.

¹⁴⁷ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 91-92.

reorganizar e afirmar como religião maioritária nacional (apesar de excluída da ação política e sindical autónoma); a credibilização do regime pela Igreja junto dos setores mais rurais.¹⁴⁸

Em 1933 foi criada a Ação Católica Portuguesa pelo episcopado, na linha de Pio XI, procurando estimular a participação ativa do laicado católico na sociedade civil. A ACP constituiu um instrumento de socialização conservadora.¹⁴⁹ A Igreja voltou a ver reconhecido o seu espaço institucional, passando a integrar o cerimonial oficial do Estado, fazendo-se representar ao mais alto nível nos eventos e comemorações oficiais da nação. Esta representação tinha um efeito legitimador do novo regime. Uma roboração inflacionada pelas declarações relativas ao novo poder político por parte de altos membros da hierarquia católica e pela “autonomia colaborativa” conservadora dos organismos da ACP com as corporações do Estado.¹⁵⁰ Não obstante as tensões adjacentes, a Igreja resistiu à integração, continuando a desenvolver a ACP, a incentivar o escutismo católico (apesar da sua má interpretação por parte do Estado em virtude da sua aparente similaridade com a Mocidade Portuguesa) e a desenvolver um importante setor católico privado de ensino.¹⁵¹ Desta forma, venceu as resistências conservadoras republicanas, servindo de elemento moderador ao ímpeto fascizante do regime.¹⁵² Esta articulação entre o discurso e ação da hierarquia católica e o Estado Novo atingiu o seu auge no final dos anos 30.¹⁵³

A Concordata de 1940 veio estabilizar esta relação entre a Igreja e o Estado Novo regulamentando e oficializando o enunciado e as práticas já vigentes. Por outro lado, com o início da Segunda Guerra Mundial e a declaração de neutralidade de Portugal a 9 de junho de 1939, a Igreja apelou à obediência ao chefe da nação durante o período da guerra. Um apelo que surgiu como uma tentativa da hierarquia de

afastar [os fiéis] de atos de oposição ou desobediência que acreditava serem oriundos do comunismo que buscava aproveitar o caos para se instaurar – [criando] em narrativa comparada

¹⁴⁸ Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 81-82.

¹⁴⁹ Cf. António Costa Pinto, «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX», em *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, ed. António Pinto e Francisco Martinho (Lisboa: ICS, 2008), 41.

¹⁵⁰ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 92.

¹⁵¹ Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 81-82.

¹⁵² Cf. Pinto, «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX», 41.

¹⁵³ Cf. Pinto, «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX», 42.

ao resto da Europa que jazia devastada, o “milagre da paz” como prova da capacidade providencial da liderança de Salazar.¹⁵⁴

1.3. A relegitimação do Estado Novo (1945-1961)

No pós-guerra, a par da diminuição da vitalidade ideológica do regime, o aumento da vitalidade das organizações católicas levou a Igreja a assumir-se paulatinamente como a base ideológica mais firme do Estado Novo. A ACP viu o seus filiados a crescer exponencialmente, principalmente ao nível dos seus núcleos mais jovens, ultrapassando um total de 100 000 em 1956. A dependência estrita da hierarquia e a forte presença clerical na direção dos seus vários núcleos temperaram dissidências esporádicas entre os católicos e as corporações do Estado.¹⁵⁵ Com Franco na vizinha Espanha, a Península Ibérica permaneceu como remanescente autoritária na Europa no pós-guerra.¹⁵⁶

Porém, a relação Igreja e Estado Novo tornou-se progressivamente mais tensa a partir de 1945 com a emergência do corporativismo e das democracias europeias, a lentidão da implementação da Concordata e os desvios doutrinários do regime.¹⁵⁷ Dissidências que brotavam da vã esperança daqueles que profetizavam o regresso da democracia a Portugal. Não obstante a vitória dos Aliados, a hierarquia católica ajudou na legitimação da imagem providencialista de Salazar ao conseguir que Portugal não se envolvesse no conflito bélico. Desta forma, a Igreja, na manutenção e compreensão do lugar do catolicismo no panorama nacional, contribuiu para diplomaticamente renovar a imagem ditatorial do país no exterior reafirmando a catolicidade da nação.¹⁵⁸ Fê-lo porque nenhuma outra opção política, a não ser o regime vigente, lhe garantia a ordem social, a política e o entendimento comum favoráveis aos seus interesses e ação.¹⁵⁹

Ao nível da religiosidade popular, o fenómeno de Fátima e os grandes eventos religiosos em solo lusitano aos quais o Vaticano se associou em maio de 1946 (coroação da imagem de

¹⁵⁴ Cavichioli e Gallo, «Entre Deus e o Estado» 320.

¹⁵⁵ Cf. Pinto, «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX», 42.

¹⁵⁶ Cf. Cavichioli; Gallo, «Entre Deus e o Estado» 320.

¹⁵⁷ Cf. Duncan Simpson, *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 5-6.

¹⁵⁸ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 96.

¹⁵⁹ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 98.

Nossa Senhora) e outubro de 1951 (encerramento oficial do Ano Santo no santuário) tornaram-se paradigmáticos da ideologia da hierarquia católica e do regime: católica e anticomunista.¹⁶⁰

Por outro lado, tanto nas eleições legislativas de 1945 como nas eleições presidenciais de 1951 e de 1958, registou-se a participação de diversos clérigos em atos políticos com o intuito de mobilizar os católicos. Os apelos ao voto eram frequentes, subtilmente orientados a favor do representante da União Nacional.¹⁶¹

De facto, Salazar procurou, com dificuldade, a unidade da nação através do equilíbrio das expectativas entre os vários setores sociais e a política estatal. Um equilíbrio fulcral na manutenção do Estado Novo: «no que respeita à Igreja Católica, esse encontro realizava-se numa visão moral assente na valorização da família e da religião nos campos da educação e dos valores tradicionais».¹⁶² A revisão constitucional de 1951 afirma o catolicismo como a religião da nação portuguesa e proíbe o culto religioso de doutrinas contrárias à ordem social estabelecida, operando um conjunto de avanços jurídicos, sinónimo da influência da Igreja e do seu papel legitimador do regime.¹⁶³

A Guerra Fria e a conjuntura internacional instável reforçaram os benefícios do quadro político estável do regime, e o discurso da hierarquia católica contribuiu para manutenção da paz social.¹⁶⁴ No entanto, «o desenvolvimento da dinâmica social do catolicismo militante, a formação de novas elites dirigentes e a emergência de novas questões e perspetivas sociais culturais e religiosas, em confronto com a própria dinâmica de efetiva modernização da sociedade portuguesa, paulatinamente desenvolvida ao longo da década de 1950»,¹⁶⁵ perturbou esta harmonia. Um mal-estar que se fez sentir entre os militantes católicos que procuraram denunciar e advertir para as contradições do modelo político corporativo do regime face ao preconizado pela doutrina social da Igreja.

Verificou-se, assim, um progressivo distanciamento político e ideológico, económico e social do corporativismo de Estado efetivo.¹⁶⁶ Este distanciamento e crítica provocaram

¹⁶⁰ Cf. Pinto, «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX», 42.

¹⁶¹ Cf. Cavichioli; Gallo, «Entre Deus e o Estado» 321.

¹⁶² Paulo Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», em *Igreja e ditaduras no mundo lusófono*, dir. Leandro Pereira; Maria Inácia Rezola (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2019), 183.

¹⁶³ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 98.

¹⁶⁴ Cf. Cavichioli; Gallo, «Entre Deus e o Estado», 322.

¹⁶⁵ Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 183.

¹⁶⁶ Cf. Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 184.

divisões internas entre as fileiras católicas. Exemplos paradigmáticos foram o famoso caso do exílio do bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, e as eleições presidenciais de 1958 onde os católicos que apoiavam o General Humberto Delgado, candidato da emergente Oposição católica, lamentaram a parcialidade política da hierarquia, ainda que subtilmente manifestada, a favor de Américo Tomás, candidato da União Nacional.¹⁶⁷

Estas divisões geraram a apreensão do restante episcopado que, na linha conciliadora que adotou, revela o «instrumentalismo quanto ao papel do catolicismo na vida nacional [...] que só seria valorizado enquanto servisse o regime e o interesse definido por ele [Salazar]». ¹⁶⁸

A pastoral coletiva de 16 de janeiro de 1959 é paradigmática desta atitude, apelando novamente à unidade e ao nacionalismo, procurando restaurar a imagem pública das relações entre o Estado e a Igreja e relembrando os valores e a interpretação providencial da história do catolicismo em Portugal. Neste ímpeto, sublinha ainda a importância da inauguração do santuário do Cristo Rei a 17 de maio desse ano, efeméride que surgiu como oportunidade de sublinhar a relevância, a emergência e a sacralidade da “missão civilizadora” portuguesa no Ultramar. Um discurso que foi ganhando forma desde do início da era da descolonização.¹⁶⁹

1.4. A questão colonial e a decadência do regime (1961-1974)

A década de 1960 foi marcada pelo desenvolvimento de várias tendências contraditórias internas ao movimento católico português. Se por um lado, no meio político emergiu uma oposição católica com mais força; por outro, a problemática colonial levou a um abrandamento das ideias reformistas na sequência da resposta às ameaças externas à unidade nacional e ordem social.¹⁷⁰

Como já referimos, a nível institucional, a Igreja defendia a “missão civilizadora e evangelizadora” que Portugal realizava nas Colónias (então Províncias Ultramarinas desde 1951). Estas, na sua perspetiva e desde a época da heroica expansão ultramarina por ação dos missionários portugueses, configuravam um direito providencial e de propriedade da nação.¹⁷¹

¹⁶⁷ Cf. Cavichioli; Gallo, «Entre Deus e o Estado», 322.

¹⁶⁸ Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 102.

¹⁶⁹ Cf. Concílio Plenário Português, «Carta Pastoral do Episcopado», *Lumen* 23, n. 1 (1959): 5-14.

¹⁷⁰ Cf. Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 186-187.

¹⁷¹ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 104.

Este discurso foi-se agudizando à medida que o Estado viu o seu território ultramarino sob ameaça externa, particularmente decorrente dos debates na Organização das Nações Unidas.¹⁷²

Em 1960, da Assembleia Geral da ONU saiu uma listagem das Colónias portuguesas a quem deveria ser outorgada a independência, que foi repudiada por Salazar.¹⁷³ António do Carmo Reis resume a conceção imperial do chefe de Estado nestes termos:

O Estado multicontinental e multirracial, pátria grande de brancos e negros que nascem e vivem sob a mesma bandeira, defende a paz, a segurança, a integridade do território contra subversões e conspirações – as que vêm dos Movimentos de Libertação e dos países vizinhos que os acoitam. Não acredita em independências coloniais, nem aceita nos africanos a maioria para assumirem a autodeterminação e o poder político. Contrapõe o projeto de autonomia progressiva do Ultramar – no quadro lusiada da estrutura histórica constitucional (enquanto a contextualiza no futuro possível de uma África de chefias brancas, abaixo do Equador), além de assumir o mandato providencial da defesa da Civilização do Ocidente contra o avanço do Comunismo (o que estava a dar a volta por Pequim para chegar mais depressa a Paris, e, entretanto, atraía os USA ao atoleiro da Guerra do Vietname). E, quando se interroga sobre a razão principal da sua estratégia, que se fecha ao diálogo (contra a qual a única atitude das Colónias tem de ser a opção da guerrilha), responde que a motivação de fundo é a defesa indeclinável de milhões de portugueses brancos e negros, europeus e africanos.¹⁷⁴

A resposta militar portuguesa à invasão de Goa em dezembro de 1961 e à eclosão dos conflitos no norte de Angola marcou o início da Guerra Colonial. Esta alastrou-se aos restantes territórios portugueses em África e durou cerca de 13 anos.¹⁷⁵ Apesar do veemente repúdio das Nações Unidas e da Comunidade Internacional à reação marcial de Portugal, Salazar conseguiu um equilíbrio diplomático, evitando conflitos internacionais com outros Estados.¹⁷⁶ Para o poder vigente nunca se tratou de uma guerra colonial, mas da defesa das fronteiras territoriais e do combate às ameaças à ordem constitucional e à estrutura do Estado. Neste sentido, os dissidentes e combatentes da ordem social e política estabelecida não eram vistos como guerrilheiros, mas como terroristas.¹⁷⁷ Por sua vez, a participação da hierarquia católica nas

¹⁷² Cf. A. do Carmo Reis, «Igreja portuguesa e Guerra Colonial», *Humanística e Teologia* 33, n. 2 (2012): 23.

¹⁷³ Cf. Ana Campina e Sérgio Tomás, «Portugal, o Estado Novo, António de Oliveira Salazar e a ONU: Posicionamento(s) e (i)legalidades no pós-II Guerra Mundial (1945-1970)», em *A Europa do Pós II Guerra Mundial: o caminho da cooperação*, org. M.F. Rollo, et al. (Lisboa: IHC, 2016), 78.

¹⁷⁴ Reis, «Igreja portuguesa e Guerra Colonial», 23-24.

¹⁷⁵ Cf. Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 187.

¹⁷⁶ Cf. Campina e Tomás, «Portugal, o Estado Novo, António de Oliveira Salazar e a ONU», 78.

¹⁷⁷ Cf. Reis, «Igreja portuguesa e Guerra Colonial», 23.

efemérides que celebravam a “missão de soberania nacional”, nomeadamente o 10 junho, tornou-se símbolo da legitimação da campanha ultramarina por parte da Igreja.¹⁷⁸

A Igreja Católica portuguesa encontrava-se, assim, em rutura e dividida em si mesma sob a força das circunstâncias num «processo de erosão que se desencadeia e não mais terá retorno».¹⁷⁹ Por um lado, observou-se a cristalização de atitudes da quase totalidade do clero, principalmente ao nível do episcopado; por outro lado, essencialmente um laicado que «ansiava participar na definição social e política de uma via reformista na sociedade portuguesa».¹⁸⁰ Um laicado culturalmente mais robusto, constituído essencialmente por um novo conjunto de elites intelectuais provenientes dos vários saberes científicos e artísticos e com diferentes competências profissionais especializadas. Ganhou visibilidade uma visão renovada adjacente às intervenções críticas relativamente às novas questões sociais e culturais emergentes.¹⁸¹

A dinâmica de *aggiornamento* que o II Concílio do Vaticano (1962-1965) provocou na Igreja universal foi vista com desconfiança pelo poder conservador e recebida com perplexidade pela maioria do clero português, já bastante envelhecido e identificado com o regime. Em 1963 na encíclica *Pacem in Terris*, o Papa João XXIII procurou uma leitura dos “sinais dos tempos” exortando os leigos a defenderem os valores cristãos junto do poder político.¹⁸² Os nn.39-44, onde sublinhou o processo de proclamação de independência de vários povos, contrastavam com a visão política e ideológica colonial vigente em Portugal, no segundo ano das hostilidades no Ultramar.

Paralelamente, as resoluções conciliares animaram as alas eclesiais mais progressistas que ansiavam por uma reforma. As vozes de contestação do quadro sociopolítico português, que continuavam a ser uma minoria, aumentaram exponencialmente originando crises com as autoridades eclesiásticas e políticas.¹⁸³ O oposicionismo católico em Portugal robusteceu-se, ainda que com uma fraca coesão ideológica, «alargando-se para integrar questões como as

¹⁷⁸ Cf. Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 105.

¹⁷⁹ Reis, «Igreja portuguesa e Guerra Colonial», 27.

¹⁸⁰ Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 187.

¹⁸¹ Cf. Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 188.

¹⁸² Cf. João XXIII, «*Pacem in Terris*» [Encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade], *AAS* 55 (1963): 257-304.

¹⁸³ «Destacam-se, dentro do clero, a crise do seminário dos Olivais (1967-1968) e o caso do pároco de Belém (o padre Felicidade Alves, em 1968), e, entre a militância leiga, a multiplicação das iniciativas inovadoras de cariz frequentemente contestatário (cooperativas culturais, cartas abertas, participação nas campanhas eleitorais ao lado da Oposição)». Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 107.

liberdades individuais, os direitos políticos, a justiça social, a política económica, a cultura, a informação, e, mais importante, a contestação à guerra colonial». ¹⁸⁴ Esta oposição dos católicos portugueses ao regime materializou-se, primeiramente, num conjunto de missivas e telegramas endereçados ao Vaticano e às autoridades portuguesas. Paulatinamente, os católicos aversos ao regime, quando confrontados com os documentos pontifícios e as ações apostólicas, sentiram as suas reivindicações fundamentadas. A visita do Papa Paulo VI em 1964 ao Congresso Eucarístico em Bombaim, depois da queda de Goa, é paradigmática do desconforto sentido pelo Governo português relativamente à possibilidade da legitimação pontifícia da invasão indiana nos enclaves portugueses. Tornou-se evidente o aumento das tensões diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé. ¹⁸⁵

A importância da paz como indicador do desenvolvimento de um povo, tal como sublinhava Paulo VI, ¹⁸⁶ levou-o a propor vigílias sob este tema, sugerindo em 1968 a celebração do Dia Mundial da Paz. Uma iniciativa que, apesar de bem acolhida pelo episcopado português, não evitou a reflexão crítica dos católicos portugueses acerca do “problema colonial”. Nos anos seguintes, particularmente nas vésperas do primeiro de janeiro, fizeram-se importantes vigílias e intensos debates e reflexões que demonstravam o compromisso dos católicos portugueses com a paz no Ultramar. ¹⁸⁷ Paralelamente, multiplicavam-se os encontros clandestinos um pouco por todo o país com vista a aprofundar os textos conciliares, a consciencializar para a importância da paz. Desta forma, a oposição católica ao regime foi-se consolidando, reconhecendo

¹⁸⁴ Simpson, «A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar», 107.

¹⁸⁵ Cf. Ana Carina Azevedo, «Sob ventos de mudança: o impacto do Concílio Vaticano II na oposição dos católicos “progressistas” ao Estado Novo português (1965-1974)», *Horizonte* 9, n. 24 (2011): 1159-1161.

¹⁸⁶ Cf. Paulo VI, «*Populorum Progressio*» [Encíclica sobre o desenvolvimento dos povos], *AAS* 59 (1967): 257-299.

¹⁸⁷ Destacamos o impacto mediático da vigília na igreja de S. Domingos em Lisboa (que contou com 150 leigos e uma dezena de sacerdotes) na noite de 31/12/1968; a distribuição da reflexão “Porquê o Dia Mundial da Paz?” pelas igrejas do Porto no dia seguinte, num ano que ficou marcado pelo regresso do exilado D. António Ferreira Gomes. Em 1973, no Porto, as homilias sobre o “pecado da guerra” e a “violência dos direitos do africano” dos párocos de Macieira da Lixa e de Cedofeita, Pe. Mário Oliveira e Pe. João Maria Van Hurk, respetivamente. No final do ano de 1972, o famoso caso da vigília na Capela do Rato em Lisboa com a invasão e prisão dos vários assistentes e que até o Cardeal Patriarca D. António Ribeiro condenou, apesar de não ter defendido a sua realização, denunciando somente o abuso de poder das autoridades civis num lugar sagrado. E ainda em 1974, com uma homilia conjunta de um grupo de 17 párocos do Porto sobre a política colonial portuguesa. Cf. Azevedo, «Sob ventos de mudança», 1162-1165.

paulatinamente que a esperança de reforma, auspiciada pela saída de Salazar do poder e com o advento da “primavera marcelista”, ficara aquém das expectativas.¹⁸⁸

Finalmente, em 1973, sentindo a pressão da insustentabilidade das suas posições, o episcopado português publicou uma carta pastoral onde assinalou o 10.º aniversário da encíclica *Pacem in Terris*, marcando, tácita e oficialmente, a adesão da Igreja em Portugal ao dinamismo de *aggiornamento* conciliar. Um projeto de carta redigida pelo sucessor do cardeal Cerejeira, D. António Ribeiro, na linha de renovação eclesial pretendida pelo pontífice para Portugal.¹⁸⁹ Consequentemente, a hierarquia católica procurou demarcar-se do regime do Estado Novo. Fê-lo, não com «a frontalidade assumida por D. António [Ferreira Gomes] ou por D. Sebastião, bispo da Beira, ainda que os prelados, certamente no maior número, estivessem de acordo com o princípio de que não lhes cabia fazer a paz»,¹⁹⁰ mas sim contribuir para consciencialização social da importância da liberdade de escolha política na manutenção dessa mesma paz.

A revolução de abril de 1974 marcou o fim do Estado Novo. Esta contou já com uma forte participação dos católicos. A transição democrática, a par das sementes de renovação eclesial antes do 25 de abril, permitiram, assim, ao catolicismo articular-se nos processos de transformação do país diante dos desafios sociais, culturais e políticos que enfrentou: a nível institucional (jurídico-legal) e no processo de reconfiguração dos poderes sociais.¹⁹¹

2. A FÉ E O IMPÉRIO: IGREJA CATÓLICA NO ULTRAMAR PORTUGUÊS

O enquadramento do papel do Estado Novo e da Igreja no processo colonial português teve como ponto essencial a formulação da Concordata e do Acordo Missionário de 1940 que levou ao ordenamento jurídico da Igreja em Portugal. Sob outro prisma, a ampla compreensão da ideologia colonial portuguesa, das políticas missionárias e do panorama político, social e económico moçambicano desse tempo, permitem uma melhor caracterização das realidades coloniais, particularmente em Moçambique. A par disso, uma breve nota histórica sobre o plano religioso e a missionação católica neste território é imprescindível para a contextualização da

¹⁸⁸ Cf. João Miguel Almeida, *A Oposição Católica ao Estado Novo* (Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008), 178-180. Para mais pormenor relativamente à progressiva construção e legitimação da oposição católica ao regime, consulte-se o conjunto da obra.

¹⁸⁹ Cf. Pedro Silva Rei, «Liderança religiosa em Portugal entre a ditadura e a democracia: António Ribeiro, um patriarca em tempos de rutura», *Revista de História das Ideias* 36, n. 2 (2018): 226-228.

¹⁹⁰ Reis, «Igreja portuguesa e Guerra Colonial», 27.

¹⁹¹ Cf. Fontes, «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX», 193-194.

criação da diocese da Beira e para a percepção dos desafios e carências, sociais e pastorais, das suas gentes.

2.1. A ideologia colonial portuguesa

O colonialismo marcou indelevelmente as políticas do Estado Novo. Na verdade, foi o fator colonial que estereotipou o regime salazarista relativamente a outros regimes políticos totalitários. Esta incontornável característica prende-se com a afirmação do nacionalismo português que o Estado Novo tornou como seu principal estandarte. Fê-lo na sequência da extremização da ideologia expansionista que a República herdou das «políticas monárquicas da segunda metade do século XIX»,¹⁹² levando-as às últimas consequências.

O 1.º artigo do Projeto da Constituição da República Portuguesa de 1933 estabelece:

O território de Portugal é o que actualmente lhe pertence e compreende: 1.º – Na Europa: o Continente e Arquipélagos da Madeira e dos Açores; 2.º – Na África Ocidental: Arquipélago de Cabo Verde, Guiné, S. Tomé e Príncipe e suas dependências, S. João Baptista de Ajudá, Cabinda e Angola; 3.º – Na África Oriental: Moçambique; 4.º – Na Ásia: Estado da Índia e Macau e respectivas dependências; 5.º – Na Oceânia: Timor e suas dependências.¹⁹³

Uma melhor e mais profunda compreensão da ideologia colonial do Estado Novo exige um olhar atento sobre o *Acto Colonial* (decreto-lei n.º 22:465) republicado no cumprimento do artigo 132.ª da Constituição portuguesa assinada a 11 de abril de 1933 e com as alterações que esta exige.¹⁹⁴ O *Acto Colonial* estabeleceu o Império Colonial Português, dividido entre a Metrópole e os domínios ultramarinos portugueses.¹⁹⁵ Ao longo de 47 artigos, determinados como matéria constitucional para as Colónias, procurou-se a afirmação da unidade política do Império e da nação portuguesa – principal referencial ideológico do Estado Novo – na manutenção das suas garantias gerais de administração e governação pelo Estado e na especificação dos seus direitos e deveres sobre os territórios ultramarinos. Desta forma, o *Acto Colonial* foi o culminar da institucionalização do colonialismo e nacionalismo portugueses,

¹⁹² Fernando Pimenta, «A ideologia do Estado Novo, a guerra colonial e a descolonização em África», em *Historiografias portuguesa e Brasileira no século XX*, coord. João Paulo Avelãs Nunes e Américo Freire (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013), 187-188.

¹⁹³ Presidência de Ministério, «Constituição Política da República Portuguesa», *Diário do Governo* 1, n. 43 (1933): 227.

¹⁹⁴ Presidência de Ministério, «Constituição Política da República Portuguesa», 236.

¹⁹⁵ Cf. Ministério das Colónias, «Acto Colonial», *Diário do Governo* 1, n.º 156 (1930): 1309.

tendo sido integrado na Carta Orgânica do Império Colonial Português publicada em *Diário de Governo* a 15 de novembro desse ano.¹⁹⁶

Relativamente à realidade africana, «o Estado Novo não só completou o edifício político e de exploração económica do Império colonial, como com ele se identificou em termos ideológicos, afirmando-se como uma espécie de Estado-Império Luso-Africano».¹⁹⁷ De facto, a política colonial portuguesa fundamentou-se e procedeu de conceções ideológicas todas orientadas para a manutenção do Império Colonial Português, designação omissa depois da integração do *Acto Colonial* na Constituição Portuguesa pelo decreto-lei n.º 2048 de 11 de junho de 1951; esta passou a referir o Império Colonial Português como o conjunto das Províncias Ultramarinas Portuguesas – resposta de Salazar às pressões internacionais externas pela progressiva autonomização e descolonização das Colónias.¹⁹⁸

Por outro lado, Salazar recorreu ao luso-tropicalismo¹⁹⁹ como estado natural da colonização portuguesa, procurando justificar a manutenção das Províncias Ultramarinas junto das autoridades externas. O seu discurso perante a Quarta Comissão da Assembleia Geral da ONU a 8 de novembro 1961, por meio de Franco Nogueira, ministro dos Negócios Estrangeiros, apresenta Portugal como «uma comunidade multirracial, composta por parcelas territoriais geograficamente distantes, habitadas por populações de origens étnicas diversas, unidas pelo mesmo sentimento e pela mesma cultura».²⁰⁰ Efetivamente, a propaganda nacional baseada no luso-tropicalismo aquém e além-fronteiras, apresentava a História Portuguesa como o hiato de valorização do homem e da aproximação dos povos. Tal torna-se evidente, ainda que de forma

¹⁹⁶ Cf. Ministério das Colónias, «Carta Orgânica do Império Colonial Português», *Diário do Governo* 1, n.º 261 (1933): 1891-1995.

¹⁹⁷ Pimenta, «A ideologia do Estado Novo, a guerra colonial e a descolonização em África», 188-189.

¹⁹⁸ Um processo de progressiva independência deliberado pela ONU e favorecido pelas principais potências mundiais como os Estados Unidos da América e a União Soviética com o intuito de se afirmarem hegemonicamente sobre a África e a Ásia Cf. Pimenta, «A ideologia do Estado Novo, a guerra colonial e a descolonização em África», 192.

¹⁹⁹ O luso-tropicalismo é uma teoria social sobre "assimilação" desenvolvida em 1930 pelo sociólogo Gilberto Freyre (1900-1987) que atribui aos portugueses uma especial habilidade de adaptação aos trópicos, alicerçada em pressupostos históricos e numa imagem essencialista da personalidade do povo português. Esta particular adaptabilidade resulta da sua apetência pela mestiçagem, pela interpenetração de culturas e pelo ecumenismo. Estes traços da personalidade do povo português resultaram da sua origem étnica e cultural heterogénea, e refletiram-se na expansão lusitana no Brasil, na África e na Ásia, distinguindo o colonialismo português dos demais, suportando a ideia de um excecionalismo lusitano. Cf. Mario Azevedo, «Lusotropicalismo», em *African Historical Dictionaries: Historical Dictionary of Mozambique*, ed. Jon Woronoff, 2ª ed., vol. 47 (London: The Scarecrow Press, Inc., 1991), 80; Cláudia Castelo, *O modo português de estar no mundo: o luso-tropicalismo e ideologia colonial portuguesa (1933-1961)* (Porto: Edições Afrontamento, 1998), 14.

²⁰⁰ Manuel Sarmiento Rodrigues, *Unidade da nação portuguesa* (Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956), 315.

implícita, nas palavras de Adriano Moreira sobre a responsabilidade portuguesa na formulação do único humanismo humano e da implantação da democracia humana no mundo;²⁰¹ ou então nas palavras de Sarmiento Rodrigues que acentua o «carácter cristão das relações humanas no seio da nação portuguesa, pautadas pela interpenetração cultural e pela ausência de "preconceitos contra a miscigenação"». ²⁰² Paralelamente, outra característica incontornável da ideologia colonial na génese da consolidação e da afirmação do Estado Novo são as questões identitárias, raciais e de "assimilação".²⁰³

Juridicamente, a publicação do Estatuto dos Indígenas Portugueses²⁰⁴ pelo decreto-lei publicado a 20 de maio de 1954 em *Diário de Govêrno*, marca de forma oficial em Portugal o ponto em que, segundo Omar Ribeiro Thomaz, «a diversidade cultural encontrada pelo globo passa a ser encarada em termos "raciais"; a relação entre os diversos grupos que compunham as "sociedades coloniais" ganhava frequentemente a denominação de "relações raciais"». ²⁰⁵

O decreto, relativamente à população do Ultramar Português, inaugura oficialmente o denominado Regime de Indigenato²⁰⁶ que efetiva a distinção entre os europeus civilizados, cidadãos portugueses com todos os direitos e deveres inerentes, e os indígenas. ²⁰⁷

Se no título II do *Acto Colonial*, o Estado «garante a proteção e defesa dos indígenas das Colónias, conforme os princípios de humanidade e soberania [...] punindo todos os abusos e exploração laboral»,²⁰⁸ notou-se uma regressão relativamente à condição dos nativos “não

²⁰¹ Cf. Ministério do Ultramar, «Decreto-Lei n.º 43893», *Diário do Govêrno* 1, n.º 207 (1961): 1102.

²⁰² Castelo, *O modo português de estar no mundo*, 97.

²⁰³ Apesar de privilegiarmos no corpo do nosso trabalho as políticas raciais e o discurso do luso-tropicalismo que consensualmente constituem as bases principais da ideologia colonial do Estado Novo, existem ainda autores que consideram a doutrina integracionista como conceção ideológica e política levada a cabo pelo regime de 1950 a 1974. Esta rejeita qualquer autonomização política das Colónias, mas defende uma integração administrativa centralizada na Metrópole, ou seja, em Lisboa, das designadas Províncias Ultramarinas. Esta conceção encontra em Adriano Moreira, Armindo Correia e Marcelo Caetano determinante oposição. Cf. Pimenta, «A ideologia do Estado Novo, a guerra colonial e a descolonização em África», 192-194.

²⁰⁴ Ver Ministério do Ultramar, «Estatuto do Indígena», *Diário do Govêrno* 1, n. 110/1954 (20 de maio de 1954): 560-565.

²⁰⁵ Omar Ribeiro Thomaz, «Contextos Cosmopolitas: Missões Católicas, Burocracia Colonial e a Formação de Moçambique», *Estudos Moçambicanos* 19 (2002): 31.

²⁰⁶ Cf. Allen Isaacman e Barbara Isaacman, *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982* (Nova Iorque: Routledge, 1984) 39.

²⁰⁷ «Indivíduos de raça negra ou seus descendentes [...] que não possuíssem ainda a ilustração e os hábitos individuais e sociais pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses». Ministério do Ultramar, «Estatuto do Indígena», 560.

²⁰⁸ Ministério das Colónias, «Acto Colonial», 1310.

civilizados”. Estes, sob a tutela do Estado, viam-se obrigados pelas autoridades coloniais, sempre que estas achassem necessário, ao trabalho obrigatório na manutenção do *xibalo*²⁰⁹ e ao serviço do Estado, sendo impedidos de entrar em território europeu.²¹⁰

A categoria de "indígena" começou a surgir oficialmente no contexto laboral colonial português apenas na transição do séc. XIX para o séc. XX. Surgiu como resposta às pressões dos colonos portugueses exercidas sobre o Estado. Estes procuravam legalizar uma sua prática usual de recrutamento de africanos para os trabalhos municipais e estatais, privilegiando aqueles que tivessem cometido desobediência, alguma ofensa que atentasse contra a "moral", apresentassem problemas de alcoolémia, fossem sem-abrigo ou mendicantes, desordeiros ou que tivessem cometido algum pequeno delito. Os colonos portugueses procuravam, assim, diminuir as suas próprias despesas com as taxas do recrutamento e da especulação laboral e coordenar um sistema de registo e controlo que reduzisse as evasões.²¹¹

Por sua vez, o terceiro capítulo do decreto de 1954 oferece ainda a possibilidade aos indígenas de obterem a cidadania, mediante alguns requisitos e várias condições que destes procedem, entre os quais destacamos:

- a) ter mais de 18 anos; b) falar correctamente a língua portuguesa; c) exercer profissão, arte ou ofício de que aufera rendimento necessário de família para o sustento próprio e das pessoas de família a seu cargo, ou possuir bens suficientes para o mesmo fim; d) ter bom comportamento e ter adquirido a ilustração e os hábitos pressupostos para a integral aplicação do direito público e privado dos cidadãos portugueses; e) não ter sido notado como refractário ao serviço militar nem dado como desertor.²¹²

²⁰⁹ *Xibalo* (*chibalo*, *chibaro*) é um termo africano que remete para um sistema de trabalho forçado, de "servidão por dívida" que permaneceu nas Colónias africanas portuguesas no século conseqüente à abolição da escravatura em 1869 e que recrutava todos aqueles que, naturalmente, não conseguiam pagar em dinheiro a "taxa por cabana" imposta pelo Governo aos africanos. Um sistema tributário que os compelia a entrar no mercado laboral, pagando as suas taxas individualmente com o seu trabalho, ou, de forma mais indireta, fazendo-o em dinheiro mediante o pagamento obtido pelo seu trabalho. Estes, na tentativa de saldar a sua "dívida", tornavam-se, assim, nas mãos das grandes companhias, mão de obra barata e abundante, instrumentos de trabalho forçado não raras vezes enviados para trabalhar nas minas na África do Sul, colocados na construção civil para o Estado (construção de estradas, portos, etc.) ou no pesado trabalho que as grandes plantações exigiam (destacamos a pesada campanha das plantações de algodão em Moçambique que Salazar promove recorrendo a este sistema). Cf. Colin Darch, «Forced Labor (Xibalo)», em *Historical Dictionary of Mozambique*, ed. Colin Darch, 1ª ed. (Maryland: Rowman & Littlefield, 2019), 160-161.

²¹⁰ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 39.

²¹¹ Cf. Jeanne Marie Penvenne, *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1995), 63.

²¹² Ministério do Ultramar, «Estatuto do Indígena», 564.

Deste modo, surgiram os denominados "assimilados":²¹³ um pequeno grupo de africanos que rejeitavam os seus costumes "tribais", integrando o sistema económico capitalista português e gozando, em princípio, de todos os direitos e deveres de um comum cidadão. Perdiam o seu estatuto de indígena, que os obrigava a carregarem consigo um cartão de identificação, recebendo um bilhete de identidade que lhes concedia, então, a cidadania. Porém, embora em teoria a cidadania portuguesa estivesse ao alcance de qualquer africano ou mulato, do próprio sistema colonial surgiam alguns constrangimentos, desde da falta de escolas, a baixa oferta de emprego remunerado, a arrogância cultural e racista das autoridades, entre outros fatores que impugnavam a "portugalização" da África que, deste modo, não ultrapassou 1% da população africana.²¹⁴

2.2. Um pacto de mútuos benefícios

Não obstante as duras críticas da hierarquia católica portuguesa, nomeadamente do núncio Beda Cardinale, à publicação do projeto da Constituição de 1933, este causou uma boa impressão e marcou o restabelecimento de um entendimento cordial entre a Santa Sé e o Governo português.²¹⁵ Cordialidade que alimentou a vontade, que já há algum tempo circulava entre as hostes católicas nacionais e internacionais, de um acordo entre as duas instituições.²¹⁶ As negociações bilaterais que se estendiam desde dos finais da década de 20 procuraram, sem sucesso, a superação do progressivo divórcio Estado-Igreja que vigorava em Portugal e que debilitou a força da missão portuguesa desde o triunfo do liberalismo e da implantação da I República.

²¹³ "Assimilação": uma política, inspirada na prática francesa, com o objetivo de substituir as normas sociais e etológicas africanas pelas europeias de entre alguns habitantes de Moçambique e outras Colónias em ordem a criar uma classe elite de colaboradores na administração colonial. O Estatuto do indígena consagra tal possibilidade e liberta os "assimilados" ou civilizados dos trabalhos forçados, sendo obrigados, porém, a ingressar no serviço militar e a trabalhar na administração colonial. Os "assimilados" eram educados em português e tinham de professar o Cristianismo, sendo-lhes igualmente permitida a aquisição de propriedades imóveis. Na generalidade, como iremos constatar, poucos africanos e mulatos adquiriram o estatuto de "assimilados", quer em Moçambique, quer em Angola. Cf. Colin Darch, «Assimilation», em *Historical Dictionary of Mozambique*, 55.

²¹⁴ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 40.

²¹⁵ Cf. Rita Almeida de Carvalho, «A Concordata de Salazar: Portugal-Santa Sé 1940». Dissertação de Doutoramento (Universidade Nova de Lisboa, 2009), 82-91.

²¹⁶ Cf. Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 84.

Desta forma, a 14 de julho de 1937, as negociações para a Concordata iniciaram-se oficialmente sob a pretensão da consolidação do novo regime, aliada à procura de estabilidade diplomática entre a Santa Sé e o Estado Português.²¹⁷

Salazar considerava que muitas das questões levantadas no acordo entre os dois Estados estavam já resolvidas pelo direito interno português. A razão de ser da Concordata era assim «coroar essa obra já realizada e tirar dela todas as consequências sociais e políticas no domínio nacional e internacional» e colocar Portugal «na corrente dos países da Europa que durante o pontificado de Pio XI negociaram instrumentos políticos de igual natureza». A Igreja Católica, de seu lado, obtinha garantias jurídicas reguladas pelo Direito Internacional e prosseguia na construção de uma frente de defesa da civilização cristã. As matérias que viriam a ser discutidas nas negociações eram, tal como nas outras concordatas, as chamadas “matérias mistas” (educação e casamento) e também aquelas que visavam restituir à Igreja parte do estatuto de que gozava na monarquia constitucional (bens, isenções fiscais, etc.). Contudo, a Concordata portuguesa apresentava uma particularidade: «tratava ainda do problema da organização católica no Ultramar, visando a criação duma organização missionária capaz de realizar a obra evangelizadora e civilizadora e a vocação histórica de Portugal».²¹⁸

As negociações estenderam-se por três anos.²¹⁹ Da troca de correspondência entre o cardeal Cerejeira e Salazar, por intermédio de um grupo de trabalho liderado por Mário de Figueiredo, resultou um documento final contendo 31 artigos.²²⁰

Finalmente, a 7 de maio de 1940, foi ratificada a Concordata²²¹ pelo Secretário de Estado do papa Pio XII, o cardeal Luigi Maglione, e pela delegação portuguesa que integrava o general Eduardo Marques, antigo Ministro das Colónias e Presidente da Câmara Corporativa, Mário Figueiredo, antigo Ministro da Justiça e Vasco Francisco Quevedo, Enviado Extraordinário e Ministro Plenipotenciário.

Convertendo-se num «pacto de mútuos benefícios»²²² nas palavras de Maria Inácia Rezola, pela Concordata o Estado Português reconheceu a personalidade jurídica da Igreja Católica (1.º artigo). Assegurou-lhe o livre exercício da sua autoridade, de organização e de culto e legitimou os efeitos *vivis* e a indissolubilidade dos casamentos religiosos.

²¹⁷ Cf. Bruno Cardoso Reis, «A Concordata de Salazar? Uma análise a partir das notas preparatórias de março de 1937», *Lusitania Sacra* 2, n. 12 (2000): 216-220.

²¹⁸ Carvalho, «A Concordata de Salazar», 101.

²¹⁹ Cf. Carvalho, «A Concordata de Salazar», 101-498. A autora descreve detalhadamente nas suas várias articulações a elaboração do projeto para a Concordata de 1940.

²²⁰ Cf. Brandão, *A Igreja católica e o Estado Novo em Moçambique*, 53-54.

²²¹ «Inter Sanctam Sedem Et Rempublicam Lusitanam Sollemnes Conventiones» [Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa], *AAS* 32 (1940): 218-233.

²²² Rezola, «A Igreja Católica nas origens do salazarismo», 87.

Apesar de não ver a totalidade dos bens arrestados pela I República devolvidos, nem receber qualquer tipo de indemnização pela sua perda, a Igreja viu restituído o património que ainda se encontrava na posse do Estado (6.º artigo). A exceção prendeu-se com os imóveis classificados como “monumentos nacionais” e/ou de “interesse público” que, permanecendo propriedade do Estado, ficaram afetados permanentemente ao serviço da Igreja. O 8.º artigo isentou, ainda, de contribuições todos os bens destinados ao culto e à formação do clero.

Os 9.º-11.º artigos referem-se ao episcopado: desde a premissa de que fossem cidadãos portugueses, a garantia de proteção pública dos prelados pelo Estado e à obrigação da apresentação dos nomes dos eleitos pela Santa Sé ao Governo, no sentido de averiguar objeções de carácter político.

Por outro lado, a Concordata assegurou a assistência religiosa por parte dos clérigos católicos no serviço militar, hospitalar e nas várias instituições sociais estatais que a exigiam (prisões, orfanatos, colégios, etc.). O 20.º e 21.º artigos conferem, ainda, a possibilidade de associação particular e ensino religioso, estabelecendo como linha orientadora na educação e ensino público os princípios da doutrina e moral cristãs.

Os 26.º-28.º artigos da Concordata asseguraram uma estreita colaboração entre a Igreja e o Estado na exploração missionária do Ultramar Português. O Estado comprometeu-se a subsidiar as dioceses e circunscrições missionárias, submetendo à autoridade dos prelados e ordinários do lugar, de antemão aprovados pelo Governo, a manutenção da vida religiosa e o apostolado.

As disposições relativamente à atividade missionária foram ulteriormente desenvolvidas numa convenção particular – Acordo Missionário²²³ – ratificado simultaneamente com a Concordata. Este regula de forma mais completa as relações entre a Igreja e o Estado no que respeita à vida religiosa nas Províncias Ultramarinas Portuguesas, não obstante o já convencionado ao abrigo do Padroado do Oriente.

Por sua vez, o Acordo Missionário levou à publicação em *Diário do Govêrno* a 5 de abril de 1941 de um Estatuto Missionário pelo decreto-lei n.º 31:207 que legislou para Portugal tal atuação.²²⁴

Ao longo de 21 artigos, é possível observar cedências da Igreja e do Estado, na procura de um compromisso comum. Desta forma, o Acordo Missionário possibilitou a revalorização

²²³ «Inter Sanctam Sedem Et Rempublicam Lusitanam Sollemnes Conventiones» [Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa], *AAS* 32 (1940): 235-244.

²²⁴ Cf. Ministério das Colónias, «Estatuto Missionário», *Diário do Govêrno* 1, n. 79 (5 de abril de 1941): 319-325.

da missão portuguesa. Esta ressurgiu com novo vigor e como parte integrante de uma conceção imperialista em que a Igreja assumiu um papel crucial ao nível da educação e na manutenção da coesão e ação social. As missões, e agora as dioceses erigidas, tornavam-se progressivamente polos civilizadores das regiões e do povo a elas adjudicado.²²⁵

Além de instrumento civilizador, as missões católicas também eram consideradas como um instrumento de influência nacional em oposição às missões protestantes que eram tidas como potenciais veículos de subversão das populações africanas e fatores de desnacionalização. Competia às missões católicas fomentar a predisposição dos indígenas ao trabalho, dado que este é o «instrumento por excelência do processo de civilização do indígena»²²⁶ que aprendia uma arte ou mestria, sendo igualmente educado sobre o seu dever legal e moral de trabalhar para a sua sustentação e para o progresso da economia colonial. Efetivamente, «a Concordata e o Acordo Missionário são um compromisso oficial de parceria entre o Estado e a Igreja, em termos indissociáveis, através do aproveitamento do fenómeno religioso como mecanismo de estabilização da sociedade».²²⁷

O Estado Novo reforçou, assim, a sua aliança com a Igreja em troca de benefícios patrimoniais fiscais e do financiamento das atividades missionárias que considerava seu encargo. Desta forma, o Governo central exerceu o seu domínio e controlo sobre as missões católicas, colocando-as sob a sua dependência e subordinando-as à defesa exclusiva dos interesses coloniais portugueses: «todas as missões católicas portuguesas dependiam exclusivamente do Bispo da diocese, podendo, no entanto, pertencer ao Arciprestado de uma Ordem religiosa estrangeira em que os Padres, na sua maioria ou totalidade, não eram Portugueses».²²⁸

Ainda assim, o Governo permitiu a entrada de missionários católicos estrangeiros em território nacional, sob restritas e pesadas condições. Em caso de necessidade, os ordinários das dioceses podiam requerer missionários estrangeiros mediante um prévio acordo com o

²²⁵ Cf. Francisco Miguel Garcia, «Análise Global de uma Guerra: Moçambique 1964-1974». Dissertação de Doutoramento (Universidade Portucalense, 2001), 299.

²²⁶ Fernando Pimenta, «La Chiesa Cattolica e l'Estado Novo nell'Africa Portoghese: tra cooperazione istituzionale e dissenso politico», *Storicamente*, n. 15 (2019): 3.

²²⁷ Brandão, *A Igreja católica e o Estado Novo em Moçambique*, 54.

²²⁸ Cf. Garcia, *Análise Global de uma Guerra*, 301.

Governo. Estes eram obrigados a aceitar as leis e normas da Constituição portuguesa, tendo de renunciar às leis e tribunais do seu país de origem.²²⁹

Deste modo, Salazar bloqueou qualquer tentativa de supervisão da *Propaganda Fidei* sobre a obra missionária no espaço colonial português, limitando os seus poderes de forma a controlar mais eficazmente a ação da Igreja nos territórios ultramarinos.²³⁰ Simultaneamente, confirmou o seu papel legitimador da ordem social associado às missões católicas enquanto instituições de utilidade imperial e de sentido eminentemente civilizador ao serviço da nacionalização e moralização dos indígenas e do abandono da ociosidade e aquisição de hábitos e atitudes de trabalho. Consolidou-se, assim, um sistema educativo associado à missionação católica durante o Estado Novo que procura formar "produtores" e desencorajar "contestatários" e estruturado como instrumento ideológico ao serviço da dominação colonial.²³¹

2.3. A política colonial em Moçambique

Entre 1926 e 1933, o regime salazarista foi-se consolidando como uma realidade política nas Províncias Ultramarinas. Porém, observa-se que os rudimentos da estrutura corporativista que o Estado Novo procurou implementar só se desenvolveram em Moçambique a partir de 1930, num período que coincidiu com particulares crises económicas e sociais. Entre elas, destaca-se a Grande Depressão global que também afetou as principais estruturas económicas da região – a exploração mineira, a atividade portuária e ferroviária e a agricultura – que a partir de 1927 entraram em declínio atingindo os valores mais baixos entre 1932-1933. Estas começaram a recuperar paulatinamente quando Portugal procurou, no final da década de 30, implementar um conjunto de políticas económicas no sentido de estabelecer uma nova relação entre a economia das Colónias e da Metrópole.²³²

A visão política, económica e social que inspirava tais medidas foi sempre alegadamente justificada a bem da nação, epígrafe indispensável em toda a correspondência oficial. Também desta forma, a Agência Geral das Colónias (ou do Ultramar a partir de 1951), uma unidade do Ministério homónimo, pesquisou, informou e divulgou uma propaganda indispensável à

²²⁹ Cf. Ramón Aguadero Miguel e Carmen Sanchidrián Blanco, «La Enseñanza indígena en Mozambique: las memorias educativas de D. Sebastião Soares de Resende, un Obispo católico antes que português (1950-1966)», *Historia de la Educación* 30 (2011): 266-267.

²³⁰ Cf. Pimenta, «La Chiesa Cattolica e l'Estado Novo nell'Africa Portoghese», 3-4.

²³¹ Cf. Miguel e Blanco, «La Enseñanza indígena en Mozambique», 267-268.

²³² Cf. Penvenne, *African Workers and Colonial Racism*, 91.

manutenção do regime. Esta tinha como função primária manter a opinião pública a favor da ideologia e políticas coloniais portuguesas através da publicação de cerca de duas mil monografias académicas e populares sobre o assunto, bem como de diversos periódicos. Organizou e promoveu várias atividades e conferências, chegando a criar a Junta de Investigações do Ultramar que serviu como mediador e fonte fotográfica, artística e literária para os museus nos territórios colonizados e mais tarde, através do rádio e da televisão, como forma privilegiada de propaganda na Metrópole.²³³

Por sua vez, em Moçambique observou-se um conjunto de mudanças cruciais ao nível político. Sob a governação de Salazar, os colonos perderam a relativa autonomia de que gozavam na era republicana: o alto-comissário, responsável por defender os seus interesses, foi substituído pelo governador-geral que meramente administrou as políticas formuladas pelo ministro das Províncias Ultramarinas, enquanto os Governos municipais locais e a Assembleia Provincial Moçambicana se tornaram simplesmente eco da ditadura portuguesa instalada na Metrópole. Desta forma, o regime procurou dar uma aparência de corporativismo e de aflorar um novo nível de repressão política.²³⁴

Porém, apesar da ideologia corporativista nunca ter entrado firmemente em Moçambique como na Metrópole, o regime desmantelou as uniões comerciais independentes e substituiu-as em 1937 por corporações sindicais controladas pelo Estado, que se tornaram exclusivamente nos representantes legais dos trabalhadores brancos. No sentido de assegurar a harmonia social visionada pela ideologia corporativista, o Estado em Moçambique, como na Metrópole, empregou vários instrumentos de opressão, desde a censura, informadores, agentes secretos, polícia, militares e um sistema judicial que era usado para reprimir qualquer oposição política que surgisse.²³⁵

Na década de 40, Portugal reformulou os seus sistemas fiscal, comercial e industrial nas províncias permitindo o investimento estrangeiro em alguns setores em Moçambique, embora o capital português permanecesse fortemente favorecido. Com este novo impulso, aconteceram mudanças cruciais no desenvolvimento do fornecimento de algodão para a indústria têxtil da

²³³ Cf. Colin Darch, «Agência Geral das Colónias», em *Historical Dictionary of Mozambique*, 28.

²³⁴ Cf. Malyn Newitt, *A History of Mozambique* (Bloomington: Indiana University Press, 1995) 451-453; Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 40.

²³⁵ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 40.

Metrópole e um vincado compromisso no desenvolvimento de transportes e comunicações com a África do Sul, a Rodésia e Niassalândia.²³⁶

A política económica colonial ancorava-se na convicção de Salazar de que as Províncias Ultramarinas deveriam produzir matérias-primas e enviá-las para a "terra mãe", recebendo, em troca, os bens manufaturados. Os oficiais do Estado consideravam Moçambique, com as suas terras férteis, abundante pluviosidade, portos acessíveis e uma grande população "não-produtiva", ideal para a produção agrícola, consumida em Portugal ou processada industrialmente, sendo que alguns dos produtos finais eram reexportados para as Colónias. Em vez da escolha de um sistema de produção interno, os oficiais coloniais procuraram maximizar as exportações pela simulação de um sistema agrícola já existente no centro de Moçambique, encorajando os camponeses portugueses da Metrópole a migrarem e a estabelecerem-se na região sul de Moçambique e obrigando os camponeses africanos, principalmente da região norte, a produzir algodão e arroz.²³⁷

Desta forma, em todo o Moçambique, a política económica do Estado dependia da contínua exploração da mão de obra barata africana. A grande centralização administrativa facilitou um controlo social mais eficaz e um recrutamento laboral – mediante censos, coleção de taxas e a vigorosa aplicação das leis laborais. Simultaneamente em 1928, aumentava a pressão internacional sobre Lisboa para a elaboração de um novo código laboral que, ostensivamente, poria um fim ao trabalho forçado do *xibalo*, exceto para propósitos de correção penal ou necessário trabalho público. Porém, por detrás de um código moral retórico, a legislação aprovada em 1930 obrigou uma significativa maioria de homens africanos, dos 18 aos 55 anos, a trabalhar com contratos de pelo menos seis meses por ano, quer para empregadores privados, quer para o Estado em ordem a pagar as suas taxas impostas pelo novo modelo fiscal. Reservaram-se, porém, algumas exceções: os empregados em África do Sul ou na Rodésia do Sul segundo um contrato legal; aqueles que não estavam empregados em alguma empresa europeia ou do Estado e que não cultivavam algodão ou arroz; e os africanos que possuíssem já alguma profissão, loja de comércio ou um mínimo de 50 cabeças de gado.²³⁸

Para facilitar a aplicação do novo código laboral, cada homem adulto carregava consigo uma caderneta onde registava o seu último trabalho e quando tinha pagado as taxas. A legislação

²³⁶ Cf. Penvenne, *African Workers and Colonial Racism*, 92.

²³⁷ Cf. Newitt, *A History of Mozambique*, 456-457.

²³⁸ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 41.

de 1942 procurou, clarificar as condições de recrutamento laboral e formalizar a colaboração entre os administradores locais e os recrutadores das Companhias agrícolas: quando os empregadores privados precisavam de trabalhadores, apenas contactavam os administradores locais que lhes garantiam mão de obra barata em torno de bónus substanciais.²³⁹

O drama laboral interliga-se ao drama social que se agudiza com os relatos da extrema violência física e psicológica exercida sob todos aqueles que se recusavam trabalhar ou que procuravam uma forma de fugir. Os evadidos, porém, acabavam por regressar, chantageados psicologicamente, quando ouviam dizer que as suas famílias estavam reféns ou que as suas mulheres e filhas tinham sido abusadas. Por outro lado, se o número de contratados se mostrasse insuficiente, os chefes de posto mandavam os sipais, uma espécie de subservientes soldados africanos que percorriam as aldeias vizinhas para deterem quem achassem desordeiros, evasores fiscais e outros "indesejáveis". Estes eram reclassificados como trabalhadores do xibalo e trabalhavam sob condições esgotantes, sendo frequentemente objeto de abusos físicos pelos sipais africanos e pelos agricultores europeus, recebendo quase nenhuma remuneração pelo seu trabalho.²⁴⁰

No final da década de 50, o salário fixado por seis meses de trabalho era de 3 dólares por mês ficando ao encargo dos trabalhadores o seu alojamento, alimentação, indumentária bem como as taxas e os "presentes" para os respetivos "chefes" aquando do seu regresso a casa, continuando numerosos os relatos de abusos sexuais por parte dos supervisores europeus e africanos sobre as mulheres e filhas destes trabalhadores aquando da sua deslocação para lhes trazerem as refeições diárias²⁴¹. Em contrapartida, as condições nos principais mercados nacionais, quer das províncias quer da Metrópole, e internacionais transfiguraram-se rapidamente exercendo uma grande pressão sobre a configuração do mercado económico português, o que levou à necessidade de algumas reformas básicas que brotam da entrada de Portugal no Acordo Europeu do Comércio Livre em 1957 com a conseqüente assinatura, no início de 1960, dos estatutos da Organização Internacional do Trabalho que concretizou reformas laborais profundas, nomeadamente a abolição do "indigenato". Desta forma, paulatinamente, na trança entre os planos político, económico e social podemos constatar que, à medida que estas novas contradições económicas (e conseqüentemente sociais) colidiram e

²³⁹ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 41.

²⁴⁰ Cf. Penvenne, *African Workers and Colonial Racism*, 92.

²⁴¹ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 42.

desafiaram o sistema colonial português, surgiram e consolidaram-se novos líderes políticos opositores do regime vigente.²⁴²

Não obstante, as políticas laborais do Estado Novo surtiram efeito e, associadas à aguda expansão do mercado internacional do setor primário no período da pós-Depressão, contribuíram para a recuperação e expansão económica de Moçambique. O monopólio das plantações de algodão e arroz desfazia-se progressivamente em detrimento das plantações de açúcar, sisal e copra localizadas no centro e norte de Moçambique que aumentaram substancialmente a sua produção: entre 1939 e 1958, as exportações de açúcar aumentaram de 79 000 para 165 000 toneladas, o sisal de 10 000 para 32 000 toneladas e a copra de 14 500 para 25 000 toneladas, além da revitalização das vastas plantações de chá graças ao investimento de capital estrangeiro e nacional no centro do Gurué, no distrito da Zambézia, cuja produção passou de 117 toneladas em 1934 para 40 000 em 1958. Estas matérias-primas constituíam, assim, no final dos anos 50 cerca de 60% do valor total de exportações de Moçambique.²⁴³

Por sua vez, com o intuito de incentivar, atrair e povoar as zonas mais rurais das províncias, Lisboa recorre à abundância de mão de obra africana que este sistema lhe oferece como um incentivo aos camponeses da Metrópole para migrarem para as províncias, nomeadamente, Moçambique. Para isso, os imigrantes recebiam terrenos à sua escolha, subsídios em dinheiro, gado, créditos a baixo juro, além de lhes ser garantida assistência técnica substancial. Consequentemente, no intervalo entre 1937 e 1959, o número de novas chegadas a Moçambique passou de 1 900 para 10 000 por ano. Estes estabeleceram as suas explorações agrícolas no interior de Moçambique, principalmente em terras férteis expropriadas a sul do Vale de Limpopo e nas montanhas de Manica, cultivando citrinos, bananas e vegetais. Porém, a grande maioria instalou-se em Lourenço Marques e na Beira, cidades que cresciam exponencialmente.²⁴⁴

²⁴² Cf. Penvenne, *African Workers and Colonial Racism*, 92.

²⁴³ Cf. Newitt, *A History of Mozambique*, 459-461; Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 43.

²⁴⁴ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 43.

2.4. A missão em Moçambique

A primeira presença católica, europeia e portuguesa, em Moçambique data do final do séc. XV, quando em 1489, Pero da Covilhã, enviado de D. João II, chega a Sofala.²⁴⁵ Só em 1498, Vasco da Gama na sua viagem até à Índia desembarcou na Ilha de Moçambique, erguendo em Quelimane, junto do rio dos Bons Sinais, o padrão de S. Rafael, sinal da primeira marca cristã local.²⁴⁶ Desde então, a par da elevação de fortificações que marcassem e defendessem a presença portuguesa na região, a Igreja construiu e dedicou templos a elas adjacentes nomeando e enviando clérigos para as servirem.²⁴⁷

Em 1534 a Santa Sé regularizou o estabelecimento das missões pela Constituição *Aequum Reputamos* de Paulo III a pedido de D. João III, rei de Portugal, estabelecendo a diocese de Goa, sufragânea da do Funchal com jurisdição sobre toda a Índia e África Oriental até ao cabo da Boa Esperança. Em Moçambique foi sediada uma Missão em Cafraria, visitada em 1560 pelo padre jesuíta Gonçalo da Silveira.²⁴⁸

Rapidamente, os jesuítas e dominicanos marcaram presença na evangelização do território: enquanto a ordem de S. Domingos se expandiu ao longo do Rio Zambeze estimulando conversões em massa, a Companhia de Jesus e os seus membros, «muitos deles provenientes da elite social e política estabelecida»,²⁴⁹ facilmente se imiscuíram na corte do Reino de Monomotapa, um vasto território que corresponde à extensão atual desde do Zimbabué até ao centro de Moçambique. Porém, a expansão das missões cristãs viu-se fragilizada pela instabilidade geopolítica que a região sofreu ao longo do tempo.²⁵⁰ Tal instabilidade levou as

²⁴⁵ Cf. António Garcia, *História de Moçambique cristão* (Lourenço Marques: Diário gráfica, 1969), 17.

²⁴⁶ Cf. Garcia, *História de Moçambique cristão*, 27.

²⁴⁷ Cf. José Miguel Cerqueira, «A “Guerra Justa” d'El Rey Dom Sebastião de Portugal aos Imperadores do Monomotapa», dissertação de Mestrado (Instituto Universitário de Lisboa, 2020), 62-64.

²⁴⁸ Cf. Manuel Ferreira da Silva, *Triptico Moçambicano: Sofala, Sabá e Ofir* (Braga: Gráfica de São Vicente, 1967), 109-110.

²⁴⁹ Cerqueira, «A “Guerra Justa” d'El Rey Dom Sebastião de Portugal aos Imperadores do Monomotapa», 103.

²⁵⁰ Veja-se, p.e., a guerra declarada ao Reino de Monomotapa pelo jovem Rei Sebastião I que levou à execução do padre jesuíta presente na corte africana. Na origem do conflito, esteve o Padre Gonçalo da Silveira, jesuíta, membro da alta nobreza que vivia na Corte e conselheiro íntimo que influenciava todas as decisões de D. Sebastião, «um Rei muito jovem, impulsivo e fervoroso, que nenhuma experiência tinha da governação e que lança uma guerra longínqua ao Imperador Rei do Monomotapa, um ano depois de assumir a maioridade e o poder em 1568, ainda criança. Um conflito que correu muito mal operacionalmente e que nunca teve os resultados pretendidos ao nível de alcançar as riquezas cobiçadas, mas não encontradas, as tão proclamadas fontes inesgotáveis de ouro. Se bem que o Imperador africano, a longo prazo fosse o perdedor do conflito, a curto prazo provou que a sua forma de proclamar o poder e a sua organização política funcionou em plena harmonia com o ambiente e a natureza que o

duas ordens a consolidar os seus territórios já estabelecidos ao longo do Rio Zambeze, privilegiando o trabalho com as populações de brancos e afro-portugueses e em pequenos núcleos de africanos estabelecidos nas suas propriedades.²⁵¹

Em 1612, no reinado de D. Filipe II de Portugal, pela bula *In Supereminenti* de Paulo V, a Missão de Moçambique foi constituída e regulada como Prelazia, cujo prelado possuía jurisdição ordinária em todo o território moçambicano. Mais tarde, a pedido de D. Maria I, o papa Pio VI concede que todos os prelados de Moçambique fossem sagrados bispos *in partibus infidelium*, ou seja, a título honorífico.²⁵²

Os três séculos consequentes também se mostraram particularmente dramáticos para a missão portuguesa em Moçambique: com a expulsão dos jesuítas em 1759, Sebastião José Carvalho e Melo reduziu para metade o número de missionários em Moçambique; essa expulsão, aliada ao anticlericalismo vigente, particularmente durante as guerras liberais, levou ao colapso das missões em Moçambique.²⁵³ Com os cristãos isolados, a atração sociocultural pelo ambiente de que estavam parcialmente separados, deu origem a abusos e a formas de sincretismo religioso, condenados pela Inquisição de Goa a 1771.²⁵⁴ As missões católicas em Moçambique entraram numa fase de profunda decadência após o decreto de 1834 que extinguiu as casas e mosteiros de onde partiam os missionários. Em 1855, a Igreja moçambicana contava somente com cinco sacerdotes em todo o seu território e sem um prelado responsável.²⁵⁵

Porém, na segunda metade do século XIX, depois da independência do Brasil em 1822, a "elite portuguesa" que também integrava religiosos e religiosas, voltou o seu olhar para a exploração do potencial das Colónias africanas, concentrando esforços na colonização e evangelização desses territórios. Deu-se o estabelecimento da Companhia de Moçambique que controlava o centro da Colónia, aliada a outras companhias privadas que foram incentivadas a investirem o seu capital. Não obstante o esforço por ocupar todo o território moçambicano, as companhias só conseguiram instalar-se ao longo da costa e no Vale do Zambeze.²⁵⁶

rodeava, derrotando os seus inimigos e mantendo unido o seu povo». José Miguel Cerqueira, *A "Guerra Justa" d'El Rey Dom Sebastião de Portugal aos Imperadores do Monomotapa*, 103.

²⁵¹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 17-18.

²⁵² Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 110-111.

²⁵³ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 18.

²⁵⁴ Cf. Madella Maggiorino Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique: síntese histórica da evangelização*. Pro Manuscrito. (Quelimane, 1983), 29.

²⁵⁵ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 30.

²⁵⁶ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 31.

No plano religioso, no final do séc. XIX e na primeira metade do séc. XX, Moçambique apresenta-se como um cômputo de diversas denominações e tradições religiosas, que ao entrecruzar-se fizeram colidir, mais que as diferenças doutrinárias que as distinguem, a carga política e social que representavam. As denominadas igrejas independentes, tal como noutras regiões do centro e sul-africano, cresciam exponencialmente como refúgio privilegiado onde os trabalhadores gozavam da liberdade de expressão crítica contra a ordem social vigente e a hipocrisia das igrejas cristãs estabelecidas, entre as quais, a Igreja Católica Romana. Se em 1918 podiam-se contar cerca de 76 igrejas protestantes em Moçambique, em 1938 o seu número ascendia a mais de 380.²⁵⁷

Estas igrejas independentes possuíam traços originais dos movimentos eclesiais separatistas sionistas e etíopes florescentes nas vizinhas África do Sul e Rodésia do Sul: os trabalhadores emigrantes quando saíam do país encontravam refúgio nessas igrejas e, aquando do seu regresso a casa, organizaram e formaram pequenas e autónomas unidades setoriais a partir dos modelos que conheciam. Daí estes movimentos se terem consolidado fundamentalmente nas zonas onde ocorreu um maior influxo de trabalhadores que regressavam às suas terras: Lourenço Marques, Sofala, Gaza e Inhambane.²⁵⁸

Entre as igrejas independentes, destacavam-se a Igreja Episcopal Africana Metodista e a Missão Cristã Etíope. As igrejas etíopes eram instituições relativamente autónomas onde os moçambicanos podiam eleger os seus próprios oficiais, possuíam os seus próprios orçamentos, constituição, bandeira e até forças paramilitares. Por sua vez, as igrejas sionistas nasciam do desejo da visão apocalíptica da intervenção divina e da destruição da ordem colonial opressiva instalada, com uma expressão anticolonial mais ou menos radical, consoante o seu grau de independência política. É de salientar, ainda, os movimentos revivalistas islâmicos no norte de Moçambique onde a população muçulmana já possuía uma histórica oposição ao regime colonial. Particularmente em 1920, registam-se as denúncias dos líderes islâmicos sobre o trabalho forçado, as baixas remunerações e a expropriação de terras na região de Quelimane.²⁵⁹

À Igreja Católica foi dado um papel na organização, instrução e manutenção da ordem social, particularmente no final da segunda metade do séc. XIX. Verificou-se, assim, um incremento exponencial da missionação e ocupação dos territórios, mesmo os já ocupados por

²⁵⁷ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 72.

²⁵⁸ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 73.

²⁵⁹ Cf. Isaacman e Isaacman, *Mozambique*, 72-73.

companhias privadas, contabilizando-se em 1909 cerca de 71 sacerdotes, seculares e religiosos, e cerca de 10 irmãs (um número de religiosos inédito em Moçambique até então).²⁶⁰

Este novo crescimento teve um fim abrupto com a instauração da República em 1910, no seguimento da expulsão da Companhia de Jesus e outras ordens e congregações do território português, ficando as Colónias desprovidas de missionários. Todavia, no decurso da I Guerra Mundial e sofrendo pressões políticas externas quer do Vaticano, quer da Alemanha e do Reino Unido, o Governo acabou por atenuar as medidas anticlericalistas, permitindo em 1916 o regresso das ordens religiosas a Portugal. Em 1918, depois do golpe de Estado da responsabilidade de Sidónio Pais, as relações com o Vaticano foram restabelecidas, tomando-se medidas que visavam subsidiar as missões da Igreja nas Colónias, apesar de se verificar que o favor do Estado pedia não tanto para o clero regular que regressava às Missões já estabelecidas, mas para o secular, considerado mais nacionalista.²⁶¹

Como referido anteriormente, com o golpe militar de 1926 e nas duas décadas seguintes, o regime salazarista permitiu incrementar e efetivar a expansão e ocupação missionária, mediante um conjunto de prerrogativas adquiridas pelo Estado no século XV em termos de Padroado. A partir de 1940, a Concordata e o Acordo Missionário entre Portugal e a Santa Sé passaram a legislar tal atuação. Até esta data, Moçambique continuou a ser canonicamente uma prelazia *nullius dioecesis*.²⁶²

Em 1930, o prelado de Moçambique era o frei D. Rafael da Assunção, franciscano notável pelo seu trabalho já há alguns anos na zona da Beira. Rafael da Assunção apoiou incondicionalmente a intenção demonstrada pelo Vaticano de modernizar as estruturas eclesiais em Moçambique: desde a criação de uma prefeitura apostólica, à responsabilidade de um grupo específico de missionários de uma única congregação, tendo em vista a futura criação de vicariatos. O interesse do prelado ao usar toda a sua influência junto do Vaticano e em Lisboa na promoção e favorecimento desta intenção não foi de todo inocente: na manutenção do seu cargo eclesiástico, a Ordem Franciscana controlaria cerca de dois terços do território moçambicano. Porém, os seus esforços mostraram-se inúteis, considerando que a Concordata e Acordo Missionário de 1940 estabeleceram que, à semelhança de Angola, Moçambique fosse dividida em dioceses. Uma decisão surpreendente, dada a intenção do Vaticano de formar

²⁶⁰ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 18-19.

²⁶¹ Cf. Garcia, *Análise Global de uma Guerra*, 300.

²⁶² Cf. Garcia, *Análise Global de uma Guerra*, 300.

vicariatos na fase das discussões preparatórias e tendo em conta que uma estrutura diocesana, normalmente, só era adotada em países com um Cristianismo "amadurecido".²⁶³

Morier-Genoud justifica tal reviravolta em quatro aspetos fundamentais: i) a exacerbada competição verificada entre congregações pelo poder com o ímpeto de se sobrepor às restantes na jurisdição eclesiástica; ii) o facto de os vicariatos implicitamente estabelecerem uma maior relação com a *Propaganda Fidei*, tida por Lisboa como opositora ao padroado português; iii) o prestígio para Portugal enquanto potência colonizadora, tendo em conta que a estrutura diocesana estava mais reservada para territórios com um Cristianismo mais desenvolvido; e iv) a indiferença da Santa Sé em aceitar uma ou outra forma de organização eclesiástica, desde que isso significasse a certeza de um crescimento da Igreja nesses locais.²⁶⁴

Desta forma, pela constituição apostólica *Solemnibus Conventionibus*,²⁶⁵ Pio XII extinguiu a prelazia de Moçambique, existente há pouco mais de três séculos, e erigiu a arquidiocese de Lourenço Marques. A nova arquidiocese abrange territorialmente toda a província civil do sul do Save e os seus dois distritos: Lourenço Marques e Inhambane. A nova igreja metropolitana foi dedicada à Imaculada Conceição de Maria.

Foram igualmente criadas as dioceses de Nampula e da Beira. À Cátedra de Nampula, dedicada a Nossa Senhora de Fátima, correspondia a província civil do Niassa (distritos de Moçambique e Porto Amélia). À diocese da Beira, cuja Sé é dedicada à Senhora do Rosário, pertencia o território provincial civil da Zambézia (distritos da Beira, Tete e Quelimane).

Abrangendo uma área de cerca de 360,645 km², cerca de quatro vezes o tamanho de Portugal, à nova diocese da Beira pertenciam cerca de dois milhões de pessoas, cuja animação pastoral e testemunho espiritual eram confiados a 28 padres, 8 irmãos religiosos e a cerca de 21 religiosas. Os missionários franciscanos e jesuítas presentes na região eram fundamentalmente portugueses, e alguns padres seculares eram provenientes de Goa. Muitos deles viviam na capital da província da Beira e trabalhavam, principal e preferencialmente, com os colonos brancos e não com as populosas comunidades indígenas rurais do interior. Em 1943, existiam cerca de 1,9% de católicos na Beira: uma percentagem ínfima que evidencia uma Igreja voltada sobre si mesma, com fraca presença evangelizadora e extremamente débil.²⁶⁶

²⁶³ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 22.

²⁶⁴ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 22.

²⁶⁵ Cf. Pio XII, «*Solemnibus Conventionibus*» [Constituição Apostólica], *AAS* 33 (1941) 14-18.

²⁶⁶ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 30-31.

3. SEBASTIÃO, 1.º BISPO DA BEIRA

Em 1940, Pio XII nomeou Teodósio Clemente Gouveia, lazarista, para a arcebispo de Lourenço Marques e administrador apostólico das dioceses de Nampula e da Beira. O já bispo titular de Leuce e prelado de Moçambique desde 1936 foi elevado à dignidade de cardeal-presbítero no Consistório de 13 de fevereiro de 1946. Foi nomeado membro das Congregações dos Sacramentos, *Propaganda Fidei*, Seminários e Universidades de Estudos. Por sua vez, em 1941 a Santa Sé elegeu Teófilo de Andrade para a Sé de Nampula, um padre franciscano que resignou a 17 de fevereiro de 1951, devido a problemas de saúde.²⁶⁷

3.1. Um bispo para a Beira

Na procura de um padre secular para ocupar a cátedra da Beira, em detrimento de um prelado religioso, a Santa Sé protelou a decisão. Em 1943, a impaciência de Salazar levou-o a sugerir a nomeação de um frade franciscano para prelado da Beira com uma dispensa particular aos jesuítas, que naquela zona estavam instalados, de obediência a um bispo proveniente de outra congregação. Porém, mantendo-se fiel às suas intenções, a Santa Sé uns dias mais tarde, por meio da nunciatura em Portugal, apresentou ao Governo a eleição do padre Sebastião Soares de Resende como bispo beirense. O Governo anuiu a 6 de abril do mesmo ano, e Pio XII elegeu oficialmente D. Sebastião Soares de Resende, bispo da Beira, a 21 de abril.²⁶⁸

O bispo eleito, depois de ter feito o seu retiro de 4 a 10 de agosto no Seminário Missionário de Cucujães, recebeu a sagração episcopal a 15 de agosto na Sé do Porto, apenas com 37 anos, pelas mãos de D. Agostinho de Jesus e Sousa, coadjuvado por D. António Antunes, bispo de Coimbra, e D. Rafael Maria da Assunção, bispo titular de Limira.²⁶⁹ Escolheu para mote episcopal a primeira frase da doxologia *Per Ipsum et cum Ipso et in Ipso*, encarregando o heraldista Armando de Matos de compor o seu brasão de armas:

Em campo azul um pelicano alimentando os filhos com o seu próprio sangue, acompanhado à direita por uma cruz sobreposta de um sol, abaixo do cruzamento dos braços, e à esquerda de um bastão alado, enleado de duas serpentes cujas cabeças estão apontadas, tudo de ouro, um chefe, um triângulo do mesmo, tendo no centro um olho, do mesmo, flamejante. Entre chefe do ouro, com uma palma verde passada em aspa com um bastião de negro, acompanhado de três rosas de vermelho, de ouro. Bordadura de prata, carregada de cinco escudetes azuis, cada um com cinco besantes de prata. Bordo inteiro da bordadura, um

²⁶⁷ Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 126-127.

²⁶⁸ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 22-23.

²⁶⁹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 398; Silva, *Triptico Moçambicano*, 166.

rosário de púrpura. O escudo elipsoidal é rematado superiormente por uma cruz latina, acompanhada à direita por uma mitra e à esquerda de um báculo, ambos de ouro. Este conjunto assenta numa tarja azul, forrada de ouro. Sobrepõe-se a tudo um chapéu eclesiástico da categoria de Bispo que é de negro, forrado de verde e de cordões com seis nós e borlas do mesmo, sendo seis de cada lado. Inferiormente uma filacteria de prata com a seguinte legenda a negro: “PER IPSUM ET CUM IPSO ET IN IPSO”.²⁷⁰

Na sua terra natal, tanto em Milheirós como na Vila da Feira, foram várias as homenagens que lhe fizeram e que espelham o orgulho sentido na sua figura e na nomeação episcopal recebida. Estas foram noticiadas pelo semanário *Correio da Feira* que divulgou uma angariação de fundos²⁷¹ mobilizando os subscritores no sentido de lhe oferecerem as insígnias episcopais.²⁷² Este jornal local acompanhou e noticiou alguns dos passos do prelado: as suas visitas à terra natal, as saudações que mandou por correspondência, viagens e missões em que participou e homenagens que lhe foram feitas.²⁷³

Logo em outubro, D. Sebastião Soares de Resende embarcou em direção à Beira. Depois de uma breve paragem na Madeira em 25 desse mês e de outra em São Tomé em 7 do mês seguinte, o novo bispo desembarcou, finalmente, nas terras da Beira na tarde de 30 de novembro de 1943, efetuando um reconhecimento do terreno.²⁷⁴

Cheguei à Beira na véspera onde me veio cumprimentar o Mons. Santos, Governador e o Presidente da Câmara. Resolveu-se ficar para o dia seguinte para melhor recepção. Às 9 horas, Mons. Santos, Governador e o Presidente da Câmara vieram buscar-me de barco e levaram-me a um pavilhão junto do cais onde me saudaram [...]. Seguiu depois o cortejo para a catedral onde tomei posse solene. Estava presente bastante clero dos Franciscanos, P. Sarreira S.J., etc. Almocei no Paço com os secretários, Mons. Santos, P. Lobo que era seu secretário, P. António Ribeiro O.F.M., P. Sarreira S.J. e P. Comissário dos FF. O dia estava quentíssimo. O meu organismo era um alambique a destilar água. À tarde fomos respirar um

²⁷⁰ «D. Sebastião Soares de Resende», *Boletim Eclesiástico da Diocese de Macau*, n. 65 (1967): 151. Citado de Azevedo, «Perfil biográfico», 399.

²⁷¹ A título de curiosidade transcrevemos: «Produto da subscrição: Um Cânon 140\$00; cordão de ouro para a cruz e uma argola de ligação 3.761\$50; impressos: instruções para a sagração e circulares 124\$00; conta da Catedral: armação, cêra, ofertas na sagração e gratificações ao pessoal menor e policia, 1.930\$00; sedas, acabamentos e feitos, 9.316\$50; gravuras: selos para a diocese da beira, 252\$50; uma casula para a sagração, 600\$00; três âmbulas grandes para os Santos Óleos, 670\$00; um altar portátil com todos os paramentos e alfaias para a celebração da Missa, 6.830\$00; saldo entregue ao Sr. D. Sebastião Soares de Resende 3.075\$50; total, 26.700\$00. A comissão promotora agradece as ofertas e serviços prestados para a homenagem. No Seminário Teológico estão todas as contas que os interessados podem examinar». «Bispo da Beira», *CF*, 25 de setembro, 1943, 1.

²⁷² Cf. «Dom Sebastião Soares de Resende», *CF*, 24 de julho, 1943, 1.

²⁷³ É possível encontrar alguns destes recortes de notícias sobre o bispo da Beira arquivados na Biblioteca Municipal de Santa Maria da Feira.

²⁷⁴ Cf. Rodrigues, «D. Sebastião Soares de Resende», 39.

pouco de brisa: ao farol de Macuti, á Manga onde vimos a fábrica de tijolos da missão e o internato das Irmãs M. de Maria. Assim terminou o primeiro dia na Diocese da Beira.²⁷⁵

Nos dias seguintes celebrou a primeira vez em solo beirense, no seu oratório particular, recebendo a visita de algum clero, autoridades civis e alguns fiéis, membros de órgãos associativos, nomeadamente «as senhoras da liga da Acção Católica [que] eram muitas, mas algumas muito sarapintadas».²⁷⁶ A 8 de dezembro celebrou na catedral da Beira e na capela das Missionárias de Maria visitando a casa toda. No mesmo dia, publicou em 25 páginas uma nota de saudação pastoral que, numa alusão ao Acordo Missionário de 1940, recorda o sentido, a presença e o empenho da Igreja católica na África oriental,²⁷⁷ evidenciando «o fulgor de quem percebia o problema religioso de África, não temia o futuro e sonhava com empreendimentos de vasto alcance».²⁷⁸

Porém, na linha do que Manuel Ferreira da Silva testemunha do escrito do novo bispo e da sua visão dos territórios africanos como um «campo vasto e fecundo para empregar a nossa actividade e conseguir a nossa opulência, podendo ainda ser, para o modesto Portugal do século XX, o que a Índia foi para o aventureiro Portugal do século XVI»,²⁷⁹ parece-nos que o real empreendimento de uma estratégia de evangelização e apostolado no horizonte próprio da missão que sonhava para a Beira tornou-se mais penoso e amargo do que esperava.

De facto, ao tomar posse da sua diocese, D. Sebastião Soares de Resende contava somente com 34 sacerdotes, 9 seculares e 25 religiosos (franciscanos e jesuítas), 18 irmãos auxiliares das mesmas ordens, 22 irmãs missionárias, todas franciscanas e um seminário. Em toda a extensão diocesana, contavam-se cerca de 14 paróquias.²⁸⁰

3.2. Estratégia missionária

O prelado beirense rapidamente discerniu a orientação a seguir: se por um lado reconheceu a necessidade de esclarecer as relações com o Estado a fim de garantir a sua própria

²⁷⁵ Sebastião Resende, Diário pessoal: 1 de dezembro de 1943, n. 01, Pasta 1, Fundo documental D. Sebastião Soares de Resende, Arquivo da Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FDSSR).

²⁷⁶ Sebastião Resende, Diário pessoal: 3 de dezembro de 1943, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

²⁷⁷ Cf. Sebastião Soares de Resende, *Saudação Pastoral* (Beira: Escola de Artes e Ofícios, 1943), 26p.

²⁷⁸ Azevedo, «Perfil biográfico», 399.

²⁷⁹ Silva, *Triptico Moçambicano*, 166.

²⁸⁰ Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 173.

liberdade de ação no respeito das recíprocas competências; por outro, dedicou-se à própria responsabilidade e missão evangelizadora.²⁸¹

No entanto, a sua prioridade pastoral foi, sem dúvida, a missionação para que fez convergir todo o seu «zelo pastoral e clarividência, dinamismo e arrojo».²⁸² Na sua visão, o importante era a conversão da população africana.

Se o Acordo Missionário de 1940 privilegiou o clero português em detrimento de estrangeiros, o que se verificava na Beira era a escassez de missionários portugueses. Perante esta situação, sem qualquer pretensão política ou nacionalista, D. Sebastião procurou chamar para a sua diocese, homens e mulheres preferencialmente qualificados, que se pudessem instalar na Beira e associar-se a ele nesta missão evangelizadora.²⁸³

Dedicou-se assim, durante os primeiros dois anos na Beira, a recrutar missionários e a criar missões que ocupassem todo o território diocesano. Imediatamente após a tomada de posse, D. Sebastião escreveu às várias ordens, institutos e congregações religiosas para que enviassem missionários para Moçambique, o que se afigurou uma tarefa laboriosa. De entre eles, destacamos os Padres Brancos, os Padres Monfortinos, os Dominicanos, os Capuchinhos, os Padres Burgos, a Congregação do Sagrado Coração de Jesus e Maria (Padres Picpus), os Carmelitas e até a *Opus Dei*.

Ainda durante a II Guerra Mundial, a disponibilidade de religiosos europeus era reduzida. Por outro lado, no fim da Guerra e apesar do acordado com a Santa Sé, o Estado português ainda olhava com desconfiança a entrada de missionários estrangeiros nas Colónias, particularmente de italianos, alemães e holandeses. Dado que estes países tinham recentemente perdido as suas Colónias, o Governo português acreditava que por uma questão de inveja nacional, estes missionários estrangeiros poderiam “minar” o Império português, chegando mesmo a proibir a sua entrada em 1950. Não obstante, o prelado beirense persistiu na sua demanda por missionários, escrevendo por diversas vezes ao Ministro das Colónias em Lisboa e até para Roma.²⁸⁴

De facto, estrategicamente falando e a par dos prelados de Nampula e de Lourenço Marques, D. Sebastião procurou na sua diocese: a) melhorar a distribuição dos seus

²⁸¹ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 62.

²⁸² Eurico Dias Nogueira, «Singelo depoimento sobre o primeiro Bispo da Beira», *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n.º 12 (Fevereiro 2006): 23.

²⁸³ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 31.

²⁸⁴ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 31.

colaboradores; b) perceber e definir as diferentes áreas de ação, quer para os padres, quer para as religiosas; c) desenvolver de forma mais regulada as obras missionárias, d) introduzindo uma metodologia própria; e) garantir a formação mínima adequada a todo o pessoal auxiliar, bem como f) dedicar-se à formação permanente dos missionários; g) estudar a cultura local em vista da evangelização – inculturação da fé; e, finalmente, h) evitar que surgissem ou fossem fomentadas formas de nacionalismo entre os indígenas.²⁸⁵

Por sua vez, os bispos procuraram garantir o resultado das suas intenções: com a introdução de regulamentos administrativos paroquiais das missões (Lourenço Marques) ou, no caso da Beira, um regulamento dos missionários implantando em 1945; com a programação de conferências eclesiais anuais sobre temas de teologia sacramental, moral e liturgia; com a promoção de encontros missionários; com a preparação e realização de visitas pastorais; e com a execução e publicação de cartas pastorais e doutrinárias.²⁸⁶

De forma particular, D. Sebastião procurou «construir as residências e as obras missionárias longe dos centros administrativos e comerciais para vincar, até materialmente a necessidade de independência e de recíproca liberdade».²⁸⁷

Para o bispo da Beira, a urgência da evangelização pressupunha a criação de infraestruturas – uma estação de missão central em cada área administrativa, com todas as valências sociais ao serviço da promoção humana (escolas, assistência social e sanitária, etc.) que se tornasse um polo central de um conjunto de estações de missão secundárias limítrofes.²⁸⁸

O seu projeto e método missionário estão explícitos no primeiro relatório missionário que enviou às autoridades administrativas portuguesas em 1944:

Um dos primeiros passos a serem dados no trabalho missionário da Diocese da Beira é o que podemos chamar a sua ocupação. Por ocupação quero dizer o estabelecimento de uma estação de missão em cada área administrativa. Se queremos trabalhar com inteligência e método para obter sucesso nos campos da instrução, catequese, assistência, e nacionalização, então temos de alocar em cada área administrativa, um grupo de pelo menos dois padres, devidamente treinados, motivados por um intenso zelo, e equipados com o mínimo de infraestruturas para trabalharem entre os infieis. Mais tarde, estes irão expandir-se do seu centro até aos extremos da área administrativa e estabelecerão estações missionárias

²⁸⁵ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 62.

²⁸⁶ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 62.

²⁸⁷ Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 64.

²⁸⁸ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 32.

secundárias em lugares apropriados para esse fim, na linha dos serviços que as massas indígenas necessitem e de acordo com as possibilidades de pessoal à nossa disposição.²⁸⁹

Segundo o prelado, a prestação de assistência social e de promoção humana, levada a cabo nas estações missionárias, funcionaria como uma forma de testemunho cristão e, assim, de uma pré-evangelização.

Desta forma, os diferentes grupos missionários instalados na Beira, apesar das limitações territoriais da ação direta a que correspondia a sua Missão, estavam inseridos e constituíam a diocese da Beira. Encontravam-se, portanto, em comunhão com as orientações pastorais do seu bispo, o que não obstava à sensibilidade e carisma próprio de cada um na prática das várias iniciativas de missão, bastante diversificadas em todo o território diocesano.²⁹⁰

3.3. Expansão missionária na diocese da Beira

Com o fim da guerra, observou-se um período de expansão missionária na Beira que culminou nos anos do II Concílio do Vaticano. À medida que chegavam à Beira, os missionários instalavam-se nas regiões mais abandonadas. Desta forma, D. Sebastião conseguiu, de forma relativamente breve, chegar a todo o território diocesano. Esta ocupação, segundo a mentalidade contemporânea, era considerada prioritária dada a urgência de estabelecer uma presença católica que impedisse o proselitismo protestante e bloqueasse a presença muçulmana quer a nível geográfico quer a nível étnico.²⁹¹

D. Sebastião Soares de Resende criou e renovou as estruturas eclesiais locais. De 1944 a 1965 foram criadas na diocese da Beira cerca de 37 paróquias e missões.²⁹² Porém, devido ao

²⁸⁹ Sebastião Resende, «Diocese da Beira: relatório missionário relativo ao ano de 1944», (Beira, 19 de março de 1945), Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo. Nossa tradução do citado em Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 32-33.

²⁹⁰ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 64.

²⁹¹ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 64.

²⁹² «Em 1944, a missão de St.^a Teresinha do Menino Jesus em Machanga; em 1945, a de S. Francisco de Assis em Chibabava; a do Imaculado Coração de Maria em Fonte Boa-Angónia; e a de Santo António da Barada, em Sofala; em 1946, a de N.^a S.^a de Fátima em Murraça-Sena; em 1947, a de S. Benedito na Manga (Beira); a de Cristo Rei na Gorongosa; a de St.^a Teresinha do Menino Jesus em Chemba; e a de N.^a S.^a da Conceição na Marara; em 1948, a de S. Paulo Apóstolo em Vila Gouveia-Barwé; em 1949, a de N.^a S.^a do Carmo em Inbamgoma-Mutarara; em 1950, a de N.^a S.^a de Fátima em Gondola; N.^a S.^a da Conceição em Zoubwé-Moatize; em 1952, a de N.^a S.^a de Fátima na Beira; Imaculado Coração de Maria no Alto da Manga; em 1955, N.^a S.^a das Graças no Buzi; em 1956, S. Pedro Claver em Carre-Mutarara; N.^a S.^a do Sameiro; Sagrado Coração de Jesus em Ucanha-Marávia; em 1957, Sagrado Coração de Jesus, em Guronga; S. Miguel de Chiritze; em 1958, S. João Baptista de Moatize; S. Pedro e S. Paulo em Marera-Chimoio; Santa Ana do Dondo; em 1960, Sta. Maria do Mucumburi em Magué; em 1961, a

objetivo iminente civilizador dos indígenas que estas estruturas missionárias representavam, a sua criação nem sempre foi bem encarada pelas autoridades civis: «recebi o sr. N., secretário de Vila Fontes, que me veio dizer que havia muito alarido por se ir fundar a missão de Sena e de Mutarara! Oh, a vida de África. Eu percebo-os. Querem o preto selvagem para continuar a ser animal de carga. Mas as missões não-de ir quer queiram ou não».²⁹³ De facto, enquanto a Missão de Sena foi criada em 1946, a Missão de Mutarara só seria estabelecida três anos depois.

Por sua vez, a animação missionária na diocese da Beira, estava confiada aos religiosos. Em 1960, existiam na Beira cerca de 18 congregações, 7 masculinas e 11 femininas distribuídas do seguinte modo: a Ordem dos Frades Menores (Franciscanos), desde 1898, na Beira, Zambeze, Manica e Limpopo; a Companhia de Jesus (1881/1941) em Zambeze e Tete; os Missionários de África (Padres Brancos), desde 1946, em Magagade, Chemba, Gorongosa, Mutarara, Zobwe e Charre; os Irmãos Maristas, desde 1948, no Instituto Liceal D. Gonçalo da Silveira; o Instituto Espanhol de Missões Estrangeiras (os Padres Burgos), instalados desde 1954 em Miruro; a Congregação do Sagrado Coração de Jesus e Maria (os Padres Picpus), desde 1956 nas Missões de Inhaminga, Muanza e Dondo; os Missionários Combonianos do Coração de Jesus, desde 1968 na Beira; as Irmãs de São José de Cluny no Colégio de S. José, desde 1890; as Irmãs Franciscanas Missionárias de Maria ("Irmãs brancas") na Beira desde 1897; as Irmãs Franciscanas de Calais ou Irmãs Franciscanas Missionárias de Nossa Senhora (mudança de nome ocorre em 1964), desde 1935, na missão de Manga, mas já presentes em Chupanga (desde 1938), no Colégio de N. Sra. da Conceição do Chimoio (desde 1945) e na missão de Amatongas (desde 1948); as Franciscanas Hospitaleiras da Imaculada Conceição (Irmãs da Caridade) em Macequece desde 1948 e em 1953 em Mossourize; as Franciscanas Missionárias da Mãe do Divino Pastor em Gorongosa e Murraça, desde 1953; as Missionárias Reparadoras do Sagrado Coração de Jesus no infantário da Beira, desde 1956; as Filhas Missionárias do Calvário, desde 1958 na Beira; as Irmãs Missionárias de N.ª S.ª das Mercês, desde de 1959 na Beira; o Instituto do Sagrado Coração de Maria, desde 1961 a colaborar na escola de professores do Dongo; e, finalmente, as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo que instalaram uma livraria na Beira em 1966.²⁹⁴

de S. José de Guengue no Buzi; em 1965, a de N.ª S.ª a Rainha do Mundo em Donde-Manica. [...] Além Dombe, Estaquinha, Lundo, Munhava, Matabuane, Inhaminga, Marromeu, Sussundenga, Soalpo e Macuti». Azevedo, «Perfil biográfico», 399-400.

²⁹³ Sebastião Resende, Diário pessoal: 12 de junho de 1946, n. 02, Pasta 1, FDSSR.

²⁹⁴ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 400-401. Silva, *Triptico Moçambicano*, 134-140.

Os centros missionários cresceram gradualmente numa progressão transversal a quase todas as missões: construídas as residências dos missionários, lançavam-se as bases para a edificação de escolas-capela e, posteriormente, abriram-se internatos masculinos e femininos, pequenos ambulatorios e oficinas-mecânicas. Apareceram as primeiras grandes igrejas em alvenaria no centro da missão, rodeadas pelas residências dos missionários e pelas escolas primárias. Estes procuraram ensinar aos indígenas os ofícios manuais profissionais: marcenaria, pedraria, alfaiataria, mecânica, agricultura e serviço doméstico. Desta forma, desenvolveu-se, igualmente a agricultura, a pecuária e surgiram iniciativas de pequeno comércio no sentido de angariar os fundos para a manutenção e ampliação da rede missionária, bem como para prover à alimentação e despesas com os internos, ou até mesmo para pagar os cursos prolongados de preparação para o batismo e para o matrimónio, durante os quais os participantes contribuíam com o seu trabalho para pagar as despesas.²⁹⁵

Deste modo, era natural que as edificações no centro da missão fossem mais notáveis do que as das periferias, mais modestas e de pequena dimensão. Em algumas cidades, as obras missionárias assumiram proporções de uma importância considerável, desde alguns hospitais e clínicas, colégios, residências para estudantes, escolas de formação, a imprensa (dois quotidianos e um semanário), algumas pequenas tipografias e livrarias e a emissora *Rádio Pax*. Não obstante, existia uma grande diferença entre os edifícios religiosos e os destinados às obras sociais, da mesma forma que o nível de vida dos missionários era semelhante ao dos colonizadores, relativamente às fracas condições das habitações e do estilo de vida do povo.²⁹⁶

Ainda assim, D. Sebastião imprimiu na sua diocese uma nova vitalidade missionária que projetou a Beira, e conseqüentemente Moçambique, que viu o seu número de dioceses aumentar no sentido de responder às maiores exigências pastorais que surgiram. A província eclesiástica de Moçambique chegou assim a ser organizada em 9 dioceses: Lourenço Marques, Beira e Nampula (1940), Quelimane (1954); Porto Amélia (1957); Vila Cabral (1963) e João Belo (1970).²⁹⁷

Em 1967, trabalhavam na diocese da Beira cerca de 74 sacerdotes, 13 diocesanos e 61 de várias ordens religiosas, além de 163 missionários também de diversas congregações. Somavam-se cerca de 129.198 católicos para uma população de 790 mil habitantes em quase

²⁹⁵ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 66.

²⁹⁶ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 65-67.

²⁹⁷ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 64-65.

um terço do território inicial da Beira, depois da criação das dioceses de Quelimane e Tete. Contavam-se cerca de 32 paróquias e missões.²⁹⁸

3.4. Apostolado missionário

Além de um orador exímio, D. Sebastião Soares de Resende foi um prolífero escritor. As suas palavras eram argutas e pertinentes e procuravam de forma sistemática dar resposta aos desafios pastorais que enfrentava. Através delas é possível a leitura e auscultação, não só da diocese da Beira, mas de toda a África portuguesa. Desta forma, não é de admirar que possua diversos escritos, alguns inéditos, desde alocações, palestras, homilias, relatos das suas viagens à América latina, colaborações em periódicos, até às perceções mais pessoais que foi relatando em diário íntimo. Alguns destes documentos, manuscritos ou dactilografados, compõem o espólio do Fundo D. Sebastião Soares de Resende, 1.º Bispo da Beira, do Arquivo da Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Dos seus escritos, destacamos ao longo de 24 anos de episcopado, cerca de 17 cartas pastorais, excluindo a sua saudação pastoral em 1943 aquando da sua chegada à Beira. Estas, à exceção da primeira pastoral, foram dirigidas aos seus diocesanos e a quantos o quisessem escutar. Eram publicadas por ocasião do aniversário da tomada de posse da diocese beirense, em cada dia 1 de dezembro de 1944 a 1966. Há somente duas interrupções nesta publicação: no ano 1955 e 1960 por motivo de férias e um intervalo de quatro anos, de 1962 a 1965, aquando da sua participação no II Concílio do Vaticano.

Nas primeiras quatro pastorais que publica, D. Sebastião procurou sublinhar a importância da atividade missionária enquanto forma de apostolado e tarefa primeira da colonização.

A 1 de dezembro de 1944, o prelado enviou uma carta pastoral dirigida a todos os padres da diocese da Beira: *O Padre Missionário*.²⁹⁹ Tratava-se de uma meditação coletiva sobre as grandezas humanas e divinas do padre missionário, a importância da atividade missionária e a responsabilidade que esta lhe impõe. Podemos afirmar que, de forma exortativa, D. Sebastião procurou animar os seus colaboradores para a missão, sublinhando a importância do seu testemunho de vida para a conversão e evangelização dos nativos. Focou-se sobretudo na visão

²⁹⁸ Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 173.

²⁹⁹ Cf. Sebastião Resende, «O Padre Missionário», em *Profeta em Moçambique*, (Lisboa: Difel, 1994), 3-42.

que as comunidades devem ter do sacerdote missionário e da responsabilidade em fomentar vocações missionárias na comunidade. D. Sebastião discorreu sobre o percurso vocacional que possui diversos intervenientes: desde a família até ao próprio Deus, passando pelo bispo diocesano e pelos superiores do seminário.³⁰⁰ A missão do padre não se compreende sem esta dimensão vocacional. O prelado lembrou ainda que ser padre missionário é antes de mais um chamamento à santidade, ontológica e moral e à imitação de Jesus Cristo. É possuir uma ciência missionária.

Não é funcionário porque é homem de Deus: chamado por Ele para ser santo, sábio e puro. Não é qualquer colonial porque é homem de Igreja: pertence à hierarquia e há-de unir-se a ela para sempre pela obediência, pelo Ofício divino e pala Santa Missa. Não é empresário de entidades económicas ou financeiras porque é homem das almas: porque procura salvá-las pelo apostolado do Evangelho, da Ação Católica e da devoção a Maria e ao seu Rosário.³⁰¹

Porém, as dificuldades sociais eram cada vez mais prementes.³⁰² No ano seguinte, em visita pastoral ao Guruè, com as suas características plantações de chá que pareciam belos jardins e que fizeram o prelado recordar a região da Régua e os vinhedos do Douro, registou:

Continuamos a viagem até para lá das plantações do chá. Ao passar por aqui vi um grupo de crianças a trabalhar numa plantação. No entanto o trabalho obrigatório não pode estender-se a elas. E bem. Mas a lei existe e a realidade é outra. Tanta beleza, tanto dinheiro, tanta obra feita com sangue de escravos, com injustiças flagrantes que desprezam a pessoa humana do indígena. Atrás desta civilização há a mais aberrante barbárie que brada ao céu e pede vingança para os responsáveis. Não há trabalho compelido, diz a lei. Mas a realidade é que todos ou quase todos que ali trabalham são compelidos ao trabalho em condições que não respeitam a liberdade, a justiça e as conveniências sociais. Isto não é civilizar. É esmagar uns para sobre o trabalho desses se contruírem os templos do vício dos outros. Assim, a barbárie continua.³⁰³

Na sua conceção, esta contradição entre o legislado e o executado é um verdadeiro atentado à liberdade humana. Uma realidade que, ainda no rescaldo da II Guerra Mundial, está adjacente à carta pastoral *Fé, Vida e Colonização* de dezembro de 1945.³⁰⁴ Procurando responsabilizar quer os missionários, quer os colonizadores, a carta ordena a premissa espiritual sobre qual deve assentar toda a ação colonial: a fé. Nesta linha, o prelado debruçou-se sobre o

³⁰⁰ Cf. Resende, «O Padre Missionário», 3-7.

³⁰¹ Resende, «O Padre Missionário», 42.

³⁰² Cf. Sebastião Resende, Diário pessoal: 27 de agosto de 1944, 19 de outubro de 1944, 17 de novembro de 1944 e 25 de junho de 1945, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

³⁰³ Sebastião Resende, Diário pessoal: 22 de junho de 1945, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

³⁰⁴ Cf. Sebastião Resende, «Fé, Vida e Colonização», em *Profeta em Moçambique*, 43-89.

problema da fé, do seu desenvolvimento e como princípio de vida cristã. Elencou os motivos da fé a partir de Deus, do Homem e da Ciência. Finalmente, enquadrando-a na vida do Homem, apontando caminhos de fé que passem pela família, pelo estudo e pelo ambiente e daquilo que ela impõe: a crença, a vida católica e a ação colonial no sentido de comutatividade de dons e experiências entre todos os Homens, colonizadores ou não.

De facto, D. Sebastião assumiu-se como embaixador daqueles que sofriam injustiças sociais. Na tentativa de enfrentar esta triste realidade, o prelado procurou nestas suas pastorais apresentar o modelo, o sentido, o objeto e os fatores necessários à edificação e aperfeiçoamento da Sociedade.

Na sequência da pastoral anterior, em 1 dezembro de 1946, D. Sebastião divulgou a carta *Colonização Portuguesa*.³⁰⁵ Não considerou o seu conteúdo particularmente atual, mas acreditava que a sua exposição poderia fazer algum bem, dado que: «há que ser-se ousado para se tratar de vários assuntos, sobretudo aqueles que dizem respeito a política indígena. É preciso acabar com a escravatura que ainda existe nesta colónia».³⁰⁶ Nesta pastoral, o prelado procurou refletir a missão colonizadora, o seu passado, presente e o que poderia vir a ser no futuro. Abordou-a histórica e filosoficamente, identificando os problemas morais e sociais que suscita, dando-lhe um sentido atual. Apontou o objeto de colonização como objeto da missão civilizadora que incute valores cristãos, desde o indígena ao não-indígena, segundo fatores como a Igreja, o Estado, as empresas e outras instituições particulares.

Como já vimos, se D. Sebastião considerava a colonização como um direito jurídico e histórico, tendo em conta a sua conceção imperial, a religião católica seria como que o coração pulsante da sociedade. Desta forma, quer a secularização quer o pluralismo religioso são sinais da sua desvitalização. Assim, é compreensível a urgência e a preocupação do prelado: aquando da sua tomada de posse, dos 1.700.000 habitantes na diocese da Beira, cerca de 1.050 mil eram pagãos e cerca de 600 mil professavam outros credos.³⁰⁷

Neste sentido, a 1 de dezembro de 1947, D. Sebastião publicou a pastoral *Falsos e Verdadeiros Caminhos da Vida*.³⁰⁸ Nesta, Soares de Resende procurou refletir acerca da validade e valor intrínseco da religião e os problemas a ela inerentes. Dividiu a sua exposição em duas partes fundamentais: a religião em geral e as religiões em especial. Na primeira

³⁰⁵ Cf. Sebastião Resende, «Colonização Portuguesa», em *Profeta em Moçambique*, 91-138.

³⁰⁶ Sebastião Resende, Diário pessoal: 20 de setembro de 1946, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

³⁰⁷ Cf. Silva, *Tríptico Moçambicano*, 173.

³⁰⁸ Cf. Sebastião Resende, «Falsos e Verdadeiros Caminhos da Vida», em *Profeta em Moçambique*, 139-200.

abordou o fenómeno religioso e o problema religioso envolto em laivos políticos, supersticiosos e sentimentalistas, desmistificando o conceito de religião. Na segunda parte sublinhou a necessidade da religião à Humanidade independente da raça, estado social, grau de cultura ou progresso social. Abordou o Islamismo, o Cisma Grego e o Protestantismo e as circunstâncias históricas em que surgiram para depois proclamar a religião católica como a única e verdadeira, a única necessária e a mais humana.

Esta primeira abordagem nada conciliadora e extremamente apologética de D. Sebastião evoluiu progressivamente para a abertura do prelado ao diálogo inter-religioso e ecuménico que mais tarde fomentou novos caminhos de diálogo na sua diocese. Fê-lo com um discurso profético das futuras determinações conciliares, tendo sido extremamente acarinhado e considerado pelas várias comunidades religiosas presentes na Beira.

3.5. Apostolado social

Por sua vez, o começo da Guerra Fria e a ameaça comunista aos valores tidos como base do Império colonial português e da sua matriz católica, levaram o bispo da Beira a alertar para os perigos e consequências sociais da ideologia marxista-leninista.

No 5.º aniversário da sua tomada de posse, a crescente preocupação do prelado com esta matéria, levou-o a publicar a carta pastoral *Ordem Comunista*:³⁰⁹

O depoimento que este ano vos faço é de ordem social mas nem por isso deixa de ser profundamente cristão. Não se pense que escrever sobre o comunismo é meter-se na política. A Igreja não se mete na política, a não ser que ela toque o altar. E o comunismo não só toca o altar senão destrói o altar. Demais, o comunismo não é só política, é uma doutrina que pretende abranger todos os problemas humanos. E os problemas humanos nunca poderão ser totalmente resolvidos fora da intervenção da Igreja.³¹⁰

Para uma ampla compreensão da ideologia marxista-leninista, D. Sebastião fez uma resenha histórica dos principais precedentes filosóficos e doutrinadores do comunismo. Abordou a concretização desta ideologia, como se converteu em programa político e em organização económica, acusando-o de materialismo dialético e coletivismo económico. Referiu-se ao comunismo como um absurdo e gerador de ateus, procurando alertar para as incursões ideológicas que penetravam a Beira e Moçambique, que geravam conflitos e

³⁰⁹ Cf. Sebastião Resende, «Ordem Comunista», em *Profeta em Moçambique*, 201-271.

³¹⁰ Resende, «Ordem Comunista», 201.

destabilizavam a ordem social; ideologia que a FRELIMO adotou em 1962 na luta pela independência de Moçambique.

Ao reconhecer a ordem comunista como anti-humana e, por isso insubsistente, D. Sebastião Soares de Resende estimulou a restauração e adoção de uma nova ordem humana que considerava como a única verdadeira. Desta forma, em resposta e complemento à sua crítica da ordem comunista, o prelado publicou a *Ordem Anticomunista* em dezembro de 1949.³¹¹ A vastidão do assunto que se propôs tratar nesta carta tornou-a a mais extensa e uma das mais notáveis pastorais que redigiu. Nesta, o prelado procurou justificar a sua posição relativamente ao comunismo partindo de três premissas diferentes: i) tendo a figura de Cristo, a Sua existência, natureza e ação como referencial hermenêutico; ii) a partir do conceito de família cristã enquanto instituição, excelência e respetivas finalidades; e iii) procurando apresentar em traços gerais a doutrina social católica como fórmula que refuta determinantemente as postulações da ideologia comunista.

Assim, tendo o cristão como horizonte último a sua própria santificação e a santificação dos outros:

Há-de ser pela restauração da ordem cristã, em vós e nos outros, de que vos falei nesta Pastoral, que haveis de encontrar a resposta definitiva ao apelo de Deus, que se faz sentir de qualquer modo no fundo de vossa consciência. Essa restauração há-de efectuar-se, primeiramente, pelo regresso à família integralmente cristã: una, indissolúvel, fecunda e santa. Finalmente, pela observação da doutrina social católica no respeito pela pessoa humana e na distribuição das riquezas, de modo que tais riquezas a todos sejam acessíveis ao menos na medida necessária para que cada um possa dignamente viver a sua vida de homem e realizar o seu destino de cristão.³¹²

Em 1950 a Igreja celebrou o Ano Santo do Jubileu do “grande retorno e do grande perdão” proposto pelo papa Pio XII, que incluiu uma mensagem de paz com o intuito de sarar as feridas de guerra ainda abertas. A 1 de dezembro, D. Sebastião, em continuidade com as suas duas pastorais anteriores, fez um forte apelo à união, fruto da adesão à internacional do amor que parte de Jesus Cristo e da Igreja, antagónica às sucessivas internacionais comunistas que provocam desagregação e desunião. Na sua pastoral *A Verdadeira Internacional*,³¹³ procurou impor-se ao internacional *Manifesto do Partido Comunista* lançado por Marx e que gerou revoltas, ódios e movimento anárquicos. A “verdadeira internacional” segundo o prelado é a da

³¹¹ Cf. Sebastião Resende, «Ordem Anticomunista», em *Profeta em Moçambique*, 273-352.

³¹² Sebastião Resende, «Ordem Anticomunista», 352.

³¹³ Cf. Sebastião Resende, «A Verdadeira Internacional», em *Profeta em Moçambique*, 353-414.

união que o Corpo Místico de Cristo gera. Este Corpo não é somente a Igreja invisível, mas a Igreja visível na sua unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade. Finalmente abordou a universalidade da Igreja e as consequências práticas desta união no desempenho da missão que esta outorga a quem a ela adere: «no momento em que todos nós houvermos realizado esta espécie de união em ordem a todos os homens que vivem dentro dos confins desta diocese cumpriremos o nosso dever para com Deus e para com a Pátria».³¹⁴

3.6. A prioridade da educação

Uma das maiores preocupações de D. Sebastião Soares de Resende foi, sem dúvida, a educação. O prelado acreditava que a diminuição da injustiça social e a valorização da pessoa humana passava por uma boa educação e instrução:

Outro fator de valorização dos moçambicanos é a instrução e educação. [...] Eu tenho para mim que, para um futuro próximo e no interior da província, o programa ideal para as massas em geral seria o curso do ensino de adaptação; nas sedes de postos administrativos e de circunscrições, nas vilas e cidades, tornar-se-á indispensável e para todos o ensino primário completo. [...] Importa, porém, que os moçambicanos tomem, quanto antes e desde já, consciência da necessidade e importância da instrução e educação e mandem os seus filhos e filhas à escola, com regularidade e constância, todos os dias lectivos da semana, do mês e do ano em todos os anos de estudos.³¹⁵

Para o bispo da Beira a educação é um «problema de todos os tempos [sobre o qual] há sempre algo a aprender».³¹⁶ Definiu-a nos seguintes termos:

Não é só a formação da inteligência pela cultura; não é só a formação da vontade pela disciplina; não é só a formação da sensibilidade pela estética. A educação é a formação integral do homem, formação intelectual, moral, religiosa e profissional. Haveis de vos convencer mais que a família é o grande factor de educação [...] que não pode prescindir da acção educativa da Igreja e do Estado.³¹⁷

O ensino dos indígenas estava completamente ao encargo dos missionários. Apesar de todas as escolas serem da responsabilidade do Estado, o Governo somente manifestara a vontade de manter sobre a sua responsabilidade direta aquelas localizadas nas cidades e centros

³¹⁴ Resende, «A Verdadeira Internacional», 414.

³¹⁵ Sebastião Resende, «Por um Moçambique melhor», em *Profeta em Moçambique*, 1287.

³¹⁶ Sebastião Resende, «O problema da Educação em África», em *Profeta em Moçambique*, 415.

³¹⁷ Resende, «O problema da Educação em África», 477.

administrativos. Não obstante, era evidente a falta de infraestruturas, de professores e de alunos que os poucos subsídios estatais não conseguiam colmatar. Destas, a formação de professores foi a que se tornou absolutamente prioritária.³¹⁸

Ciente da importância da educação para o desenvolvimento das populações indígenas e respetiva evangelização, o episcopado moçambicano confiou de forma particular aos religiosos esta missão, conscientes da sua capacidade de trabalhar em circunstâncias particularmente desfavoráveis. Por sua vez, relativamente à frequência escolar, observavam-se algumas dificuldades: i) a fuga da escola e a baixa frequência, devido às contínuas artimanhas dos alunos e seus familiares que consideravam a instrução de pouca utilidade prática; ii) a ausência quase total de raparigas; iii) a oposição dos chefes indígenas que viam na escola um elemento alienador da cultura imposta aos nativos; iv) os obstáculos por parte dos colonos que tinham preferência pelos jovens para os serviços domésticos; v) o arbítrio das companhias que, aceitando mão de obra em idade escolar, não pagavam na devida altura, impedindo ou atrasando o regresso à escola; e vi) a desidentificação dos indígenas com o uso do português obrigatório nas escolas até 1954 quando o Governo autorizou o uso do vernáculo.³¹⁹

Paralelamente, D. Sebastião zelou pela necessária formação do clero ao serviço da Beira: desde da *Exortação aos Irmãos e Irmãs religiosos* até aos *Esquemas de Pregação Homilética* que distribuiu em prol da uniformização da pregação na sua diocese, passando por várias circulares que lhes fazia chegar e que tornavam a comunicação numa constante entre o bispo da Beira e os seus colaboradores. Qualquer escrito era pretexto para lhes enviar uma nota formativa. Por sua vez, organizou e participou no 1.º Encontro Provincial dos Religiosos para o ensino: convidou conceituados oradores de Lisboa e Coimbra para uma atualização pedagógica que durou cerca de uma semana com exposições e debates de manhã e à tarde, tendo proferido na sessão de encerramento uma lição sobre a relação entre as missões e o ensino. Desta forma, D. Sebastião procurou fazer deste encontro um polo de vanguarda e difusor de uma nova pedagogia a aplicar no ensino primário na província.³²⁰

Em 10 de setembro de 1949, na fronteira da Niassalândia no Zóbué, atual Malawi, criou o Seminário Menor Diocesano de S. João de Brito que confiou aos Padres Brancos. Ao que Carlos Azevedo apurou de uma carta do cardeal Teodósio Clemente Gouveia dirigida ao bispo

³¹⁸ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 67.

³¹⁹ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 67-68.

³²⁰ Cf. Silva, *Tríptico Moçambicano*, 168.

da Beira em 1960, existiam ainda planos para a construção de um Seminário Maior que servisse as dioceses da Beira, Quelimane e Nampula a ser aberto em 1961.³²¹ A possibilidade da concretização deste projeto decerto causou estupefação. Três anos antes, relativamente à possibilidade e ao projeto de edificação de uma Igreja africana, com clero africano devidamente formado em contexto de seminário, o prelado registou em diário: «fui a casa do J., no Nipiode (Zambézia). Falamos e a conversa deslizou para o Seminário. Ele admirou-se de indígenas serem padres. E disse: mais tarde esta raça desaparece absorvida pelos brancos como na África do Sul e na Austrália».³²²

Em dezembro de 1951, D. Sebastião publicou a pastoral *O problema da Educação em África*.³²³ Questionou o conceito, o âmbito e a importância da educação com o intuito de levar os educadores (família, a Igreja e o Estado) a tomarem consciência que enquanto agentes formativos, são a alma que anima, orienta e dinamiza a educação: «o ideal que haveis de vos propor ao exercer o vosso direito de educadores há-de ser o de formar homens e cristãos, tanto quanto possível perfeitos, homens dos nossos tempos e para a nossa África».³²⁴ Finalmente, dirigiu-se aos educandos como elementos ativos que colaboram com os educadores, no sentido de se formarem pessoas humanas revestidas de todas as virtudes próprias de um humanismo são e não meros "autómatos" e caprichosos.

Nesta pastoral, o prelado lançou, ainda, a ideia da criação de uma Universidade que pudesse servir todos os territórios ultramarinos portugueses. Nesse sentido, propôs a sua instalação nas regiões da África Oriental por ser o local mais central do Império Ultramarino e, por isso, de maior acessibilidade a todos quantos demonstrassem vontade e vocação a tirar um curso superior. D. Sebastião justificou a importância que uma estrutura de ensino superior teria no desenvolvimento dos territórios ultramarinos, não só a nível intelectual, mas na defesa dos valores fundamentais, na formação integral da pessoa. Uma instituição moderna e atual que abrangesse todas as disciplinas de estudo sem exceção, possuindo as faculdades de Medicina, Direito, Letras, Ciências e Engenharias, mas sempre com um cunho manifestamente local e independente:

³²¹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 403.

³²² Sebastião Resende, Diário pessoal: 13 de julho de 1946, n. 02, Pasta 1, FDSSR.

³²³ Cf. Resende, «O problema da Educação em África», 415-478.

³²⁴ Resende, «O problema da Educação em África», 477.

A universidade da África portuguesa em Moçambique, aberta igualmente a todas as raças e dotada de todas as faculdades, incluídas a de Filosofia e de Teologia, seria o fecho supremo, a coroa final do nosso secular esforço colonizador. Para indígenas e não indígenas, uma escola universitária assim concebida e executada converter-se-ia em instrumento certo de valorização integral, traço firme de união pacífica entre si e vínculo seguro de todos à Mãe-Pátria pela presença dos professores, pela lições de história e pela elevada compreensão dos interesses humanos locais.³²⁵

Ao longo do seu episcopado, o prelado promoveu a criação de cerca de oito estabelecimentos de ensino ao longo de toda a diocese:

Em 1948, o Colégio diocesano Instituto Liceal D. Gonçalo da Silveira, na Beira, confiado aos Irmãos Maristas, e que em 1959 instalou em edifício previamente elaborado para estabelecimento de ensino moderno e modelar; o Colégio diocesano de Nossa Senhora dos Anjos, para o sexo feminino, na cidade da Beira, confiado à Congregação das Franciscanas Missionárias de Maria; o Colégio diocesano de Nossa Senhora da Conceição, em Vila Pery, em 1952, confiado à Congregação das Franciscanas de Calais; o Colégio diocesano de Santa Clara, em Macequece, confiado desde 1956 às Franciscanas Hospitaleiras Portuguesas; o Colégio diocesano de S. José, em Tete, 1951, confiado à Congregação de S. José de Cluny; em Outubro de 1945, a Escola de Habilitação de Professores Indígenas, em Boronha; e em 1962 a Escola de Preparação de Professores e Educadoras Familiares africanas, no Dondo, confiada às Religiosas do Imaculado Coração de Maria. Em 1965 lançam-se as bases para a edificação de um grande bloco escolar e de formação profissional, técnica e agrícola, para a preparação de professores africanos, nos arredores da Beira, em Inhamizua.³²⁶

Naturalmente, estes estabelecimentos de ensino converteram-se em polos de evangelização, ensino da moral e doutrina católicas e espaços de formação catequética. Nesta linha, D. Sebastião procurou recordar a responsabilidade cristã de cada batizado, dando razões das suas atitudes e obras. A «coerência com o batismo que impõe ao cristão a observância dos mandamentos – mandamentos de Deus e da Igreja»³²⁷ é a síntese da pastoral que o prelado enviou aos seus diocesanos a 1 de dezembro de 1952 sobre as *Responsabilidades cristãs*.³²⁸ Esta foi inteiramente dedicada à formação do cristão a partir do compromisso de fé que brota do batismo.

³²⁵ Resende, «O problema da Educação em África», 448.

³²⁶ Silva, *Triptico Moçambicano*, 168-169.

³²⁷ Sebastião Resende, «Responsabilidades Cristãs», em *Profeta em Moçambique*, 542.

³²⁸ Cf. Resende, «Responsabilidades Cristãs», 479-542.

3.7. Moçambique na encruzilhada

Dez anos após a tomada de posse da diocese da Beira, D. Sebastião Soares de Resende, depois de dar graças pelo ministério que desempenhava na África oriental, lembrou que esta vive momentos únicos de profundas transformações humanas. Referia-se à progressiva civilização e cristianização dos indígenas em franco crescimento, particularmente em Moçambique. Não obstante os desafios e as dificuldades, o prelado sentia que tudo se encaminhara para aquele momento, para aquela hora decisiva para Moçambique, para a reviravolta na história que sonhava para as suas gentes:

Cá, da porfiada educação das massas indígenas, de sua progressiva cristianização e de sua organização em ordem ao trabalho e à economia provém, desde já, vínculo relevante de unidade, aproximação de estados culturais, afinidade de instituições e identidade de fé e vida católicas que criam a respeito da África a esperança de grande continente e acerca de Moçambique a ambição de notável terra portuguesa.³²⁹

Com este intuito e como ponto de situação do seu ministério, publicou a 1 de dezembro de 1953 a pastoral *Hora Decisiva para Moçambique*.³³⁰ Nesta carta procurou, precisamente, consciencializar os fiéis que a evolução dos tempos verificada em Moçambique implicava significativas mudanças e adaptações concretas. Esta pastoral responsabiliza cada indivíduo pela construção da sociedade, de Portugal, da Europa. D. Sebastião fez uma breve alusão ao tema dos meios de comunicação social e como eles estão a forjar um mundo novo. Abordou o sentido desta evolução da sociedade e a importância determinante e o papel do missionário. Porém, alertou para o individualismo crescente e para as profundas transformações e distorções emergentes do contexto familiar e social.

Por ocasião do centenário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição de Maria, o papa Pio XII, pela encíclica *Fulgens Corona*, indicou a celebração de um Ano Mariano a ter início a 8 de dezembro de 1953, culminando a 8 de dezembro do ano seguinte.

Nesta linha, D. Sebastião convidou os seus diocesanos à vivência deste ano dedicado ao aprofundamento da doutrina e teologia sobre Maria, a «maior Mulher, a maior Mãe e a maior Santa».³³¹ Na pastoral *Mulher Única*³³² que publicou em dezembro de 1954, o prelado inspirou-

³²⁹ Sebastião Resende, «Hora decisiva para Moçambique», em *Profeta em Moçambique*, 543.

³³⁰ Cf. Resende, «Hora decisiva para Moçambique», 543-614.

³³¹ Sebastião Resende, «Mulher Única», em *Profeta em Moçambique*, 682.

³³² Cf. Resende, «Mulher Única», 615-682.

-se na figura da Mãe de Jesus para traduzir as transformações que verificava em Moçambique. Partindo dos relatos da Mensagem de Fátima, D. Sebastião confia no «movimento marial [...], essa revolução da Igreja, marcha organizada de tudo e de todos em ordem à justiça e ao amor»,³³³ em oposição à revolução comunista, inversão de tudo e de todos com sentido de luta permanente e que só causa desordem. Ao longo da carta, o bispo da Beira procurou justificar e explicar histórica e teologicamente os dogmas da Imaculada Conceição e da Assunção de Maria, referindo-se a Ela como modelo da maior Esposa para falar do papel da mulher no matrimónio e sobre a sua espiritualidade. Finalmente, sublinha o papel de Nossa Senhora como a Mãe dos Homens e modelo de santidade através do qual se pode chegar a Cristo.

A 15 de outubro de 1956, D. Sebastião escreveu no seu diário: «estou a intensificar a elaboração da Pastoral que quero acabar quanto antes. Em matéria de política indígena isto está a saque, é uma desfazer de feira. Pretos vendem-se cada vez mais caros. Já passa de 1 000 escudos cada um».³³⁴ De facto, nos seus apontamentos pessoais, o prelado mostrou-se muito crítico das Companhias de algodão instaladas na Beira, particularmente da Companhia de Búzi. A 19 de outubro de 1956, referiu-se ao regime de *xibalo*: «há a decadência em política indígena. Por um lado, é a caça ao preto para o contrato, por outro lado, é a insistência para que trabalhe a terra. A escravatura existe em Moçambique, não há dúvida, e em forma bem rígida».³³⁵

Na certeza de que nas obras de apostolado está um meio eficaz para combater as políticas e os preconceitos contra os indígenas, o bispo da Beira, em dezembro de 1956, escreveu a pastoral *Responsabilidade dos Leigos*,³³⁶ depois de um ano de pausa. Aliando o drama social em Moçambique à barbárie dos martírios da Revolução Húngara de 1956, D. Sebastião, em tom profético nesta pastoral, enalteceu a importância dos leigos como primeiros responsáveis na edificação da Igreja e polo transformador e renovador do mundo. Apontou-os como agentes de apostolado na sua máxima amplitude. Neste contexto, falou da Ação Católica como meio privilegiado de ação, formação e contemplação. Citou Pio XI ao definir a Ação Católica como a «participação dos leigos no apostolado hierárquico da Igreja»³³⁷ e mostrou aos fiéis qual a sua responsabilidade na ação apostólica. Finalmente, alertou para a necessidade da

³³³ Resende, «Mulher Única», 615.

³³⁴ Sebastião Resende, Diário pessoal: 15 de outubro de 1956, n. 03, Pasta 1, FDSSR.

³³⁵ Sebastião Resende, Diário pessoal: 19 de outubro de 1956, n. 03, Pasta 1, FDSSR.

³³⁶ Cf. Sebastião Resende, «Responsabilidade dos Leigos», em *Profeta em Moçambique*, 683-760.

³³⁷ Resende, «Responsabilidade dos Leigos», 759.

presença da Ação Católica na diocese da Beira, pois só assim seria possível resolver o problema humano na reformulação da mentalidade do grande setor social que imperava naquele território.

Em novembro de 1957, reuniram-se em Lourenço Marques, pela primeira vez, as Conferências Episcopais de Moçambique e Angola com o objetivo de discutir o clero missionário e o recrutamento de clero indígena, as escolas e o ensino, o trabalho dos indígenas e a situação do “indigenato”, as corporações missionárias, os movimentos anticatólicos nacionais (protestantismo, islamismo e comunismo) e o apostolado missionário.³³⁸

O bispo da Beira tinha por certo que «a evolução dos povos africanos e, portanto, também dos moçambicanos, é o maior problema que os responsáveis têm a resolver nesta segunda metade do século XX»³³⁹. Tal só seria possível partindo de uma atitude de diálogo que ordenasse os movimentos emergentes para evitar que estes, por si mesmos, caíssem na desordem. Esta arte de civilizar, segundo o prelado, desenha-se não tanto na coexistência, mas na convivência de todos os homens, de todas as raças:

A coexistência suporta perfeitamente a ideia de subordinação e tudo o mais daí para baixo, em toda a escala das relações humanas. A convivência encerra a suposição de pessoa humana com a sua liberdade inalienável, com a igualdade de direitos e deveres imprescindíveis. A convivência assim entendida, na justiça, na equidade, na ordem e na paz, é a única saída verdadeiramente honrosa que se abre diante de nós. Mas é um portal tão imperceptível, não reconhecido de uns e de outros que só atinará com ele quem tiver o espírito devidamente esclarecido e vontade muito firme, isenta de interesses imediatos.³⁴⁰

D. Sebastião auspiciava a construção de um Moçambique novo. Na pastoral que dirigiu aos seus fiéis em 1957, *Sacramento da Vida*,³⁴¹ o prelado expôs a doutrina sobre o sacramento da Eucaristia, a sua origem, processo e finalidade, apresentando alguns obstáculos à sua sã e conveniente celebração. Na sua perspetiva, só a partir da vivência em Cristo, pela Eucaristia, é possível a reforma e a renovação interior e, conseqüentemente, exterior dos Homens cultivando uma sã convivência entre todos.

Porém, a leviandade de consciência e o desprezo daqueles que exploravam os indígenas no Ultramar português impressionava o prelado beirense, a quem quase diariamente chegavam relatos de abusos sucessivos contra os direitos dos indígenas:

³³⁸ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 65.

³³⁹ Sebastião Resende, «Sacramento da Vida», em *Profeta em Moçambique*, 761.

³⁴⁰ Resende, «Sacramento da Vida», 762.

³⁴¹ Cf. Resende, «Sacramento da Vida», 761-834.

Recebi o M., chefe do Posto de Ancuase, que me narrou coisas horríveis do Niassa português. O Administrador G., com a sua política algodoeira deixou morrer à fome muitos indígenas. Um empregado de algodoeira fez um relatório e disse nele que já não se justificava a sua presença naquele lugar porque já não havia pretos e os que restavam estavam a caminho da morte. Isto passa--se hoje quando o mundo combate o colonialismo. Mas teimamos em ser colonialistas e dos piores em muitas coisas.³⁴²

Para o bispo da Beira é claro: «esta África está numa encruzilhada da sua história. E o momento é gravíssimo. E não tem consciência do perigo».³⁴³

De facto, no 15.º aniversário da tomada de posse da diocese da Beira, D. Sebastião publicou uma pastoral intitulada *Moçambique na Encruzilhada*.³⁴⁴ O tema desta carta surge graças às nefastas consequências do progresso económico que desprezava o pensamento social e a situação real da sociedade. É uma pastoral que acusa todos aqueles que procuram Moçambique somente com o objetivo egoísta de enriquecer à custa do trabalho forçado do outro e de valores nada cristãos. Chama a atenção para a perpétua chaga da discriminação racial e a desigualdade de direitos e deveres entre indígenas e não indígenas. Alerta, igualmente, para a crise por que Moçambique está a passar, seja pelo fanatismo religioso que se verifica, seja pelo clima político que se vive, novamente com a ameaça comunista instalada. Lembra, ainda, que Moçambique está na encruzilhada porque o Homem individualista está em rutura com a sua terra, com a sua família e com as outras instituições. Finalmente, lança algumas luzes para solucionar tal crise, sempre alicerçadas na tese cristã da Missão.

Perante esta complicada problemática africana e com a reafirmação da sacralidade da “missão civilizadora” de Portugal, D. Sebastião Soares de Resende estava convencido que a solução para os problemas da África passavam pela aceitação e reconhecimento do universalismo humano, que deriva do universalismo cristão. De facto, afirmou que se os problemas em África e Moçambique se adensavam e alargavam tomando proporções mundiais, as suas soluções deveriam ser igualmente universais.³⁴⁵

A 1 de dezembro de 1959, o prelado publicou a pastoral *O Mistério da Comunidade Cristã*.³⁴⁶ Nesta apresentou a Igreja como a única capaz de garantir e realizar a solução dos

³⁴² Sebastião Resende, Diário pessoal: 16 de fevereiro de 1958, n. 03, Pasta 1, FDSSR.

³⁴³ Sebastião Resende, Diário pessoal: 14 de fevereiro de 1958, n. 03, Pasta 1, FDSSR.

³⁴⁴ Cf. Sebastião Resende, «Moçambique na Encruzilhada», em *Profeta em Moçambique*, 835-901.

³⁴⁵ Cf. Sebastião Resende, «O Mistério da Comunidade Cristã», em *Profeta em Moçambique*, 903.

³⁴⁶ Cf. Resende, «O Mistério da Comunidade Cristã», 903-979.

problemas em Moçambique se lhe forem dadas condições para tal. Esta solução, como aliás já tinha referido, era o cultivar da «convivência de todos os homens como irmãos em Cristo, como cidadãos portugueses, filhos da mesma Pátria, sujeitos aos mesmos direitos e deveres e ao alcance daquelas possibilidades pelo menos gerais e comuns».³⁴⁷ Na sua conceção e no plano global, só a Igreja Católica – detentora da mística totalitária estruturada na justiça e na caridade e construtora de uma ordem social humana e cristã – poderia fazer frente à Rússia que criara uma falsa mística totalitária do materialismo ateu, pretendendo dominar o mundo. Ora, esta mística totalitária da Igreja concretiza-se na Eucaristia, mistério da comunidade cristã. Desta forma, o prelado apresentou a doutrina do sacrifício da Eucaristia enquanto mística do cristão, Mistério de fé e Mistério da Igreja. O bispo da Beira explicou-a partindo do sacrifício de Jesus no Calvário e apontou os seus efeitos de adoração, ação de graças, expiação e de impetração. Finalmente falou da ação espiritual da Missa no sacerdote, nas Missões, na família, na diocese, paróquias e na Ação Católica.

Para D. Sebastião, em Moçambique,

a promoção da pessoa humana significa desenvolvimento da inteligência pelo estudo [...] e a formação da vontade [...] para o desempenho da missão [...] pela fixação do ideal cristão, pela aquisição consciente de bons hábitos, conforme a moral e a vida religiosa. [...] Quando, em uma sociedade, a família é solidamente estruturada, se afirma como uma força moral e moralizadora e se comporta generosamente na eficiência de seus objectivos primários e secundários, tudo o mais, ou quase tudo o mais, pode dizer-se que vai bem.³⁴⁸

Neste sentido, depois de um ano de pausa, o prelado usou a pastoral *A Moral Conjugal em Crise*,³⁴⁹ publicada a 1 de dezembro de 1961, para sensibilizar as famílias para a desestruturação emergente da sociedade moçambicana, sociedade cristã e portuguesa. Abordou os fundamentos da vida conjugal que devem ser tidos em conta para evitar a ruína da instituição familiar, quer pelo divórcio, quer pela infidelidade conjugal, ou seja, pela violação da santidade do matrimónio que é um prenúncio da catástrofe da sociedade, visto que a família é a sua célula. Nesta carta, o prelado falou da transmissão (comunicação) da vida, da regulamentação (disposições orgânicas, fisiológicas e psíquicas) da vida e da traição (qualquer forma de aborto) à vida, lançando bases sobre como podemos preparar a sua chegada (educação sexual e

³⁴⁷ Resende, «O Mistério da Comunidade Cristã», 904.

³⁴⁸ Sebastião Resende, «A Moral Conjugal em Crise», em *Profeta em Moçambique*, 982.

³⁴⁹ Cf. Resende, «A Moral Conjugal em Crise», 981-1046.

sacramentalidade matrimonial). Nas suas palavras: «salvemos a família em Moçambique, integrando-a no seu todo cristão e salvaremos Moçambique».³⁵⁰

3.8. A comunicação social ao serviço da missão

D. Sebastião Soares de Resende procurava a todo o custo tornar eficaz a evangelização do território e dilatar a esperança da possibilidade de construção de uma civilização moçambicana desenvolvida e cristã.

No encalce do papa Pio XI, o bispo da Beira tomou consciência da importância da ciência e da tecnologia ao serviço da missão, particularmente no que se referia aos meios de comunicação social: se por um lado estes afiguravam-se excelentes difusores da mensagem cristã, por outro tornavam-se meios indispensáveis para denunciar e combater a dura realidade das populações africanas locais. Logo em outubro de 1944, cerca de dez meses depois de ter chegado à Beira, o prelado, em viagem para Macequece, relatou:

Notei que há muitas serrações à beira do caminho de ferro. Os pretos vestem um saco e vi que alguns trabalham numa propriedade no sábado de tarde! Impera na Beira a escravatura! Não há maneira de se convencerem que os pretos são pessoas humanas. Quero desembaraçar-me de certos assuntos de organização para me consagrar a ver estes acampamentos e verificar o que há de condenável em tudo isto. Uma vez que conheça estes abusos, hei-de empregar todos os meios para os debelar, ainda que seja a imprensa.³⁵¹

De facto, a imprensa na Beira, sob a administração da Companhia de Moçambique de 1892 a 1942, encontrava-se subjugada ao poder político e económico local, avessos a iniciativas culturais e empreendimentos jornalísticos, em prol dos interesses propagandísticos. D. Sebastião criou, assim, uma sociedade por quotas denominada Centro Social, Lda. que mais tarde se converteu na Companhia Editora de Moçambique. Em 24 de dezembro de 1950, esta publicou o primeiro número do *Diário de Moçambique*, dirigido pelo monsenhor Francisco Nunes Teixeira, que tomou posse da diocese de Quelimane em 1956. Desde então, o padre José Soares Martins (de pseudónimo José Capela), sobrinho de D. Sebastião, assumiu a direção, tonando-se em 1959 administrador-adjunto do seu tio. Rapidamente, o *Diário de Moçambique* converteu-se num grande jornal de informação que projetou internacionalmente a cidade da Beira. Particularmente na direção do P. José Martins, o jornal pautou-se por um dinamismo

³⁵⁰ Resende, «A Moral Conjugal em Crise», 982.

³⁵¹ Sebastião Resende, Diário pessoal: 14 de outubro de 1944, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

perturbador e provocador do regime colonial, tendo sido dos primeiros jornais a abordar a temática da descolonização.³⁵²

Desde então, D. Sebastião usou o *Diário de Moçambique* como difusor da doutrina missionária e social da Igreja com o intuito de combater as injustiças e os abusos contra os indígenas. Com a divulgação do conteúdo das suas homilias, preleções, palestras e discursos, o prelado fez-se escutar em vários âmbitos da sociedade a nível nacional e internacional, tendo as suas palavras sido apreciadas até por aqueles que professavam outro credo ou que se afirmavam descrentes.

Além das cartas pastorais que melhor traduzem a sua essência e as suas prioridades missionárias, existe uma série de outros escritos que integram as páginas de doutrinação moçambicana³⁵³ do primeiro bispo da Beira e que incluem: alocações dirigidas aos organismos da Ação Católica da Beira; palestras e conferências quaresmais (as de 1957, 1958 e 1960 proferidas na Rádio Pax e outras oito publicadas no *Diário de Moçambique* em março e abril de 1965); e nove reflexões sobre a *Projecção do Natal em África*³⁵⁴ de 1952-54 e 1956-61.

Não raras vezes, D. Sebastião fez da Rádio Pax púlpito e palco onde comentava as mais diversas circunstâncias e acontecimentos, mesmo os mais polémicos e controversos, denunciando, mais implícita ou explicitamente, laivos de criticismo diante das injustiças que ia testemunhando em seu redor.³⁵⁵

Por sua vez, além de um ávido leitor, o bispo da Beira procurava manter-se atualizado não dispensando a minuciosa análise de qualquer jornal ou revista que encontrasse e cujos artigos de interesse sistematicamente sublinhava e anotava. Criou um Secretariado Missionário de Imprensa e um Secretariado Diocesano de Catequese ao qual anexou uma livraria. A sua principal preocupação era a de alertar e buscar apoios, financeiros e diplomáticos, que o ajudassem no desenvolvimento e exploração do potencial humano e cristão que via na sua diocese: sonhava a elaboração de um documentário, *As Missões, essas desconhecidas*, que pusesse em alvoroço e sensibilizasse quem o visse e escutasse. As muitas viagens que faz a

³⁵² Cf. Augusto Nascimento, «As vicissitudes políticas nas sucessivas vidas da *Voz Africana* em defesa dos africanos», *Africana Studia*, n. 27 (2016): 179.

³⁵³ Cf. Sebastião Resende, «Páginas de doutrinação moçambicana», em *Profeta em Moçambique*, 1099-1295.

³⁵⁴ Cf. Sebastião Resende, «Projecção do Natal em África», em *Profeta em Moçambique*, 1213-1253.

³⁵⁵ Cf. Silva, *Tríptico Moçambicano*, 169.

vários Estados, da América do Norte ao Brasil e a outros locais, onde encontra calorosa recepção, foram sempre na procura da sensibilização para a missão a si confiada.³⁵⁶

3.9. Resistências à missão

Com a chegada à Beira, D. Sebastião Soares de Resende foi-se confrontando com a dura realidade das populações africanas locais e iniciou um processo de combate ao racismo e à injustiça social que reinava na sua diocese e em todo o Ultramar, gerando resistências, oposições e incredulidade.

Logo a 17 de dezembro de 1943, o bispo da Beira aborreceu-se com o Governador de Moçambique relativamente a uma festa de crianças que se pressupunha aberta a todos sem exceção:

Recebi o Sr. Governador que me veio dizer para que permita a ida da banda de música das missões à festa das crianças. Esta festa foi anunciada para todas as crianças sem exceção de raças e religiões. Eu disse ao Sr. Governador simplesmente que não. Se como ele reconhece eu não devo comparecer também a não deve a banda que é estritamente católica e não apenas de católicos. Sei que não ficou contente, mas paciência. Esta festa sabe-me a maçonaria. Acompanhavam-no o filho, secretário e o ajudante de campo, Tenente Matos.³⁵⁷

O prelado procurou sempre combater a sobreposição do “politicamente correto” e do socialmente tido como conformado e normalizado ao drama social com que se deparava quando circulava fora do Paço episcopal e/ou visitava as suas paróquias e missões. Desde logo, D. Sebastião mostrou-se ciente do funcionamento da “máquina institucional”, das suas vantagens e, acima de tudo, dos seus perigos. Rapidamente se apercebeu que não seria fácil a colaboração com as entidades civis, dados os sentimentos de racismo e discriminação que estavam profundamente impregnados nas mentes dos seus dirigentes e administrativos.

Fui ao gabinete do Governador tratar de assuntos relativos à Missão de Angónia. Disse Sua Excia. que para si o depoimento de pretos não vale nada! Que bela fazenda jurídica! Deste modo podem perpetuar-se os maiores crimes contra os pretos, se eles se queixarem não vale nada o a seu depoimento... Desgraçados pretos regidos por homens destes!³⁵⁸

Com a sua pastoral *Fé, Vida e Colonização*, D. Sebastião captou, de forma particular, a atenção das autoridades governativas. As suas intervenções referiam-se à permissividade da lei

³⁵⁶ Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 170.

³⁵⁷ Sebastião Resende, Diário pessoal: 11 de dezembro de 1943, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

³⁵⁸ Sebastião Resende, Diário pessoal: 17 de novembro de 1944, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

colonial e as consequências dramáticas do trabalho forçado, à exploração dos trabalhadores africanos e a destruição das suas famílias, e à emigração dos indígenas para as regiões vizinhas. A sua predileção relativamente à defesa das causas sociais pôs o regime de sobreaviso.³⁵⁹ Porém, só mais tarde é que a relação com as autoridades governativas se degenerou definitivamente. Foi o culminar de uma tensão crescente entre o bispo da Beira e a sua reivindicação da correta aplicação por parte do Governo, das políticas ultramarinas acordadas. Esta busca por uma mudança de mentalidade foi transversal a toda a ação pastoral do 1.º bispo da Beira.

Por sua vez, da classe dirigente verificava-se uma indiferença e até uma tentativa de ocultamento dos abusos sofridos pelos indígenas e que os missionários procuravam denunciar. Paradigmático é o episódio da passagem do cardeal Cerejeira pela Zambézia, diocese da Beira, aquando da sua visita a Moçambique como legado *a latere* do Papa para a sagração da catedral de Lourenço Marques.³⁶⁰

Passou-se pela Missão do Ile. Lá estavam rapazes e raparigas bem vestidos. Um pequeno fez um discurso em que dizia que os lomués eram a raça mais atrasada e mais abandonada. O Governador--Geral não gostou e deu uma forte repreensão ao superior da Missão. Eu não tinha chegado ainda. Se tivesse não sei o que teria havido. Dizer a verdade a quem governa é uma virtude. Eu suponho que isto se há-de atribuir ao descontentamento do Governador da Província por causa do Pe. Superior ter dito abusos que ali se cometiam e que não deixavam em bons lençóis a autoridade civil.³⁶¹

Além da indiferença, é possível assinalar a 17 de novembro de 1948 o desabafo de D. Sebastião relativamente à falta de critério do Governo-geral na atribuição das verbas necessárias às necessidades pastorais da sua diocese. Referia-se à edificação das instalações para albergar os professores indígenas, acusando a arquidiocese de Lourenço Marques de receber melhor financiamento sem dele precisar.³⁶²

Todavia, um dos maiores atritos de D. Sebastião com o poder político deu-se em 1957 quando o bispo da Beira confrontou o ministro do Ultramar Raúl Ventura sobre a construção do Colégio dos Maristas na Beira, prometida pelo ministro. A Beira não possuía um liceu e aquando da visita de Craveiro Lopes à cidade, a população reclamou-o e o Governo decidiu

³⁵⁹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 403-404.

³⁶⁰ Cf. José Capela (Pseudónimo), *Escravidão: conceitos, a empresa de saque* (Porto: Afrontamento, 1974), 11.

³⁶¹ Sebastião Resende, *Diário pessoal*: 27 de agosto de 1944, n. 01, Pasta 1, FDSSR.

³⁶² Sebastião Resende, *Diário pessoal*: 17 de novembro de 1948, n. 03, Pasta 1, FDSSR.

construir um liceu público. D. Sebastião, bastante desagradado, questionou o ministro e trocaram correspondência. O prelado recusou-se a recebê-lo e não apareceu na despedida do presidente e do ministro que visitavam a Beira.³⁶³ Por sua vez, numa nota pastoral sobre a responsabilidade dos bispos divulgada pela Metrópole e em Moçambique, porém nunca publicada, D. Sebastião fez referência ao caso, recebendo a resposta do ministro. Salazar foi obrigado a intervir, considerando que o bispo da Beira foi além das liberdades previstas pela Concordata e que deveria retratar-se, o que nunca aconteceu. Por sua vez, o presidente do Conselho expôs a situação ao núncio que se confessou desolado prometendo intervir, o que também não aconteceu.³⁶⁴ Segundo Franco Nogueira, «de repente, o Bispo da Beira surgiu como polarizador da oposição em Moçambique e bandeira de aspirações locais; toda a Hierarquia tem conhecimento do conflito; e formaram-se solidariedades com o Bispo e outras com o Governo».³⁶⁵

Pelas razões já descritas anteriormente, D. Sebastião ainda teve de se debater com as constantes pressões do Governo português sobre os missionários estrangeiros. Este testemunho refere-se à Escola Normal de Quelimane:

Recebi o sr. D. F. que chegou cá de improviso. Falámos muito sobre tudo e até sobre o Governo que está a fazer uma pressão sobre os missionários estrangeiros que não se justifica nem se compreende. Queria até fechar a Escola Normal de Quelimane, mandar os irmãos para fora da Província, etc. Parece incrível tamanha falta de senso. Ao mesmo tempo continua a campanha algodoeira, mais algodão, mais pancada, mais injustiça.³⁶⁶

Outra fonte de confrontos recorrentes foi o *Diário de Moçambique*. Verificaram-se algumas dissonâncias entre o publicado no periódico – a voz da Igreja beirense – e as vozes do regime. Logo em 1959, uma saudação do prelado ao governador de Moçambique Pedro Correia Barros por se insinuar favorável à independência de Moçambique foi motivo de conflito contido, porém sem tréguas, entre D. Sebastião e Jorge Jardim, ex-Secretário de Estado de Salazar e administrador de várias empresas em Moçambique. Por outro lado, o facto de o jornal não ter apoiado a candidatura de Américo Tomás em detrimento de Humberto Delgado nas presidenciais de 1958 constituiu para o poder político uma afronta da Igreja da Beira. Outro exemplo foi a reportagem sobre o fenómeno recorrente e devastador das cheias em

³⁶³ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 403.

³⁶⁴ Franco Nogueira, *Salazar: o ataque* (Coimbra: Atlântida Editora, 1980), 457-459.

³⁶⁵ Nogueira, *Salazar*, 459.

³⁶⁶ Sebastião Resende, *Diário pessoal*: 13 de dezembro de 1960. Citado de Capela, *Escravidão*, 21-22.

Moçambique que denunciou de forma acutilante a inoperância das autoridades governamentais. Desta forma, «o Diário de Moçambique, acerca do qual se teria prognosticado estar fadado para ser um jornal acomodado à situação, avultou como uma voz de denúncia da exploração colonial e, no limite, terá apontado para a independência de Moçambique».³⁶⁷

O periódico chegou a ser suspenso cerca de três vezes devido às polémicas com as autoridades civis. A primeira suspensão deveu-se à publicação de um artigo sobre a ação armada da FRELIMO. Em 1965, por ocasião do 25.º aniversário da Concordata entre Portugal e a Santa Sé, o bispo da Beira proferiu uma homilia, publicada no *Diário de Moçambique* que não foi submetida à censura prévia. Não obstante textos desta natureza estarem isentos de censura por lei, por este motivo as autoridades suspenderam o jornal durante dez dias. Três anos depois, a 15 de fevereiro, foi novamente suspenso por um mês por não ter submetido à censura a notícia dos “roubos” noturnos dos automóveis pelos milhares para regressarem ao quartel. Por fim, com a morte de D. Sebastião, D. Manuel Ferreira Cabral, seu sucessor, vendeu a participação maioritária da diocese na Companhia de Moçambique a 1 de setembro de 1969 por 15 mil contos, valor considerado elevado para o capital social do grupo. Com a venda formalizada a 1 de janeiro de 1970, o *Diário de Moçambique* foi, assim, adquirido por um grupo encabeçado por Jorge Jardim, publicando o seu último número a 15 de março de 1971.³⁶⁸

3.10. Perfil intelectual

A consciência do drama social sobre aqueles que foram confiados ao seu cuidado pastoral agudizou uma progressão nas linhas gerais do pensamento do 1º bispo da Beira. Estas brotam da dissonância imediata do confronto entre o seu nacionalismo e entusiasmo e a realidade concreta que encontrou na sua diocese, o que o levou a alterar algumas posições e visões que defendia.³⁶⁹

Se por um lado, D. Sebastião foi confrontado com a imperatividade ética e moral que implica a doutrina social da Igreja e que o conduziu a um criticismo público das realidades nada cristãs que o circundam. Por outro lado, confrontou as suas próprias ideias com as políticas que vigoravam nas Colónias, o que o levou a tomar consciência e a contradizer as ideias que

³⁶⁷ Nascimento, «As vicissitudes políticas», 180.

³⁶⁸ Cf. Nascimento, «As vicissitudes políticas», 179.

³⁶⁹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 28-29.

inicialmente tinha e que entusiasticamente suportava sobre a edificação do Império e sobre o colonialismo.

Desta forma, apercebeu-se que a sua visão positiva do apoio do Estado à Igreja escondia alguns inconvenientes: se muitos usavam o seu poder no auxílio à missão da Igreja, muitos outros mostravam-se hostis à sua proliferação. Numa atitude vigilante e cautelosa, encontrou vários elementos maçónicos na administração local e no Governo colonial, que regista no seu diário pessoal, particularmente a partir de 1950.³⁷⁰

É de notar, ainda, a adesão de D. Sebastião ao luso-tropicalismo nesse mesmo ano, conhecendo Gilberto Freyre no Brasil no ano seguinte. O bispo apenas o superará graças à sua perspectiva ultramontana e quando o Professor Adriano Moreira se torna secretário de Estado e mais tarde ministro das Províncias Ultramarinas. A sua relação chegou a permiti-lhe alargar os horizontes na ambição da independência total e direta da nação de Moçambique relativamente a Portugal.

Por sua vez, ao passar pela Beira em 1952, é de registar a caracterização que o sociólogo brasileiro fez da cidade e, fundamentalmente, do prelado:

A Beira é um centro estrategicamente económico do mesmo modo que complexamente social. [...] Impressiona-me o bispo D. Sebastião. Figura esplêndida de bispo ainda moço, sempre de branco, como é aqui costume do clero católico, é animado por um fervor missionário de quem se mostra decidido a ser na África tão dinâmico quanto os mestres maometanos. [...] O Bispo da Beira é um bispo novo, magro, ágil, que não sabe ser burocrata de batina; que não se deixa arredondar pela dignidade do cargo de bispo caricaturalmente gordo. Está sempre entre os missionários como se fosse um deles. Preocupa-se em compreender os negros para melhor servir não só os negros como a Igreja e Portugal.³⁷¹

As palavras de Freyre são suficiente caracterização exterior das atitudes e da ação do bispo missionário e traduzem, de alguma forma, a “conversão” interior às causas que se tornaram no estandarte do seu ministério. Relativamente à sua linha de pensamento, é bastante claro que a tensão entre o ultramontanismo e o nacionalismo foi uma constante na sua vida. A evolução do seu pensamento não foi de todo linear, sendo de sublinhar que, em última instância, o seu ultramontanismo superou o seu nacionalismo: o bispo mantinha-se em estreita relação com Roma. Subscrevia e lia avidamente periódicos como o *La civiltà cattolica* e a *Revue du clergé africain*, transpondo as ideias retidas para as suas cartas pastorais, o que o colocou na

³⁷⁰ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 28-29.

³⁷¹ Gilberto Freyre, *Aventura e rotina* (Lisboa: Livros do Brasil, Lda., 1952), 412-414.

vanguarda do pensamento e ação pastoral a nível nacional, promovendo o papel do laicado e participando ativamente no II Concílio do Vaticano onde se destacou pelo número de intervenções na aula conciliar.³⁷²

³⁷² Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 30.

CAPÍTULO 3

SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: PADRE CONCILIAR E PASTOR ATIVO

Na década de 60, em plena Guerra fria, com o mundo profundamente dividido e com uma Igreja confrontada com as questões da modernidade, o II Concílio Ecuménico do Vaticano surgiu como sinal de esperança, de unidade e de renovação. Ficou marcado pela redescoberta que a Igreja foi chamada a fazer de si própria, o que levou a uma compreensão renovada da sua missão no mundo. Desta forma, este Concílio encerrou o período pós-tridentino, inaugurando um novo ciclo na história da Igreja.

Enquanto bispo da Beira, D. Sebastião Soares de Resende participou ativamente na aula conciliar. Simultaneamente, o prelado recorreu ainda ao *Diário de Moçambique* como veículo de informação das resoluções conciliares a todos os seus diocesanos. Finalmente, cogitou a aplicação pastoral do Concílio na sua diocese, idealizando e registando novas formas de o fazer.

1. UMA IGREJA EM RENOVAÇÃO: O II CONCÍLIO ECUMÉNICO DO VATICANO

Três meses depois de ter sido eleito para ocupar a Cadeira de Pedro, o papa João XXIII, a 25 de janeiro de 1959, convocou o II Concílio do Vaticano. No discurso que proferiu na abertura solene do Concílio, deixou claro o seu principal objetivo: «que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e ensinado de forma mais eficaz».³⁷³ Efetivamente, desde do século XIX que a doutrina da Igreja Católica era permanentemente posta em causa e provocada pela modernidade levando-a a reagir e a proteger-se sob um escudo de um juramento antimodernista claramente visível no I Concílio do Vaticano e na sua definição solene da infabilidade papal em 1870. O alvorecer do séc. XX viu os estudos bíblicos e patrísticos, a

³⁷³ João XXIII, «Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio», *AAS* 54 (1962): 789.

renovação da teologia e as novas experiências de pastoral questionar os modelos existentes, propondo novas formas de pensar no seio da Igreja.³⁷⁴

Paralelamente ao crescimento e robustecimento destes movimentos que paulatinamente se demarcavam do neoescolasticismo e do literalismo bíblico, os bispos de todo o mundo enfrentavam enormes desafios com as mudanças políticas, sociais, económicas e tecnológicas que sucediam nas suas dioceses. Os prelados procuravam novas formas de enfrentar tais desafios, apesar de não sentirem uma resposta conjunta de toda a Igreja que os apoiasse e os guiasse nessa missão. Foi precisamente com este intuito que a ideia de convocar um Concílio ganhou forma e força.³⁷⁵

O discurso inaugural do pontífice lançou as linhas que guiaram toda a ação conciliar:

i) o carácter pastoral do Concílio no sentido de levar ao mundo a mensagem cristã de um modo eficaz, tendo em conta as circunstâncias da sociedade; ii) o propósito de não condenar erros por meio de anátemas, mas sim aprofundar a força da doutrina; iii) a denúncia dos "profetas da calamidade" e iv) a busca de unidade entre os cristãos e entre os homens.³⁷⁶

Inaugurado solenemente a 11 de outubro de 1962, o Concílio desenrolou-se ao longo de quatro sessões, encerrando a 8 de dezembro de 1965. João XXIII presidiu somente à primeira sessão, tendo falecido inesperadamente a 3 de junho de 1963. Paulo VI, depois de eleito em 27 de junho seguinte, deu continuidade aos trabalhos conciliares na linha do seu antecessor.

Dos trabalhos conciliares resultaram: duas constituições dogmáticas, a *Dei Verbum* acerca da revelação divina e a *Lumen Gentium* sobre a Igreja; a constituição conciliar *Sacrosanctum Concilium* respeitante à liturgia e a constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo. Por sua vez, do Concílio resultou uma declaração sobre a educação cristã, *Gravissimum Educationis*, uma declaração que aborda a relação entre a Igreja e as religiões não cristãs, *Nostra Aetate*, e uma declaração a respeito da liberdade religiosa, *Dignitatis Humanae*.

Foram, também, publicados nove decretos: o *Ad Gentes* que aborda a atividade missionária da Igreja; o *Presbyterorum Ordinis* no que concerne ao ministério e a vida dos sacerdotes e o *Optatam Totius* que se refere à formação sacerdotal; o *Apostolicam Actuositatem* relativamente ao apostolado dos leigos e o *Perfectae Caritatis* como um apelo à renovação da vida religiosa; o *Christus Dominus* no que toca ao múnus pastoral dos bispos e o *Unitatis*

³⁷⁴ Cf. Casiano Floristán, *Vaticano II: un Concilio Pastoral* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990): 13.

³⁷⁵ Cf. Antônio Alves de Melo, «O Vaticano II: origens, avanços, perspectivas», *Interações – Cultura e Comunidade* 18, n. 13 (2013): 21.

³⁷⁶ Floristán, *Vaticano II*, 20.

Redintegratio relativo ao ecumenismo; o *Orientalium Ecclesiarum* sobre a relação com as igrejas orientais católicas e o decreto *Inter Mirifica* que reflete sobre os meios de comunicação social.

1.1. A Igreja em Portugal nas vésperas do Concílio

Nomeada a 17 de maio de 1959 por João XXIII, a comissão antepreparatória do Concílio foi presidida pelo cardeal Domenico Tardini, Secretário de Estado da Santa Sé, sendo secretário o monsenhor Péricles Felici. Esta comissão teve como principal tarefa a coordenação e a organização dos esquemas antepreparatórios a serem discutidos pelos padres conciliares.³⁷⁷

Sem existir uma visão orgânica, global e organizada da atividade conciliar, surgiu um primeiro esboço dos temas mais prováveis a serem abordados: o apostolado sacerdotal e laical, a família, a doutrina sobre a Igreja, as relações Igreja-Estado, a adequação da organização eclesial às exigências dos tempos modernos, as missões, a relação entre os bispos e os religiosos e a doutrina social. A primeira modalidade escolhida para tal inquirição – um questionário – mostrou-se limitadora da liberdade dos prelados na expressão das suas propostas. Neste sentido, pela circular n. I C/59-210, o cardeal Tardini dirigiu uma carta ao episcopado católico para que os prelados fizessem chegar as suas sugestões à Cúria romana até setembro de 1959. Mais tarde, o atraso nas respostas por parte dos prelados levou à extensão da consulta até abril de 1960.³⁷⁸

Foram consultados os superiores das Congregações romanas, os superiores gerais das Ordens e Instituições religiosas e todos os bispos. A estas propostas foram acrescentadas outras da parte dos teólogos católicos. Todas estas considerações foram posteriormente reunidas e publicadas em Roma numa brochura. Esta pretendia divulgar os maiores e mais urgentes temas a serem analisados em Concílio em perspectiva da busca de soluções concretas.³⁷⁹ No total foram consultados 2594 bispos, 15 superiores de famílias religiosas e 62 Universidades. As respostas foram sintetizadas em 9349 proposições, sendo a percentagem mais elevada de respostas

³⁷⁷ Cf. Giuseppe Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 33.

³⁷⁸ Cf. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, 33-34.

³⁷⁹ Cf. R. Spiazzi, «À margem da preparação do Concílio», *Lumen* 24, n. 5 (março de 1960): 256.

proveniente da América latina, seguida da África, Europa, América do sul, América do norte, Ásia e por fim, a Oceânia.³⁸⁰

No total, a comissão recebeu os pareceres de 23 bispos da Metrópole. O primeiro a responder a 31 de agosto de 1959 foi o bispo de Angra, D. Emanuel de Carvalho. A última resposta foi recebida a 14 de novembro seguinte, por D. José da Silva, bispo auxiliar de Lisboa.³⁸¹ Poucos meses depois da solicitação feita, a comissão antepreparatória recebeu cerca de 1998 respostas, o que fez cerca de 77% dos inquiridos. Por sua vez, Portugal, na Metrópole e no Ultramar, já enviara as respostas de cerca de 88% dos inquiridos. O maior número de respostas portuguesas relativamente à média pode significar uma boa receptividade da Igreja em Portugal à convocação do Concílio.³⁸²

No entanto, foram escassos os pronunciamentos da hierarquia católica portuguesa da sobre o Concílio durante os quase três anos desde que foi convocado até ao início da primeira sessão. Segundo David Barbosa, «entre o anúncio e a abertura conciliar, há pronunciamentos cautelosos da hierarquia portuguesa em face da expectativa renovadora; matizam-se conceitos e refreiam-se esperanças, acarinhadas por alguns sectores da Igreja».³⁸³

De facto, na Metrópole durante este período registaram-se apenas três intervenções do episcopado. As duas primeiras, apesar de não fazerem nenhuma referência à convocação do Concílio, traduzem a sua visão sobre o mundo.

A *Nota Colectiva do Episcopado* a 13 de janeiro de 1961, muito provavelmente em resposta às pressões da ONU sobre o Império colonial português, recorda a missão civilizadora e evangelizadora de Portugal, acusando o Ocidente de

ter perdido a consciência de si mesmo, na anarquia de ideias, na dúvida dos direitos e dos deveres, na fascinação dos mitos, na quebra das tábuas morais do Decálogo, no enlouquecimento de princípios justos e aspirações generosas mal amadurecidas, na

³⁸⁰ Cf. Diamantino Antunes, «Concílio Vaticano II: o contributo do episcopado de África e Madagáscar» (Tese de Doutoramento, Pontifícia Universidade Gregoriana, 2001), 44 e 46.

³⁸¹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 2 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 571-627.

³⁸² Cf. Manuel Trindade, «A participação da Igreja Portuguesa no Concílio Vaticano II», *Lumen* 46, n. 10 (10 de dezembro de 1985): 3.

³⁸³ David Sampaio Dias Barbosa, «Concílios Ecuménicos», em *Dicionário de História Religiosa em Portugal*, ed. Carlos Moreira Azevedo, 1.ª ed., vol. 1 (Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA., 2000), 412.

subestima dos valores cristãos e abandono da sua defesa. Portugal é consciente da sua missão evangelizadora e civilizadora.³⁸⁴

Por sua vez, a *Nota Pastoral do Episcopado Português da Metrópole* publicada em janeiro de 1962 lamenta a “perda” de Goa e sublinha a importância da encíclica *Mater et Magistra*, fazendo ainda referência à criação de uma Universidade que ajudasse a dissipar a «confusão ideológica dos nossos dias».³⁸⁵

Em ambos os textos é nítida a visão conservadora, nostálgica, pessimista e condenatória da Igreja em Portugal relativamente ao mundo e à realidade social em rápida transformação.

Finalmente, a dois meses da reabertura do Concílio, foi publicada uma *Pastoral Colectiva sobre o Concílio Ecuménico Vaticano II*, assinada pelos 16 bispos da Metrópole, reunidos a 2 de julho de 1962 em Fátima. No mesmo registo profundamente conservador, os bispos salientaram a importância daquele que seria o 21.º Concílio da história da Igreja. Rejeitaram uma visão revolucionária do Concílio, afirmando que este procurará «mostrar ao mundo actual o verdadeiro rosto da Igreja».³⁸⁶ Porém, sublinharam que «a Igreja nunca poderá ser compreendida por quem a olha de fora [...] nem o Concílio poderá ser compreendido fora da Igreja».³⁸⁷

Por sua vez, no Ultramar africano, a convocação do Concílio foi bastante bem recebida. As preocupações sentidas pela Igreja Católica nestes territórios na véspera da abertura dos trabalhos conciliares estão de certo modo espelhadas nos temas que os prelados africanos gostariam de ver debatidos na aula conciliar. Todos eles estavam em profunda relação com o desenvolvimento das Igrejas particulares: a necessidade de uma adaptação litúrgica partindo da inculturação da fé cristã; uma descentralização canónica necessária para possibilitar uma decisão que fosse ao encontro dos problemas locais; a importância do laicado e do diaconado permanente na expansão missionária e consolidação das Igrejas locais; e, finalmente, a concessão de autoridade aos ordinários do lugar sobre os religiosos dentro dos seus territórios

³⁸⁴ Episcopado Português, «Nota Colectiva do Episcopado», *Lumen* 25, n. 1 (janeiro de 1961): 8.

³⁸⁵ Episcopado Português, «Nota Pastoral do Episcopado Português da Metrópole», *Lumen* 26, n. 1 (janeiro de 1962): 11.

³⁸⁶ Episcopado do Portugal metropolitano, «Pastoral Colectiva sobre o Concílio Ecuménico do Vaticano II», *Lumen* 27, n. 8 (julho de 1962): 649.

³⁸⁷ Episcopado do Portugal metropolitano, «Pastoral Colectiva», 650.

diocesanos, redescobrimo-se a sacramentalidade do bispo e o exercício do Colégio episcopal na participação no governo da Igreja.³⁸⁸

Uma análise particular aos pareceres dos seis bispos de Moçambique, permite-nos ainda concluir que, além dos temas acima referidos, os prelados gostariam que o Concílio refletisse sobre a disciplina do clero e o tema da unidade dos cristãos.³⁸⁹

1.2. A Igreja em Portugal no Concílio

Na abertura do Concílio tiveram assento 42 prelados portugueses, representando cerca de 1,8% da assembleia conciliar. Podiam-se contar dois cardeais, nove arcebispos e 31 bispos. Comparativamente, só o Brasil com perto de 250 bispos equivalia a 10% da assembleia conciliar, o que garantiu um lugar de destaque para a língua portuguesa. No decorrer do Concílio faleceram quatro prelados portugueses, dois dos quais não chegaram a tomar parte em nenhuma congregação geral. Foram entretanto nomeados 11 novos bispos que participaram logo em algumas sessões: quatro titulares e sete residenciais, sobretudo para as novas dioceses no Ultramar. Estas nomeações elevaram o número de bispos portugueses para 49.³⁹⁰

No decurso do Concílio verificou-se um trabalho intenso dos prelados portugueses em ordem a prestarem o seu contributo para o esclarecimento dos assuntos discutidos. Houve cerca de 35 intervenções orais na aula conciliar a cargo de 17 prelados. É de sublinhar que as intervenções portuguesas tinham quase sempre o cunho e a responsabilidade individual dos seus interlocutores. Por sua vez, a estas intervenções juntaram-se aquelas comunicações preparadas mas não lidas em congregação geral devido à celeridade dos trabalhos conciliares e aquelas outras observações escritas e entregues posteriormente. No entanto, apesar da razoável atividade do episcopado português, reveladora de um esforço meritório, não se pode afirmar que a contribuição portuguesa tenha sido de rasgada originalidade ou de importante determinação nas resoluções do II Concílio do Vaticano.³⁹¹

De facto, o ambiente eclesiástico em Portugal, conservador e tradicionalista, determinou um estado de espírito que levou os prelados, na sua maioria da Metrópole, a reagir inicialmente

³⁸⁸ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 51-68.

³⁸⁹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 5 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 323-335.

³⁹⁰ Cf. Henrique Manuel dos Santos, *A recepção do Concílio Vaticano II na diocese da Guarda* (Lisboa: Paulus Editora, 2010), 343.

³⁹¹ Cf. Eurico Dias Nogueira, «Presença Portuguesa no Vaticano II», *Diário de Moçambique*, 11 de dezembro, 1965, 8.

contra uma orientação que se delineou rapidamente como sendo a da maioria da assembleia conciliar. Certas ideias e correntes de pensamento, já bem divulgadas e aceites em várias regiões da Europa ainda não tinham chegado a Portugal, daí que se olhasse a princípio quase com escândalo algumas proposições que com o tempo acabaram por ser aceites sem grandes reservas. O episcopado português ressentiu-se, assim, do isolamento nacional cultivado pelo regime de Salazar e «das repercussões inevitáveis, no domínio cultural e eclesial, que os tinha afastado das correntes mais sensíveis à problemática da modernidade».³⁹² Efetivamente, a teologia portuguesa baseava-se numa repetição de textos, com pouca investigação e muito defensiva, característica do pensamento teológico do séc. XIX.

Sobre esta matéria, D. Sebastião Soares de Resende, um dos prelados portugueses mais bem preparado teologicamente, retratou:

Há peritos que estão presentes e assistem às congregações conciliares. São sacerdotes, geralmente, professores, em universidades e institutos católicos, escritores, estudiosos, homens notáveis na Teologia e Filosofia, na Escritura e na Patrística, etc. que a Santa Sé e os bispos de muitos países convidaram para os auxiliar na solução dos assuntos debatidos. Os peritos mais notáveis são da Alemanha, da França, da Bélgica e da Itália, etc. De Portugal não veio nenhum. [...] Tudo o que há de melhor nas ciências eclesiais nos grandes países da Europa estão presentes ao Concílio e passam o tempo no estudo e em dar conferências aos bispos dos vários países ou continentes.³⁹³

Foi de notar, assim, uma deficiente organização. Reconheceu-se a falta de uma Faculdade de Teologia portuguesa que ajudasse na atualização teológica do clero e do laicado, bem como a falta de um secretariado permanente junto do episcopado português que o assessorasse. Este secretariado teria permitido aos prelados um melhor acompanhamento quer dos trabalhos conciliares, quer dos acontecimentos nos “bastidores” do Concílio; tê-los-ia ajudado na preparação das suas intervenções e contribuiria igualmente na divulgação das resoluções conciliares.

Por outro lado, a precária saúde de alguns prelados que pelo seu prestígio e posição melhor podiam ter representado o episcopado português, obrigou-os a reduzir a sua atividade no Concílio.³⁹⁴

Das dez comissões preparatórias constituídas fizeram parte como membros ou como consultores, alguns bispos e sacerdotes portugueses. D. Manuel Gonçalves Cerejeira, cardeal

³⁹² Barbosa, «Concílios Ecuménicos», 412.

³⁹³ Sebastião Resende, «Crónica de Roma 3», *Diário de Moçambique*, 27 de outubro, 1963, 2.

³⁹⁴ Cf. Nogueira, «Presença Portuguesa no Vaticano II», 8.

patriarca de Lisboa, e D. Teodósio Clemente de Gouveia, arcebispo de Lourenço Marques, foram nomeados membros da comissão central e D. José da Costa Nunes, arcebispo de Goa e patriarca das Índias, consultor dessa mesma comissão. Por sua vez, D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, integrou a comissão dos seminários e estudos. O arcebispo de Évora, D. Manuel Trindade Salgueiro foi nomeado consultor da comissão do apostolado dos leigos. O P. Manuel Lopes da Cruz, diretor do secretariado do cinema e rádio, foi designado consultor da Comissão dos Meios de Difusão do Pensamento. Finalmente, o antigo provincial da Companhia de Jesus em Portugal, P. Dr. José Craveiro foi também nomeado consultor da comissão da disciplina do clero e do povo cristão. Com a morte de D. Manuel Salgueiro a 20 de setembro de 1965, D. José Pedro da Silva, bispo auxiliar de Lisboa, foi designado para ocupar o seu lugar na comissão do apostolado dos leigos. Em termos comparativos, pelo número de bispos integrantes das comissões preparatórias, Portugal estava em situação semelhante à da Áustria, da Irlanda e da Inglaterra.³⁹⁵

Por sua vez, por nomeação papal, D. Ernesto Sena de Oliveira, bispo de Coimbra, foi nomeado para a comissão dos seminários, estudos e educação católica e o patriarca de Lisboa para a comissão das missões, num reconhecimento de João XXIII do papel evangelizador e missionário que a Igreja em Portugal tinha vindo a desempenhar ao longo dos séculos e em vários continentes.³⁹⁶

Logo após a primeira sessão e nas restantes,

o impacto conciliar foi-lhes [aos bispos portugueses] globalmente positivo; todos se deram conta que, por detrás da solenidade exterior e no diálogo franco entre as diversas correntes, se divisava uma vitalidade eclesial respeitável. A atitude do episcopado português foi exemplar; sem um protagonismo incisivo, soube acompanhar, com modesta participação, os que melhor preparados estavam para levar a assembleia ecuménica a dar uma renovação digna à Igreja. Já no pós-Concílio, pelos mais variados meios, demonstraram estar decididos a avançar na renovação eclesial, evitando imobilismos esterilizantes ou protagonismos perturbadores.³⁹⁷

Sinal desta receptividade foi a *Nota Pastoral do Episcopado da Metrópole* antes da quarta sessão conciliar a 6 de agosto de 1965. Nesta, os bispos portugueses da Metrópole, contrariamente aos seus pronunciamentos na fase pré-conciliar reconhecem o impacto que o

³⁹⁵ Cf. Trindade, «A participação da Igreja Portuguesa no Concílio Vaticano II», 3-5.

³⁹⁶ Trindade, «A participação da Igreja Portuguesa no Concílio Vaticano II», 5.

³⁹⁷ Barbosa, «Concílios Ecuménicos», 413.

Concílio teve nos meios não católicos. Abordaram as reformas eclesiais que o Concílio determinava ao nível da liturgia, da harmoniosa e ordenada atualização e incremento das estruturas internas da própria Igreja, do seu diálogo com o mundo e na abertura ao movimento ecuménico.³⁹⁸

Por sua vez, na nota que divulgam a 18 de novembro de 1965, na véspera do encerramento do Concílio, os bispos portugueses deixaram o seguinte apelo:

O Concílio termina pela aprovação e promulgação do último esquema? Formalmente, sim. Pastoralmente, principia então. [...] Importa, pois, principalmente desde já preparar o espírito dos fiéis para as normas: sacudir a inércia dos demasiadamente lentos em ajustar-se às novas regras e moderar a impaciência dos inclinados, isto é, inculcar em todos a confiança nos Pastores, de modo que vivam aquela obediência plena que é prova do verdadeiro amor à Igreja e a garantia seguríssima de unidade e de êxito feliz. Espera os Bispos uma tarefa imensa, para a qual é necessário prudência, perseverança e agudeza de espírito. Todos os fiéis, de qualquer condição, devem colaborar nesta obra que Deus quer. Em primeiro lugar os Sacerdotes. [...]. A Igreja tem diante de si uma longa e árdua caminhada.³⁹⁹

2. SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O PADRE CONCILIAR

D. Sebastião Soares de Resende participou ativamente no Concílio. Paralelamente, o bispo da Beira preocupou-se em ir divulgando na sua diocese as suas impressões pessoais deste. O prelado enviou periodicamente para o *Diário de Moçambique* relatos da sua experiência e do ambiente vivido em Roma, sublinhando episódios e divulgando as novidades que brotavam das determinações conciliares à medida que estas eram aprovadas. Porém, fê-lo somente para as primeiras três sessões conciliares em 1962, 1963 e 1964. Não obstante, a reunião da totalidade das crónicas relativas a este tempo e a sua análise, aliada ao conteúdo das suas intervenções na aula conciliar, permitem uma perceção da visão do Concílio pelo bispo da Beira.

2.1. A intervenção do padre conciliar

De todos os bispos portugueses que participaram no Concílio, D. Sebastião Soares de Resende foi, sem dúvida, o que mais se destacou. Durante as quatro sessões conciliares o prelado da Beira interveio na aula conciliar dez vezes tendo entregado, ainda, no final da terceira sessão, uma observação escrita sobre o esquema do texto *De religiosis*.

³⁹⁸ Cf. Episcopado Português, «Nota Pastoral do Episcopado da Metrópole», *Lumen* 29, n.8 (agosto de 1965): 623-629.

³⁹⁹ Episcopado Português, «Nota do Episcopado Português da Metrópole sobre o encerramento do Concílio Ecuménico», *Lumen* 29, n.10 (novembro de 1965): 795-796.

A 30 de agosto de 1959, D. Sebastião respondeu à interpelação do cardeal Tardini na fase antepreparatória do Concílio. As suas preocupações foram ao encontro das preocupações dos restantes bispos da África missionária. Na carta dirigida ao presidente da comissão antepreparatória, redigida em italiano, o prelado dividiu a sua proposta em quatro temas: a teologia do laicado, a teologia dos religiosos, a teologia do destino dos homens contra a ideologia do comunismo e a teologia da unidade dos cristãos.⁴⁰⁰

Consciente da potencialidade e eficácia do laicado na expansão missionária, independentemente da sua condição social ou civil, o bispo da Beira gostaria que o Concílio debatesse a revalorização do apostolado laical organizado, na responsabilização dos leigos na evangelização dos seus ambientes. Por outro lado, a rápida expansão missionária e o crescimento da comunidade católica na Beira não eram acompanhados pelo aumento do número de ministros ordenados que satisfizessem as crescentes necessidades.⁴⁰¹ Neste sentido, D. Sebastião pediu ainda a restauração do diaconado permanente para determinadas funções eclesiais.⁴⁰²

Por outro lado, a falta de clero que se verificava ao nível das Igrejas locais, levava a que muitas circunscrições eclesiásticas estivessem confiadas ao cuidado pastoral dos institutos religiosos e missionários. Tais situações, porém, levaram a que os limites da autoridade diocesana e dos respetivos institutos fossem pouco claros.⁴⁰³ D. Sebastião foi um pouco mais além e sugeriu que o Concílio relembresse que o sacerdócio do clero secular e religiosos é o mesmo, estando estes últimos sujeitos ao seu superior somente no que respeita à vida espiritual. Lembrou igualmente a importância do reconhecimento oficial da formação dos religiosos e da presença dos institutos seculares no mundo como apelo à santidade para todos e em tudo.⁴⁰⁴

De forma muito sintética e devido às particulares circunstâncias sociopolíticas que também cresciam em Moçambique, o bispo da Beira apelou a que o Concílio condenasse a ideologia do comunismo partindo da afirmação do destino eterno e temporal do homem. Relativamente à temática da unidade dos cristãos, pediu que o Concílio criasse um movimento

⁴⁰⁰ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 5 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 323-324.

⁴⁰¹ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 59-60.

⁴⁰² Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 5, 323-324.

⁴⁰³ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 61-62.

⁴⁰⁴ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 5, 323.

de união, estudando cuidadosamente as questões dogmáticas adjacentes ajudando a preparar caminhos de reconciliação.⁴⁰⁵

Na primeira sessão do Concílio, D. Sebastião teve duas intervenções.

Um assunto premente na aula conciliar no que respeita à liturgia era a necessidade da sua adaptação, nomeadamente no campo missionário. Foi este o primeiro assunto a ser discutido em aula conciliar. Contrapondo quem defendesse o uso do latim como expressão de unidade, o bispo da Beira, na sua intervenção na 17.^a congregação geral a 12 de novembro argumentou que uma verdadeira expressão da unidade da Igreja, nomeadamente ao nível da liturgia, não passava tanto por uma língua comum mas pela incrementação de um calendário litúrgico único universal para toda a Igreja. Compreende-se este pedido do prelado beirense atendendo ao conflito entre o calendário diocesano e o calendário religioso. Para uma melhor construção de uma estrutura litúrgica e espiritual diocesana que se traduza em sinal de unidade, D. Sebastião sugeriu que nas dioceses das missões, onde a maior parte destas está confiada a religiosos, somente a missa fosse celebrada segundo o calendário diocesano.⁴⁰⁶

A 26 de novembro, na 27.^a congregação geral, o bispo da Beira interveio novamente na aula conciliar, desta vez a propósito do esquema *De instrumentis communicationis socialis*. De forma sucinta, o prelado sugeriu uma centralização dos serviços de comunicação da Igreja. Tendo em conta a realidade africana, a importância que a informação periódica tinha na formação e evangelização e os avultados custos da sua manutenção, o bispo da Beira propôs a criação de uma agência católica ou algum órgão semelhante que regulasse e processasse a informação de e para todo o mundo. Desta forma, referindo-se às publicações periódicas que se multiplicavam espontaneamente, particularmente em territórios de missão, a sua proposta foi no sentido de tornar mais eficaz, com melhor qualidade e menos dispendiosa a transmissão e comunicação da informação.⁴⁰⁷

A segunda sessão conciliar prosseguiu o debate sobre a constituição *De Ecclesia*. Discutiram-se pontos doutrinários essenciais como o batismo como único requisito para pertencer

⁴⁰⁵ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando*, vol. 2, pars 5, 324.

⁴⁰⁶ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 1, pars 1 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970), 600-602.

⁴⁰⁷ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 1, pars 2 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1971), 516-618.

à Igreja, a relevância do sacerdócio comum dos fiéis numa Igreja entendida como povo de Deus e a dificuldade de caracterizar de modo satisfatório a vocação geral dos cristãos à sanidade.⁴⁰⁸

Sobre este esquema, D. Sebastião interveio duas vezes.

Na primeira, na 53.^a congregação geral a 22 de outubro de 1962, lembrou que o sacerdócio comum dos fiéis nasce a partir do batismo, propondo uma reflexão mais profunda sobre esta matéria e sugerindo que se tornasse claro no documento final que os leigos integram o povo de Deus, povo fundado sobre o reconhecimento da participação de todos os batizados na missão.⁴⁰⁹ Ainda sobre este esquema, aludiu uma segunda vez a 30 de outubro na 58.^a congregação geral, alertando para uma possível confusão na compreensão do estado de perfeição cristã meramente como algo exclusivo dos institutos religiosos e seculares e não como um chamamento universal à perfeição cristã dirigido a toda a Igreja.⁴¹⁰

Tendo sido o último interveniente na aula conciliar da 67.^a congregação geral a 14 de novembro, D. Sebastião referiu-se ao esquema *De episcopis ac de dioecesium regimine*. O prelado abordou o 4.^o capítulo relativo às divisões territoriais das dioceses. A este respeito e partindo da sua própria experiência como responsável pastoral de uma diocese geograficamente muito extensa, o bispo da Beira explicou a necessidade da criação de dioceses com territórios mais pequenos em prol de um melhor conhecimento e cuidado pastoral de todos os diocesanos. Porém, avisou que se os critérios para esta divisão não forem de ordem pastoral mas social ou económicos, poderá isto mesmo constituir uma forma de “racismo espiritual”.⁴¹¹

Na terceira sessão conciliar, D. Sebastião teve duas intervenções orais e uma escrita.

O primeiro esquema debatido na 98.^a congregação geral no dia 9 de outubro foi o *De apostolatu laicorum*. Durante a discussão, os padres conciliares constataram que a definição de leigo como o esquema a apresentava estava incompleta. Por outro lado, o conceito de apostolado presente no esquema era igualmente pouco claro e unilateral.⁴¹² Tendo sido o penúltimo a intervir nesta congregação, D. Sebastião pediu que fosse exposto melhor o fundamento doutrinal do princípio segundo o qual a vocação cristã é a vocação do apostolado,

⁴⁰⁸ Cf. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, 81-82.

⁴⁰⁹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 2, pars. 3 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1972), 190-193.

⁴¹⁰ Cf. *Acta et Documenta Concilio*, vol. 2, pars 3, 661-664.

⁴¹¹ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 2, pars 5 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1973), 224-227.

⁴¹² Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 253.

procurando superar a exiguidade de uma base teológica ou dogmática relativa ao apostolado dos leigos.⁴¹³

Já na 107.^a congregação geral a 22 de outubro, depois do secretário-geral, D. Sebastião foi o terceiro a intervir relativamente ao esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis*. Primeiramente questionou a adequação do título do documento, indagando soluções que lhe pareciam mais apropriadas. Defendeu que os leigos, iluminados e regidos pela sua própria consciência devem participar nas resoluções políticas e sociais do momento que lhes é dado viver para que possam cumprir a sua missão. Finalmente, lembrou que a credibilidade da Igreja depende de como esta se apresenta ao mundo. Deve procurar ser pobre e renunciar a propor o Evangelho revestido de uma só e determinada formulação cultural que não respeite o seu próprio conteúdo.⁴¹⁴

Na única observação escrita que D. Sebastião fez chegar à Secretaria-geral, o prelado foi incisivo e até severo. Referiu-se ao esquema *De religiosis* que considerou possuir elementos fundamentais, mas também alguns incompletos e inadaptados. Em quatro pontos, o bispo da Beira referiu-se à subordinação das ordens, congregações e sociedades religiosas femininas às homólogas masculinas. Independentemente do estabelecido nas constituições e regras destas entidades, o bispo da Beira defendeu a autonomia das religiosas na escolha de confessores, diretores espirituais ou pregadores de exercícios espirituais. D. Sebastião apontou cinco inconvenientes deste modelo que considerou repressivo e prejudicial à necessária liberdade de escolha em prejuízo da vida espiritual e da paz interna da casa e da comunidade. O prelado propôs que a escolha dos confessores, diretores e pregadores ficasse entregue ao ordinário do lugar e à superiora local ou provincial. Por fim, no quinto ponto, tece dura crítica ao protetorado dos membros da Cúria sobre determinados religiosos ou institutos e que lhes minava a autonomia, dando mostras de um paternalismo na Igreja que repugnava a consciência universal.⁴¹⁵

Finalmente, na quarta sessão, D. Sebastião fez três intervenções.

Na 137.^a congregação geral no dia 28 de setembro de 1965, foi o décimo a intervir ainda sobre o esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis*. O prelado pediu uma maior clareza no

⁴¹³ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 3, pars 4 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1974), 154-158.

⁴¹⁴ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 3, pars. 5 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975), 327-329.

⁴¹⁵ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 3, pars 7 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1975), 649-652.

parágrafo que aborda os direitos da pessoa humana, tantas vezes refém dos sistemas policiais e de vigilância e que culminam na aniquilação psicológica do homem. O bispo da Beira sublinhou, ainda, a importância de proclamar a doutrina da igualdade, tão apregoada e tão desconhecida. Considerou a sua exposição muito genérica e superficial no parágrafo que a refere. De facto, D. Sebastião referia-se ao regime soviético, à cortina de ferro e à divisão entre os povos. Provocou ainda a assembleia conciliar propondo a definição dogmática da fraternidade universal como coroa do Concílio.⁴¹⁶

Referiu-se ao texto *De activitate missionali Ecclesiae*. Na 147.^a congregação geral no dia 12 de outubro, D. Sebastião aprovando a generalidade do documento, fez somente algumas observações. Lembrou a assembleia conciliar que, apesar de evangelizar não ser o mesmo que humanizar, a atividade missionária implica sempre uma organização social estruturada. Pediu que se acrescentasse um parágrafo sobre a universalidade da Igreja depois da abordagem à necessidade de incrementar as Igrejas locais. Com o intuito de tornar mais eficaz a ação missionária, referiu-se à necessidade de se pensar, reorganizar e agilizar uma formação estrutural direcionada às especificidades do trabalho missionário. Segundo o prelado, esta reestruturação deveria partir do próprio dicastério *De Propaganda Fide*, começando por repensar uma nova e mais atual nomenclatura.⁴¹⁷

A última intervenção conciliar do bispo da Beira foi sobre o esquema *De ministerio et vita presbyterorum*. Na 151.^a congregação geral, no dia 16 de outubro, o prelado considerou o esquema apresentado incompleto. Doutrinalmente falando, D. Sebastião acusou o texto de se referir ao presbítero sempre em relação ao bispo, sem dar suficiente relevo à sua relação pessoal com Cristo. De facto, em quase todos os parágrafos do documento, o presbítero era referido como o enviado do bispo ou como seu colaborador, o que não dizia da sua natureza e dignidade determinadas pela relação pessoal com Cristo. Os presbíteros, em razão da sua qualidade de cooperadores da ordem episcopal, participam verdadeiramente do único sacerdócio de Cristo.⁴¹⁸ Segundo D. Sebastião, devido ao carácter sacerdotal, o presbítero é o homem que

⁴¹⁶ Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 4, pars 2 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 643-645.

⁴¹⁷ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 4, pars. 4 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 216-219.

⁴¹⁸ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 237-241.

depois do bispo, na linha sacerdotal, tem a maior unidade ontológica com Cristo, e portanto, depois dele é o maior real representante de Cristo na Igreja.⁴¹⁹

Por outro lado, no quarto ponto da sua intervenção, o bispo da Beira lembrou o problema da escassez de clero local. Defendeu que para uma boa distribuição do clero, seria bom que os bispos não se limitassem a oferecer às dioceses que sofrem escassez de sacerdotes, apenas um limitado número de elementos qualificados e convidou os próprios sacerdotes a oferecerem-se às missões de modo a melhor poderem realizar o seu sacerdócio.⁴²⁰ De facto, a grande maioria das jovens igrejas locais, carentes de pessoal missionário, estavam fortemente dependentes da ajuda externa por parte de outras igrejas já mais bem estabelecidas no território ou com maior tradição missionária.⁴²¹

2.2. A divulgação do padre conciliar

Na primeira sessão conciliar que decorreu de 11 de outubro a 8 de dezembro de 1962, o *Diário de Moçambique* publicou dez crónicas com uma periodicidade quase semanal. Numa linguagem relativamente simples e descritiva, D. Sebastião procurou sublinhar os aspetos e acontecimentos que lhe pareciam mais importantes sem enquadrá-los cronologicamente. Ao longo do texto frequentemente recorreu a citações de autores estrangeiros, desde teólogos a políticos, que traduziam a imensa expectativa com que foi encarado o Concílio nos círculos católicos e não católicos enquanto sinal de unidade, de universalidade e de paz para o mundo. Ao longo das várias crónicas, não se tratando de relatos jornalísticos como o próprio prelado admitiu, são recorrentes os apelos de D. Sebastião à oração pelo Concílio sublinhando o seu carácter humano-divino.⁴²² Existe uma evidente preocupação do prelado em fundamentar o seu discurso nos documentos do magistério.

Na primeira crónica, este apelo à oração dirigiu-se particularmente aos leigos a quem foi igualmente pedido que explicassem aos crentes e não crentes o que é o Concílio, o que esperar dele e para transmitirem ao pároco e ao bispo os seus problemas morais e religiosos

⁴¹⁹ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 4, pars 5 (Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1977), 64-66.

⁴²⁰ *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II*, vol. 4, pars 5, 66.

⁴²¹ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 308-309.

⁴²² Cf. Sebastião Resende, «Os Observadores Russos Comentaram: a Bênção Foi Verdadeiramente Episcopal – II», *Diário de Moçambique*, 21 de outubro, 1962, 5.

para que o Concílio tivesse conhecimento preciso das necessidades atuais da Igreja e do mundo.⁴²³

Segundo os relatos de D. Sebastião, a majestosa abertura do Concílio teve um forte impacto no prelado. Ele descreveu-a pormenorizadamente, desde o arranjo do espaço na basílica de São Pedro, até à solene liturgia que precedeu o discurso de abertura de João XXIII.⁴²⁴

Além de ter sido inédita na história da Igreja uma reunião com número tão elevado de prelados, o bispo da Beira impressionou-se com a expressão de catolicidade do evento. Referiu-se às múltiplas proveniências geográficas explícitas nas diferentes raças, nas liturgias e respetivas vestes litúrgicas, e na diversidade de vernáculos, o que traduzia a variedade de idiosincrasias religiosas existentes no mundo. De facto, o Concílio contou com a participação inicial de 2557 prelados com direito de voto. Estes representavam 116 nacionalidades diferentes. A Europa ocidental foi o continente mais representado seguido da América. A Ásia e África participaram praticamente em igual número, sendo de sublinhar a presença de bispos do mundo árabe e do bloco comunista.⁴²⁵ Porém, este número ascendeu e ultrapassou os 2750, excedendo o número de lugares previstos, tendo alguns prelados ocupado as galerias que não lhes eram destinadas.⁴²⁶ Por outro lado, as representações diplomáticas de quase 90 países na abertura solene do Concílio deram-lhe um cunho verdadeiramente universal.⁴²⁷

Nas vésperas do Concílio, fora dos círculos romanos, pairava uma atmosfera de ansiedade, pessimismo e algum receio de que o Concílio se revelasse uma desilusão e que não correspondesse às expectativas dos fiéis, das outras comunidades cristãs e da opinião pública. A falta de preparação e a falta de perspetiva evangélica dos esquemas preparatórios que respondessem às necessidades do tempo também estiveram na origem de tais receios.⁴²⁸ D. Sebastião mostrou-se moderadamente otimista, certo da necessidade de um concílio, se bem que cauteloso e curioso sobre quais os princípios que o guiariam.

A maioria dos padres conciliares, incluindo o bispo da Beira, demonstrava pouca iniciativa e relativamente pouca autonomia. Numa Igreja vertical e estritamente hierárquica, os

⁴²³ Cf. Sebastião Resende, «Crónica do Concílio Ecuménico – I», *Diário de Moçambique*, 12 de outubro, 1962, 6.

⁴²⁴ Cf. Resende, «Crónica do Concílio Ecuménico – I», 3.

⁴²⁵ Cf. Juan María Laboa, *Historia de la Iglesia*, (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002), 336-337.

⁴²⁶ Cf. Resende, «Os Observadores Russos Comentaram», 3.

⁴²⁷ Cf. Resende, «Crónica do Concílio Ecuménico – I», 3.

⁴²⁸ Andrea Riccardi, «The tumultuous opening of the Council», em *History of Vatican II*, ed. Giuseppe Alberigo, vol. 2 (Lovaina: Peeters, 1997), 2-4.

prelados esperavam instruções precisas do pontífice sobre qual a linha de trabalho pretendida para o Concílio. Estavam assim habituados desde do pontificado de Pio XII, cujas palavras e instruções guiaram a vida da Igreja até em níveis mais concretos. Além disso, poucos prelados conheciam a experiência das democracias emergentes em alguns países europeus como a Alemanha e a própria Itália. Apesar do Concílio não ser sequer comparável a um parlamento, ele recorreu a processos democráticos que incluíam o sistema de voto, a formação e gestão de maiorias e minorias e a oportunidade de dar voz a todos de forma ordenada.⁴²⁹ Porém, sobre o discurso de abertura dos trabalhos conciliares de João XXIII, D. Sebastião concluiu:

Não obstante os termos serem vagos, as intenções pontifícias [...] são bem manifestas e declaram imperativamente aos Padres conciliares o trabalho de estudo, de meditação, de análise que os espera, bem como a soma de conhecimentos, de experiências, de confrontos, de esforços, de realizações, de audácias, etc., que eles todos exigem nesta hora tão importante da Igreja e do mundo.⁴³⁰

Sobre a mensagem de tal discurso, é de sublinhar a crítica do bispo da Beira relativamente à necessidade de pequenos reparos e relativos pormenores, sem os especificar, mas que tornaram a mensagem ambígua criando-se uma «dupla corrente a respeito da forma e do sentido gerais dessa saudação».⁴³¹ Não obstante, salientou que a expressão «justiça social»⁴³² foi usada pela primeira vez, decerto na linha da sua importância para a realidade social dramática vivida na diocese da Beira e em Moçambique.

Por sua vez, a resistência interna que o Concílio enfrentou foi avassaladora: as dez comissões preparatórias, constituídas a partir da Cúria romana, elaboraram cerca de 72 documentos de índole profundamente conservadora, escolástica e jurídica convencidos que seriam rapidamente aprovados e que a duração do concílio seria curta. Porém, a coragem de alguns prelados levou a que na primeira sessão conciliar se rejeitassem tais documentos, o que levou à formação de novas dez comissões de trabalho que discutiram e elaboraram novas propostas.⁴³³

⁴²⁹ Cf. Riccardi, «The tumultuous opening of the Council», 9-10.

⁴³⁰ Cf. Resende, «Os Observadores Russos Comentaram», 5.

⁴³¹ Sebastião Resende, «Mensagem Conciliar: Verdade, Amor e Paz», *Diário de Moçambique*, 4 de novembro, 1962, 3.

⁴³² Resende, «Mensagem Conciliar», 6.

⁴³³ Cf. Alves de Melo, «O Vaticano II», 21; Floristán, *Vaticano II*, 18.

D. Sebastião alertou para a dificuldade e esforço na eleição destas novas comissões que se pretendiam de sensibilidades teológicas equilibradas, dada a responsabilidade na formulação dos novos esquemas doutrinários. Desta forma, não é de admirar a sua crítica à celeridade que foi exigida a cada padre conciliar na escolha de 160 nomes de entre 2700 prelados que de forma geral não se conheciam, para integrarem as novas comissões. Cada comissão foi constituída por 16 membros escolhidos pelos padres conciliares e seis prelados escolhidos por João XXIII. Criaram-se, ainda, três novos secretariados: para o apostolado dos leigos, para os meios de comunicação social e para a unidade dos cristãos.⁴³⁴ As designações das comissões foram: a fé e costumes, os bispos e o regime das dioceses, as igrejas orientais, a disciplina dos sacramentos, a disciplina do clero e dos cristãos, os religiosos, as missões, a liturgia, os seminários, os estudos e a educação católica e o apostolado dos leigos, a imprensa e espetáculos.⁴³⁵

Imediatamente após a constituição das comissões e a apresentação dos esquemas preparatórios surgiram duas sensibilidades, uma mais conservadora e outra mais aberta.⁴³⁶ D. Sebastião classificou-as de integristas e progressistas, respetivamente. Por sua vez, o Concílio ajudou na revalorização da liturgia, não como um fator periférico à vida espiritual, mas como fonte e expressão dos mistérios de Cristo. Porém, foi igualmente na discussão dos problemas práticos da liturgia que as sensibilidades de extremaram entre os integristas (agarrados à tradição) e os progressistas (voltados para as reformas). Podemos afirmar que D. Sebastião, atendendo à realidade na sua diocese, às preocupações já demonstradas na fase antepreparatória do Concílio e ao que relata da discussão deste esquema, manteve uma postura moderada, de tendência reformista. No entanto, a sua posição não o impede de defender esta dualidade que se forma dentro da hierarquia, fruto da inteligência e liberdade de expressão e pensamento dos seus membros:

De facto, há no Concílio elementos integristas e elementos progressistas, porque há os tímidos e os velhos – velhos de espírito – que têm medo que a tradição, a cada momento, se interrompa, como há os audaciosos e os novos – novos de espírito – que podem, é certo, exceder-se até à imprudência e ao erro (não é o caso de que tal suceda no Concílio) – os quais vivem voltados para o futuro, esforçando-se por dar ao que é antigo aquela adaptação que, sem lhe transformar o essencial, o procura tornar compreensivo, eficiente e actual em cada época e em cada geração. Não seria bom para a Igreja que houvesse só integristas, porque

⁴³⁴ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 18.

⁴³⁵ Cf. Sebastião Resende, «A Eleição das comissões do Concílio Ecuménico – III», *Diário de Moçambique*, 2 de novembro, 1962, 3.

⁴³⁶ Cf. Barbosa, «Concílios Ecuménicos», 412-413.

haveria o perigo de deixar envelhecer aquilo que não é susceptível de ser velho; como seria também menos conveniente que, na Igreja, só existissem progressistas, visto que a árvore floresce em cada primavera por ter as mesmas raízes na terra. Pertence aos homens renovar mas não criar. Da coexistência, na hierarquia de integristas e progressistas resulta uma média salutar e um equilíbrio admirável, que geram um dinamismo tal que leva a verdadeira Igreja de Cristo e dos apóstolos a ser a Igreja de todos os tempos.⁴³⁷

O bispo da Beira destacou ainda que as discordâncias entre os dois blocos são de ordem pastoral e não doutrinal, verificando-se por detrás de cada facção um mundo diferente de preocupações igualmente pastorais e que variam de região para região mediante os desafios que as igrejas locais são chamadas a superar.⁴³⁸

O regulamento conciliar previa três tipos de reuniões: as sessões públicas presididas pelo papa e que abriam e fechavam os períodos conciliares, as congregações gerais onde se discutiam os diversos esquemas e as comissões responsáveis pela reelaboração dos textos segundo as propostas discutidas na aula conciliar.⁴³⁹ Para D. Sebastião, o ritmo a que decorriam os trabalhos conciliares era semelhante ao do regime escolar: cinco dias de aulas e dois feriados. De facto, cada congregação começava pelas 9h e demorava cerca de três horas e meia. Todas começavam depois da celebração da eucaristia. Dado tratar-se de um Concílio Ecuménico, esta era celebrada em vários ritos além do romano. O bispo da Beira destacou em tom brioso a nota portuguesa a 9 de novembro a celebração da missa foi em rito bracarense presidida por D. Francisco Maria da Silva, bispo auxiliar de Braga.⁴⁴⁰

O II Concílio do Vaticano contou ainda inicialmente com 201 peritos, número que na última sessão ascendeu aos 480, e com cerca de mil representantes da comunicação social mundial.⁴⁴¹ Indubitavelmente, o tema dos meios de comunicação social foi bastante caro a D. Sebastião pela sua atualidade e pelas potencialidades que o prelado lhes reconhecia no que respeita à eficácia do apostolado. Na sua perspetiva, a Igreja tem a obrigação e o direito de usar estes veículos de informação para comunicar com os homens. Na realidade, na linha da sua intervenção na aula conciliar, o bispo da Beira augurou entusiasticamente uma grande e

⁴³⁷ Sebastião Resende, «Temas de Liturgia», *Diário de Moçambique*, 20 de novembro, 1962, 6.

⁴³⁸ Cf. Sebastião Resende, «Concílio Ecuménico: Bloco “Avançado” e Bloco “Conservador” Discutem as Fontes da Revelação», *Diário de Moçambique*, 1 de dezembro, 1962, 3 e 6.

⁴³⁹ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 19.

⁴⁴⁰ Sebastião Resende, «Concílio Ecuménico: Como Decorre Uma Congregação Geral?», *Diário de Moçambique*, 27 de novembro, 1962, 4.

⁴⁴¹ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 19-20.

moderna agência internacional católica.⁴⁴² Num breve momento, este entusiasmo parece até excessivo, mas compreende-se atendendo à novidade associada ao desenvolvimento das novas tecnologias da informação e à sua capacidade de levar a mensagem até mais longe, de forma mais fácil e mais rápida.

Outra característica particular deste Concílio bastante apreciada pelo bispo da Beira foi a presença de observadores que representavam 17 comunidades não católicas. Destes, D. Sebastião sublinhou a importância e o significado da presença dos representantes do Patriarcado de Moscovo.⁴⁴³ Referência compreensível atendendo às tensões geopolíticas então vividas entre o Bloco Ocidental liderado pelos Estados Unidos da América e o Bloco de Leste liderado pela União Soviética. Por outro lado, o encontro com estes observadores revelou-se uma nova experiência, marcando a primeira reunião coletiva dos representantes cristãos não católicos com o papa de Roma. Por sua vez, estes tiveram contacto com o mundo dos bispos católicos, uma realidade que muito provavelmente lhes era alheia.⁴⁴⁴

Inevitavelmente, o tema da unidade dos cristãos marcou bastante D. Sebastião até pela diversidade de confissões religiosas presentes no território da diocese da Beira. Porém, a sua conceção de unidade não implicava fazer um caminho conjunto como a teologia ecuménica atual propõe. Na linha dos pronunciamentos do magistério a este respeito, a unidade consistia na preparação dos católicos para receber e acolher os cristãos de outras confissões. Estes reconheceriam na Igreja católica a verdadeira igreja e regressariam à plena comunhão com ela.⁴⁴⁵ O bispo da Beira a este respeito foi cauteloso, alertando para o perigo da Igreja católica «oferecer e negociar a união ao preço de desvios de doutrina».⁴⁴⁶ Por outro lado, teceu rasgados elogios à conferência de imprensa do teólogo protestante Oscar Cullman a propósito do Concílio e da esperança de resultados reais de aproximação mútua que o Concílio já produziu. Para D. Sebastião, «esta conferência de Imprensa, pelo conteúdo de suas afirmações, [...], pela

⁴⁴² Cf. Sebastião Resende, «Concílio Ecuménico: Necessidade de uma Agência Noticiosa Católica», *Diário de Moçambique*, 11 de dezembro, 1962, 3.

⁴⁴³ Cf. Resende, «Os Observadores Russos Comentaram», 5.

⁴⁴⁴ Cf. Alves de Melo, «O Vaticano II», 22-23.

⁴⁴⁵ Cf. Resende, «Concílio Ecuménico: Necessidade de uma Agência Noticiosa Católica», 3 e 6.

⁴⁴⁶ Sebastião Resende, «Concílio Ecuménico: a Igreja Não Pode “Negociar” a União dos Cristãos ao Preço da Doutrina», *Diário de Moçambique*, 16 de dezembro, 1962, 3 e 11.

categoria mental do seu autor e pelo momento histórico em que foi dada, marcará, sem dúvida, um capítulo decisivo na história do ecumenismo do nosso tempo».⁴⁴⁷

Já depois do encerramento da primeira sessão conciliar, D. Sebastião fez ainda eco da notória falta de coordenação dos temas entre as várias comissões preparatórias, sacrificada em prol da liberdade de expressão dada a todos os participantes no Concílio. Esta falta de coordenação resultou, muitas vezes em repetições desnecessárias de considerações já feitas. Não obstante ser esta uma opinião partilhada entre a maioria dos padres conciliares, o bispo da Beira admitiu que qualquer intervenção, por mais repetitiva que parecesse, trazia sempre algo original à discussão.⁴⁴⁸

A 5 de agosto de 1963, quando parte para Lisboa com destino a Roma para participar na segunda sessão do II Concílio do Vaticano, D. Sebastião dirigiu a todos os seus diocesanos uma exortação pastoral. O prelado convidou todos, sem exceção, a permanecerem em «estado de concílio».⁴⁴⁹ Isto significava o dever de oração pelo Concílio a fim de que as suas conclusões correspondessem às múltiplas necessidades do mundo, à consciencialização e estudo dos temas tratados no Concílio e à capacidade de diálogo da Igreja para com todos.⁴⁵⁰

A segunda sessão conciliar decorreu de 29 de setembro a 4 de dezembro de 1963. Sobre este período, o *Diário de Moçambique* publicou onze crónicas que pela pena de D. Sebastião fizeram chegar à Beira as ressonâncias do que se discutia em aula conciliar.

Na linha do tema “A Igreja no mundo de hoje” que fixara para o Concílio, o papa Paulo VI no discurso de abertura da segunda sessão estabeleceu as quatro metas fundamentais que guiaram os trabalhos conciliares: a) o aprofundamento da reflexão sobre a natureza da Igreja, b) a sua renovação interna, c) a reunião dos cristãos separados e d) o diálogo da Igreja com o mundo. Este discurso de Paulo VI ficou ainda marcado pelo pedido de perdão do pontífice aos protestantes pelas ofensas da Igreja católica durante a rutura, perdoando-lhes igualmente quaisquer ofensas de que esta tivesse sido vítima.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Resende, «Concílio Ecuménico: Necessidade de uma Agência Noticiosa Católica», 6.

⁴⁴⁸ Cf. Sebastião Resende, «Episódios Variados e Vivos Fora e Dentro do Concílio», *Diário de Moçambique*, 18 de dezembro, 1962, 3.

⁴⁴⁹ Sebastião Resende, «Que Todos Permaneçam em Estado de Concílio», *Diário de Moçambique*, 5 de agosto, 1963, 1.

⁴⁵⁰ Cf. Resende, «Que Todos Permaneçam em Estado de Concílio», 9.

⁴⁵¹ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 25.

Na primeira crónica que enviou para o *Diário de Moçambique* relativa a esta segunda sessão, D. Sebastião apenas fez eco deste discurso: «pode dizer-se que a reabertura do Concílio foi o discurso de Paulo VI e o discurso de Paulo VI a reabertura do Concílio. Um e outro foram soleníssimos».⁴⁵²

Porém, segundo o seu relato da reabertura do Concílio, a segunda sessão foi inaugurada com bastante menos solenidade do que a primeira. Não obstante o falecimento de 72 padres conciliares desde o encerramento da primeira sessão, o número de presenças na aula conciliar aumentou. Fizeram a profissão de fé e ocuparam o seu lugar 177 novos prelados, entre os quais 98 bispos, 4 superiores-gerais de ordens religiosas e 75 prefeitos apostólicos, entre outros tantos leigos convidados a terem assento na segunda sessão.⁴⁵³

O primeiro esquema a ser discutido na segunda sessão conciliar foi sobre a Igreja. Este estava reduzido então a quatro capítulos: o mistério da Igreja, a hierarquia, o povo de Deus e os leigos e a santidade da Igreja.⁴⁵⁴ D. Sebastião dedicou-lhe sete crónicas.

A importância da discussão deste esquema era inquestionável, tanto para os padres conciliares, como para a opinião leiga e profana. Uma prioridade, segundo o bispo da Beira, motivada muitas vezes por diferentes e contraditórias razões.⁴⁵⁵ Na linha do projetado por João XXIII e agora pelo papa Paulo VI, D. Sebastião reforçou que não só o Concílio deveria fazer uma atualização da Igreja, como um aprofundamento da forma como ela se compreende a si própria e em diálogo com o mundo.⁴⁵⁶

Outro assunto bastante pertinente para o prelado e, tal como o próprio admitiu, extremamente delicado, prendeu-se com a discussão sobre a relação entre os bispos e o papa. Para o bispo da Beira uma coisa era certa desde logo: «é que o poder da Igreja, que alguns julgaram demasiadamente centralizado, começou a ser descentralizado por grupos de bispos, ao nível de cada nação e até de cada território, com tendência manifesta para uma descentralização mesmo ao nível diocesano».⁴⁵⁷

⁴⁵² Sebastião Resende, «Crónica de Roma 1: A Reabertura do Concílio Foi o Discurso de Paulo VI», *Diário de Moçambique*, 12 de outubro, 1963, 3.

⁴⁵³ Cf. Resende, «Crónica de Roma 1», 3.

⁴⁵⁴ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 25.

⁴⁵⁵ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 2», *Diário de Moçambique*, 20 de outubro, 1963, 3.

⁴⁵⁶ Cf. Resende, «Crónica de Roma 2», 3.

⁴⁵⁷ Resende, «Crónica de Roma 2», 3.

De facto, a afirmação da responsabilidade máxima do Colégio episcopal a quem o papa não só pertence como preside, criou um forte debate na aula conciliar devido às resistências da minoria conservadora, maioritariamente constituída por elementos da Cúria que entendiam tal afirmação como uma diminuição do poder papal e, por inerência, da sua própria influência.⁴⁵⁸ D. Sebastião, ainda que não o diga explicitamente, mostrou-se favorável a esta descentralização. Esta fundamentava-se, não numa conceção de poder delegado, mas na redescoberta do significado do poder hierárquico (serviço) específico do sacramento da Ordem.

Consequentemente, nesta linha, o debate sobre a reforma da Cúria romana e a abordagem ao esquema sobre os bispos e o regime das dioceses, revelaram-se agitados. Entre outras considerações, D. Sebastião deu destaque à discussão relativamente ao limite de idade de trabalho para bispos e sacerdotes. Considerou a sua determinação urgente e necessária porque «a velhice convence de que se é insubstituível».⁴⁵⁹ O prelado, não raras vezes, ao longo das suas crónicas recorreu a este tom jocoso e irónico: ainda sobre a agitação sentida na aula conciliar devido a estas matérias, D. Sebastião referiu que «foi um bom antídoto contra a modorra do “siroco”».⁴⁶⁰

Por sua vez, outro tema bastante importante e que na discussão dos textos sobre a Igreja causou desconforto foi a restauração do diaconado permanente. O acesso ao diaconado por homens casados foi entendido por muitos como uma manobra de ataque à disciplina do celibato.⁴⁶¹ Uma polémica sobre a qual, D. Sebastião não se referiu uma única vez nos seus relatos. Em contrapartida, reconheceu uma melhoria na orientação das congregações durante a segunda sessão conciliar, graças à nomeação de uma comissão encarregada de orientar os trabalhos de cada congregação geral. Fez ainda referência, à aplicação de novos métodos eletrónicos de contagem que tornavam as votações mais céleres.⁴⁶²

O papa Paulo VI imprimiu e promoveu um verdadeiro espírito de abertura da Igreja católica ao diálogo com as restantes denominações cristãs. O ecumenismo foi tema recorrente em aula conciliar durante os debates sobre a Igreja. Na maioria das crónicas que redigiu sobre esta sessão, o prelado da Beira preocupou-se sempre em sublinhar esta nota ecuménica

⁴⁵⁸ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 26.

⁴⁵⁹ Sebastião Resende, «Crónica de Roma 7», *Diário de Moçambique*, 20 de novembro, 1963, 3.

⁴⁶⁰ Resende, «Crónica de Roma 7», 3.

⁴⁶¹ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 26.

⁴⁶² Cf. Resende, «Crónica de Roma 3», 2.

procurando temperar as opiniões favoráveis e desfavoráveis que surgiam entre os prelados. Considerou o ecumenismo, em rigor segundo o esquemas conciliares, como o «movimento que pretende, muito generosamente, envolver todos os cristãos, separados entre si e separados dos católicos, e levá-los, voluntária e conscienciosamente, a unirem-se todos na Igreja Católica, Apostólica e Romana».⁴⁶³ Por outro lado, alertou para o perigo de se compreender a defesa da liberdade religiosa como a possibilidade de se escolher a religião que se prefere ou até não escolher nenhuma. De uma forma breve e clara, o bispo da Beira esclareceu que quando a Igreja declara a liberdade religiosa, pretende condenar todas as formas de opressão e violência que obriguem à prática de uma determinada religião ou que proibam essa prática, desde que não esteja em causa o bem comum.⁴⁶⁴

Não obstante, saudou Paulo VI quando este sentou os patriarcas católicos da Igreja oriental em frente e não a seguir aos cardeais na aula conciliar. Apesar de pessoalmente D. Sebastião considerar as questões de precedência quase sempre ridículas, visto que «não é o lugar que faz o homem senão o homem é que faz o lugar»,⁴⁶⁵ julgou tal gesto simbólico, dadas as particularidades destas igrejas que implicavam o direito canónico tradicional do Oriente e envolviam privilégios que não eram meramente pessoais, mas das próprias igrejas.⁴⁶⁶ Também tais gestos traduziam uma nova compreensão da Igreja sobre a sua missão de unir e levar a paz aos povos.⁴⁶⁷ Sobre a celebração da missa que precede os trabalhos conciliares em diferentes ritos latinos e orientais, D. Sebastião afirmou que o rito bizantino-russo foi o que mais o empolgou e impressionou pela solenidade, mesmo que considerasse a língua russa um pouco antiquada, fixada definitivamente pelos livros litúrgicos.⁴⁶⁸

O esquema da constituição dogmática da Igreja revalorizou o papel dos leigos e reafirmou a sua vocação, bem como a do clero secular, à santidade.⁴⁶⁹ Por outro lado, afirmou claramente que os leigos são a Igreja e que o sacerdócio de que participam obriga-os ao apostolado. Relativamente a este tema, D. Sebastião fez eco dos debates conciliares, exortando

⁴⁶³ Cf. Resende, «Que Todos Permaneçam em Estado de Concílio», 9.

⁴⁶⁴ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 9», *Diário de Moçambique*, 29 de novembro, 1963, 3 e 9.

⁴⁶⁵ Resende, «Crónica de Roma 7», 3.

⁴⁶⁶ Cf. Resende, «Crónica de Roma 7», 3.

⁴⁶⁷ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 5», *Diário de Moçambique*, 10 de novembro, 1963, 3.

⁴⁶⁸ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 8», *Diário de Moçambique*, 24 de novembro, 1963, 3.

⁴⁶⁹ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 6», *Diário de Moçambique*, 17 de novembro, 1963, 5.

os seus diocesanos, na véspera do início do ano social da Ação Católica em Moçambique e na Metrópole, a assumirem a sua corresponsabilidade no que respeita ao apostolado missionário.⁴⁷⁰ É notória a predileção do bispo da Beira por esta forma organizada de apostolado. No entanto, é de salientar que ao longo das crónicas que dedicou a estas matérias, D. Sebastião não tenha feito referência às resistências da minoria conservadora dos padres conciliares, receosos do perigo da redução da autoridade eclesiástica.⁴⁷¹

Em 17 de setembro de 1964, D. Sebastião Soares de Resende dirigiu uma exortação pastoral aos seus diocesanos por ocasião da reabertura do Concílio. O prelado classificou-o como o Concílio dos leigos. Colocou a sua tónica na redescoberta da vocação laical e na renovação cristã de todos os batizados tendo em vista a sua união numa só igreja. Por sua vez, enquanto bispo diocesano, assumiu-se representante de toda a diocese: «a Igreja da Beira, portanto está presente neste encontro universal, com o seu clero e fiéis, com todos os habitantes de sua dimensão geográfica».⁴⁷²

Na terceira sessão conciliar que decorreu de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964, o *Diário de Moçambique* publicou dez artigos de D. Sebastião que traduzem as reverberações do bispo da Beira sobre os trabalhos conciliares.

A abertura da terceira sessão ficou marcada pela novidade litúrgica à qual D. Sebastião se mostrou rendido: a missa foi concelebrada por Paulo VI e outros 25 bispos entre os quais D. Policarpo da Costa Vaz, bispo da Guarda. Na opinião do prelado beirense, apesar de não ter havido o “tradicional” cortejo de bispos conciliares na basílica de São Pedro, a cerimónia foi «igualmente imponente, se não superior às duas anteriores sessões».⁴⁷³ Esta sessão ficou igualmente marcada pela integração de mulheres, religiosas e leigas, como auditoras na aula conciliar, proposta que tinha sido efusivamente acolhida pela ala conciliar mais jovem na sessão anterior. D. Sebastião regozijou-se:

Ao dar esta notícia, eu tenho em vista informar todo o público da minha diocese mas especialmente dar a conhecer às raparigas e às senhoras de Manica e Sofala a atitude do Concílio e do Papa a respeito da mulher, significando, desta forma, e reconhecendo, pública

⁴⁷⁰ Cf. Sebastião Resende, «Crónica de Roma 4», *Diário de Moçambique*, 3 de novembro, 1963, 3.

⁴⁷¹ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 26.

⁴⁷² Sebastião Resende, «Exortação Pastoral na Terceira Reabertura do Concílio», *Diário de Moçambique*, 17 de setembro, 1964, 4.

⁴⁷³ Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico Prossegue Sob o Signo da Cruz de Cristo», *Diário de Moçambique*, 27 de setembro, 1964, 5.

e solenemente, o extraordinário valor da acção social e apostólica feminina nos mais variados sectores da Igreja.⁴⁷⁴

O regulamento do Concílio fora alterado de modo a facilitar os debates e a tornar as congregações gerais mais céleres.⁴⁷⁵ Segundo os relatos de D. Sebastião, os padres conciliares já mostravam sinais de cansaço e alguma impaciência na expectativa de que esta fosse a última sessão. A situação foi de tal ordem que, segundo o bispo da Beira, o primeiro moderador do Concílio teve de convidar os padres conciliares a cumprirem as regras adotadas para uma rápida sequência dos trabalhos, o secretário-geral instou com todos para que se mantivessem nos seus lugares para agilizar as votações e até o bar teve abrir só às 11h, mais tarde que o habitual para evitar dispersões.⁴⁷⁶

Finalmente, depois da discussão dos últimos dois capítulos do esquema da Igreja, este foi aprovado. O bispo da Beira procurou de uma forma detalhada dá-los a conhecer. Sobre o oitavo e último capítulo sobre a Igreja dedicado à figura de Maria, D. Sebastião chegou mesmo a afirmar que eram escritos sobre Maria «cerca de um milhão de livros em cada ano, segundo estatísticas recentes, e nem sempre com toda a verdade».⁴⁷⁷ Tal número parece-nos um pouco exagerado. Não obstante, D. Sebastião salientou a vontade dos padres conciliares de encontrar um justo equilíbrio entre fé e sentimento religioso, entre teologia mariana e formas de culto e devoções.

Por outro lado, D. Sebastião fez referência aos problemas em torno da discussão do texto sobre a liberdade religiosa e a declaração sobre os judeus, mostrando-se favorável à aprovação de ambos.⁴⁷⁸ De facto, as resistências e reticências colocadas no debate sobre estes esquemas partiram fundamentalmente de bispos italianos e espanhóis. Os prelados temiam que tais afirmações se repercutissem no clima de protecção estatal e consequentes privilégios de que as suas igrejas gozavam. Relativamente à declaração sobre os judeus, temia-se a sua instrumentalização política quer pelas organizações sionistas, quer pelos regimes políticos

⁴⁷⁴ Resende, «O Concílio Ecuménico Prossegue», 5.

⁴⁷⁵ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 28.

⁴⁷⁶ Resende, «O Concílio Ecuménico Prossegue», 5.

⁴⁷⁷ Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico em Plena Marcha», *Diário de Moçambique*, 1 de outubro, 1964, 3.

⁴⁷⁸ Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico Continua a Sua Marcha», *Diário de Moçambique*, 7 de outubro, 1964, 5.

antissionistas. Desta forma, a grande preocupação da aula conciliar foi reafirmar o carácter puramente religioso da declaração evitando más interpretações.⁴⁷⁹

A entrada no mês de outubro fez o bispo da Beira lembrar que, sob o ponto de vista climatérico, aquela era a melhor temporada para se estar em Roma.⁴⁸⁰ Porém, foi precisamente no mês de outubro que os trabalhos conciliares se intensificaram, devido à quantidade de textos a examinar e à disparidade dos temas que exigiam um melhor aprofundamento e uma abordagem mais reflexiva.⁴⁸¹ A quantidade de trabalho levou a uma abordagem mais precipitada de alguns esquemas. Como já referimos, os textos relativos ao ecumenismo, a colegialidade do episcopado, a liberdade religiosa e a declaração sobre os judeus criaram sempre tensões na aula conciliar, geradas pela ala mais conservadora.⁴⁸² Estas tensões geraram conspirações. D. Sebastião chegou mesmo a receber um folheto impresso com 22 páginas intitulado *Acção Judaico-massónica no Concílio* de leitura exclusiva para os padres conciliares. O texto era de um aparente grupo de sacerdotes diocesanos e religiosos que acusavam o Concílio de se deixar contaminar pela maçonaria e pelo Judaísmo, numa crítica ao cardeal Bea, responsável pelo secretariado para a unidade dos cristãos e pelo diálogo inter-religioso.⁴⁸³ Por sua vez, com o intuito de serenar ala mais conservadora, Paulo VI mandou anexar à constituição sobre a Igreja uma nota explicativa que situava a colegialidade episcopal em relação ao primado pontifício.⁴⁸⁴

Por sua vez, segundo o prelado, o debate do esquema sobre a divina Revelação decorreu serenamente e foi quase unanimemente aceite por todos os padres conciliares. A partir deste esquema, o bispo da Beira recomendou aos seus diocesanos a leitura assídua da Bíblia, em particular do Novo Testamento.⁴⁸⁵

Outros esquemas que sofreram modificações referiam-se ao apostolado dos leigos, aos sacerdotes, aos religiosos e à educação cristã e o matrimónio. Por outro lado chegou-se a um

⁴⁷⁹ Cf. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, 115-116.

⁴⁸⁰ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico Continua no Mesmo Ritmo», *Diário de Moçambique*, 18 de outubro, 1964, 7.

⁴⁸¹ Cf. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, 117.

⁴⁸² Cf. Floristán, *Vaticano II*, 28.

⁴⁸³ Cf. Resende, «O Concílio Ecuménico Continua no Mesmo Ritmo», 7.

⁴⁸⁴ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 29.

⁴⁸⁵ Cf. Resende, «O Concílio Ecuménico Continua no Mesmo Ritmo», 7.

consenso relativamente aos textos sobre a missão pastoral dos bispos e sobre as Igrejas orientais.⁴⁸⁶

Como referimos, aquando da discussão do esquema sobre a Igreja no final da segunda sessão conciliar, D. Sebastião exortara os leigos a assumirem a responsabilidade do apostolado. Nesta sessão, o prelado, assumindo que este é um tema que lhe é caro e importante, narrou os pontos fundamentais discutidos em aula conciliar relativamente a este esquema, salientando a importância histórica de pela primeira vez um leigo ter sido ouvido numa congregação geral de um Concílio Ecuménico.⁴⁸⁷

Foi no princípio de novembro que a assembleia conciliar percebeu a necessidade de uma quarta sessão. Com as congregações a sucederem-se ininterruptamente, num período de trabalhos intensíssimo, o bispo da Beira reconheceu os primeiros sinais de fadiga que começaram a aparecer. Relativamente ao novo esquema em discussão sobre a vida e ministério sacerdotal, D. Sebastião sublinhou a importância da presença de alguns párocos de Roma nos trabalhos conciliares a convite do papa. Sobre este esquema destaca a importância e a necessidade da formação permanente do clero,

uma formação própria de nossos tempos, no campo ascético, teológico, filosófico, pastoral, litúrgico, etc.; depois, em pleno ministério, há ainda a necessidade constante de uma actualização permanente, por meio de cursos e de outros meios indispensáveis para se evitar que se esteja ultrapassado na vida e nos métodos pastorais. São as exigências tremendas do nosso tempo a que temos de corresponder.⁴⁸⁸

Paralelamente aos trabalhos conciliares, por vezes de forma um pouco descontínua, D. Sebastião foi-se referindo a alguns acontecimentos importantes na vida da Igreja: a canonização dos mártires da Uganda, a ida do papa à Índia, a sagração do restaurado mosteiro de Monte Cassino, entre outros.⁴⁸⁹ Numa breve panorâmica sobre a política mundial, o bispo da Beira assinalou a deposição de Kruchchev e a sua substituição no poder soviético, a vitória dos trabalhistas nas eleições inglesas, a visita do de De Gaulle à América latina, as eleições americanas e a subida à presidência de Lyndon Johnson, a propaganda eleitoral na Itália com a

⁴⁸⁶ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 28.

⁴⁸⁷ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio em Ritmo de Grande Andamento», *Diário de Moçambique*, 21 de outubro, 1964, 3.

⁴⁸⁸ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio em Plena Actividade», *Diário de Moçambique*, 4 de novembro, 1964, 5.

⁴⁸⁹ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico e Suas Paralelas, Coordenadas e Derivantes», *Diário de Moçambique*, 7 de novembro, 1964, 3.

perspetiva da vitória da Democracia cristã e, finalmente, a conferência do Cairo entre as denominadas potências não-alinhadas.⁴⁹⁰

D. Sebastião debruçou-se ainda sobre o esquema 13, emitido pelo Secretariado do Concílio e que afigurou o mais discutido nesta terceira sessão e o que mais ruído e discussões gerou. Segundo o prelado beirense, tal agitação «fez muito bem e desperta a curiosidade, a leitura, estudo, reflexão, actos estes que levam os padres conciliares a colocarem-se diante do vivo dos problemas mais graves e mais modernos».⁴⁹¹

De facto, as expectativas sobre o Concílio voltaram-se para o esquema 13 que versava sobre a capacidade da Igreja em dialogar com o mundo moderno. Não integrava a programação inicial do Concílio nem das comissões preparatórias, mas foi o resultado de um grande projeto em que confluíram diversos textos das mãos de teólogos de Zurique e Malinas. Estes textos abordavam, p.e., temas como a regulação da natalidade, a propriedade privada ou o uso da bomba atómica. Os textos foram reelaborados recorrendo também a leigos especialistas nestas matérias.⁴⁹² Dada a natureza complexa do assunto, prelado beirense admitiu a dificuldade de elaboração de um esquema como este. Dificuldades que começavam logo pela língua, visto que o latim tem dificuldades em exprimir convenientemente e com precisão os assuntos da modernidade.⁴⁹³

Ainda durante a discussão deste esquema, na abordagem à situação social dos povos, chamou à atenção do bispo da Beira uma intervenção do arcebispo de Konakri sobre a discriminação racial, uma chaga de que a sua diocese também sofria. Foi a primeira vez que este assunto foi falado numa congregação conciliar. O prelado guineense pediu ao Concílio a sua condenação explícita, referindo-se a problemas da África cristã, e seguiram-se-lhe outros prelados, nomeadamente o arcebispo de Washington e o arcebispo de Malula que reforçaram este pedido.⁴⁹⁴

Na sequência da discussão do esquema anterior, a análise do esquema sobre as missões captou de forma particular a atenção D. Sebastião. Por outro lado e para admiração geral, Paulo

⁴⁹⁰ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio Aproxima-se do Fim da 3.^a Sessão», *Diário de Moçambique*, 18 de novembro, 1964, 3.

⁴⁹¹ Resende, «O Concílio Ecuménico e Suas Paralelas, Coordenadas e Derivantes», 3.

⁴⁹² Cf. Floristán, *Vaticano II*, 28.

⁴⁹³ Cf. Resende, «O Concílio Ecuménico e Suas Paralelas, Coordenadas e Derivantes», 3.

⁴⁹⁴ Cf. Sebastião Resende, «O Concílio Ecuménico ao Terminar o Mês de Outubro», *Diário de Moçambique*, 15 de novembro, 1964, 4.

VI fez questão de estar presente na aula conciliar. Na opinião do bispo da Beira, aquele esquema, constituído por 13 proposições redigidas a partir de um outro texto bastante mais completo, não podia «encerrar a síntese da doutrina das missões nem sobretudo revelar aquele espírito sobrenatural e divino que há-de inspirar quantos trabalham pela implantação da Igreja nos territórios de paganismo».⁴⁹⁵ Neste sentido, não é difícil de concluir que o prelado beirense tenha votado negativamente àquele esquema que acabou rejeitado.

Na reta final desta terceira sessão, os trabalhos conciliares intensificaram-se ainda mais quanto ao número de assuntos e quanto à celeridade em os tratar. No dia 21 de novembro foram aprovadas solenemente a constituição sobre a Igreja, o decreto sobre o ecumenismo e o decreto sobre as Igrejas orientais.⁴⁹⁶ Por sua vez, os esquemas sobre os religiosos, a educação cristã e o matrimónio foram considerados apenas nas suas linhas gerais. Para D. Sebastião, a pressa em encerrar estes debates prejudicou a discussão, embora aponte a possibilidade do envio de notas ao secretariado a esclarecer, completar ou aprofundar qualquer um dos problemas estudados: «os últimos tempos do Concílio foram na verdade uma corrida ciclópica».⁴⁹⁷

Por sua vez, fez questão de realçar que o encerramento desta terceira sessão conciliar, no dia da festa litúrgica da Apresentação de Maria, foi a mais solene de todas com uma missa presidida por Paulo VI e concelebrada pelos 24 bispos dos maiores santuários marianos do mundo, entre os quais o bispo de Leiria-Fátima. Referindo-se ao santuário mariano português, o papa anunciou a oferta da Rosa de Ouro àquele, o que o bispo da Beira considerou uma nota histórica para Portugal no final da terceira sessão conciliar.⁴⁹⁸

A quarta sessão do II Concílio Ecuménico do Vaticano decorreu de 14 de setembro a 8 de dezembro de 1965. Sobre a quarta sessão do Concílio, quer durante este período, quer nos anos posteriores, D. Sebastião não redigiu nenhuma crónica que tivesse sido publicada no *Diário de Moçambique*.⁴⁹⁹ Em contrapartida, notamos o aparecimento de uma nova rubrica *Carta para Vila Cabral* da autoria de D. Eurico Dias Nogueira, bispo da diocese de Vila Cabral, erigida por Paulo VI a 21 de julho de 1963. À semelhança de D. Sebastião nas sessões

⁴⁹⁵ Resende, «O Concílio Aproxima-se do Fim da 3.ª Sessão», 3.

⁴⁹⁶ Cf. Alberigo, *Breve historia del concilio Vaticano II*, 132.

⁴⁹⁷ Sebastião Resende, «Encerramento da Terceira Sessão do Concílio Ecuménico», *Diário de Moçambique*, 22 de novembro, 1964, 3.

⁴⁹⁸ Resende, «Encerramento da Terceira Sessão do Concílio Ecuménico», 3.

⁴⁹⁹ Não conseguimos averiguar uma razão precisa de tal ausência, uma vez que o bispo da Beira participou ativamente na quarta sessão do Concílio Ecuménico.

anteriores, ao longo de onze crônicas, o prelado de Vila Cabral foi relatando numa linguagem estritamente jornalística e descritiva, não tanto as suas impressões conciliares como o bispo da Beira o fazia, mas a sequência de eventos que tiveram lugar na quarta sessão conciliar.⁵⁰⁰

Relativamente ao prelado Beirense, é de sublinhar a nota de secretaria da diocese da Beira a 8 de setembro de 1965 e publicada no *Diário de Moçambique*. Esta foi dirigida a todo o clero, missionários, filiados da Ação Católica e às obras sociais de apostolado. Deu conta da abertura da quarta sessão conciliar a 14 de setembro, apelando à intensificação da oração, a jejuns e penitências pelo sucesso pastoral do Concílio e pelos seus participantes.⁵⁰¹

Por outro lado, verifica-se no *Diário de Moçambique*, pela pena do seu diretor, o doutor Lourenço Mesquita, a divulgação das determinações conciliares à medida que estas foram sendo comunicadas à imprensa.

A quarta sessão conciliar foi inaugurada com a instituição do Sínodo Episcopal pelo papa Paulo VI no sentido de fomentar uma maior união e colaboração entre o sucessor de Pedro e os bispos. Os seus membros seriam nomeados pelas respetivas conferências episcopais.⁵⁰² Nesta sessão deu-se continuidade à discussão dos esquemas referidos nas sessões anteriores, tendo o texto relativo à Igreja no mundo sido duramente criticado. A 28 de outubro foram aprovados os esquemas respeitantes à função pastoral dos bispos, aos religiosos, aos seminários, à educação cristã e às religiões não cristãs. A 18 de novembro promulgou-se o decreto sobre o apostolado dos leigos e a constituição sobre a revelação. Finalmente a 7 de dezembro, foram aprovados os últimos quatro documentos conciliares: os decretos sobre as missões e sobre o ministério sacerdotal, a declaração sobre a liberdade religiosa e a constituição sobre a Igreja no mundo.⁵⁰³

O *Diário de Moçambique* deu ainda conta de duas das três intervenções de D. Sebastião na aula conciliar, referindo-se o prelado ao apelo à fraternidade de todos os homens e ao aspeto social da atividade missionária. Finalmente, depois de 168 congregações gerais o Concílio deu por finalizado o seu trabalho. Em nota editorial, o *Diário de Moçambique* informou ainda que

⁵⁰⁰ Primeira Crónica: Cf. Bispo de Vila Cabral, «Carta para Vila Cabral-I», *Diário de Moçambique*, 1 de outubro, 1965, 8; Última crónica: Cf. Bispo de Vila Cabral, «Carta para Vila Cabral-XI», *Diário de Moçambique*, 14 de dezembro, 1965, 8.

⁵⁰¹ Cf. Secretaria da Diocese, «Nota da Secretaria da Diocese da Beira», *Diário de Moçambique*, 14 de setembro, 1965, 1.

⁵⁰² Lourenço Mesquita (ed.), «Paulo VI Instituiu o “Sínodo Episcopal”», *Diário de Moçambique*, 16 de setembro, 1965, 1.

⁵⁰³ Cf. Floristán, *Vaticano II*, 29-30.

depois de encerrado oficialmente o Concílio, D. Sebastião partiu para Friburgo na Alemanha para se submeter a uma pequena cirurgia aos ouvidos, tendo sido recebido em audiência por Paulo VI que, segundo o prelado, mostrou interesse pelos problemas da Igreja em Moçambique, congratulando-se com a expansão da atividade missionária na diocese da Beira.⁵⁰⁴

A 20 de janeiro de 1966, D. Sebastião regressou à Beira. Quando chegou à sua diocese, foi recebido por milhares de pessoas e saudado pelas autoridades civis. Numa espontânea e calorosa recepção, deu-se ainda uma sessão solene de boas-vindas na sede da Ação Católica.⁵⁰⁵

3. SEBASTIÃO SOARES DE RESENDE: O PASTOR ATIVO

A experiência do Concílio foi verdadeiramente auspiciosa para os bispos e para a Igreja de Moçambique. Os discursos, as mensagens, as constituições, os decretos e as declarações emanadas pelos padres conciliares e respetivas normas de aplicação criaram em toda a Igreja um clima de esperança e de renovação. Impunha-se assim, uma dinâmica de “atualização”, de *aggiornamento*, que movimentasse toda a Igreja na aplicação concreta das determinações conciliares. Refletir D. Sebastião Soares de Resende e a sua ativa participação do Concílio implica necessariamente tentar perceber de que forma o prelado procurou sistematizar as determinações conciliares e que projetos pastorais tinha para a sua diocese.

3.1. O *aggiornamento* em Moçambique

A aplicação do II Concílio do Vaticano gerou na Igreja moçambicana reações diversas entre avanços e recuos. Porém, foi sobretudo D. Sebastião Soares de Resende, aliado a outros bispos sensíveis ao espírito conciliar, a impulsionar o processo de recepção da sua eclesiologia. Os frutos não se fizeram esperar. Verificou-se uma abertura a uma nova visão de Igreja e da pastoral missionária.⁵⁰⁶

Os missionários foram incentivados a abrirem-se a uma nova perceção da realidade eclesial, da natureza e da presença da Igreja no mundo. Por sua vez, a pastoral missionária, nomeadamente em Moçambique, passou a desenvolver-se segundo quatro linhas fundamentais: a redescoberta da Igreja como povo de Deus, comunidade de salvação com igual dignidade

⁵⁰⁴ Cf. «Bispo da Beira», *Diário de Moçambique*, 17 de dezembro, 1965, 1.

⁵⁰⁵ Cf. «A Chegada do Sr. Bispo da Beira», *Diário de Moçambique*, 21 de janeiro, 1966, 1.

⁵⁰⁶ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 358.

entre os seus membros; a renovação da evangelização numa linha querigmática; a importância da Igreja particular como parte de um único povo de Deus; a superação da concepção clerical da Igreja e do paternalismo na descoberta da corresponsabilidade de todos os batizados.⁵⁰⁷

Concretamente, as reformas conciliares começaram a manifestar-se em Moçambique já em 1963 com o surgimento das Semanas de Estudos Missionários da responsabilidade da Comissão episcopal de coordenação pastoral e apostolado dos leigos. Esta iniciativa consistia num conjunto de encontros de formação missionária na diocese de Quelimane com representantes de todas as dioceses moçambicanas. Estes encontros tinham como principal objetivo dotar e preparar os missionários, sob a autoridade de alguns bispos, para uma melhor inculturação da fé e, assim, uma evangelização mais eficaz. O número de participantes foi aumentando exponencialmente a cada ano. Estas semanas constituíram para os missionários, missionárias e leigos uma experiência de encontro, cujas conclusões eram apresentadas sob a forma de sugestões e indicações pastorais, em diálogo com a hierarquia e com os missionários.⁵⁰⁸

Por sua vez, reunida em Lourenço Marques de 8 a 12 de fevereiro de 1965, a Conferência episcopal de Moçambique anunciou a 13 de fevereiro que a partir de 7 de março próximo, primeiro domingo da quaresma, entraria em vigor em todas as dioceses da Província a reforma litúrgica decretada pelo II Concílio Ecuménico do Vaticano. Esta implicava o emprego da língua portuguesa nos ritos litúrgicos.⁵⁰⁹

Apareceram então as primeiras adaptações litúrgicas. Apesar da resistência, procurou-se inserir a língua indígena nas celebrações. Porém começaram a surgir dificuldades. Entre elas destacamos três: a multiplicidade de dialetos indígenas que inviabilizou o seu uso, dado tornar a celebração muito dispersiva; a participação assídua de alguns portugueses que não tinham como compreender a língua; a dificuldade de tradução de alguns conceitos bíblicos e teológicos para as línguas nativas. Desta forma, concluiu-se rapidamente que seria melhor usar um intérprete e ensinar português aos cristãos nativos, tal como até então.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 91.

⁵⁰⁸ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 92-93.

⁵⁰⁹ Cf. Episcopado de Moçambique, «Comunicado da Conferência Episcopal de Moçambique», *Lumen* 30, n. 4 (abril de 1965): 335-336.

⁵¹⁰ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 92.

Em 1966, chegou a Moçambique o Movimento por um Mundo Melhor pela mão de um pequeno grupo de padres seculares portugueses. Este movimento internacional surgiu em Roma em 1952 como resposta ao apelo do papa Pio XI por renovação.⁵¹¹

Por outro lado, o Concílio trouxe consigo o movimento ecuménico. Os cristãos moçambicanos e os missionários, habituados a olhar com desconfiança outras confissões religiosas, acolheram as determinações conciliares a este respeito com surpresa e compreensão. De facto, não raras vezes, tinham presenciado ações de violência, não compreendendo o motivo de tanto antagonismo. Desde então, o ecumenismo passou a integrar o vocabulário das comunidades católicas que frequentemente rezavam pelos irmãos de outras denominações e até promoviam encontros entre todos.⁵¹²

Em 1968, começaram-se a promover anualmente Semanas nacionais de Pastoral. Estes encontros formativos começaram a 5 de julho de 1968 suscitando o interesse de todas as dioceses moçambicanas. Em contraste com as semanas missionárias, as semanas pastorais percorriam várias regiões do país com uma delegação que se disponibilizava para dar formação em cada diocese. Esta formação era particularmente dirigida aos missionários.⁵¹³ Particularmente dedicadas aos temas do catecumenado e pastoral sacramental, estas semanas foram de vital importância na mudança do paradigma de evangelização existente, favorecendo a revisão do seu método tradicional. A utilização de um diretório catecumenal comum e de um único catecismo mais adequado às exigências da evangelização contribuiu para a uniformização e eficácia da formação em todos o país. Por outro lado, estas semanas pastorais permitiram uma análise dos problemas da Igreja em Moçambique, despertando um grande interesse por parte dos missionários que ansiavam aprofundar e pôr em prática as diretivas do Concílio. O trabalho mais sistemático e contínuo era realizado pelos próprios missionários, particularmente por aqueles que trabalham no centro de pesquisa pastoral ou na escola de catequistas.⁵¹⁴

No mesmo ano criaram-se vários centros catequéticos. O primeiro foi aberto em Inhaminga, perto da Beira e chamava-se Nazaré. Incluía um centro de investigação pastoral onde eram realizados e publicados trabalhos de investigação sobre a cultura africana com o objetivo de aumentar a eficácia do processo de inculturação da Igreja.⁵¹⁵ De facto, em Portugal

⁵¹¹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 94.

⁵¹² Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 92.

⁵¹³ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 94.

⁵¹⁴ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 96-97.

⁵¹⁵ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 94.

a formação catecumenal era ministrada nas escolas primárias no ensino da religião e concluía com o batismo dos jovens. No período pós-conciliar o catecumenado começou a ser organizado mais para os adultos, sendo estruturado em três anos e subdividido em três etapas onde se pressupunha um tempo de crescimento na fé, de prova e de progressiva inserção na comunidade. Por sua vez, a tendência em fazer catequese fora dos edifícios escolares levou ao surgimento de estruturas desenvolvidas para o efeito.⁵¹⁶

Desta forma, a Igreja moçambicana foi fazendo o seu *aggiornamento* conciliar.

Relativamente à vida religiosa em Moçambique, podemos encontrar respostas variadas ao Concílio e aos seus desenvolvimentos. Se oficialmente se afirmasse uma Igreja unida seguindo um conjunto de novas instruções e diretrizes emanadas diretamente de Roma e aplicadas localmente pelos bispos locais, a realidade era um pouco diferente.

Como de resto se tinha verificado no decorrer dos trabalhos conciliares, também na aplicação das suas diretrizes formaram-se duas correntes antagónicas e nem todas as ordens e congregações religiosas integraram a renovação ao mesmo nível nem da mesma forma. Se por um lado se observou uma grande adesão e espírito de reforma, p.e., na Sociedade Missionária de África (Padres Brancos), por outro os Franciscanos assumiram uma postura mais conservadora, olhando com desconfiança, prudência e até com alguma resistência a proposta de *aggiornamento*. Mesmo dentro das comunidades religiosas havia sensibilidades de natureza diversa e as opiniões dividiam-se, sendo naturalmente os seus membros mais jovens os mais recetivos e entusiastas da reforma conciliar.⁵¹⁷

De facto, os Padres Brancos foram os grandes dinamizadores das semanas missionárias e pastorais, tenho um dos seus membros sido diretor do centro catequético de Inhaminga. Por sua vez, em Moçambique, somente dois franciscanos ambos de uma geração mais nova de missionários, se mostraram dóceis ao movimento de renovação tendo-lhes sido concedida permissão para integrarem a delegação que dinamizava as semanas pastorais em todo o país. Entre os jesuítas observou-se algo semelhante: o Concílio dividiu a Sociedade, com os membros mais jovens mais inclinados a pôr em ação as normas conciliares. Porém, estes enfrentaram uma avassaladora oposição interna até 1967 quando foi eleito um novo superior que partilhava da sua opinião.⁵¹⁸

⁵¹⁶ Cf. Ubaldo, *A Igreja Católica em Moçambique*, 93.

⁵¹⁷ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 94.

⁵¹⁸ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 94-95.

Verificou-se que enquanto os missionários estrangeiros aderiam ao processo de *aggiornamento*, os missionários portugueses, mais conservadores, olhavam-no com cautela e reserva. Somente alguns membros do clero português receberam ativamente as resoluções conciliares, com um deles a liderar o Movimento por Um Mundo Melhor em Moçambique.⁵¹⁹

Em síntese, as reformas conciliares tiveram dois efeitos significativos em Moçambique: introduziram uma nova dinâmica nas Igrejas locais, que afetou não somente os bispos, como as congregações, os missionários, o laicado e os fiéis. Entre as congregações portuguesas, o Concílio influenciou os padres novos, criando novas linhas de tensão e fraturas dentro dos Jesuítas e dos Franciscanos. Por outro lado, o Concílio tornou a Igreja mais sensível à cultura africana, com consequências religiosas, políticas e sociais. Na sua vertente mais radical, a abertura conciliar permitiu o desabrochar da teologia da libertação que se desenvolveu particularmente na Beira entre os Padres Burgos, pertencentes ao Instituto Espanhol de Missões Estrangeiras.⁵²⁰ Em linhas gerais, esta nova sensibilidade do clero e missionários face à cultura africana potenciou uma progressiva africanização da Igreja. Por sua vez, a conferência episcopal de Moçambique foi criada em 1967.⁵²¹

3.2. D. Sebastião, o pastor ativo

Aquando da sua chegada à Beira depois do encerramento do II Concílio Ecuménico do Vaticano, D. Sebastião Soares de Resende foi recebido por uma multidão de fiéis. Na sessão de boas-vindas, o prelado afirmou que aceitava humildemente aquela homenagem «no sentido de que, tanto os católicos entre si, como juntamente com os cristãos separados ortodoxos e protestantes e membros de outras religiões não-cristas, todos se reunissem a fim de conseguir, para todos os homens, aquela felicidade a que aspiravam e que pode ser dada por Deus».⁵²²

Estava lançado o repto. O bispo da Beira afirmou ainda que o ano de 1966 deveria marcar para Moçambique uma nova etapa na realização dos ideais que o Concílio Ecuménico propôs, sublinhando a responsabilidade de todos neste sentido.

A 4 de fevereiro, D. Sebastião foi surpreendido no paço episcopal com a oferta de um báculo de grande simplicidade e beleza artística, aproveitando novamente o motivo para

⁵¹⁹ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 95.

⁵²⁰ Cf. Morier-Genoud, *Catholicism and the making of politics*, 96.

⁵²¹ Cf. Antunes, «Concílio Vaticano II», 359.

⁵²² «A Chegada do Sr. Bispo da Beira», 1.

salientar o espírito conciliar de pobreza de que se devem revestir os bispos. Exortou ainda os presentes e os diocesanos a realizarem com ele o Concílio, afirmando que «a maior desgraça seria que se considerasse o concílio como terminado e não se continuasse a sua realização».⁵²³

A 27 de janeiro a secretaria da diocese da Beira publicou no *Diário de Moçambique* o anúncio do Jubileu conciliar promulgado pelo papa Paulo VI com o objetivo fundamental de agradecer pelo Concílio.⁵²⁴ Por sua vez, D. Sebastião enviou uma carta circular dirigida a todos os párocos convidando-os para uma reunião de preparação do Jubileu. No quarto ponto da carta lê-se:

Recomenda-se que adquiram, quanto antes, os documentos pontifícios, digo, os documentos do concílio, que devem estar quase todos traduzidos em português. Nos referidos cursos de pregação, bem como nas missões a que se refere a letra da Constituição Apostólica, há que se expôr a doutrina principal desses mesmos documento conciliares, que nós e os leigos e os religiosos carecemos de saber. Recomendo que se comece, desde já, por inculcar aos fiéis o espírito do Jubileu, de modo que, na pregação, no confessionário, nas reuniões dos fiéis, nos contactos pessoais, etc., se fale dele e de suas exigências cristãs, a fim de iniciar a grande renovação conciliar, que é a de maior fidelidade a Cristo.⁵²⁵

Por sua vez, em maio de 1966, na exortação pastoral que fez aos fiéis, lembrou que as comemorações marianas uniram dois acontecimentos históricos: o encerramento do Concílio e a iminência do cinquentenário das aparições de Fátima em 1967. Porém, o primeiro grande acontecimento que traduz o *aggiornamento* na Beira foi a celebração ecuménica nas comemorações do 13 de maio desse ano. A tradicional procissão em honra da Senhora de Fátima foi participada por milhares de católicos, ortodoxos e muçulmanos, tendo sido dada a palavra a um ministro de uma das confissões em saudação à Virgem.⁵²⁶

Sobre as vantagens do Concílio para a África, nomeadamente para Igreja no Ultramar português, o bispo da Beira não tinha dúvidas que a mais imediata tinha sido uma espécie de acreditação tácita pela Igreja universal e o reconhecimento da parte do grande público que segue

⁵²³ «Os Católicos da Diocese da Beira Ofereceram um Báculo ao Seu Bispo», *Diário de Moçambique*, 4 de fevereiro, 1966, 1.

⁵²⁴ «A Secretaria da Diocese da Beira Anuncia Ao Público o Jubileu Conciliar», *Diário de Moçambique*, 27 de janeiro, 1966, 1 e 3.

⁵²⁵ Sebastião Resende, *Circular n.º 1/66*, 27 de janeiro de 1966, n. 01, Pasta 2, FDSSR.

⁵²⁶ Cf. «Milhares de Católicos, Ortodoxos e Maometanos Participaram na Procissão», *Diário de Moçambique*, 13 de maio, 1966, 1.

o Concílio de uma Igreja ultramarina estabelecida, com florescente atividade apostólica e ciente das suas limitações e necessidades.⁵²⁷

Por outro lado sublinhou ainda que para a Igreja de Moçambique o Concílio iria trazer mudanças profundas. Referiu-se, numa lógica da promoção da pessoa humana, à consciencialização da necessidade de um cristianismo atuante sob pena de definhar referindo-se aos moçambicanos de forma particular; numa lógica social, à abordagem às formas de evitar o materialismo dos costumes e da via espiritual e alertar para os perigos do socialismo ateu; numa lógica de inculturação da fé, à expressão social que a liturgia permite, sublinhando que a sua adaptação às realidades locais possibilitaria uma tradução mais autêntica da pluralidade dos grupos humanos. Numa expectativa exagerada e beatífica, o bispo da Beira afirmou que «o Concílio Ecuménico Vaticano II não é só humano nem só divino; é divino-humano; e, por isso, há-de encarar todos os problemas, e, embora os não resolva a todos, há-de tornar a Igreja capaz de a todos resolver».⁵²⁸

A 25 de julho de 1966, D. Sebastião Soares de Resende lançou a sua última pastoral oficial *A Alma do Concílio*⁵²⁹ após um interregno de quatro anos devido à sua participação no II Concílio do Vaticano. O bispo da Beira procurou sistematizar e dar a conhecer as resoluções conciliares aos seus diocesanos, convidando-os a estudar e pôr em prática o Concílio.

Ao longo da sua exposição, D. Sebastião mostrou-se globalmente satisfeito com as conclusões conciliares. Depois de apresentar as linhas jurídicas e teológicas do Concílio, de forma sintética e numa linguagem simples e acessível, apresentou as suas linhas estruturais, a sua natureza, o clima em que decorreu a sua celebração e os documentos que nele foram discutidos e promulgados. Exortou múltiplas vezes ao aprofundamento pessoal do seu conteúdo, mediante uma leitura aturada e meditada.

De forma convicta e até um pouco inocente, o bispo da Beira encarou o Concílio como a principal ferramenta da Igreja para fazer face aos problemas modernos.⁵³⁰ Não o concebia como um evento acabado mas como um estado de contínuo Pentecostes que partia da oração ininterrupta. Implicitamente, o prelado beirense, aludindo aos problemas que enfrentava na sua

⁵²⁷ Cf. Sebastião Resende, *Vantagens do Concílio para a África*, Palestra à secção portuguesa de Rádio Vaticano, outubro de 1962, n. 01, Pasta 2, FDSSR.

⁵²⁸ Cf. Resende, *Vantagens do Concílio para a África*, FDSSR.

⁵²⁹ Cf. Sebastião Resende, «A Alma do Concílio», em *Profeta em Moçambique*, 1047-97.

⁵³⁰ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1051.

diocese, tirou da pedagogia da aula conciliar um método que considerava eficaz para a sua resolução: o estudo, o debate e o *aggiornamento*.⁵³¹

D. Sebastião apresentou sucintamente os documentos conciliares.

Se por um lado considerou que a Constituição dogmática sobre Igreja, *Lumen Gentium*, centra em si os demais documentos, por outro afirmou que a constituição *Dei Verbum*, sobre a revelação divina, está na base e é anterior a todos os documentos conciliares dado versar sobre a intenção divina de salvação da humanidade. Não obstante, concluiu que existe uma interdependência entre estes dois documentos e a sua expressão mais perfeita na Constituição dogmática sobre a Sagrada Liturgia, *Sacrosanctum Concilium*.⁵³²

Quando questionado relativamente ao esquema sobre a Igreja no mundo, D. Sebastião afirmou que a sua novidade está em ser o «texto conciliar de mais acentuado sabor existencialista o qual, por isso mesmo, fala a todos os homens de boa vontade, considerando-os nas respetivas situações concretas da vida».⁵³³

Pessoalmente, considerou o decreto *Optatam Totius*, sobre a formação sacerdotal, um dos documentos mais importantes do Concílio por estar na base de toda a ação renovadora da Igreja.⁵³⁴ Por outro lado, atendendo à realidade missionária da sua diocese e à presença significativa de outras confissões cristãs, estabeleceu uma ponte entre o decreto *Ad Gentes* e o *Unitatis Redintegratio*: defendendo a colaboração da Igreja católica com as outras igrejas cristãs na superação da divisão e tornando mais eficaz a evangelização.⁵³⁵ Assinalamos, ainda, o seu desapontamento com o decreto *Inter Mirifica* sobre os meios de comunicação social. D. Sebastião considerou-o o mais pobre de todos os documentos conciliares, afirmando que a sua elaboração e promulgação foi, de algum, modo, prematura.⁵³⁶

Em entrevista, relativamente ao esquema sobre ministério e vida dos presbíteros, o prelado considerou-o sempre atual, afirmando:

O Concílio do Vaticano II será o concílio, por excelência, do episcopado, não o será igualmente do presbiterado. O concílio do presbiterado será talvez o próximo concílio

⁵³¹ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1049-1050.

⁵³² Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1055.

⁵³³ Sebastião Resende, *Entrevista ao Boletim de Informação Pastoral*, 1966, n. 01, Pasta 2, FDSSR.

⁵³⁴ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1062.

⁵³⁵ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1065.

⁵³⁶ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1066.

ecuménico. O nível da Igreja, em qualquer momento, depende, portanto, em grande parte do nível de seu clero. Um tal documento conciliar é, pois, de actualidade permanente.⁵³⁷

Sucintamente, D. Sebastião finalizou a sua pastoral enunciando os deveres fundamentais do cristão de hoje à luz do Concílio e em ordem ao Concílio. Sobre o leigo conciliar sublinhou que deve ter consciência de ser Povo de Deus, ser Igreja-fermento, ser consagrador do mundo e agir comunitariamente. Ao religioso conciliar pediu que tivesse consciência da sua consagração a Deus, que soubesse descobrir a Cristo, que vivesse em Igreja e que tivesse o sentido a adaptabilidade às diversas situações. Por sua vez, ao sacerdote conciliar lembrou-o como um ungido do Espírito Santo, servidor e administrador dos mistérios divinos, membro ativo e consciente do presbitério, apelando-lhe a que viva no mundo não sendo mundano. Em jeito de autocritica enumerou, por fim, os quatro pontos do bispo conciliar: deve ser verdadeiramente vigário de Cristo, pastor atento ao rebanho, pai e amigo do presbitério e servidor do povo de Deus.⁵³⁸

Lembrou, por isso, que «o êxito do pós-Concílio em tamanha expectativa da parte de cristãos e não-cristãos, será, pois, um campo das realizações, aquelas que os apóstolos do mesmo – bispo, clero, religiosos e leigos – quiserem».⁵³⁹

De facto, os esforços de D. Sebastião para realizar o *aggiornamento* na diocese da Beira foram enormes. De entre os seus manuscritos encontramos várias páginas, ideias e projetos do prelado sempre com o intuito de divulgar e aplicar as normas conciliares na diocese da Beira.

A 21 de dezembro de 1965, aquando da operação em Friburgo, relatou que, tendo examinado rapidamente o catecismo sul-africano dirigido aos nativos, este lhe pareceu correto. Sublinhando de seguida a necessidade urgente de um catecismo para Moçambique, principalmente no pós-Concílio. Apontou ainda os padres Costa Maia e Felicidade Alves para o redigir na Beira.⁵⁴⁰

A 8 de fevereiro de 1966 foi-lhe diagnosticado um cancro no esófago. Em 11 de fevereiro redigiu o seu testamento espiritual e a 13 parte para Heidelberg para ser operado.⁵⁴¹

⁵³⁷ Resende, *Entrevista ao Boletim de Informação Pastoral*, FDSSR.

⁵³⁸ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1071-1093.

⁵³⁹ Cf. Resende, «A Alma do Concílio», 1054.

⁵⁴⁰ Sebastião Resende, *Notas manuscritas*, 21 de dezembro, 1965, n. 01, Pasta 2, FDSSR.

⁵⁴¹ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 413.

Ainda assim, o pensamento do bispo da Beira volta-se para a sua missão como nos dão conta os rascunhos manuscritos contendo ideias concretas sobre o ensino e a aplicação do Concílio.⁵⁴²

Tratando-se de um tumor maligno, já metastizado nos pulmões, regressou à Beira a 13 de janeiro de 1967. As orações pelo bispo da Beira multiplicaram-se mesmo no seio das outras confissões religiosas. No dia 25 de janeiro, pelas 10h45 o bispo da Beira faleceu. Sucederam-se as homenagens e as exéquias tiveram lugar na sexta-feira seguinte, pelas 10h na catedral de Lourenço Marques, presididas por D. Custódio Alvim Pereira. No dia 3 de fevereiro, também na Sé do Porto, D. Florentino Andrade e Silva presidiu à celebração de exéquias.⁵⁴³

No seu testamento, redigido a 11 de fevereiro de 1966, D. Sebastião Soares de Resende agradeceu a todos quantos colaboraram consigo na obra de apostolado missionário, pedindo perdão a todos aqueles a quem eventualmente tivesse ofendido. Despojado de bens materiais, o prelado pediu somente que fosse sepultado em campa rasa na principal via no interior do cemitério com uma pequena lápide unicamente com a inscrição: Sebastião, o primeiro bispo da Beira.⁵⁴⁴

⁵⁴² Cf. Sebastião Resende, Notas manuscritas sobre a aplicação do Concílio, 1967, n. 01, Pasta 2, FDSSR.

⁵⁴³ Cf. Azevedo, «Perfil biográfico», 413-415.

⁵⁴⁴ Cf. Silva, *Triptico Moçambicano*, 190-191.

CONCLUSÃO

O séc. XX trouxe para a Igreja uma nova forma de se compreender a si própria e em relação com o mundo. Efetivamente, o II Concílio Ecuménico do Vaticano foi o culminar de um conjunto de movimentos de renovação teológica que procuravam responder aos desafios da modernidade, apontando novos horizontes para a ação eclesial.

D. Sebastião Soares de Resende representa o expoente da participação de Portugal neste marco histórico para a Igreja e para o mundo. Para compreendermos melhor o seu espectro de ação, realizámos um périplo pela sua vida e obra. Tal viagem fez-nos recuar até ao início do século, procurando entender os trâmites da relação entre a Igreja e o Estado Novo. Trata-se de uma questão que não reúne o consenso dos historiadores.

O Estado Novo marcou indelevelmente a história de Portugal. Logo soa no ideário português o tríptico «Deus, Pátria, Família». De facto, estabeleceu-se uma simbiose entre o Estado e a Igreja, não raras vezes até mais a favor do regime e em prol da manutenção da ordem social. Ambos contribuíram para a construção de um Estado nacionalista, corporativista, nostálgico do tradicionalismo católico e colonialista. Porém, esta relação tornou-se cada vez mais tensa devido a vários fatores. Destacamos as pressões internacionais sobre o regime e o isolamento da hierarquia e elites católicas portuguesas mais conservadoras alinhadas com o Governo. Ainda assim, a consolidação do Estado Novo e o papel da Igreja católica nesse processo só se compreendem no rescaldo das políticas secularistas e anticlericais da I República.

Nos territórios ultramarinos esta relação assumiu contornos ligeiramente diferentes. À Igreja foi confiada a missão civilizadora dos nativos. Esta considerou-a a oportunidade perfeita para incrementar a evangelização e cristianização destes territórios. A Concordata e o Acordo Missionário de 1940 regularam esta cooperação. No seu seguimento foi ajustada a circunscrição eclesiástica nos territórios ultramarinos. Entre as novas dioceses criadas contou-se a diocese da Beira.

D. Sebastião Soares de Resende foi o primeiro bispo da Beira. A sua austeridade e disciplina acompanharam-no toda a vida. As origens humildes não faziam adivinhar o brilhante percurso escolar que revelou no Seminário. Depois da ordenação presbiteral, foi enviado em missão de estudos para Roma. Quando regressou, encarregaram-no da formação filosófica dos novos seminaristas. Logo foi notado pela sua destreza intelectual. Os estudos que publicou e o conteúdo das suas comunicações revelam a sua predileção pelo neotomismo. Por outro lado, procurou conciliar durante toda a sua vida o seu nacionalismo e o seu ultramontanismo.

Quando chegou à sua diocese, D. Sebastião Soares de Resende deparou-se com o drama económico, laboral e social que imperava em Moçambique. Nas políticas de assimilação viu uma mais-valia para o desenvolvimento das comunidades locais, mas rapidamente se apercebeu da disparidade entre a promulgação e a execução das leis nos territórios ultramarinos e dos interesses económicos adjacentes. No seu diário pessoal foi relatando os episódios com que se confrontava, sublinhando a exploração e o racismo com que eram tratados os indígenas.

Durante 21 anos de episcopado, são diversos e de vários tipos os escritos do prelado. A sua vasta obra inclui preleções, discursos, pregações, entre outros. Destas, destacamos as 17 cartas pastorais que por ocasião do aniversário da sua tomada de posse dirigia aos seus diocesanos. Estas versam sobre os temas mais candentes para o bispo da Beira e para a realidade moçambicana, procurando dar uma resposta aos desafios pastorais com que o prelado se deparava.

Apesar das resistências que encontrou à sua missão, D. Sebastião desenvolveu uma estratégia pastoral que levou à renovação e expansão missionária na Beira. Promoveu a educação e formação dos locais, augurando até a possibilidade de uma Universidade para a África. Criou o periódico *Diário de Moçambique* com o intuito de tornar a evangelização mais eficaz e permaneceu atento às potencialidades dos avanços tecnológicos na área da informação.

Finalmente, em outubro de 1962 partiu para Roma tomando parte nos trabalhos da primeira sessão do II Concílio Ecuménico do Vaticano. Fê-lo novamente nos três anos seguintes para as restantes sessões.

Na assembleia conciliar, fácil e rapidamente se distinguiu do restante episcopado português da Metrópole e das Províncias pela qualidade das suas intervenções. Interveio dez vezes na aula conciliar tendo entregado, ainda, uma nota escrita com correções que achara pertinente fazer num dos esquemas. As palavras argutas nas sugestões e correções que propunha sobre os esquemas apresentados derivavam do saber teológico adquirido e da sua própria experiência enquanto bispo da Beira.

Paralelamente, D. Sebastião foi publicando as suas impressões do Concílio no *Diário de Moçambique*. Infelizmente e sem razão aparente, fê-lo apenas relativamente às primeiras três sessões. Não obstante, a sua análise permite-nos uma perceção da vivência do prelado relativamente ao momento histórico presenciado.

Findo o Concílio, o bispo da Beira começou logo a delinear um projeto pastoral para a sua aplicação. Viria a falecer no ano seguinte sem o ter finalizado. De facto, o prelado ansiava pelo *aggiornamento* da Igreja em Moçambique, profundamente convencido de que a aplicação das resoluções conciliares contribuiriam para o desenvolvimento das comunidades locais. Porém, é notória a preocupação de D. Sebastião em se referir constantemente ao Concílio naquele ano já marcado pela doença, com apelos constantes à participação de toda a diocese neste processo de *aggiornamento*.

Podemos afirmar que o bispo da Beira foi uma voz e teve uma ação verdadeiramente proféticas para a realidade moçambicana e a sua ação ficou gravada na Beira até hoje. Múltiplas são as homenagens a D. Sebastião que traduzem este facto. Por outro lado, foi o prelado português mais ativo naquele que foi o maior acontecimento da Igreja no século passado e com repercussões em todo o mundo.

Este trabalho, longe de esgotar as abordagens possíveis ao estudo desta figura, pretende sublinhar o seu testemunho e a extraordinária capacidade de perscrutar os sinais dos tempos, mesmo antes do Concílio o promover oficialmente, e procurar responder da forma mais conveniente. Partindo das fontes disponíveis, procurámos reunir dados importantes para elaboração de uma biografia do primeiro bispo da Beira, nomeadamente, desde do seu nascimento até à sua eleição episcopal. Neste hiato temporal, faltou uma referência aprofundada à sua missão de estudos em Roma que deve ser colmatada numa próxima investigação. Abre-se, ainda, a possibilidade do conveniente estudo crítico da totalidade da obra do prelado, bem como uma investigação mais detalhada sobre a sua relação com o poder político instituído. Seria ainda interessante aprofundar o estudo relativamente à participação portuguesa no II Concílio do Vaticano, de forma particular na fase antepreparatória, bem como uma pesquisa mais abrangente sobre o papel do *Diário de Moçambique* na divulgação do Concílio em Moçambique. Outra novidade passa, também, pela abordagem mais profunda à participação de D. Sebastião na aula conciliar e da perceção do prelado sobre as suas vantagens para a Igreja em Moçambique.

Este trabalho é, enfim, um convite à descoberta de que D. Sebastião Soares de Resende foi na sua humildade um grande homem, na sua entrega e zelo pastoral um verdadeiro bispo

missionário, no seu arguto argumento um interventivo padre conciliar, e até ao fim da vida sempre um pastor ativo.

BIBLIOGRAFIA

1. FONTES

1.1. Fontes inéditas

- **Arquivo da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**

- **Fundo documental D. Sebastião Soares de Resende**

Circular n.º1/66, 27 de janeiro de 1966.

Diário pessoal [relatos manuscritos diários de 1957 a 1965]

Entrevista ao Boletim de Informação Pastoral, 1966.

Aplicação do Concílio [notas manuscritas sobre a aplicação do Concílio na diocese da Beira], 1965-1967.

Vantagens do Concílio para a África [palestra à secção portuguesa de Rádio Vaticano] outubro de 1962.

- **Arquivo Episcopal do Porto**

Processo de Ordenação Canónica de Sebastião Soares de Resende.

- **Arquivo do Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição do Porto**

Atas das sessões do conselho de professores de preparatórios do Seminário do Pôrto 1916-1938 [livro de registos].

Atas dos Conselhos dos professores do Seminário Maior do Porto 1911-1954 [livro de registos].

Exames de Liturgia e Cerimónias 1900-1948 [livro de registos das classificações].

Exames de Preparatórios 1913-1933 [livro de registos].

Exames de Reza 1900-1948 [livro de registos das classificações].

Exames de Teologia 1899-1927 [livro de registos das classificações].

Exames de Teologia 1927-1957 [livro de registos das classificações].

Matriculas Teologia (1º ano) 1862-1948 [livro de registos].

Matriculas Teologia (3º Ano/4º Ano) 1864-1969/1970-1986 [livro de registos].

Premiados 1874-1933 [livro de registos].

Qualificação de Mérito e das Aulas – Preparatórios 1923-1942 [livro de registos das classificações].

Qualificações de mérito das aulas 1926-1937 [livro de registos das classificações].

Exames Confessor/Pregador 1895-1936 [livro de registos das classificações].

- Outras

Livro do Registo Parochial da freguesia de Milheiróz de Poiares: Baptisados de 1906. Registo n.º 16, fls. 8v. Acedido a 5 de julho de 2022. <https://digitarq.adavr.arquivos.pt/viewer?id=1257556>.

1.2. Fontes publicadas

- De Sebastião Soares de Resende

Resende, Sebastião. *Saudação Pastoral*. Beira: Escola de Artes e Ofícios, 1943.

———. «O Padre Missionário», 1944. Em *Profeta em Moçambique*, 3-42. Lisboa: Difel, 1994.

———. «Fé, Vida e Colonização», 1945. Em *Profeta em Moçambique*, 43-89.

- . «Colonização Portuguesa», 1946. Em *Profeta em Moçambique*, 91-138.
- . «Falsos e Verdadeiros Caminhos da Vida», 1947. Em *Profeta em Moçambique*, 139-200.
- . «Ordem Comunista», 1948. Em *Profeta em Moçambique*, 201-271.
- . «Ordem Anticomunista», 1949. Em *Profeta em Moçambique*, 273-352.
- . «A Verdadeira Internacional», 1950. Em *Profeta em Moçambique*, 353-414.
- . «O problema da Educação em África», 1951. Em *Profeta em Moçambique*, 415-479.
- . «Responsabilidades Cristãs», 1952. Em *Profeta em Moçambique*, 480-544.
- . «Hora decisiva para Moçambique», 1953. Em *Profeta em Moçambique*, 543-615.
- . «Mulher Única», 1954. Em *Profeta em Moçambique*, 616-682.
- . «Responsabilidade dos Leigos», 1956. Em *Profeta em Moçambique*, 683-760.
- . «Sacramento da Vida», 1957. Em *Profeta em Moçambique*, 761-834.
- . «Moçambique na Encruzilhada», 1958. Em *Profeta em Moçambique*, 835-901.
- . «O Mistério da Comunidade Cristã», 1959. Em *Profeta em Moçambique*, 899-927.
- . «A Moral Conjugal em Crise», 1961. Em *Profeta em Moçambique*, 982-1047. Lisboa: Difel, 1994.
- . «A Alma do Concílio», 1966. Em *Profeta em Moçambique*, 1047-97.

Resende, Sebastião. «A Eleição das comissões do Concílio Ecuménico – III». *Diário de Moçambique*, 2 de novembro, 1962.

- . «Concílio Ecuménico: a Igreja Não Pode “Negociar” a União dos Cristãos ao Preço da Doutrina». *Diário de Moçambique*, 16 de dezembro, 1962.
- . «Concílio Ecuménico: Bloco “Avançado” e Bloco “Conservador” Discutem as Fontes da Revelação». *Diário de Moçambique*, 1 de dezembro, 1962.
- . «Concílio Ecuménico: Como Decorre Uma Congregação Geral?». *Diário de Moçambique*, 27 de novembro, 1962.
- . «Concílio Ecuménico: Necessidade de uma Agência Noticiosa Católica». *Diário de Moçambique*, 11 de dezembro, 1962.
- . «Crónica de Roma 1: A Reabertura do Concílio Foi o Discurso de Paulo VI». *Diário de Moçambique*, 12 de outubro, 1963.
- . «Crónica de Roma 2». *Diário de Moçambique*, 20 de outubro, 1963.
- . «Crónica de Roma 3». *Diário de Moçambique*, 27 de outubro, 1963.
- . «Crónica de Roma 4». *Diário de Moçambique*, 3 de novembro, 1963.
- . «Crónica de Roma 5». *Diário de Moçambique*, 10 de novembro, 1963.
- . «Crónica de Roma 6». *Diário de Moçambique*, 17 de novembro, 1963.
- . «Crónica de Roma 7». *Diário de Moçambique*, 20 de novembro, 1963.
- . «Crónica de Roma 8». *Diário de Moçambique*, 24 de novembro, 1963.
- . «Crónica de Roma 9». *Diário de Moçambique*, 29 de novembro, 1963.
- . «Crónica do Concílio Ecuménico – I». *Diário de Moçambique*, 12 de outubro, 1962.
- . «Encerramento da Terceira Sessão do Concílio Ecuménico». *Diário de Moçambique*, 22 de novembro, 1964.
- . «Episódios Variados e Vivos Fora e Dentro do Concílio». *Diário de Moçambique*, 18 de dezembro, 1962.

- . «Exortação Pastoral na Terceira Reabertura do Concílio». *Diário de Moçambique*, 17 de setembro, 1964.
- . «Função doutrinal dos teólogos portugueses no Concílio de Trento». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 21 (1935): 265-293.
- . «Homenagem ao Dr. Guilherme Moreira». *Tradição*, 29 de julho, 1939.
- . «Meditações». *Tradição* 5, 25 setembro, 1937.
- . «Mensagem Conciliar: Verdade, Amor e Paz». *Diário de Moçambique*, 4 de novembro, 1962.
- . «Milheirós de Poiães». *Tradição*, n. especial, 1940.
- . «O Concílio Aproxima-se do Fim da 3.^a Sessão». *Diário de Moçambique*, 18 de novembro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico ao Terminar o Mês de Outubro». *Diário de Moçambique*, 15 de novembro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico Continua a Sua Marcha». *Diário de Moçambique*, 7 de outubro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico Continua no Mesmo Ritmo». *Diário de Moçambique*, 18 de outubro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico e Suas Paralelas, Coordenadas e Derivantes». *Diário de Moçambique*, 7 de novembro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico em Plena Marcha». *Diário de Moçambique*, 1 de outubro, 1964.
- . «O Concílio Ecuménico Prossegue Sob o Signo da Cruz de Cristo». *Diário de Moçambique*, 27 de setembro, 1964.
- . «O Concílio em Plena Actividade». *Diário de Moçambique*, 4 de novembro, 1964.

- . «O Concílio em Ritmo de Grande Andamento». *Diário de Moçambique*, 21 de outubro, 1964.
- . «Os Observadores Russos Comentaram: a Bênção Foi Verdadeiramente Episcopal – II». *Diário de Moçambique*, 21 de outubro, 1962.
- . «Páginas de doutrinação moçambicana». Em *Profeta em Moçambique*, 1099-1295. Lisboa: Difel, 1994.
- . «Por um Moçambique melhor». Em, em *Profeta em Moçambique*, 1254-1296. Lisboa: Difel, 1994.
- . «Programa intelectual». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 19 (1933): 218-226.
- . «Projecção do Natal em África». Em *Profeta em Moçambique*, 1213-1253. Lisboa: Difel, 1994.
- . «Que Todos Permaneçam em Estado de Concílio». *Diário de Moçambique*, 5 de agosto, 1963.
- . «S. Tomaz orientador dos estudos modernos». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 20 (1934): 204-213.
- . «Santinha de Arrifana». *Tradição*, 26 de outubro, 1935.
- . «Santinha de Arrifana». *Tradição*, 5 de outubro, 1935.
- . «Temas de Liturgia». *Diário de Moçambique*, 20 de novembro, 1962.
- . «Teologia sacramental». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 20 (1934): 295-297.
- . «Teologia sacramental». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 21 (1935): 61-65, 145-151 e 235-241.
- . «Teologia sacramental». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 22 (1936): 182-188 e 220-226.
- . «Universidade pontificia». *Boletim da Diocese do Porto*, n. 20 (1934): 1-19; 41-45.

———. *Filosofia Tomista e a sua actualidade*. Porto: Tipografia Porto Médico, 1937.

———. *O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal*. Porto: Liv. Tavares Martins, 1941.

———. *Portugal e a doutrina dogmática da comunhão*. Porto: Tipografia Porto Médico, 1943.

———. *Questões da história da filosofia*, Porto: Tipografia Porto Médico, 1935.

- Imprensa periódica

Correio da Feira. «Bispo da Beira», 4 de setembro, 1943; 11 de setembro, 1943; 25 de setembro, 1943; 27 de janeiro, 1945; 14 de outubro, 1950; 18 de novembro, 1950; 14 de fevereiro, 1953; 21 de março, 1953; 20 de agosto, 1955; 1 de outubro, 1955; 28 de janeiro, 1956; 16 de julho, 1960; 3 de setembro, 1960; 22 de outubro, 1960; 28 de setembro, 1963.

———. «Dom Sebastião Soares de Resende: Bispo da Nova Diocese de Moçambique», 24 de julho, 1943.

———. «Dom Sebastião Soares de Resende», 21 de agosto, 1943; 24 de julho, 1943.

———. «Milheirós 21», 3 de setembro, 1960.

———. «Milheirós 26», 4 de setembro, 1943.

———. «Milheirós 5», 9 de novembro, 1940.

———. «Milheirós: Falecimento», 1 de março, 1947.

———. «Novo Bispo Português», 4 de setembro de 1943.

Diário de Moçambique. «A Chegada do Sr. Bispo da Beira», 21 de janeiro, 1966.

———. «A Secretaria da Diocese da Beira Anuncia Ao Público o Jubileu Conciliar», 27 de janeiro, 1966.

—————. «Milhares de Católicos, Ortodoxos e Maometanos Participaram na Procissão», 13 de maio, 1966.

—————. «Os Católicos da Diocese da Beira Ofereceram um Báculo ao Seu Bispo», 4 de fevereiro, 1966.

Bispo de Vila Cabral. «Carta para Vila Cabral-I». *Diário de Moçambique*, 1 de outubro, 1965.

—————. «Carta para Vila Cabral-XI». *Diário de Moçambique*, 14 de dezembro, 1965.

Mesquita, Lourenço. «Paulo VI Instituiu o “Sínodo Episcopal”». *Diário de Moçambique*, 16 de setembro, 1965.

Nogueira, Eurico Dias. «Presença Portuguesa no Vaticano II». *Diário de Moçambique*, 11 de dezembro, 1965.

- Outras fontes

«Inter Sanctam Sedem Et Rempubicam Lusitanam Sollemnes Conventiones» [Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa]. *Acta Apostolicae Sedis* 32 (1940): 218-233.

«Inter Sanctam Sedem Et Rempubicam Lusitanam Sollemnes Conventiones» [Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa]. *Acta Apostolicae Sedis* 32 (1940): 235-244.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1970 a 1977.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II: Apparando. Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

Episcopado de Moçambique. «Comunicado da Conferência Episcopal de Moçambique». *Lumen* 30, n. 4 (abril de 1965): 335-336.

Episcopado do Portugal metropolitano. «Pastoral Colectiva sobre o Concílio Ecuménico do Vaticano II». *Lumen* 27, n. 8 (julho de 1962): 647-654.

Episcopado Português. «Carta Pastoral do Episcopado». *Lumen* 23, n. 1 (1959): 5-14.

- . «Nota Colectiva do Episcopado». *Lumen* 25, n. 1 (janeiro de 1961): 7-8.
- . «Nota do Episcopado Português da Metrópole sobre o encerramento do Concílio Ecuménico». *Lumen* 29, n.10 (novembro de 1965): 795-796.
- . «Nota Pastoral do Episcopado da Metrópole». *Lumen* 29, n.8 (agosto de 1965): 623-629.
- . «Nota Pastoral do Episcopado Português da Metrópole». *Lumen* 26, n. 1 (janeiro de 1962): 11.
- . «Pastoral Colectiva do Episcopado Português para a publicação oficial do Concílio». *A União* 12, n. 242-243 (1931), 122-137. Acedido a 25 agosto de 2021. http://icm.ft.lisboa.ucp.pt/resources/Documentos/CEHR/Rec/uniao/PT_UCP_CEHR_UNI_242-243_Set.-Out.1931.pdf
- João XXIII. «Discurso de Sua Santidade Papa João XXIII na abertura solene do SS. Concílio». *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1962): 789.
- . «*Pacem in Terris*» [Encíclica sobre a paz de todos os povos na base da verdade, justiça, caridade e liberdade]. *Acta Apostolicae Sedis* 55 (1963): 257-304.
- Lopes, Pereira (dir.). «Novos Cónegos». *Boletim da Diocese do Porto* 22, n. 7 (1936): 192.
- . «Seminário de N. S. da Conceição». *Boletim da Diocese do Porto* 21, n. 11 e 12 (1935): 304.
- . «Seminários: Reabertura das aulas». *Boletim da Diocese do Porto* 20, n. 10 (1934): 282.
- Ministério das Colónias. «Acto Colonial». *Diário do Govêrno* 1, n.º 156 (1930): 1307-1312.
- . «Carta Orgânica do Império Colonial Português». *Diário do Govêrno* 1, n.º 261 (1933): 1891-1995.
- . «Estatuto Missionário». *Diário do Govêrno* 1, n. 79 (5 de abril de 1941): 319-325.
- Ministério do Ultramar. «Decreto-Lei n.º 43893». *Diário do Govêrno* 1, n.º 207 (1961): 1101-1103.

—————. «Estatuto do Indígena». *Diário do Govêrno* 1, n. 110/1954 (20 de maio de 1954): 560-565.

Paulo VI. «*Populorum Progressio*» [Encíclica sobre o desenvolvimento dos povos]. *Acta Apostolicae Sedis* 59 (1967): 257-299.

Pio XI. «*Deus Scientiarum Dominus*» [Constituição Apostólica]. *Acta Apostolicae Sedis* 23, n. 7 (1931): 241-284.

Pio XII. «*Solemnibus Conventionibus*» [Constituição Apostólica]. *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941): 14-18.

Presidência de Ministério. «Constituição Política da República Portuguesa». *Diário do Govêrno* 1, n. 43 (1933): 227-236.

Secretaria da Diocese. «Nota da Secretaria da Diocese da Beira». *Diário de Moçambique*, 14 de setembro, 1965.

3. ESTUDOS

Abreu, Adélio Fernando. «A Igreja Católica e a Primeira República». *Humanística e Teologia* 32, n. 2 (2010): 157-186.

Aguiar, Américo Monteiro de. *De como eu fui: crónicas de viagem*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato, 1987.

Alberigo, Giuseppe. *Breve historia del concilio Vaticano II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Almeida, João Miguel. *A Oposição Católica ao Estado Novo*. Lisboa: Edições Nelson de Matos, 2008.

Antunes, Diamantino. «Concílio Vaticano II: o contributo do episcopado de África e Madagáscar». Tese de Doutoramento. Roma: Pontificia Universidade Gregoriana, 2001.

Azevedo, Ana Carina. «Sob ventos de mudança: o impacto do Concílio Vaticano II na oposição dos católicos “progressistas” ao Estado Novo português (1965-1974)». *Horizonte* 9, n. 24 (2011): 1147-1167.

Azevedo, Carlos A. Moreira. «Perfil biográfico de D. Sebastião Soares de Resende». *Lusitania Sacra* 2, n. 6 (1994): 391-415.

———. «O carácter do Bispo da Beira: através da correspondência com dois padres milheiroenses». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 13-18.

Azevedo, Mario. «Lusotropicalismo». Em *African Historical Dictionaries: Historical Dictionary of Mozambique*. Ed. Jon Woronoff, 2ª ed., vol. 47: 102. London: The Scarecrow Press, Inc., 1991.

Barbosa, David Sampaio Dias. «Concílios Ecuménicos». Em *Dicionário de História Religiosa em Portugal*. Ed. Carlos Azevedo. 1.ª ed., vol. 1: 405-413. Rio de Mouro: Círculo de Leitores SA., 2000.

Brandão, Pedro Ramos. *A Igreja católica e o Estado Novo em Moçambique*. Cruz Quebrada: Editorial Notícias, 2004.

Brás, Sebastião e José Soares Martins. «D. Sebastião Soares de Resende, Feirense com Projecção Universal». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 69-71.

Campina, Ana e Sérgio Tomás. «Portugal, o Estado Novo, António de Oliveira Salazar e a ONU: Posicionamento(s) e (i)legalidades no pós-II Guerra Mundial (1945-1970)». Em *A Europa do Pós II Guerra Mundial: o caminho da cooperação*, organizado por M.F. Rollo et al., 77-93. Lisboa: IHC, 2016.

Capela, José. *Escravidura: conceitos, a empresa de saque*. Porto: Afrontamento, 1974.

Carvalho, Rita Almeida de. «A Concordata de Salazar: Portugal-Santa Sé 1940». Tese de Doutoramento. Universidade Nova de Lisboa, 2009.

Castelo, Cláudia. *O modo português de estar no mundo. O luso-tropicalismo e ideologia colonial portuguesa (1933-1961)*. Porto: Edições Afrontamento, 1998.

Cavichioli, Bruno e Carlos Gallo. «Entre Deus e o Estado: Salazar, Franco e a Igreja Católica nas ditaduras ibéricas do século XX». *Revista Memória em Rede* 14, n. 27 (2022): 309-334.

Cerqueira, José Miguel. «A “Guerra Justa” d'El Rey Dom Sebastião de Portugal aos Imperadores do Monomotapa». Dissertação de Mestrado. Instituto Universitário de Lisboa, 2020.

Coelho, Armindo Lopes. «Concelebração da Eucaristia: homilia». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 7, n. 19 (2008): 31-34.

Cruz, Manuel Braga da. «As origens da democracia cristã em Portugal e o Salazarismo (I)». *Análise Social* 14, n. 54 (1978): 265-278.

Cunha, Paulo Ferreira da. «Da constituição do Estado Novo Português». *História Constitucional*, n. 7 (2006): 188-208.

Darch, Colin. «Agência Geral das Colónias». Em *Historical Dictionary of Mozambique*. Ed. Colin Darch. 1.^a ed.: 28. Maryland: Rowman & Littlefield, 2019.

———. «Assimilation». Em *Historical Dictionary of Mozambique*. Ed. Colin Darch. 1.^a ed.: 55. Maryland: Rowman & Littlefield, 2019.

———. «Forced Labor (Xibalo)». Em *Historical Dictionary of Mozambique*. Ed. Colin Darch. 1.^a ed.: 160-161. Maryland: Rowman & Littlefield, 2019.

Floristán, Casiano. *Vaticano II: un Concilio Pastoral*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1990.

Fontes, Paulo. «Igreja Católica, sociedade e Estado em Portugal no século XX». Em *Igreja e ditaduras no mundo lusófono*. Dirigido por Leandro Pereira e Maria Inácia Rezola, 159-202. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2019.

Freyre, Gilberto. *Aventura e rotina*. Lisboa: Livros do Brasil, Lda., 1952.

Garcia, António. *História de Moçambique cristão*. Lourenço Marques: Diário gráfica, 1969.

Garcia, Francisco Miguel. «Análise Global de uma Guerra: Moçambique 1964-1974». Tese de Doutoramento. Universidade Portucalense, 2001.

Isaacman, Allen e Barbara Isaacman. *Mozambique. From Colonialism to Revolution, 1900-1982*. Boulder, Colorado: Westview Press, 1983.

J.M.. «Resende – (Sebastião). Portugal e a doutrina dogmática da comunhão». *Lumen* 7, n.7 (1943), 327.

Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2002.

Leão, Manuel. «D. Sebastião Resende: Uma Evocação, no seu centenário». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n.º 12 (2006): 19-22.

Martins, Manuel da Silva. «D. Sebastião – o bispo Profeta». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 16, n. 46 (2017): 21-22.

Martins, Maria Manuela Brito. «A recepção do neotomismo em Portugal na segunda metade de oitocentos: em torno do Bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos». Em *Actas do I Congresso Internacional Luso-Galaico-Brasileiro*, vol. 2, 161-190. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa/Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2009.

Matos, Manuel Cadafaz de. «Os teólogos D. Frei Gaspar do Casal (1510-1584) e Frei Francisco Foreiro (c. 1522-1581) e a edição internacional das suas obras». *Lusitania Sacra* 29 (janeiro-Junho 2014): 124-127.

Melo, Antônio Alves de. «O Vaticano II: origens, avanços, perspectivas». *Interações – Cultura e Comunidade* 18, n. 13 (2013): 17-38.

- Miguel, Ramón Aguadero e Carmen Sanchidrián Blanco. «La Enseñanza indígena en Mozambique: las memorias educativas de D. Sebastião Soares de resende, un Obispo católico antes que portugués (1950-1966)». *Historia de la educación* 30 (2011): 265-285.
- Morier-Genoud, Eric. *Catholicism and the making of politics in central Mozambique 1940-1986*. New York: University of Rochester Press, 2019.
- Nascimento, Augusto. «As vicissitudes políticas nas sucessivas vidas da Voz Africana em defesa dos africanos». *Africana Studia*, n. 27 (2016): 177-195
- Newitt, Malyn. *A History of Mozambique*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.
- Nogueira, Eurico Dias. «Singelo depoimento sobre o primeiro Bispo da Beira». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n.º 12 (Fevereiro 2006): 23-26.
- Nogueira, Franco. *Salazar: o ataque*. Coimbra: Atlântida Editora, 1980.
- Penvenne, Jeanne Marie. *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*. Portsmouth, NH: Heinemann, 1995.
- Pimenta, Fernando. «A ideologia do Estado Novo, a guerra colonial e a descolonização em África». Em *Historiografias portuguesa e Brasileira no século XX*. Coordenado por João Paulo Avelãs Nunes e Américo Freire. 183-201. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- . «La Chiesa Cattolica e l’Estado Novo nell’Africa Portoghese: tra cooperazione istituzionale e dissenso politico». *Storicamente*, n. 15 (2019): 1-23.
- Pinto, António Costa. «O Estado Novo português e a vaga autoritária dos anos 1930 do século XX». Em *O Corporativismo em Português: Estado, Política e Sociedade no Salazarismo e no Varguismo*, editado por António Pinto e Francisco Martinho, 25-49. Lisboa: ICS, 2008.
- Rei, Pedro Silva. «Liderança religiosa em Portugal entre a ditadura e a democracia: António Ribeiro, um patriarca em tempos de rutura». *Revista de História das Ideias* 36, n. 2 (2018): 221-243.
- Reis, A. do Carmo. «Igreja portuguesa e Guerra Colonial». *Humanística e Teologia* 33, n. 2 (2012): 19-29.
- Reis, Bruno Cardoso. «A Concordata de Salazar? Uma análise a partir das notas preparatórias de março de 1937». *Lusitania Sacra* 2, n. 12 (2000): 185-220.
- Rezola, Maria Inácia. «A igreja católica nas origens do salazarismo». *Locus: revista de história* 18, n. 1 (2012): 69-88.
- Ribeiro, Aquilino. *Abóboras no telhado*. Lisboa: Imprensa Portugal-Brasil, 1956.

Riccardi, Andrea. «The tumultuous opening of the Council». Em *History of Vatican II*, editado por Giuseppe Alberigo, v. 2, 1-67. Lovaina: Peeters, 1997.

Rodrigues, David Simões. «D. Sebastião Soares de Resende: o investigador». *Villa da Feira* 7, n. 19 (2008): 17-21.

———. «D. Sebastião Soares de Resende: Percurso de uma vida entre o berço, Milheirós de Poiães – Feira, 14.6.1906 e para além do túmulo, Beira – Moçambique, 25.1.1967». *Villa da Feira – Terra de Santa Maria* 4, n. 12 (2006): 31-68.

Rodrigues, Manuel Sarmiento. *Unidade da nação portuguesa*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1956.

Rosas, Fernando. «Estado e a Igreja em Portugal: do Salazarismo à Democracia». *Finisterra*, n. 33 (1999): 25-35.

———. *Salazar e o poder: a arte de saber durar*. Lisboa: Tinta da China, 2013.

Santos, Henrique Manuel dos. *A recepção do Concílio Vaticano II na diocese da Guarda*. Lisboa: Paulos Editora, 2010.

Silva, Manuel Ferreira da. *Triptico Moçambicano: Sofala, Sabá e Ofir*. Braga: Gráfica de São Vicente, 1967.

Simpson, Duncan. *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*. Lisboa: Edições 70, 2014.

Spiazzi, R. «À margem da preparação do Concílio». *Lumen* 24, n. 5 (março de 1960): 256-259.

Thomaz, Omar Ribeiro. «Contextos Cosmopolitas: Missões Católicas, Burocracia Colonial e a Formação de Moçambique». *Estudos Moçambicanos* 19 (2002): 27-59.

Trindade, Manuel. «A participação da Igreja Portuguesa no Concílio Vaticano II». *Lumen* 46, n. 10 (10 de dezembro de 1985): 3-10.

Ubaldo, Madella Maggiorino. *A Igreja Católica em Moçambique: síntese histórica da evangelização*. Pro Manuscrito. Quelimane, 1983.

Wakkers, Francisco. «Resende – (Sebastião). O Sacrifício da Missa em D. Frei Gaspar do Casal», *Lumen* 6, n.6 (1942): 189.