ANTÓNIO MANUEL SANTOS DE SOUSA NEVES

‘JUSTIÇA E PAZ’ NAS INTERVENÇÕES DA IGREJA CATÓLICA EM ANGOLA (1989-2002)

Orientador: Professor Doutor José Fialho Feliciano

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais

Lisboa

2011

ANTÓNIO MANUEL SANTOS DE SOUSA NEVES

‘JUSTIÇA E PAZ’ NAS INTERVENÇÕES DA IGREJA CATÓLICA EM ANGOLA (1989-2002)

Tese apresentada para a obtenção do Grau de Doutor em Ciência Política no curso de Doutoramento em Ciência Política, conferido pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

Orientador: Professor Doutor José Fialho Feliciano

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais

Lisboa

2011

Epígrafe

Dos quatro cantos da Nação, ouvimos um grito, que é um apelo, ao mesmo tempo de reconciliação e de esperança: Nunca mais a guerra! Paz a Angola, paz a Angola para sempre!

(...)

Para restaurar a paz, há que repor a justiça da verdade, a justiça da igualdade social, a justiça da solidariedade fraterna.

João Paulo II

Huambo, 5 de Junho de 1992

Dedicatória

Às minhas FAMÍLIAS,

A saber: - a de Sangue; a Espiritana; a dos Conterrâneos; a daquelas e daqueles com quem cruzei a minha vida, sobretudo nos Seminários e Universidades por onde passei; a do povo com quem partilhei uma fatia da minha história por terras do Planalto Angolano.

Agradecimentos

A todos a quem dedico este Doutoramento; ao Prof. Doutor Fernando Santos Neves, que me estimulou a fazer o Mestrado em Lusofonia e Relações Internacionais, donde partiu este Doutoramento; ao Prof. Doutor José Fialho Feliciano, pelo empenho e exigência colocados na orientação da Tese; aos Professores que compuseram este Júri; aos 48 Missionários (Bispos, Padres, Irmãs e Leigos) que me apresentaram os seus depoimentos; à Arminda Camate, ao Dr. Fernando Faria Ribeiro, ao Dr. João Cláudio Fernandes, à Irmã Madalena Vieira e à Eng. Marta Garrido pelo trabalho de revisão e de verificação metodológica; a quantos, de uma maneira ou de outra, tornaram possível esta investigação.

Resumo

Angola vivia em guerra civil de 1989 a 2002, arco temporal que esta tese abrange. A minha investigação propôs-se estudar o impacto político das intervenções da Igreja Católica na pacificação do país. O papel que a Igreja desempenha na Paz deriva dos seus compromissos na luta a favor da Justiça.

Para a fundamentação teórica aprofundei conceitos de Justiça, Paz, Política e Conflito, Cultura Banto, Teologias Africanas e Igreja Colonial, elementos que estão encadeados. O trabalho de campo incidiu sobre as Mensagens dos Bispos de Angola, Depoimentos e Eventos, Movimentos e Instituições, confirmando que as intervenções da Igreja Católica tiveram impacto político e foram decisivas para o fim da guerra civil, abrindo caminhos à reconciliação dos angolanos e à reconstrução das estruturas num país marcado por 27 anos de guerra civil.

A Igreja Católica interveio a favor da Justiça e da Paz, sendo este trabalho legitimado pela coerência das suas posições e pelo reconhecimento, confiança e apoio por parte das populações. Este dado é confirmado por figuras independentes como é o caso do Presidente Eduardo dos Santos, do Dr. Jonas Savimbi e jornalistas e académicos citados.

Num contexto de desequilíbrio total, as práticas da Igreja são reequilibradoras da Paz à custa da Justiça.

Abstract

Angola lived through a civil war from 1989 to 2002, which is the temporal arc covered in this thesis. My research addressed the political impact of the interventions of the Catholic Church in the pacification of the country. The role that the Church has in bringing peace derives from its commitment in the fight for justice. With regards to theoretical foundations, I have examined the intertwined concepts of justice, peace, politics and conflict, Banto culture, African theologies, and the colonial church. The field work focussed on the messages of the Bishops of Angola, testimonials and events, movements and institutions, and confirmed that the interventions of the Catholic Church had a political impact and were decisive for the end of the civil war by opening ways for the reconciliation of the Angolans and for the reconstruction of a country marked by 27 years of civil war.

The Catholic Church has intervened in favour of justice and peace, and this work is legitimized by the coherence of its positions and by the recognition, trust and support of the populations. This finding is confirmed by independent figures such as President Eduardo dos Santos, Dr. Jonas Savimbi as well as cited journalists and academics.

In a context of total disequilibrium, the practices of the Church rebalance peace at the expense of justice.

ABREVIATURAS E SÍMBOLOS

5SEEC – Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas.

ACA – Associação Cívica Angolana.

ACL – Academia das Ciências de Lisboa.

ACNUR – Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados.

AEA – Aliança Evangélica de Angola.

CA – Encíclica 'Centesimus Annus' de João Paulo II

CAIE – Conselho Angolano das Igrejas Evangélicas.

CCEE – Conselho das Conferências Episcopais de Europa.

CCPM – Comissão Conjunta Política e Militar.

CEAST – Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé e Príncipe.

CEC – Conferência das Igrejas Europeias (também conhecida por KEK (do alemão)

CEJP – Comissão Episcopal Justiça e Paz da CEAST.

CELAM – Conferências Episcopais da América Latina.

CICA – Conselho das Igrejas Cristãs de Angola. Substituiu o CAIE.

CIDAC – Centro de Investigação e Documentação Amílcar Cabral.

CNE – Conselho Nacional de Eleições.

CNJP – Comissão Nacional Justiça e Paz.

COIEPA – Comité Inter-Eclesial para a Paz em Angola.

CPJP – Conselho Pontifício Justiça e Paz.

CRC – Centro de Reflexão Cristã.

CV – Encíclica 'Caritas in Veritate' de Bento XVI.

DINAR – Direcção Nacional dos Assuntos Religiosos.

DISA – Direcção de Informação e Segurança de Angola.

DNAR – SEC – Direcção Nacional para os Assuntos Religiosos da Secretaria de Estado da Cultura.

DSI – Doutrina Social da Igreja.

EA – Encíclica 'Ecclesia in Africa' de João Paulo II.

FAA – Forças Armadas de Angola.

FAAT – Fórum das Autoridades Angolanas Tradicionais.

FALA – Forças Armadas de Libertação de Angola

FAPLA - Forças Populares de Libertação de Angola.

FLEC – Frente de Libertação do Enclave de Cabinda.

FNLA – Frente Nacional de Libertação de Angola.

FONGA – Fórum das ONG's Angolanas.

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique.

GS – 'Gaudium et Spes', Constituição Pastoral da Igreja do Concílio Vaticano II.

GURN – Governo de Unidade e Reconciliação Nacional.

IMBISA – Conferência Inter-Regional dos Bispos da África Austral.

JA – Jornal de Angola.

JP – Justitiam et Pacem

KEK – Conferência das Igrejas Europeias (em alemão). Também conhecida por CEC.

LE – Encíclica 'Laborem Exercens' de João Paulo II.

MFA – Movimento das Forças Armadas.

MM – Encíclica 'Mater et Magistra' de João XXIII.

MNIA - Movimento dos Novos Intelectuais de Angola.

MONS. – Monsenhor.

MONUA – Missão de Observação das Nações Unidas em Angola. Substituiu a UNAVEM III.

MPLA – PT – Movimento Popular de Libertação de Angola – Partido do Trabalho.

NATO – Organização do Tratado do Atlântico Norte.

OMS – Organização Mundial de Saúde (ONU).

ONG/D – Organização Não Governamental / para o Desenvolvimento.

ONU – Organização das Nações Unidas.

OUA / UA – Organização de Unidade Africana / União Africana.

PAIGC – Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde.

PAM – Programa Alimentar Mundial (ONU).

PCP – Partido Comunista Português.

PDA – Partido Democrático de Angola.

PIDE – Polícia Internacional de Defesa do Estado (no tempo colonial).

PNUD – Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (ONU).

PP – Encíclica 'Populorum Progressio' do Papa Paulo VI.

PROMAICA – Movimento de Promoção da Mulher Angolana na Igreja Católica.

PT – Encíclica 'Pacem in Terris' de João XXIII.

QA – Encíclica 'Quadragesimo Anno' de Pio XI.

RN – 'Rerum Novarum', a primeira encíclica social da Igreja Católica, publicada por Leão XIII.

RNA – Rádio Nacional de Angola.

RTA – Religião Tradicional Africana.

SCEAM – Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar.

SRS – Encíclica 'Sollicitudo Rei Socialis' de João Paulo II.

TPA – Televisão Popular de Angola.

TROIKA – Estados Unidos da América, Rússia e Portugal.

UCAN – Universidade Católica de Angola.

UCP – Universidade Católica Portuguesa.

ULHT – Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias.

UNAVEM – Missão de verificação das Nações Unidas em Angola. Teve a I, II e III.

UNICEF – Fundo Internacional das Nações Unidas de Emergência para a Infância.

UNITA – União Nacional para a Independência Total de Angola.

UPA – União dos Povos de Angola.

UPNA – União dos Povos do Norte de Angola.

VAT.II – Concílio Ecuménico Vaticano II.

VORGAN – Voz da Resistência do Galo Negro, rádio oficial da UNITA.

ÍNDICE

Abreviaturas e Símbolos 8
Índice 12

INTRODUÇÃO 18
A. Objectivo geral 21
B. Questão e hipótese 22
C. Conceitos aprofundados 25
D. Importância, pertinência e oportunidade 26

I PARTE 28

I. JUSTIÇA 29

I.1. Uma teoria da Justiça: John Rawls 30
I.1.1. Princípios da Justiça 32
I.1.2. A 'Posição Original' e o 'Véu de Ignorância' 35
I.1.3. As Instituições, Justiça Política e Constituição 37
I.1.4. Economia Política - a distribuição 39
I.1.5. O Dever e a Obrigação 40
I.1.6. A Desobediência Civil e a Objecção de Consciência 41
I.1.7. A Teoria do Bem e o sentido da Justiça 44
I.1.8. A Justiça como Bem e a Felicidade 47
I. 2. Críticas à Teoria da Justiça 48

II. PAZ, POLÍTICA E CONFLITO 58

II.1. O Século XX segundo Hobsbawm 59
II.2. O papel do conflito segundo Simmel 62
II.3. Coesão social segundo Durkheim 69
II.4. Política para a Paz segundo Bobbio 71
II.5. A Paz, as Instituições Internacionais e a Segurança Colectiva 76
II.6. Guerra e Paz, vagas de mudança 83
II.7. Perspectivas de Paz 84

III. 'JUSTIÇA E PAZ' SEGUNDO A IGREJA CATÓLICA 96

III.1. O contributo do Profeta Isaías 97
III.2. A 'Comissão Justiça e Paz' 98
III.3. O Dia Mundial da Paz 101
III.4. 'Justiça e Paz' em África 102
III.5. I e II Sínodos Africanos 104
III.6. Documentos Sociais da Igreja Católica 112
III.7. Compêndio da Doutrina Social da Igreja 122
III.8. Perspectiva Ecuménica de 'Justiça e Paz' 124

IV. CULTURA BANTO 127

IV. 1. O lugar dos Antepassados 129
IV. 2. O poder da Comunidade 130
IV. 3. A força da Religião Tradicional 133
IV. 4. O papel das forças ocultas 134
IV. 5. Os impactos do Colonialismo 135
IV. 6. A RTA no I Sínodo Africano 135
IV. 7. Da tribo ao Estado Nação 136

V. TEOLOGIA (S) AFRICANA (S) 138

V. 1. Discurso e imagens da primitividade na Literatura Missionária portuguesa 139
V.2. Teologia da Salvação das Almas 141
V.3. Valores da Negritude ou Africanizar a Igreja… 142
V.4. Teologia da Adaptação 144
V.5. Teologia da Libertação 146
V.6. Teologia da Inculturação 150
V.7. Teologia da Reconstrução 153
V.8. A África não pode morrer 154

VI. IGREJA COLONIAL 157

VI.1. A missionação de Angola 158
VI.1.1. Ao encontro da história 158
VI.2. As Igrejas e o Nacionalismo Angolano 165

VII. METODOLOGIA **182**

II PARTE
JUSTIÇA E PAZ EM ANGOLA **187**

I. MENSAGENS OFICIAIS DA IGREJA CATÓLICA **189**

I.1. Os anos 1977-78 191
I.2. 1989, ano decisivo 194
I.3. A caminho do cessar-fogo 198
I.4. Papa, Eleições e massacres de Luanda 200
I.5. As batalhas no Planalto Central 205
I.6. Os Acordos de Lusaka 207
I.7. Ano da Família Angolana…em guerra 209
I.8. GURN e Maître Beye 211
I.9. O Movimento Pro Pace e o COIEPA 213
I.10. Morte de Savimbi e Memorando do Lwena 215

II. DEPOIMENTOS DE JUSTIÇA E PAZ **218**

II.1. Intervenções dos Bispos 219
II.2. A voz dos Missionários 231
II.3. Em defesa das crianças 242
II.4. Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi 246
II.5. Joaquim Pinto de Andrade 250
II.6. Testemunhos académicos 254
II.7. As amplificações dos media 271
II.8. Síntese dos depoimentos 274

III. EVENTOS, MOVIMENTOS E INSTITUIÇÕES COM JUSTIÇA E PAZ **276**

III.1. Simpósio dos 500 Anos de Evangelização 278
III.2. Visita de João Paulo II 280
III.3. Kuito e Huambo 1993 286
III.3.1. Kuito arrasado 287

III.3.2. Conquista e reconquista do Huambo 291
III.4. COIEPA 296
III.5. Movimento e Congresso PRO PACE 299
III.6. PROMAICA PRO PACE 303
III.7. Rádio Ecclesia 306
III. 8. Universidade Católica de Angola (UCAN) 307
III.9. Prisão e libertação do P. Konrad Liebscher 309
III.10. Visita de Bento XVI 312
III.11. A Morte de Jonas Savimbi 314

CONCLUSÃO **322**

BIBLIOGRAFIA **329**
ÍNDICE REMISSIVO **352**
APÊNDICES **I**
APÊNDICE I II
DATAS SIGNIFICATIVAS PARA A HISTÓRIA DE ANGOLA

APÊNDICE II X
ENTREVISTA A JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS E JONAS MALHEIRO SAVIMBI

APÊNDICE III XI
ANGOLA – MENSAGENS DA CEAST - 1989 – 2002

APÊNDICE IV XIII
MENSAGENS DO PAPA PARA O DIA MUNDIAL DA PAZ

APÊNDICE V XV
QUESTÕES PARA AS ENTREVISTAS ABERTAS FEITAS A BISPOS, PADRES, IRMÃS E LEIGOS

ANEXOS **XVI**
ANEXO I XVII
PADRES ANGOLANOS EXILADOS EM PORTUGAL DURANTE O PERÍODO FINAL DA ÉPOCA COLONIAL

ANEXO II XX

DEZ PROPOSTAS / CONCLUSÕES DO I CONGRESSO PRO PACE

INTRODUÇÃO

Cinco séculos de Colonialismo em Angola concluíram-se com uma guerra entre o exército português e as forças da resistência angolana, desde 1961 até à data da independência, em 1975. A independência de Angola aconteceu em tempo de guerra-fria e foi proclamada, em simultâneo, em Luanda pelo MPLA e no Huambo pela UNITA e pela FNLA, a 11 de Novembro de 1975. A tentativa de unificar o país sob a bandeira de um só destes partidos conduziu a uma guerra civil que só terminaria com o Memorando de Lwena, celebrado entre o MPLA e a UNITA, em 2002, após a morte em combate de Jonas Savimbi, líder histórico da oposição ao governo da República de Angola, sedeado em Luanda.

Nestes 35 anos de Independência, verifica-se que o poder político e as autoridades religiosas desempenharam um papel decisivo. Numa primeira fase (1975-1991), o governo do MPLA, movido por um marxismo-leninismo ateísta, agiu sempre contra as Igrejas, sobretudo a Católica, por ter mais membros. Desde a queda do Muro de Berlim e desmoronamento do Bloco Comunista da ex- URSS, o MPLA abandonou o marxismo-leninismo e começou a tolerar mais a existência e a intervenção das Igrejas, aceitando a sua colaboração em áreas decisivas para a sobrevivência das populações e o desenvolvimento do país (saúde, educação, ajuda humanitária), embora não quisesse que elas tivessem uma actuação no âmbito da reconciliação, da paz e dos direitos humanos, assuntos que o Governo consideravam ser da sua inteira responsabilidade, aceitando apenas a colaboração das Nações Unidas, imposta pela comunidade internacional.

De qualquer forma, a Política e a Religião são inseparáveis para a compreensão do que se passou em Angola no período em estudo. Há aqui uma guerra de legitimidades: o MPLA e a UNITA consideravam-se os únicos representantes e intérpretes exclusivos dos seus anseios e, por isso, avançaram para uma guerra civil onde nunca houve lugar para uma terceira força. As Igrejas (sobretudo, a Católica, por ser maioritária) achavam-se no direito de intervir, apoiadas na legitimidade moral que lhes provinha da confiança das populações. Estas sentiam que as Igrejas eram um garante de esperança, agiam com seriedade, possuíam autoridade moral, ajudavam as populações nos momentos catastróficos, ficavam do lado das vítimas da guerra, denunciavam as atrocidades dos beligerantes, lançavam apelos aos senhores da guerra para que se sentassem e negociassem uma paz a que o povo tinha direito. Ora, no arco temporal que estudo, foram sempre muito tensas as relações entre as autoridades políticas e religiosas porque, embora todos dissessem pugnar por uma Angola de Justiça e Paz, os caminhos que seguiam e as práticas que realizavam não eram coincidentes nem consequentes com este objectivo.

Na história política de Angola (cf. Apêndice I)[1], o período situado entre 1989 e 2002, foi pródigo em acontecimentos ligados à Justiça e à Paz. Registei 85 datas, a começar pelos Acordos de Gbadolite, realizados a 22 de Junho de 1989, quando, pela primeira vez após o início da guerra, Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi apertaram as mãos. Foi um ponto de chegada pelo qual a Igreja, em inúmeras Mensagens, tinha lutado. Embora não cumpridos, foram sinal de um caminho sem retorno, o da exigência de negociações para uma paz que o povo sentia urgente e as Igrejas pediam que acontecesse pelo caminho do diálogo. A 29 de Novembro, a CEAST exigia cessar-fogo e eleições livres, levando o MPLA, através da comunicação social do Estado, a atacar fortemente a Igreja Católica, acusando os Bispos de conluio com a UNITA.

O 3º Congresso do MPLA em 1990 marca uma viragem histórica deste Partido com a decisão de se abrir ao multipartidarismo e à economia de mercado, ideias já há muito defendidas pela Igreja Católica. 1991 é marcado pela entrada em vigor do cessar fogo, a 15 de Maio e pela assinatura, em Portugal, dos Acordos de Bicesse, no dia 31. De 16 a 19 de Outubro, realizam-se, em Luanda, as comemorações dos Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas e, de 4 a 10 de Junho, Angola acolhe João Paulo II. É no decurso desta simbólica e histórica visita que Eduardo dos Santos recebe Jonas Savimbi no Palácio Presidencial, no Futungo de Belas. As eleições legislativas e presidenciais decorrem com civismo, a 29 e 30 de Setembro de 1992, a que se segue a não aceitação dos resultados, por parte da UNITA (alegando que foram fraudulentos) e o recomeço da guerra civil, de forma muito sangrenta. 1993 é marcado pela guerra, com uma violência particularmente notada no Huambo e no Kuito, cidades que foram arrasadas durante os prolongados combates.

Em 1994 realiza-se o I Sínodo Africano, em Roma, onde as questões de justiça e paz no continente foram abordadas. Os Bispos católicos escrevem uma Carta ao Presidente da República onde denunciam a gravidade da situação humanitária no país e pedem-lhe mais empenho nas negociações para que a paz chegue o mais depressa possível.

O protocolo de Lusaka, assinado a 15 de Novembro, põe fim à 2ª fase da guerra civil e, a 6 de Maio do ano seguinte, Eduardo dos Santos e Savimbi encontram-se em Lusaka e aceitam formar um governo de unidade nacional, ideia muito aplaudida pela Igreja Católica. Mas nem os combates acabam nem se forma um governo que reúna as chefias do MPLA e da UNITA. A 15 de Abril de 97 toma posse o Governo de Unidade Nacional, mas a liderança da UNITA não está comprometida neste projecto para o qual se sente empurrada pela ONU. Os combates prosseguem em todo o país e a Igreja continua a denunciar a

[1] . O Apêndice I apresenta, de forma esquemática, uma cronologia de acontecimentos que, de alguma forma, têm a ver com a História de Angola, desde a chegada de Diogo Cão até aos tempos actuais.

gravidade da situação. A 3ª fase da guerra civil é assumida por Eduardo dos Santos no 4º Congresso do MPLA (5 a 10 de Dezembro de 1998) quando se aponta o isolamento de Savimbi como único caminho para a paz.

Com o agravar da situação política e militar e consequente castástrofe humanitária que se prolonga, a Igreja Católica lança-se na criação do Movimento Pro Pace, que nasce a 26 de Outubro de 99, na viragem do Milénio. Este Movimento, que organizou um Congresso muito mediatizado, mobilizaria o mundo académico e as elites da sociedade civil. Desempenhou, por isso, um papel decisivo na procura de novos caminhos para a paz. A 15 de Abril de 2000, as Igrejas Cristãs uniram-se para fundar o Comité Inter-Eclesial para a Paz (COIEPA) num momento em que a guerra começa a dar sinais de abrandamento, porque a UNITA enfraquecia posições militares. Jonas Savimbi envia, a 13 de Maio de 2001, uma carta à CEAST a pedir mais empenho em ordem a uma solução negociada da paz, interpretada por muitos analistas como um sinal da fragilidade militar da UNITA.

A Igreja Católica sente-se reconhecida pela comunidade política internacional pelo seu trabalho em favor da justiça e da paz quando D. Zacarias Kamwenho, presidente da CEAST e do Movimento Pro Pace, recebeu o Prémio Sakharov para os Direitos Humanos, atribuído pelo Parlamento Europeu. Tal aconteceu a 12 de Dezembro de 2001.

Jonas Savimbi é morto em combate, na província do Moxico, a 22 de Fevereiro de 2002, numa altura em que todas as condições estavam reunidas para que a guerra chegasse ao fim. O Memorando de Entendimento do Lwena, assinado a 4 de Abril, pôs termo à guerra civil, abrindo o caminho a um processo de reconciliação nacional que tentará ajudar a cicratizar as profundas feridas provocadas por uma guerra civil de 27 anos. A Igreja Católica saudou a chegada da paz e comprometeu-se a continuar o trabalho da reconciliação nacional.

A. Objectivo Geral

O objectivo geral da minha investigação é perceber qual o impacto das intervenções da Igreja Católica[2] na pacificação de Angola, analisando o papel que esta

[2]. A Igreja Católica é uma instituição Religiosa. Estudar o papel que ela desempenhou na pacificação de Angola, implica reconhecer que o lugar da Religião no quotidiano das pessoas e dos povos, mesmo num tempo e num contexto em que as sociedades se dizem 'secularizadas', continua a ser importante. Dois nomes grandes da Sociologia Religiosa, Thomas Luckmann e José Casanova, estiveram em Lisboa, em Dezembro de 2008, a convite do Instituto de Ciências Sociais e atacaram aquele que consideram o inimigo intelectual comum: a teoria da secularização, que ambos consideram constituir uma visão muito pobre do que é o dinamismo religioso hoje. O jornalista António Marujo escutou-os e, numa reportagem no jornal 'Público', concluiu que ambos consideram que a Religião nunca deixou de estar presente na vida das pessoas e das sociedades. A Religião, segundo Luckmann, não desapareceu: mudou, sim, de visual e de lugar, passando da esfera pública para a individual. Casanova considera, contudo, que a Teologia da Libertação devolveu, na América Latina, a Religião ao espaço

Instituição desempenhou no processo de paz, devido ao seu envolvimento pela justiça. O papel da Igreja na paz deriva do que desempenha na luta pela justiça. Esta articulação é tão relevante e estruturante para entender a paz que a Igreja propõe uma ligação fundamental entre estes dois conceitos, criando o Conselho Pontifício de Justiça e Paz e tratando estas duas realidades sempre em conjunto. Assim, a Igreja Católica afirma que as causas da paz estão associadas ao combate contra as injustiças. O arco temporal escolhido foi o período situado entre 1989 e 2002, datas que marcam a queda do Muro de Berlim (e consequente fim do apoio da ex-URSS e seus satélites ao MPLA, proporcionando a assinatura dos Acordos de Gbadolite) e a morte de Jonas Savimbi (que teve como consequência imediata o Memorando de Lwena que pôs fim à longa guerra civil).

O meu percurso de investigação começa em 1989 quando, em plena guerra civil, cheguei a Angola onde estive até 1994, sempre em áreas de combates intensos, como era o caso do Kuito e do Huambo, as duas únicas capitais completamente arrasadas pela guerra, no ano 1993. Durante a Licenciatura de Comunicação Social, na Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, fui aprofundando algumas das questões que retomaria, mais tarde, no quadro da Leccionação da cadeira de Igrejas e Movimentos Religiosos no Espaço Lusófono, no Curso de Licenciatura de Ciência das Religiões, na ULHT. O Mestrado em Lusofonia e Relações Internacionais, também na ULHT, permitiu-me orientar quase toda a investigação para a área em que apostei, posteriormente, neste Doutoramento em Ciência Política. Tive, ao longo de todo este percurso, a oportunidade de publicar alguns trabalhos, a que faço referência na Bibliografia.[3]

B. Questão e hipótese

A grande questão é a seguinte: Qual é o impacto, na sociedade angolana, das mensagens e outras intervenções da Igreja Católica em Angola na obtenção da paz', no período entre 1989 e 2002? A Paz só se consegue com a prática da justiça. Por isso, a hipótese que eu coloco, é a seguinte: A Igreja participou na pacificação de Angola, de forma heterogénea, denunciando os fundamentos da conflituosidade, das injustiças e ajudando a encontrar valores, princípios e objectivos comuns e trabalhando a favor da justiça. Num contexto de desequilíbrio total, as práticas da Igreja são reequilibradoras da Paz à custa da Justiça.

público (cf. Marujo, 2008, p.10). A Teologia da Libertação foi a resposta de alguns sectores da América Latina ao Concílio Vaticano II, querendo traduzir a Constituição 'Gaudium et Spes' para a realidade concreta da vida dos pobres no Continente. Por isso, insistem muito na aposta nas questões de 'Justiça e Paz'.

[3] . Publiquei trabalhos de investigação sobre as intervenções da Igreja Católica Angolana no âmbito da 'Justiça e Paz' nas revistas 'Communio', 'Res-Publica', 'Revista Lusófona de Ciência das Religiões', 'Missão Espiritana', 'Igreja e Missão' e 'Brotéria'. Os títulos dos artigos constam da Bibliografia Geral.

Mesmo em termos téoricos, o papel da Igreja é fundamental porque trabalhou a questão da paz sempre em ligação estreita com a da justiça, criando o Conselho Pontifício 'Justiça e Paz', que estuda uma aliança de muitas das ideias incluídas, ao longo da história do pensamento, nos conceitos de 'justiça' e de 'paz' a outras ideias e ideais como 'direitos humanos', 'desenvolvimento', 'solidariedade', 'reconciliação' e 'perdão', tendo tudo como base uma espiritualidade interveniente na história da humanidade. A Doutrina Social da Igreja Católica dá legitimidade teórica à acção da Igreja que é confirmada com as suas práticas de apoio às vítimas das guerras. A Igreja Católica é, no contexto em estudo, um actor de grande relevância social e político. Em Angola, num contexto de desequilíbrio total por causa da guerra civil, as práticas da Igreja Católica pretendem ser reequilibradoras da Paz à custa da Justiça. A Igreja Católica colocou à disposição do processo de paz, os valores tradicionais da sua instituição, tal como a Bíblia os apresenta: a justiça, a paz, o amor e a alegria. A condição da paz é a justiça. Mas a Igreja vai mais longe quando diz que o desenvolvimento é o novo nome da paz.

Há que fazer um cruzamento fundamental entre a justiça de Rawls e os ideais da Doutrina Social da Igreja. Rawls defende que os menos privilegiados devem ser beneficiados pela justiça, para reequilibrar. A Doutrina Social da Igreja apresenta a propriedade privada sujeita à destinação universal dos bens.

Sendo uma tese em Ciência Política, não quero fugir de Norberto Bobbio que refere quais são os fins da Política. Diz que em tempos de lutas sociais e civis, ela visa a unidade do Estado, a concórdia, a paz, a ordem pública; em tempos de opressão por parte de um govermos despótico, a conquista dos direitos civis e políticos. A Igreja em Angola ajudou a ultrapassar um tempo de guerra civil e de governo de partido único, sem qualquer espaço para uma oposição digna desse nome.

As Teologias de matriz africana ajudam a perceber a importância e o impacto das Religiões Tradicionais e apostam muito na reflexão sobre a situação de pobreza e violência em que vivem muitos povos no Continente, apontando caminhos de intervenção que conduzam a sociedades justas, fraternas, pacíficas e mais prósperas.

É fundamental ligar a Política e a Religião em Angola para percebermos a situação e a forma como os diferentes actores entram na guerra e no processo de paz. O MPLA e a UNITA (forças políticas e militares) legitimam a prática da guerra na defesa dos direitos das populações que dizem representar.

É no quadro da Ciência Política que se compreendem os processos de decisão, todas as questões relativas à soberania, as opções pela guerra ou pela paz de acordo com os valores e interesses em causa. Também é relavante a opção tomada sobre o regime político que se institui. A guerra civil em Angola nasceu e perpetuou-se no quadro de

influência de lógicas internas (grandes interesses económicos por causa dos recursos) e externas (o contexto da guerra-fria, numa primeira fase e da globalização, após a queda do Muro de Berlim).

A ligação entre a Política e a Religião torna-se muito relevante em Angola, dada a situação de guerra civil e miséria genaralizada e a força das Igrejas, sobetudo a Católica, com grande crédito junto das populações. Os valores propostos pela Igreja Católica vão, ora colidindo frontalmente, ora convergindo, de acordo com a evolução política, militar e ideológica dos líderes políticos. Assim se compreende que a Igreja defenda sempre os mesmos valores de fundo, mas tenha suscitado reacções muito diferentes(às vezes até contraditórias) por parte dos governantes. A defesa de negociações, eleições livres, democracia está sempre presente nos discursos oficiais da Igreja Católica, mas só numa fase avançada da guerra se sente sintonia com estes valores por parte do Governo da República.

A Igreja Católica tentou colocar-se equidistante dos beligerantes, defendendo que a paz resulta das práticas da justiça e que os direitos das populações estão a ser espezinhos pelas acções de guerra. A Religião ganha relevo social e tem impacto político no desempenho do papel de quem tem por missão ligar o que a guerra e a violência desliga. A Igreja Católica aparece no conflito angolano ao lado das populações vitimadas e, pelo facto de ajudar e defender as populações, consegue atacar os beligerantes sem ser esmagado por eles. No seu discurso denunciou com clareza as atrocidades cometidas contra a paz e a justiça. A solidariedade, a caridade, a proximidades e a ajuda às populações foram tão relevantes para as pessoas que os políticos e militares não ousaram contrariar essa prestação, porque tal colocaria as populações contra eles.

A Igreja Católica tentou ser coerente com os seus princípios de Justiça e de Paz e trabalhou muito pela reparação dos danos causados pela guerra. Esforçou-se por manter uma neutralidade ideológica e militar em relação aos beligerantes.

Os discursos e práticas da Igreja Católica têm lugar e impacto numa sociedade em guerra civil porque introduz sentido e reparação (esta é que gera sentido e esperança para as populações).

Em síntese, podemos afirmar que, para a Igreja Católica, a condição da paz é a justiça. A Igreja denuncia as atrocidades cometidas pelos beligerantes, lança apelos constantes à paz em nome da justiça, repara os efeitos da guerra através da ajuda humanitária, lança as bases de um desenvolvimento integral, capacitando as pessoas. Tudo em nome das suas convicções bimilenares.

C. Conceitos aprofundados

Vou justificar os conceitos que aprofundei. Assim, começarei pelo conceito político de Justiça, servindo-me de John Rawls e de alguns seus seguidores e críticos. Nesta construção teórica, Rawls dá a sua colaboração preciosa, apontando a estrutura básica da sociedade como o objecto primário da justiça. Coloca os sujeitos na posição original, sob o véu de ignorância, onde escolhem os dois princípios da Justiça que garantem a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos e vantagens para os mais desfavorecidos. Rawls coloca à frente a liberdade política, seguida da liberdade de consciência e pensamento. Para ele, só há ganho quando o outro sujeito melhorar a sua posição. A obediência às regras de uma instituição é exigível quando esta satisfaz os princípios da justiça. As políticas económicas e sociais devem orientar-se para a maximização das expectativas dos menos favorecidos.

Rawls defende, finalmente, que em tempo de guerra as nações devem preservar as suas instituições justas e as condições que tornam possível esse objectivo. Autores consagrados como Habermas, Paul Ricoeur, Chevallier, Guchet, Jónatas Machado, Nadeau, Sarsfield Cabral, e Kymlicka apresentam as suas críticas à 'Teoria da Justiça' de Rawls. Nem sempre concordam, mas o facto de se debruçarem sobre ela é uma prova evidente da importância capital desta obra clássica de Ciência Política.

Simmel ajuda a perceber que, no conflito, o bem e o mal estão sempre presentes, que a vida é feita de amizades e discórdias e a paz é resultados de tendências e forças divergentes. O conflito é sinal da resolução de tensões entre contrários. Afirma que a História sempre registou conflitos porque há uma parte que lucra com eles. Considera que a reconciliação e o perdão são dois processos sociológicos que só se podem compreender como elementos místicos e religiosos.

Durkheim aponta a coesão social como meio para manter a Paz e garantir a Justiça.

O lugar que a Ciência Política tem na compreensão de todas as questões ligadas à Justiça e à Paz, levou-me a estudar a fundo as obras de Bobbio, que mostram a importância da Ciência Política na explicação das causas das guerras e dos caminhos de construção da Paz.

No âmbito das Relações Internacionais tornou-se inevitável olhar para Adriano Moreira e um série de autores que abordam a importância da ONU e dos seus diversos Organismos, sobretudo os que mais directamente lidam com as questões de Justiça e Paz.

Um olhar sobre a História do Colonialismo Português e suas implicações na guerra que aconteceria em Angola afigurou-se-me como fundamental, sobretudo na parte que diz

respeito à intervenção da Igreja neste período. É importante acompanhar a história das relações Igreja / Estado e mesmo das tensões e rupturas que se viveram dentro dos muros da Igreja durante o período colonial, marcado pelas lutas que conduziram à independência de Angola e onde muitos membros da Igreja Católica estiveram fortemente envolvidos, em nome da Justiça e da Paz. A Igreja é uma organização social que, ao longo da história, pactuou, por vezes com certos regimes. Tal aconteceu na sua relação com o regime colonial português, mas há excepções a salientar.

Sendo, então, a investigação focada no papel da Igreja Católica na pacificação de Angola, aprofundei os conceitos de Justiça e Paz na Igreja Católica, integrando-os no âmbito mais alargado da 'Doutrina Social da Igreja'. Investiguei diversas fontes para perceber como é que estas duas palavras ('Justiça' e Paz') foram aparecendo sempre juntas, chegando ao ponto de ser criado um Conselho Pontifício Justiça e Paz. Assim se percebe como foi evoluindo, ao longo dos tempos, a convicção de que os compromissos no âmbito da 'Justiça e Paz' são parte integrante e fundamental da intervenção da Igreja Católica.

Neste percurso de investigação vi-me obrigado a olhar para outros conceitos a confrontar e/ou comparar: para a 'Cultura Banto' e verei as linhas de força desta Cultura e da 'Religião Tradicional' que é parte fundamental daquela. Esta abordagem cultural leva-me a fazer um estudo das alianças e rupturas que o encontro entre o Cristianismo e as Religiões Tradicionais provocou. Também é fundamental e decisivo, neste âmbito de relações entre povos, culturas e religiões, perceber como foram nascendo as 'Teologias Africanas' numa relação, muitas vezes conflituosa, com as teologias com uma marca cultural e religiosa europeia.

D. Importância, pertinência e oportunidade

A História de Angola, no período em estudo neste trabalho de investigação, está toda por construir. É importante juntar documentos, interligá-los, dar-lhes sentido e escrever algumas páginas de um dos momentos mais trágicos da história deste povo.

A novidade desta abordagem é óbvia, atendendo ao vazio quase absoluto de trabalhos sobre a História recente de Angola. Igualmente relevante é fazer História a partir das intervenções teóricas e práticas de uma das Instituições mais significativas a operar em Angola: a Igreja Católica. Sendo esta muito interveniente e com muita adesão por parte das populações, a História que ela ajuda a construir é credível e possibilita a elaboração, nesta época com poucos documentos, de uma História geral deste país lusófono, atendendo ao facto da Igreja intervir em muitos sectores da vida da sociedade angolana. É importante

referir que, segundo as estatísticas disponíveis, Angola é o país da África com maior percentagem de católicos, o que credibiliza e dá força às intervenções da Igreja.

A pertinência social e disciplinar deste estudo assenta na grande relevância que tem o facto de uma sociedade em guerra conseguir reencontrar o seu equilíbrio e abrir portas a um futuro de reconciliação e desenvolvimento após ser obtido a pacificação através de um cessar fogo que resultou de um Memorando. Ora, a Igreja Católica desempenhou em todo este complexo processo um papel decisivo.

Gostava ainda de referir alguns aspectos de carácter metodológico que aprofundo mais tarde, salientando, sobretudo dois aspectos que julgo ser importante ter em linha de conta: a amostra constituída não é estatística nem probabilística, pois apenas consegui escolher uma amostra teoricamente representativa das situações que constituem o meu problema, ajudando-me a caracterizar as situações que analiso. Fiz perguntas abertas a muitas pessoas, mas apenas responderam 21 Bispos, 19 Padres, 5 Irmãs e 3 Leigos. A diferença dos números, pelas desculpas recebidas, devem-se ao medo que as pessoas tinham em pronunciar-se sobre certos assuntos, por medo de represálias, numa sociedade onde a liberdade de expressão ainda há pouco começou a fazer o seu caminho, sobretudo fora de Luanda e dos centros das grandes cidades. Outro aspecto importante tem a ver com o facto de eu ser padre e, por isso, pertencer à Instituição que estudo. A objectividade possível desta investigação assenta no facto de estar sempre atento ao meu etnocentrismo e ao etnocentrismo das minhas fontes. Vou ter, dentro dos possíveis, atenção a diferentes ângulos e actores deste processo e não só aos do meu espaço eclesiástico. Assim tentarei salvaguardar a distância crítica necessária em investigações como esta.

Adoptei a norma APA para citações e referência bibliográfica.

Adelino Gomes escreveu, em 1997, que uma Paz duradoura para Angola ia acontecer:

> *'Assim será um dia. Porque os angolanos o quiseram, naturalmente. Mas também porque houve padres, religiosos, elementos de organizações humanitárias que viveram, sofreram e, às vezes, morreram ao seu lado. Animados, tão só, do espírito de fraternidade e de um agudo sentimento de justiça, duas virtudes que missionários e jornalistas devem cultivar*' (Neves, 1997, pp.17-18).

I PARTE

Capítulo I

JUSTIÇA

A paz é sempre sustentada pela justiça. Só há paz quando os direitos humanos são respeitados. John Rawls vai garantir-nos o suporte teórico para a justiça. Apresenta-nos os princípios, fala-nos da 'posição original', do 'véu de ignorância', do papel das Instituições, da relação entre a Justiça Política e a Constituição dos povos, refere o papel da distribuição na Ecominia Política, fala do dever e da obrigação, admite a desobediência civil, e a objecção de consciência. Termina a pontando o essencial da Teoria do Bem, do sentido da Justiça como Bem e da Felicidade como objectivo. Seguir-se-ão algumas críticas a Rawls. Porque a Igreja Católica quando fala de Justiça nunca a separa da Paz, tratarei a perspectiva Católica à parte.

I. 1. Uma Teoria da Justiça: John Rawls

John Rawls elaborou uma concepção de justiça a que chamou 'teoria da justiça como equidade'[4] que se tornou uma referência.[5]. Quer produzir uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral (cf. Rawls, 2001, p.40).[6] Também tenta ultrapassar as teorias intuicionistas[7]. Presume que todos os cidadãos agem com justiça e contribuem para a manutenção das instituições justas (cf. Rawls, 2001, p.31). No Prefácio à edição portuguesa, escrito em 1991 (20 anos após a publicação), Rawls diz que esta teoria tem dois objectivos. O primeiro visa '*dar uma explicação convincente para os direitos e liberdades fundamentais e para a sua prioridade. Um segundo objectivo foi o de integrar essa explicação numa interpretação da igualdade democrática, o que conduziu ao*

[4] . Esta teoria é desenvolvida na obra 'Uma Teoria da Justiça', escrita em 1971, composta por três partes, concebidas de modo a constituir um todo unificado. A 1ª parte apresenta os pontos essenciais da estrutura teórica e os princípios da justiça. Na 2ª parte, o autor examina o género de instituições que é prescrito pela justiça e o tipo de deveres e obrigações que ela impõe aos indivíduos. Na 3ª parte, concluiu-se, depois de verificado, que esta Teoria da Justiça como Equidade é exequível, provando que a estabilidade é assegurada e que há uma congruência entre o bem e o justo (cf. Rawls, 2001, p. 436).

[5] . Jónatas Machado, na sua tese de doutoramento em Direito na Universidade de Coimbra, sobre 'Liberdade de Expressão', fala do Neo-Contratualismo, Teoria da Justiça e Liberalismo Político, apresentando '*Uma Teoria da Justiça'* como uma obra *'incontornável'* (Machado, 2002, p.135). Considera a posição de Rawls como *'(…) uma concepção política de justiça não metafísica nem utilitarista'* (Ibidem, p. 135). Rawls apresenta *'(…) uma visão pretensamente pós-metafísica concebida como uma doutrina racional e secularizada, alternativa à construção teológica da realidade típica da época pré-moderna'* (Ibidem, p. 142).

[6] . Para Rawls, o utilitarismo clássico assenta na ideia central de que a sociedade está bem ordenada e, portanto, é justa, quando as suas instituições principais estão ordenadas de forma a conseguir a maior soma líquida de satisfação obtida por adição dos resultados de todos os sujeitos que nela participam. As instituições devem maximizar o resultado líquido de satisfação. Não se importam os utilitaristas pela forma como essa distribuição é feita entre os sujeitos. Assim, os maiores ganhos de alguns podem justificam algumas perdas de outros (cf. Rawls, 2001, pp.40-43).

[7] . O intuicionismo, segundo Rawls, contém dois princípios que não fornecem qualquer regra de prioridade para determinar como é que eles são ponderados: a estrutura básica da sociedade deve ser concebida para, em primeiro lugar, produzir o maior bem (equilíbrio líquido de satisfação) e, em segundo lugar, distribuir de igual modo a satisfação das necessidades. (cf. Rawls, 2001, p.50). O problema da prioridade não tem, segundo os intuicionistas, qualquer solução útil e explícita.

princípio da igualdade equitativa de oportunidades e ao princípio da diferença' (Rawls, 2001, p.20).[8]

Para tal, este autor recorreu a *'(…) uma formulação mais geral e abstracta da ideia de contrato social, introduzindo, por isso, a noção de posição original'* (Ibidem, p. 20). Aposta numa democracia de proprietários, onde se põe em prática a ideia de sociedade como sistema equitativa de cooperação, entre cidadãos que são considerados pessoas livres e iguais. As instituições básicas devem colocar nas mãos dos cidadãos (e não de uma minoria) os meios que lhes permitam ser membros plenamente cooperantes da sociedade (cf. Rawls, 2001, p. 23).

A justiça é a virtude primeira das instituições sociais e o seu primeiro objectivo é a estrutura básica da sociedade[9]: '*numa sociedade justa, a igualdade de liberdade e direitos entre os cidadãos é considerada como definitiva'* (Rawls, 2001, p.27). De facto, o objecto primário da justiça é a estrutura básica da sociedade*: 'a forma pela qual as instituições sociais mais importantes distribuem os direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão dos benefícios da cooperação em sociedade'* (Rawls, 2001, p.30; cf. Ibidem, p.92). A justiça de um modelo de sociedade depende da distribuição dos direitos e deveres, assim como das oportunidades económicos e condições sociais dos cidadãos.

Como virtudes primeiras da actividade humana, Rawls está convicto de que a verdade e a justiça não podem ser objecto de nenhum compromisso. Para ele, *'os princípios da justiça social fornecem um critério para a atribuição de direitos e deveres nas instituições básicas da sociedade e definem a distribuição adequada dos encargos e benefícios da cooperação social'* (Rawls, 2001, p.28). Todas as associações humanas bem ordenadas assentam sobre uma concepção pública de justiça. É necessário um conjunto de princípios para a atribuição de direitos e deveres básicos e para a determinação da distribuição adequada dos encargos e benefícios da cooperação em sociedade. Uma comunidade humana viável exige consenso sobre as concepções da justiça.[10]

---

[8] . A obra '*Uma Teoria da Justiça'* tem nove capítulos, organizados em três partes. A primeira sobre a Teoria, a segunda sobre as Instituições e a terceira sobre os Fins.

[9] . A estrutura básica '(…)*deveria ser apreciada a partir de uma situação de igualdade entre os cidadãos. Esta posição é definida pelos direitos e liberdades exigidos pelos princípios da igual liberdade e da igualdade equitativa de oportunidades'* (Rawls, 2001, p. 92).

[10] . Ao longo da obra, Rawls apresenta outras concepções de justiça. Começa por referir a de Aristóteles que define pela negativa, como recusa da 'pleonexia', 'a obtenção de uma vantagem para si através da apropriação do que pertence a outrem' (Rawls, 2001, p.32). Considera o utilitarismo como uma teoria individualista pois afirma que o bem da sociedade é constituído pelos benefícios fruídos pelos sujeitos que nela participam. (cf. Ibidem, p.45). Cataloga o utilitarismo como teoria teleológica, enquanto define a sua teoria da justiça como deontológica, pois 'não interpreta o conceito de justo como maximização do de bem' (Ibidem, p. 46). Considera este autor que, segundo a teoria utilitarista, *'cada pessoa traça o seu projecto racional sem interferências, utilizando a informação plena e a sociedade vai depois maximizar a satisfação agregada dos projectos que daí resultam'* (Ibidem, p.425).
Rawls apresenta uma Teoria da Justiça que eleva a um nível superior a teoria do contrato social apresentada já por Locke, Rousseau e Kant. Apoia-se na ideia de que os princípios da justiça, aplicáveis à estrutura básica da sociedade, formam o objecto do acordo original (cf. Ibidem, p.33).

Os princípios de que fala Rawls são *'os que seriam aceites por pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objectivos, para definir os termos fundamentais da sua associação'* (Rawls, p.33). Estes princípios regulamentam os acordos posteriores. Este autor considera que os sujeitos que estabelecem uma forma de cooperação em sociedade decidem antecipadamente e escolhem em conjunto, num acto comum, os princípios que devem orientar a atribuição de direitos e deveres básicos e a divisão de benefícios da vida em sociedade. Assim, decidem o que é justo ou injusto: *'na teoria da justiça como equidade, a posição da igualdade original corresponde ao estado natural na teoria tradicional do contrato social'* (Rawls, 2001, p. 33). Na posição original, os sujeitos apresentam-se como seres racionais e mutuamente desinteressados e escolheriam dois princípios:

> *'O primeiro exige a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos, enquanto o segundo afirma que as desigualdades económicas e sociais são justas apenas se resultarem em vantagens compensadoras para todos e, em particular, para os mais desfavorecidos membros da sociedade'* (Rawls, 2001, p.35).

O maior bem total de alguns não justifica a existência de mais dificuldades para outros. Só podem alguns atingir mais benefícios se a situação dos menos afortunados também for melhorada.

A Teoria da Justiça como Equidade faz parte da teoria da escolha racional e é de raiz contratual, contendo duas partes distintas. Na primeira, faz-se uma interpretação da situação inicial e do problema de escolha que aí se coloca; na segunda, escolhem-se os princípios susceptíveis de serem objecto dessa opção.

I. 1. 1. Princípios da justiça

Rawls, ao longo da obra '*Uma Teoria da Justiça'*, vai definindo os dois princípios da Justiça que seriam escolhidos na 'posição original' (cf. Rawls, 2001, pp. 68, 203 e 239). Na última formulação, o primeiro princípio diz:

> '*Cada pessoa deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos'* e o segundo: '*as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) redundem nos maiores benefícios para os menos beneficiados, de uma forma que seja compatível com o princípio da poupança justa, e b) sejam a consequência do exercício de cargos e funções abertos a todos em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades'* (Ibidem, p. 239).

A primeira regra da prioridade diz que estes princípios devem ser hierarquizados em ordem lexical, podendo a liberdade ser restringida apenas para bem da própria liberdade (Ibidem, pp.203 e 239). A segunda regra da prioridade, liga-se ao princípio da diferença e diz que uma desigualdade de oportunidades deve favorecer os mais fracos (cf. Ibidem, pp.203 e 239)[11].

Na Teoria da Justiça como Equidade todos concordam antecipadamente quanto aos princípios através dos quais as suas exigências mútuas devem ser resolvidas. A estes princípios é atribuída precedência absoluta (cf. Ibidem, p. 425).

A doutrina do contrato exige que os princípios da justiça sejam públicos: *'eles caracterizam as convicções morais reconhecidas em comum e partilhadas pelos membros de uma sociedade bem ordenada'* (Ibidem, p. 429).

Para Rawls, a garantia de que os acordos são equitativos é dada pela 'posição original', puramente hipotética. Para ele, '*é razoável supor que as partes na posição original são iguais, todos gozam dos mesmos direitos no processo para a escolha dos princípios'* (Ibidem, p.38). Havendo uma situação inicial de igualdade, os princípios da justiça são justificados e escolhidos em primeiro lugar, alvo de um acordo original. As partes aceitam, antecipadamente, um princípio de igual liberdade e fazem-no sem ter conhecimento dos seus objectivos particulares. Na Teoria da Justiça como Equidade, o conceito de justo é anterior ao conceito de bem – esta é uma das características centrais da teoria de Rawls. Para este, os princípios da justiça são os que seriam escolhidos na posição original. O problema da prioridade tem, para Rawls, uma solução aproximada que é fornecida por uma ordenação serial dos princípios da justiça. Os juízos ponderados são aqueles em que as nossas capacidades morais melhor podem manifestar-se sem distorção, sendo *'formulados em condições favoráveis ao exercício do sentido da justiça'* (Ibidem, p. 58).

O objecto primário dos princípios da justiça social é a estrutura básica da sociedade[12]. Tais princípios presidem à atribuição dos direitos e deveres nestas instituições e determinam a distribuição correcta dos encargos e benefícios da vida social.

Os princípios da justiça *'aplicam-se, em primeiro lugar, à estrutura básica da sociedade, presidem à atribuição dos direitos e deveres e regulam a distribuição de benefícios económicos e sociais'* (Ibidem, p.68). Ao apresentar as liberdades básicas, Rawls

---

[11] . Kant tem uma interpretação da concepção de justiça onde os princípios morais são gerais e universais, objecto de uma escolha racional. Ao agir de acordo com estes princípios, os sujeitos expressam a sua natureza enquanto seres humanos livres e iguais, sujeitos às condições gerais da vida humana. Os princípios da justiça constituem, segundo a linguagem kantiana, imperativos categóricos. Agir de modo injusto é, para Kant, negar a nossa natureza como seres humanos, racionais e livres. (cf. Rawls, 2001, pp. 204-207).

[12] . A estrutura básica da sociedade, para Rawls, '*é um sistema público de regras que definem um sistema de actividades que leva os homens a agirem em conjunto de modo a produzir uma maior soma de benefícios e que atribui a cada um certos direitos'* (Rawls, 2001, p.85).

coloca à frente a liberdade política (votar e ocupar cargos públicos) e a de expressão e reunião. Vêm depois a liberdade de consciência e pensamento, as liberdades da pessoa (proibição da opressão psicológica e da agressão física), o direito à propriedade privada e à protecção. Estas liberdades devem ser iguais para todos. Os dois princípios da justiça devem ser dispostos numa ordenação serial, tendo o primeiro prioridade sobre o segundo. Os valores sociais (liberdade e oportunidade, rendimento e riqueza) devem ser distribuídos igualmente. A posição de todos deve ser sempre melhorada. Só são admissíveis desigualdades quando todos delas beneficiarem. O princípio da eficiência não pode, por si só, servir como concepção da justiça.

Rawls fala da interpretação democrática da justiça dizendo que ela se obtém *'pela combinação do princípio da igualdade equitativa de oportunidades com o princípio da diferença'* (Ibidem, p. 78). Segundo este princípio, só há ganho quando o outro sujeito melhorar a sua posição: '*a desigualdade inicial quanto às perspectivas de vida só é justificável apenas se a diferença de expectativas for em benefício do sujeito representativo que estiver na pior posição'* (Ibidem, p.80). O aumento da diferença entre as classes viola o princípio da vantagem mútua, bem como o da igualdade democrática. Há que maximizar as expectativas dos mais desfavorecidos, pois todos beneficiam quando o princípio da diferença é respeitado.

Na Teoria da justiça como Equidade, todos os participantes no contrato têm de obter vantagens.

Como há desigualdades de nascimento e capacidade natural, deve haver mecanismos de compensação, dando a sociedade maior atenção aos que nasceram em posições sociais menos favorecidas. Este princípio da compensação pretende corrigir a influência das desigualdades referidas. Não há injustiça na distribuição natural de riquezas e capacidades. Mas, a forma como as instituições lidam com esses dados é que pode ser justa ou injusta. Ninguém merece o lugar que ocupa na distribuição dos talentos naturais nem a posição inicial na sociedade. O princípio da diferença vai permitir uma interpretação do princípio da fraternidade, pois corresponde a um sentido natural da fraternidade, à ideia de não se desejar possuir grandes vantagens, a não ser que sejam a favor dos menos afortunados (cf. Ibidem, p. 99 e 131).

Os princípios relativos à estrutura básica da sociedade (instituições) são acordados em primeiro lugar; os princípios relativos aos sujeitos individuais, em segundo lugar, seguidos dos aplicáveis ao direito internacional público. Por isso, os princípios para as obrigações e deveres devem ser decididos depois dos princípios relativos à estrutura básica.

O princípio da equidade aplica-se aos sujeitos individuais que ficam vinculados a instituições justas. A obediência às regras de uma instituição é exigível quando esta satisfaz

os princípios da justiça. Não é possível ter uma obrigação para com uma forma de governo autocrática e arbitrária. Quando o sistema é justo, todos recebem contrapartidas justas (cf. Ibidem, p.104).

As obrigações são explicadas pelo princípio da equidade, mas há deveres naturais (o de auxiliar alguém que precisa; o dever de não fazer mal, causar sofrimento ou ferir outrem…). Estes deveres naturais não têm qualquer ligação necessária com as instituições ou práticas sociais. Segundo a teoria da justiça, temos o dever de proteger e respeitar as instituições existentes, pelas quais estejamos abrangidos, tendo ainda que desenvolver estruturas justas quando elas não existem ainda (cf. Ibidem, p.106).

I. 1.2. A 'posição original' e o 'véu de ignorância'

Rawls propõe a teoria da 'posição original' (uma abstracção), descrevendo as condições que caracterizam a situação inicial sob vários aspectos: circunstâncias da justiça, limitações formais ao conceito de bem, véu de ignorância e racionalidade das partes contratantes. A ideia da Teoria da Justiça como Equidade é, para este autor, é '*apresentar os primeiros princípios da justiça como sendo, eles próprios, objecto de um acordo original numa situação inicial devidamente definida'* (Ibidem, p.108).

A prioridade da liberdade implica que as pessoas na posição original não desejam tentar obter maiores ganhos à custa das iguais liberdades básicas para todos (cf. Ibidem, p. 134).

As partes são mutuamente indiferentes e não possuem informações sobre os seus dons naturais ou a situação social: '*o desinteresse recíproco submetido ao véu de ignorância conduz aos dois princípios da justiça'* (Ibidem, p.156). O juízo imparcial é aquele que *'é proferido de acordo com os princípios que serão escolhidos na posição original'* (Ibidem, p.157).

O contexto da justiça é uma constelação de condições, umas objectivas (como a escassez moderada de recursos), outras subjectivas (como o conflito de interesses, pois todos olham à forma como os benefícios são repartidos e todos preferem receber uma parte maior) (Cf. Ibidem, p. 114).

Cabe aos princípios da justiça o papel de atribuição dos direitos e deveres básicos e a determinação da repartição dos benefícios. Os primeiros princípios *'devem ser susceptíveis de servir como regra pública de uma sociedade perpetuamente bem ordenada'* (Ibidcem, p.117). Devem ser de aplicação universal. Na lógica contratualista, devem ser publicitados. As partes *'devem considerar o sistema de princípios como a instância suprema da razão prática'* (Ibidem, p. 119). Postas todas estas condições, Rawls conclui que

devemos organizar e respeitar as instituições de acordo com os princípios do justo e da justiça. Ele parte do princípio de que os sujeitos na posição original são racionais.

Rawls considera que, na posição original, as pessoas sabem que têm convicções morais, embora, de acordo com o exigido pelo véu de ignorância, não saibam quais são essas convicções: '*os princípios que são escolhidos na posição original são o núcleo da moralidade política'* (Ibidem, p. 181).

A obediência estrita é uma das condições da posição original:*'os princípios da justiça são escolhidos no pressuposto de que serão geralmente obedecidos'* (Ibidem, p.199). Todos os sistemas justos tendem a realizar os dois princípios da justiça.

Quando nada sabemos a respeito de uma pessoa, agiremos por ela como agiríamos por nós, a partir da situação da posição original.

Na posição original, as decisões de uma pessoa são típicas de todas, o mesmo se diga dos juízos ponderados dos cidadãos de uma sociedade bem ordenada, regulada pelos dois princípios da justiça (cf. Ibidem, p. 212).

O único compromisso que as partes na posição original podem alcançar é o de que todos devem ter a maior liberdade possível que seja compatível com uma liberdade idêntica para os outros (cf.Ibidem, p. 256).

As pessoas, na posição original, movem-se em função de uma certa hierarquia de interesses. Devem, em primeiro lugar, garantir os seus interesses de ordem mais elevada e os objectivos fundamentais (de que só conhecem a forma geral) e este facto é reflectido na precedência que dão à liberdade. A aquisição de meios que lhes permitam satisfazer os seus outros desejos e fins ocupa um lugar subordinado (cf. Ibidem, p. 410).

A ideia da posição original é a de estabelecer um processo equitativo, para que quaisquer princípios escolhidos sejam justos. Para tal, Rawls parte do princípio de que as partes estão situadas ao abrigo de um véu de ignorância: *'não sabem como é que as várias alternativas vão afectar a sua situação concreta e são obrigadas a avaliar os princípios apenas com base em considerações gerais'* (Ibidem, p. 121). Aplica-se à fase legislativa (cf. Ibidem, p. 227). As partes só sabem que a sua sociedade está submetida ao contexto da justiça. Este 'véu' permite a escolha unânime de uma concepção particular de justiça, pois, para que a posição original possa produzir acordos que são justos, as partes devem estar colocadas numa situação equitativa e ser tratadas como sujeitos morais iguais.

Os sujeitos colocados na posição original tentam identificar os princípios que favoreçam, o mais possível os seus sistemas de objectivos. As partes tentam adquirir o máximo de bens primários, sem conceder vantagens aos outros: *'tentam obter um resultado tão bom quanto possível'* (Ibidem, p. 126).

Os intervenientes partem de um princípio que exige iguais liberdades básicas para todos, bem como uma igualdade equitativa de oportunidades e a divisão igual dos rendimentos e da riqueza.

O véu da ignorância exclui todo o conhecimento sobre as probabilidades. Significa que *'as partes ignoram os seus fins e objectivos particulares (excepto aquilo que faz parte da teoria restrita do bem) e que a memória histórica lhes é inacessível'* (Ibidem, p.152).

O véu da ignorância leva a um acordo sobre o princípio da igual liberdade (cf. Ibidem, p. 178).

Quando os dois princípios da justiça são cumpridos, as liberdades básicas de cada sujeito estão garantidas e todos beneficiam. O respeito das pessoas por si próprias está também garantido, pois a visão contratualista leva à afirmação de que as pessoas devem ser tratadas como fins e não como meios. Assim se renuncia aos ganhos que não contribuem para as expectativas de todos (cf. Ibidem, p.151).

I. 1.3. As Instituições, Justiça Política e Constituição

O Estado é uma associação composta por cidadãos iguais (cf. Ibidem, p.175). Para Rawls, as principais instituições que constituem a estrutura básica da sociedade são as de uma democracia constitucional. O primeiro princípio (o da igual liberdade para todos) constitui o padrão primário para a convenção constituinte. Tal exige que as liberdades fundamentais da pessoa e a liberdade de consciência e de pensamento sejam protegidas e que o processo político constitua um processo justo. Assim, '*a Constituição estabelece e protege um estatuto comum de igualdade entre os cidadãos e realiza a justiça no plano político'* (Ibidem, p.166). A liberdade moral, a liberdade de pensamento e a liberdade de convicção e prática religiosa presidem à escolha de um regime político que as garanta (Cf. Ibidem, p.175). As partes na convenção constituinte devem escolher uma constituição que garanta uma igual liberdade de consciência (cf. Ibidem, p.177). O segundo princípio da justiça intervém na etapa legislativa, obrigando a que as políticas económicas e sociais se orientem para a maximização das expectativas dos menos favorecidos, respeitando as condições da igualdade equitativa de oportunidades e mantendo as liberdades iguais para todos. A prioridade da convenção constituinte sobre a etapa legislativa prova a prioridade do primeiro sobre o segundo princípio da justiça (cf. Ibidem, p. 198). Os dois princípios devem estar dispostos em ordem lexical, pelo que as exigências da liberdade devem ser satisfeitas em primeiro lugar.

Na última etapa, a da aplicação das regras existentes a casos concretos (a ser feita pelos juízes e autoridades administrativas), todos têm acesso completo a todos os factos.

A liberdade básica é caracterizada por uma complexa rede de direitos e deveres. A descrição dela pode ser feita assim: *'alguém, uma ou mais pessoas, está livre (ou não) de uma restrição (ou conjunto de restrições) de fazer (ou não fazer) qualquer coisa'* (Ibidem, p.168). Uma liberdade básica, incluída no primeiro princípio, só pode ser limitada se tal beneficiar a própria liberdade.

Os princípios de justiça garantem uma protecção eficaz para as liberdades iguais para todos. No que diz respeito à liberdade de consciência, parece evidente que as partes devem escolher princípios que assegurem a integridade da sua liberdade religiosa e moral (Ibidem, p. 171).

O Estado não pode favorecer qualquer Religião, pois é rejeitada a noção de Estado Confessional, mas a liberdade de culto é protegida pela lei. O Governo tem o direito de manter a ordem pública e a segurança, tendo poderes para desempenhar o dever de defender, de forma imparcial, as condições necessárias para que todos prossigam os seus interesses e vivam de acordo com as suas obrigações. Para Rawls, *'a limitação da liberdade é justificada apenas quando é necessária para a própria liberdade, para evitar uma redução da liberdade que seria ainda pior'* (Ibidem, p.177). A justiça é violada sempre que a igual liberdade é negada sem que haja razão suficiente. Só a liberdade do intolerante deve ser limitada em nome da igual liberdade para todos. A injustiça existe, quer nas estruturas sociais, quer nas condutas individuais: '*a questão é a forma justa de responder à injustiça'* (Ibidem, p.199).

Há justiça política quando se aplica uma Constituição justa, que satisfaz a exigência da igual liberdade para todos. A Teoria da Justiça como Equidade transfere da posição original para a Constituição (enquanto sistema superior de regras sociais para a produção de normas) as leis que garantem igual liberdade para todos (cf. Ibidem, p. 182). Num regime constitucional, as eleições são regulares, livres e justas e as liberdades de expressão, associação e reunião são objecto de protecção constitucional: *'o princípio de oposição leal é reconhecido e o conflito de opiniões políticas, bem como dos interesses de atitudes que são susceptíveis de as influenciarem, é aceite como condição normal da vida humana'* (Ibidem, p. 182).

Os partidos políticos devem ser independentes dos interesses económicos privados. Ao abrigo da Constituição, *'quando o princípio da representação é satisfeito, todos partilham o estatuto de cidadãos iguais'* (Ibidem, p.186). As leis devem ser claras quanto àquilo que impõem e proíbem, para indicar aos cidadãos o comportamento a ter (cf. Ibidem, p. 194).

I. 1. 4. Economia política – a distribuição

Rawls considera que os dois princípios da justiça funcionam como uma concepção da economia política, sendo padrões para avaliar estruturas económicas e políticas e as instituições que as enquadra.[13] (cf. Ibidem, p. 209). Uma doutrina de economia política tem de incluir uma concepção de 'bem público' que seja baseada numa concepção de justiça. A teoria da justiça pressupõe uma teoria do bem cuja concepção é limitada pela teoria contratualista que atribui prioridade à justiça sobre a eficiência e à liberdade sobre os benefícios sociais e económicos. A estabilidade é fundamental, e um sistema justo deve gerar apoio para si próprio. A Teoria da Justiça como Equidade não está à mercê de interesses e necessidades, pois os dois princípios da justiça não dependem dos desejos existentes ou das condições sociais presentes [14] (cf. Ibidem, p. 212).

O regime que melhor corresponde à Teoria da Justiça como Equidade é o democrático, não conseguindo Rawls determinar, entre o capitalismo e o socialismo, qual dos sistemas respeita melhor as exigências da Justiça (cf. Ibidem, pp. 220 e 225), pois os princípios da justiça são compatíveis com tipos de regime muito diferentes (cf. Ibidem, p. 226). Mas, para atingir um resultado justo, é preciso que o processo económico e social seja enquadrado por instituições políticas e jurídicas adequadas. A estrutura básica deve ser regulada por uma Constituição justa que garanta as liberdades próprias de uma situação de igualdade entre os cidadãos, com igualdade de oportunidades. O governo deve garantir o mínimo social e os mercados concorrenciais, devidamente regulados, asseguram a livre escolha da ocupação e levam a uma eficiente utilização de recursos e afectação de bens entre consumidores.

O objectivo da Justiça, para Rawls, é reformular os princípios que devem reger as instituições de enquadramento, através da função da distribuição. O Estado visa estabelecer um regime democrático, no qual a terra e o capital estão distribuídos de forma ampla, ainda que presumivelmente não igual (cf. Iibidem, p. 224). A conclusão principal é que os princípios da justiça são compatíveis com tipos de regime muito diferentes (cf. Ibidem, p. 226).

Rawls resolve o problema da justiça entre gerações, a partir do princípio da poupança justa (obtido na posição original, representa uma interpretação do dever natural de manter e promover as instituições justas. Traduz o que, de acordo com as exigências da justiça, uma sociedade deve poupar), exigindo que cada geração faça uma contribuição

[13] . Rawls contrapõe a concepção moral utilitarista de 'bem-estar' à concepção contratualista de 'escolha social' (Rawls, 2001, p. 210).
[14] . O utilitarista escolhe entre os ideais da pessoa o que levar a um melhor resultado líquido de satisfação (cf. Rawls, 2001, p. 212).

para as gerações vindouras, ao mesmo tempo que recolhe algo das que o precederam (cf. Ibidem, p. 229). Todo o processo de acumulação visa a consecução de uma sociedade justa. A poupança visa melhorar o padrão de vida das gerações posteriores menos beneficiadas: *'a geração actual não pode fazer o que bem deseja, estando limitada aos princípios que seriam escolhidos na posição original'* (Ibidem, p. 233).

Só se pode confiar na justiça processual quando a estrutura básica da sociedade satisfaz os dois princípios da justiça.

Os princípios da justiça que regulam a estrutura básica e especificam os deveres e as obrigações dos sujeitos não mencionam o mérito moral, pois nenhum dos preceitos da justiça visa recompensar a virtude. O conceito de valor moral é secundário em relação aos conceitos de justo e de justiça e não desempenha nenhum papel na definição da distribuição (cf. Ibidem, p. 246). Um sistema justo dá a cada pessoa aquilo que lhe é devido, aquilo a que tem direito. Ao agir assim, respeita-se a equidade. Segundo a Teoria da Justiça como Equidade só podem ser sujeitos a restrições os modos de conduta que interferem com as liberdades básicas de outrem ou que violam uma obrigação ou dever natural. (cf. Ibidem, p. 259).

I. 1. 5. O dever e a obrigação

Após a análise dos princípios da justiça aplicáveis às instituições, Rawls aborda os princípios do dever e da obrigação naturais que são aplicáveis aos indivíduos. Eles constituem uma parte essencial de uma concepção de justo, pois definem os nossos laços institucionais e como os ligamos entre si. Apoiar e promover as instituições justas é o dever natural mais importante: obedecer e ajudar as que existem e apoiar a criação de outras consideradas necessárias (cf. Ibidem, p. 261). Rawls sugere que se usem os dois princípios da justiça como parte de uma concepção do justo aplicada aos indivíduos. As partes, na posição original, têm razão em reconhecer o dever natural da justiça. Todos beneficiam do facto de viverem numa sociedade que cumpre o dever do respeito mútuo.

Todas as obrigações decorrem do princípio da equidade:

> '*Alguém tem a obrigação de fazer aquilo que lhe cabe, consoante o especificado pelas regras de uma instituição, sempre que tenha aceite voluntariamente benefícios da mesma, ou tenha beneficiado das oportunidades que ela oferece para prosseguir os seus interesses, desde que esta instituição seja justa ou equitativa, isto é, satisfaça os dois princípios da justiça'* (Ibidem, pp. 267-268).

Este princípio tem duas partes, uma que indica como contraímos obrigações e outra que estabelece a condição de que a instituição em causa deve ser justa. Ninguém é obrigado perante instituições ou estruturas sociais injustas.

Segundo o princípio da equidade, o termo 'obrigação' é reservado para as exigências morais que derivam deste princípio, sendo as outras exigências chamadas 'deveres naturais' (cf. Ibidem, p.269).

O princípio da fidelidade é um caso especial do princípio da equidade, aplicado à prática social da promessa e é um princípio moral. Ao fazer uma promessa, invocamos uma prática social e aceitamos os benefícios que dela decorrem. Por isso, quando recorremos à prática da promessa, temos obrigação de fazer o prometido, de acordo com o princípio da equidade. Tal solução é de interesse comum.

A Teoria da Justiça como Equidade defende que *'os deveres e obrigações naturais surgem apenas em virtude de princípios éticos. Estes princípios são aqueles que seriam escolhidos numa posição original'* (Ibidem, p. 271).

A teoria da obediência parcial inclui o problema da desobediência civil[15] e da objecção de consciência, questões importantes da vida política, como apelos ao sentido de justiça da sociedade. O objectivo das partes na convenção constituinte é de encontrar, entre as constituições justas, aquela que melhor conduzirá a uma legislação justa e efectiva, sabendo-se que nas questões políticas nunca é possível atingir uma justiça processual perfeita. Devemos aceitar a regra da maioria, aceitando o risco de virem a sofrer com as imperfeições dos conhecimentos e do sentido de justiça dos outros, como forma de obterem as vantagens de um processo legislativo eficaz. Não existe outra forma de fazer funcionar um regime democrático. Mas as minorias sofrem sempre mais (cf. Ibidem, p. 276).

Uma constituição justa é definida como *'aquela que seria aceite por delegados presentes na convenção constituinte, que sejam racionais e se orientem pelos dois princípios da justiça'* (Ibidem, p. 277). Num processo ideal, a presença do véu de ignorância significa que a imparcialidade do legislador é um dado adquirido.

I. 1. 6. A desobediência civil e a objecção de consciência

A desobediência civil faz só sentido quando há uma autoridade democrática e dá voz a convicções de consciência profundamente sentidas. Os cidadãos aceitam a legitimidade da constituição. É definido em que condições ela pode ser praticada como

[15] . Rawls define a desobediência civil como *'acto público, não violento, decidido em consciência mas de natureza política, contrário à lei e usualmente praticado com o objectivo de provocar uma mudança nas leis e na política seguida pelo governo'* (Rawls, 2001, p. 282).

forma de protesto numa sociedade livre. Com ela, os cidadãos apelam ao sentido de justiça da maioria, declarando que os princípios da cooperação social entre pessoas livres e iguais não estão a ser respeitados. O acto é considerado como contrário à lei e os autores dispõem-se a oporem-se aos tribunais, não estando dispostos a acatar as suas decisões. A desobediência civil é um acto político, guiado e justificado por princípios políticos, isto é, princípios da justiça que regem a constituição e as instituições sociais em geral. Não pode ser invocado o interesse pessoal ou de um grupo, mas só a concepção da justiça comummente partilhada que subjaz à ordem política (cf. Ibidem, p. 283). A minoria, com a desobediência civil constitui um acto público, a exigir à maioria mudança de atitude. Apela a princípios públicos, é praticada publicamente, com aviso prévio. Não é violenta. Expressa a desobediência à lei dentro dos limites da fidelidade ao direito, embora se situe na fronteira. É esta fidelidade que ajuda a provar à maioria de que apenas se apela com sinceridade e transparência, ao sentido público da justiça.

Pode acontecer que a desobediência civil não traga resultados e a minoria avance para actos de resistência à força. Mas, para Rawls, a desobediência civil é distinta da acção militante e das acções de obstrução. Está também muito afastada da resistência organizada que recorre à força (cf. Ibidem, p. 284). A desobediência civil é um apelo à concepção de justiça comummente partilhada (cf. Ibidem, p. 286).

Os actos de desobediência civil devem restringir-se às infracções sérias ao primeiro princípio da justiça, ao princípio da igualdade e às violações evidentes ao da igualdade equitativa de oportunidades. Rawls cita o exemplo da negação de voto a minorias, ou o impedimento de algumas pessoas ocupar cargos públicos, possuir imóveis ou viajar: '*a violação do princípio da igual liberdade é, assim, o objecto mais adequado para a desobediência civil. Este princípio define o estatuto comum da igualdade entre os cidadãos num regime constitucional e está na base da ordem política'* (Ibidem, p. 289).

A desobediência civil constitui o último recurso, após o esgotamento de todos os meios de luta legalmente permitidos. A injustiça contra a qual se protesta é uma clara violação das liberdades cívicas ou da igualdade de oportunidades.

O dever natural de justiça é a base primeira dos nossos laços para com o regime constitucional.

O recurso à desobediência civil constitui um apelo ao sentido de justiça da maioria e uma advertência, de forma pública, de que as condições para uma cooperação livre estão a ser violadas (cf. Ibidem, p. 295). Embora seja um mecanismo ilegal, a desobediência civil é um dos mecanismos estabilizadores de um sistema constitucional. Quando usada de forma moderada e ponderada, ajuda a manter e a fortalecer as instituições justas, pois

combate as injustiças dentro dos limites do direito e tenta impedir os desvios face às regras da justiça.

Sendo um apelo à base moral da vida cívica, a desobediência civil constitui um acto político e não religioso, pois assenta em princípios da justiça do senso comum.

Ela só tem lugar num regime democrático onde se reconhece que cada cidadão é responsável pela sua interpretação dos princípios da justiça e pela sua conduta à luz dos mesmos.

Quando é utilizado o aparelho coercivo do Estado para conservar instituições injustas, os cidadãos têm o direito de resistir.

A objecção de consciência é, para Rawls, '*o não cumprimento de uma injunção legal ou de uma ordem administrativa mais ou menos directa'* (Ibidem, p.285). Cita alguns exemplos clássicos como a recusa de servir as forças armadas por razões pacifistas ou a recusa dos primeiros cristãos em cumprir actos religiosos contrários à sua fé. Parte-se do princípio de que a acção é conhecida das autoridades, mas é diferente da desobediência civil, na medida em que não é uma forma de apelo que se dirige ao sentido de justiça da maioria. É uma simples recusa em cumprir uma ordem ou uma injunção legal. Um objector de consciência não quer mudar a legislação, mas, simplesmente, que não o obriguem a obedecer. Não se baseia necessariamente em princípios políticos, mas pode apoiar-se em princípios religiosos ou outros que não estejam de acordo com a ordem constituinte.

O princípio básico do direito internacional público é o da igualdade. Uma consequência da igualdade entre as nações é o princípio da autodeterminação, o direito de um povo governar-se a si próprio, sem intervenção dos países estrangeiros. Outra consequência é o direito da autodefesa em caso de agressão, que inclui o direito de formar alianças defensivas. Outro princípio é o de que os tratados devem ser respeitados, desde que sejam compatíveis com os outros princípios que governam as relações entre os Estados. (cf. Ibidem, p. 292).

Mesmo numa 'guerra justa' há formas inadmissíveis de violência. Os meios empregues não podem destruir a possibilidade da paz ou encorajar o desprezo pela vida humana. A conduta da guerra deve ser limitada e orientada em vista a um determinado objectivo. Em tempo de guerra, as nações devem preservar as suas instituições justas e as condições que tornam possível esse objectivo. Não se faz guerra com desejo de dominação mundial ou de glória nacional nem com o objectivo de lucro económico ou de conquista de novos territórios, pois tais condutas são contrárias à concepção de justiça que define o legítimo interesse da sociedade.

Para Rawls, a justificação do acto de objecção de consciência recorre a princípios políticos que resultam da doutrina do contrato. O serviço militar só é admissível se for

exigido pela defesa da própria liberdade, dos cidadãos da sociedade em causa, mas também das restantes sociedades. O serviço militar obrigatório só pode ser usado na medida do necessário para assegurar a liberdade. A objecção de consciência pode não ter a ver com o objectivo da guerra, mas com a forma como ela é conduzida. Mas, *'a recusa de tomar parte em qualquer guerra, quaisquer que sejam as circunstâncias, é uma visão irrealista que permanecerá necessariamente como doutrina sectária'* (Ibidem, p. 295).

I. 1. 7. A Teoria do Bem e o sentido da Justiça

O bem de uma pessoa é determinado por aquilo que é para ela o projecto de vida mais racional. Na Teoria da Justiça, o conceito de justo é anterior ao de bem, em contraste com as teorias teleológicas.

A teoria do bem é utilizada para definir quais são os membros menos favorecidos da sociedade.

Os sujeitos racionais são aqueles que preferem as oportunidades e as liberdades mais amplas, bem como um rendimento e uma riqueza superiores. São aqueles que têm uma grande confiança no seu próprio valor.

É exigida a congruência, um paralelo entre a justiça e o bem (cf. Ibidem, p. 307).

Um projecto que é racional para uma pessoa determina o seu bem[16].

Para Rawls, o bem de uma pessoa é definido como *'a execução bem sucedida de um projecto racional de vida e os seus bens menos importantes como sendo parte do mesmo'* (Ibidem, p. 332). A teoria restrita do bem explica que a liberdade e a oportunidade, o rendimento e a riqueza e, sobretudo, o respeito próprio constituem bens primários. A teoria do bem aplica-se tanto ao indivíduo como à sociedade bem ordenada. Uma pessoa boa com valor moral é alguém que tem, em grau superior à média, as características de base geral do carácter moral que é racional para os sujeitos na posição original desejarem encontrar uns nos outros.

O bem primário mais excelente é o respeito próprio, a auto-estima, que inclui o sentido que cada pessoa tem do seu próprio valor, a sua convicção de que a sua concepção do bem, o seu projecto de vida, merece ser posto em prática. Ele implica ainda a existência de confiança para cumprir as suas intenções, na medida em que tal esteja ao seu alcance. Sem ele, nada parece valer a pena ou, mesmo que as coisas valham, faltará a vontade de lutar por elas, caindo na apatia. Por isso, para Rawls, '*as partes na posição original desejam*

[16] . Rawls formula o princípio aristotélico do bem: 'em igualdade de circunstâncias, os seres humanos retiram prazer do exercício das suas capacidades efectivas (quer elas sejam inatas ou educadas) e este prazer aumenta á medida que as capacidades são realizadas, ou á medida que aumenta a sua complexidade' (Rawls, 2001, p.327).

quase a qualquer preço evitar as condições sociais que minam o respeito próprio' (Ibidem, p. 338). Possuir um projecto de vida racional ajuda a que os outros valorizem os actos e estimem as pessoas. Quem tem confiança em si próprio não é reticente na apreciação dos outros.

Quando o respeito próprio é atacado, a pessoa sente que a sua auto-estima é atingida, sente vergonha. Esta é dolorosa porque traduz a perda de um bem precioso: '*a vergonha decorre de um sentimento de diminuição do eu'* (Ibidem, p. 340).

As virtudes são excelências que constituem um bem tanto do nosso ponto de vista como do dos outros. A sua ausência tenderá a minar tanto a nossa auto-estima como a estima que os outros têm por nós.

Só sente vergonha quem aceita os primeiros princípios do justo e da justiça e sente que os traiu.

A congruência mostra a compatibilidade entre o sentido da justiça e a concepção do nosso próprio bem, para que ambos se articulem conjuntamente para apoiar um sistema justo.

Rawls define a sociedade bem ordenada como aquela que

> '*é concebida para promover o bem dos seus membros e que é regulada de forma efectiva por uma concepção pública de justiça. É uma sociedade na qual todos aceitam os mesmos princípios da justiça, sabendo que os outros também os aceitam, e as instituições sociais básicas satisfazem esses princípios'* (Ibidem, p. 347).

Quando as instituições são justas, os que nela tomam parte adquirem o correspondente sentido de justiça e contribuem para a sua manutenção. A justiça como equidade gera o seu próprio apoio. As novas circunstâncias sociais geram mudanças mas não mexem na sua justiça. Daí a garantia de estabilidade.

A moral da autoridade deve ser subordinada aos princípios do justo e da justiça.

Há uma moral do grupo, na qual os membros da sociedade se vêem como iguais, reunidos num sistema de cooperação que se sabe redundar em benefício de todos e que é governado por uma concepção comum de justiça. O conteúdo desta moral é caracterizado pelas virtudes cooperativas: justiça e equidade, fidelidade e confiança, integridade e imparcialidade. Em oposição estão os vícios: a cupidez e a falta de equidade, a desonestidade e a falsidade, o preconceito e a parcialidade.

Quando as estruturas sociais promovem o bem de todos, todos tendem a aplicar os princípios da justiça e a agir de acordo com eles. Com o andar do tempo, acabamos por apreciar o ideal de uma cooperação justa entre todos.

O sentido da justiça leva-nos a aceitar as instituições justas e a participar na sua manutenção e gera disponibilidade para trabalhar pelo estabelecimento de instituições justas. O sentido da justiça é o prolongamento do amor à humanidade. Este é super rogatório, vai para além das exigências morais. A moral super rogatória é a própria do santo e do herói, não contradiz a do justo e da justiça: vai para além daquilo que os princípios impõem.

A moral baseada em princípios, para Rawls, assume duas formas, correspondendo *'a primeira ao sentido do justo e da justiça e a segunda ao amor da humanidade e ao domínio de si'* (Ibidem, p. 363).

Uma pessoa que defrauda outras pode sentir-se, ao mesmo tempo, culpada (porque violou a confiança nela depositada e promoveu os seus interesses de forma injusta) e envergonhada (porque recorreu a meios injustos e se condenou a si própria por ser indigna da confiança depositada pelos outros). Quem sente vergonha desceu abaixo dos seus padrões de excelência e aguarda dos outros escárnio e desprezo. Teme ser abandonado e rejeitado. Em geral, a culpa, o ressentimento e a indignação invocam o conceito de justo, enquanto que a vergonha, o desprezo e o escárnio apelam ao conceito de bem. A culpa é aliviada pelo recurso à reparação e ao perdão, que permitem a reconciliação. A vergonha é apagada pela prova da correcção dos defeitos e pela confiança renovada na excelência da própria pessoa. A violação de qualquer virtude pode dar origem à vergonha, assim como uma ofensa pode sempre provocar a culpa. Assim, a culpa e a vergonha reflectem a preocupação com outros e com a própria pessoa, que deve estar presente em toda a conduta moral.

Rawls considera que '*a teoria do justo e da justiça é baseada no conceito de reciprocidade que reconcilia os pontos de vista do eu e dos outros enquanto pessoas morais iguais'* (Ibidem, p.368).

Uma teoria correcta da política, num sistema constitucional justo, pressupõe uma teoria da justiça que explique como é que os sentimentos morais influenciam a condução dos negócios públicos. As pessoas só querem adquirir vínculos para com pessoas e instituições de acordo com a forma como nos apercebemos que o nosso bem é afectado por elas. A capacidade para o sentido de justiça, apoiado na prática da retribuição, parece ser - segundo Rawls – uma condição para a sociabilidade humana (cf. Ibidem, p.375).

Uma sociedade regulada por um sentido público da justiça é estável: em igualdade de circunstâncias, as forças que agem em favor da estabilidade aumentam à medida que o tempo passa.

Os sujeitos morais são capazes de possuir uma concepção do seu próprio bem (que é expressa por um projecto racional de vida) e também de um sentido de justiça.

I. 1. 8. A justiça como Bem e a Felicidade

O problema da estabilidade assenta na questão da congruência entre a Teoria da Justiça como Equidade e a Teoria do Bem como racionalidade.

Ninguém terá convicções morais que sejam o resultado de uma doutrinação coerciva. Por isso, a educação moral é a educação para a autonomia. Porque não há antinomia entre liberdade e razão, na concepção contratualista, as noções de autonomia e objectividade são compatíveis. Rawls conclui que *'uma sociedade bem ordenada afirma a autonomia das pessoas e encoraja a objectividade dos seus juízos ponderados sobre a justiça'* (Ibidem, p.394). Uma sociedade bem ordenada (que corresponde à justiça como equidade) é ela própria uma forma de comunidade social. Cada cidadão deseja que todos ajam de acordo com princípios com os quais todos concordariam numa situação inicial de igualdade. Rawls afirma que

> '*quando todos tentam obedecer aos princípios que escolheriam na posição original, e cada um atinge tal objectivo, tanto individual como colectivamente, a sua natureza enquanto sujeitos morais, é realizada da forma mais plena, e com ela o seu bem colectivo e individual'* (Ibidem, p.399).

A actividade colectiva da justiça é a forma mais elevada da afirmação humana. A realização pública da justiça é um valor da comunidade.

Rawls considera que uma sociedade bem ordenada é definida como aquela que *'é efectivamente regulada por uma concepção pública de justiça. Os membros de tal sociedade vêem-se a si próprios como sendo sujeitos mais livres e iguais'* (Ibidem, p. 409).

O bem primário mais importante é o respeito próprio. Ele é garantido pela afirmação pública da igualdade entre todos os cidadãos. Numa sociedade bem ordenada, a necessidade de estatuto social é satisfeita pelo reconhecimento público das instituições justas, juntamente com a vida interna plena e diversificada das múltiplas comunidades de interesses cuja existência é permitida pelas iguais liberdades.

Sobre a felicidade, Ralws considera que um sujeito é feliz quando está prestes a executar com sucesso um projecto racional de vida estabelecido sob condições favoráveis, confiando que as suas intenções serão satisfeitas. A felicidade assenta numa execução bem sucedida de um projecto racional, sucesso que se confia ser duradouro.

Os santos e heróis não buscam a felicidade, mas são efectivamente felizes porque os seus projectos têm sucesso e atingem as manifestações de excelência para as quais se

sentem atraídos (cf. Ibidem, p. 416). A felicidade[17] é um objectivo global e resulta do sucesso de uma pluralidade de objectivos.

Um projecto racional é aquele que teria sido escolhido mediante a deliberação racional definida pela teoria ampla do bem.

A personalidade moral é caracterizada por duas capacidades: a de conceber o bem e a do sentido da justiça.

Admitindo que alguém possui um desejo efectivo de justiça, ele terá um desejo normativo de obedecer aos princípios respectivos: *'os membros de uma sociedade bem ordenada desejam, acima de tudo, agir de forma justa e a satisfação de tal desejo faz parte do seu bem'* (Ibidem, p. 429).

É do interesse de todos que cada um obedeça às instituições justas. O respeito pelo sentido da justiça é uma grande vantagem social, estabelecendo as bases da confiança mútua que a todos beneficia. Numa sociedade justa, ter um sentido objectivo de justiça e um bem para essa pessoa e ajuda a formar uma sociedade boa.

Rawls conclui:

> *'uma sociedade bem ordenada satisfaz os princípios da justiça que são colectivamente racionais quando vistos na perspectiva da posição original; e, do ponto de vista do indivíduo, o desejo de defender a concepção pública da justiça como regendo o nosso projecto de vida está de acordo com os princípios da escolha racional. Estas conclusões reforçam os valores da comunidade e, com elas, a minha análise da justiça como equidade, está completa'* (Ibidem, p. 434).

I. 2. Críticas à Teoria da Justiça

A 'Teoria da Justiça' de Rawls suscitou inúmeras reacções no meio académico. Vou referir apenas as de Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Jean-Jacques Chevallier, Yves Guchet, Jónatas Machado, Christian Nadeau, Sarsfield Cabral e Kymlicka.

Jurgen Habermas considera que a 'Teoria da Justiça' de Rawls marca uma ruptura na história recente da filosofia prática, dando às questões morais, esquecidas e relegadas para segundo plano durante muito tempo, o seu estatuto de estudos científicos sérios. Habermas concorda com Rawls e Kant acerca da importância do uso público da razão, considerando que se age de forma autónoma quando se obedece às leis que todas as pessoas interessadas poderiam aceitar por boas razões (cf. Habermas; Rawls, 1997, p. 9).

[17] . Rawls ataca o hedonismo porque esta corrente defende que a pessoa 'deve identificar de entre todos os projectos que se lhe oferecem aqueles que prometem o maior resultado líquido do prazer sobre a dor' (Rawls, 2001, p. 419). No hedonismo, o eu afirma-se ao tentar maximizar a soma das experiências agradáveis dentro dos seus limites psíquicos.

Habermas concorda com a teoria de Rawls, mas coloca reservas à sua aplicação prática. Sobre a 'posição original' e o 'véu de ignorância', Habermas põe três questões de fundo a que responde: os parceiros no contrato, na posição original, conseguem proteger os interesses daqueles a quem devem defender? Não, porque a faculdade de tomar decisões racionais não permite, por si só, aos parceiros na posição original proteger os interesses prioritários daqueles a quem defendem (cf. Habermas; Rawls, 1997, p.22). Há alguma legitimidade na assimilação dos direitos aos bens fundamentais? Não, pois as normas comprometem os destinatários, enquanto que os valores exprimem apenas o carácter preferencial de bens considerados como desejáveis para certos grupos de pessoas (cf. Habermas; Rawls, 1997, p.18). O 'véu de ignorância' garante a imparcialidade do juízo? Talvez, mas para tal, seria preciso que cobrisse todos os pontos de vista particulares e todos os interesses susceptíveis de atentar contra um julgamento imparcial(cf Habermas; Rawls, 1997, p.24). Habermas considera que a teoria de Rawls assenta num conceito de justiça fundado sobre uma ética do bem, conceito que está mais em conformidade com a perspectiva de Aristóteles ou dos utilitaristas do que com a sua teoria dos direitos fundados sobre o conceito de autonomia. (cf. Habermas; Rawls, 1997, p.17).

Paul Ricoeur defende que Rawls se situa mais na descendência de Kant que de Aristóteles, pois este dá prioridade ao bem sobre o justo enquanto Kant dá a prioridade ao justo em detrimento do que é bom. Mas, enquanto que em Kant a ideia de justiça se aplica antes de mais às relações de pessoa a pessoa, Rawls aplica a justiça prioritariamente às instituições que visam a promoção do bem. A justiça *'é a virtude por excelência das instituições '* (Ricoeur, 1997, p. 61), *'é uma virtude regedora das instituições'* (Ricoeur, 1997, p. 71) e tem por sujeito primitivo a estrutura base da sociedade, ou seja, *'a maneira como as instituições sociais principais distribuem os direitos e os deveres fundamentais e determinam a partilha dos benefícios da cooperação social'* (Ricoeur, 1997, p.71). Para tal é necessário que ela se apoie sobre a ficção de um contrato social, pois *'a finalidade e a função de um procedimento contratualista são os de assegurar a primazia do justo sobre o bom'* (Ricoeur, 1997, p.62), numa abordagem deontológica, contra o utilitarismo que é uma doutrina teleológica, pois define a justiça como a maximização do bem para o maior número de indivíduos. Mas – segundo Ricoeur, - a teoria rawlsiana é deontológica, mas trata-se de uma deontologia sem fundamentação transcendental, pois não pretende ter qualquer compromisso em relação a critérios objectivos de justiça que podiam reintroduzir alguns pressupostos respeitantes ao bem). Quando Rawls fala da justiça como equidade, refere-se a um procedimento equitativo com vista a uma organização justa das instituições. Instituição justa seria aquela que uma pluralidade de indivíduos racionais e desinteressados escolheriam, se tivessem condições de deliberar numa situação equitativa. Rawls pretende:

> *'substituir uma solução fundacional da questão da justiça por uma solução processual (...).Quando está subordinada ao bem, a justiça tem de ser descoberta; quando é engendrada por meios puramente processuais, a justiça tem de ser construída: não é conhecida antecipadamente, é suposta resultar da deliberação em condições de equidade absoluta'* (Ricoeur, 1997, p.65).

Esta equidade seria garantida pela 'posição original' acompanhada da alegoria do 'véu de ignorância'. Um acordo é equitativo se a situação de partida for equitativa. A 'posição original' não é histórica, mas hipotética e imaginária, pois só nessa condição pode ser equitativa. O 'véu de ignorância' dá-lhe um apoio intuitivo para que ela seja considerada igualitária em todos os aspectos: *'ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua posição de classe ou o seu estatuto social, e também ninguém conhece a sua sorte na distribuição dos bens naturais, a sua inteligência, a sua força'* (Ricoeur, 1997, p.68). Os parceiros colocados sob o 'véu de ignorância' devem ter conhecimento do que significa 'ter interesses' e devem saber o que todo o ser racional é suposto desejar possuir: bens sociais primários, sem os quais o exercício da liberdade seria uma reivindicação vazia: *'na situação original, os indivíduos não sabem qual será sua própria concepção de bem, mas sabem que os seres humanos preferem ter mais que menos bens sociais primários'* (Ricoeur, 1997, p.69). Os parceiros devem ainda ter uma informação conveniente em relação aos princípios de justiça em competição.

Ricoeur sintetiza dizendo que *'o véu de ignorância tem um propósito de base, a saber, o de recorrer a uma processo equitativo que fará com que todos os princípios sobre os quais venha a estar-se de acordo sejam justos'* (Ricoeur, 1997, p. 70).

É importante a ordem dos princípios da justiça, o seu conteúdo e a regra da prioridade que os liga um ao outro (ordenação serial). É importante também o princípio da diferença que garante que '*os menos favorecidos em termos económicos devem ser considerados como lexicalmente prioritários em relação a todos os outros parceiros'* (Ricoeur, 1997, p. 74). O argumento, que incide sobre este princípio, 'é designado pelo termo 'maximin': os parceiros escolheriam a disposição que maximizasse a parte minimal' (Ricoeur, 1997, p. 75). Ricoeur interpreta: *'antes do argumento do maximin, a definição de justiça é somente exploratória; depois do argumento, é definitiva'* (Ricoeur, 1997, p. 78).

Segundo Paul Ricoeur, Rawls pretende ganhar em dois tabuleiros, satisfazendo, por um lado, o princípio do equilíbrio reflectido, por outro, construindo um argumento autónomo introduzido pelo curso hipotético da reflexão'

Rawls esforça-se por poder *'construir uma concepção puramente processual da justiça sem perder a segurança oferecida pelo equilíbrio reflectido entre convicção e teoria'*

(Ricoeur, 1997, p.83). Ricoeur conclui: 'na expressão 'convicções bem ponderadas', o epíteto 'bem ponderadas' tem tanto peso como o substantivo 'convicções'. Neste contexto, 'bem ponderado' significa aberto à crítica do outro, ou, como K.O. Apel e J. Habermas diriam, submetido à regra da argumentação (cf. Ricoeur, 1997, p. 84).

A obra publicada em 1971 suscitou uma enorme discussão por todo o mundo. Rawls defendeu-se e apenas aceitou rever o campo de aplicação e os meios de efectivação da teoria. Não mudou a definição dos princípios, mas restringiu o seu campo de aplicação a um certo tipo de sociedade: as democracias a que chama constitucionais ou liberais. A Teoria da Justiça passa de englobante, reduzindo o campo de significação da pessoa ao cidadão de uma democracia constitucional (cf. Ricoeur, 1997, pp.96-100)

Rawls pretendeu, na opinião de Ricoeur, generalizar e elevar a um grau mais alto de abstracção a doutrina tradicional do contrato social (cf. Ricoeur, 1997, p.85). Defende que a justiça deve ser construída porque é engendrada por meios processuais (seria descoberta, se fosse subordinada ao bem). Ela não é conhecida antecipadamente; é suposta resultar da deliberação numa condição de equidade absoluta. A posição original só pode ser igualitária numa situação hipotética. Sob o véu de ignorância são escolhidos os seguintes princípios: *'igual liberdade (1), diferença (2a) e igualdade de oportunidades (2b)*' (Ricoeur, 1997, p.91). O primeiro princípio assegura as liberdades iguais de cidadania. O segundo princípio é de combate às desigualdades. Rawls não permite que ninguém seja sacrificado mesmo em benefício do bem comum. É este o principal ponto anti-utilitarista da teoria da justiça de Rawls.

Rawls foi muito atacado sobretudo pelos 'comunitaristas'. Ricoeur explica: *'Estes têm objectado, essencialmente, que não se vê como é que um pacto 'a-histórico', como aquele que é celebrado na situação original sob o 'véu de ignorância', poderá ligar uma sociedade histórica'* (Ricoeur, 1997, p.95). Rawls responde com a noção de equilíbrio reflectido que resulta de um processo de ajustamento, quando mudam as condições das circunstâncias dos contratos e se encontra uma descrição da situação inicial que conduz a princípios concordantes com os nossos juízos bem ponderados: *'É nas situações onde reina já um certo consenso moral que se forma aquilo a que poderíamos chamar uma pré-compreensão dos princípios da justiça'* (Ricoeur, 1997, p.94). Finalmente, Rawls lança a ideia de consenso por justaposição *que 'se situa no prolongamento exacto da ideia de equilíbrio reflectido entre a teoria e as nossas convicções bem ponderadas'* (Ricoeur, 1997, p.101).

Jean-Jacques Chevallier e Yves Guchet lançaram-se na aventura de seleccionar e trabalhar as grandes obras políticas (cf. Chevallier; Guchet, 2004), no arco temporário que

liga Maquiavel aos nossos tempos.[18] Segundo Rawls, a justiça deve aparecer no domínio das instituições sociais como o valor supremo do qual os outros derivam (cf. Chevallier; Guchet, 2004, p.405), sem aceitar qualquer tipo de compromisso. Rawls quer apresentar uma concepção de justiça que generalize e leve a um nível máximo de abstracção a teoria do contrato social (já desenvolvida por autores como Locke, Rousseau e Kant), mas insistindo na 'posição original' (sob a cobertura do 'véu de ignorância'), que corresponde ao 'estado de natureza', segundo Rousseau e Locke (cf. Ibidem, p.407). Estes autores consideram que as muitas contestações a Rawls (sobretudo à 'posição original' e ao 'véu de ignorância' foram tomadas muito a sério por este, que conclui que '*uma teoria política da justiça não se pode fundar – o que parece bastante evidente – em doutrinas religiosas ou filosóficas. Adoptadas apenas por uma parte dos cidadãos, estas não podem servir de base oficial da sociedade'* (Ibidem, p.418).

Jónatas Machado considera a obra de Rawls '*incontornável',* com *'uma concepção política de justiça não metafísica nem utilitarista'* (Machado, 2002, p. 135). Locke, Rousseau e Kant faziam do consentimento a fonte última de legitimação do poder. Rawls sobe a um nível mais elevado de abstracção, afirma a centralidade do valor da justiça na estruturação das instituições sociais e identifica os princípios de justiça que permitem alicerçar um sistema justo de cooperação. Nisto consiste o ideal da sociedade bem ordenada. Tais princípios seriam susceptíveis de um consentimento originário por parte de pessoas livres. Os princípios de justiça obtêm-se a partir de uma situação hipotética de igual liberdade: '*pretende-se abstrair das posições de privilégio, riqueza, prestígio e poder, ou das situações de discriminação, pobreza e subordinação em que se encontram os diferentes indivíduos ou grupos sociais'* (Machado, 2002, p. 137). A situação hipotética é chamada '*posição original'* e situa-se '*virtualmente localizada por detrás de um véu de ignorância por força do qual ninguém conhece o seu lugar na sociedade, a sua classe ou status social e económico*, a sua religião, os seus talentos e habilidades, as suas propensões psicológicas' (Machado, 2002, p.138). A referência a uma posição original de ignorância, a-histórica, socialmente desencarnada ou situada no vácuo, tem sido objecto de muitas críticas pela doutrina. Mas, segundo Rawls, as pessoas são capazes de formar, rever e prosseguir racionalmente um fim, uma ideia do bem ou do que lhes é precioso ou vantajoso.

[18] . O livro 'As Grandes Obras Políticas. De Maquiavel à Actualidade', são 441 densas páginas que fazem o percurso de dezanove autores, iniciando o caminho no 'Príncipe' (1513) e concluindo-o com o 'Depois do Estado' de Habermas (2000). Hobbes, Bossuet, Locke, Montesquieu, J. J. Rousseau, Tocqueville, Marx, Lenine, Hitler, e Rawls estão entre os escolhidos destes autores que explicam a escolha . São grandes obras porque *'(...) marcaram profundamente o espírito dos contemporâneos ou das gerações ulteriores'* e são políticas *'(...) na medida em que o seu objecto primordial, o actor que nelas ocupa constantemente a cena, é o Estado'* (Chevallier; Guchet, 2004, p.11).

Rawls *'apresenta uma visão pretensamente pós-metafísica concebida como uma doutrina racional e secularizada, alternativa à construção teológica da realidade típica da época pré-moderna'* (Machado, 2002, p. 142).

Christian Nadeau, na sua obra 'Justiça e Democracia' trata estes conceitos através do prisma da argumentação filosófica, perguntando porquê e como viver juntos. Na base de todas as associações (incluindo a política) está a vontade de acabar com o medo dos outros, ou seja, está a segurança dos indivíduos. O contratualismo (como o apresenta Rawls) é hipotético e deve ter em conta um poder absolutamente indispensável à cooperação entre os indivíduos: a racionalidade (cf. Nadeau, 2007, p.88). O contrato válido é aquele em que os indivíduos se comprometem de uma forma neutra, sem dar aos interesses particulares uma importância superiora aos interesses dos outros. O acordo deve ser fundado sobre as vantagens recíprocas e sobre o consentimento de cada uma das partes à cooperação: o que os indivíduos querem, querem-no por todos e querem-no livremente – é a visão democrática do contrato social, segundo Locke, Rousseau, Kant e Rawls. Para Rawls, o contratualismo é uma teoria heurística, pois explica a formação dos grupos. Mas também é moral e política, na medida em que explica a legitimidade dessas formações, que permitem a construção de instituições políticas justas (cf. Nadeau, 2007, p.91).

Nadeau diz que a metáfora do 'véu de ignorância' de Rawls explica por que razões os indivíduos situados na 'posição original' (o momento hipotético do contrato) seriam levados a fazer escolhas racionais mais imparciais se eles estivessem privados de informações acerca deles mesmos e dos outros, na base de um profundo respeito por si próprio e pelos outros. O cenário que Rawls idealiza pretende descrever as condições ideais para as nossas escolhas no que diz respeito à justiça distributiva. Na lógica da 'posição original', a 'ignorância' de que fala Rawls é necessária pois permite evitar as considerações que sejam estranhas à justiça visada pelo contrato (cf. Nadeau, 2007, pp.92-93). Para serem justas, as escolhas sociais devem ser feitas a partir de uma base neutra. Esta neutralidade era garantida pela ignorância dos agentes acerca das suas próprias condições de existência (cf. Nadeau, 2007, p.111).

Rawls é criticado pela corrente comunitarista, insatisfeita com a sua perspectiva de neutralidade liberal, que – segundo os comunitaristas – despreza a historicidade própria de toda e qualquer relação social. Estes consideram que um indivíduo que ignora tudo sobre si mesmo também ignora tudo sobre os outros e fica indiferente a uma relação que se estabeleça entre ambos. O contratualismo liberal descreve uma sociedade que não existe e que não saberia existir (cf Nadeau, 2007, p.94), ao colocar agentes desprovidos dos seus

valores, como se estivessem sem história, nem culturas, ou seja, desencarnados (cf. Nadeau, 2007, p.113).

Rawls e os seus seguidores poderiam responder que nem a 'posição original' nem o 'estado de natureza' (segundo as versões clássicas do contrato social) pretende descrever uma realidade histórica. Pelo contrário, querem afastar-se dela porque a contingência é estranha à universalidade dos princípios da justiça (cf. Nadeau, 2007, p.94).

Francisco Sarsfield Cabral reconhece a importância da obra 'Uma Teoria da Justiça' de Rawls:

> *'É, porventura, a mais importante das tentativas para forjar, numa sociedade liberal e pluralista, uma concepção partilhada de justiça. Ponto de referência desde há muito obrigatório para os debates sobre ética e sobre filosofia política, a obra deste professor de Harvard inscreve-se numa linha individualista liberal, de inspiração kantiana, propondo uma alternativa à outra importante corrente do pensamento anglo-saxónico que ainda hoje é o utilitarismo*' (Cabral, 1990, p.437).

Para Rawls, a justiça é um conjunto de regras que tornam possível a convivência pacífica de projectos e concepções de vida diferentes.

Rawls estabelece os seus princípios de justiça por via contratual, formulando critérios para a atribuição de direitos e deveres. Como a justiça precede o bem, o resultado será sempre justo desde que todos cumpram as regras. Fala da 'posição original', uma situação hipotética onde se consegue elaborar uma concepção pública de justiça, através da manifestação consensual dos interesses de todos os indivíduos. As pessoas, nesta 'posição' assentam em dois princípios: a igualdade de direitos e deveres e, se todos (ou os mais pobres) beneficiarem com a situação, podem admitir-se desigualdades sociais e económicas. Este 2º princípio é de grande ousadia, uma vez que as desigualdades só são admitidas se os mais pequenos forem beneficiados (cf. Cabral, 1990, pp.437-440).

Embora individualista liberal, Rawls defende que a liberdade inclui o direito a participar e intervir nos assuntos públicos. Sarsfield Cabral considera que *'(…) o enorme sucesso da 'Theory of Justice' tenha alguma coisa a ver com a síntese que logra fazer entre a autonomia individual e os valores da abertura aos outros e da dimensão colectiva da vida em sociedade'* (Cabral, 1990, p.440).

Contudo, a ideia de contrato apresenta dificuldades, pois um compromisso só faz sentido ser assumido se, como medida anterior, houver a obrigação do respeito pelos compromissos. Tal leva-nos a concluir que *'(…) a sociedade precede sempre o contrato, a justiça é, em alguma medida, sempre anterior ao acordo entre as partes que a pretende criar. O contrato 'fundador' é uma contradição'* (Cabral, 1990, p.441). Há ainda questões acerca dos valores e referências a partir das quais se decidem os princípios de justiça, por causa do 'véu de ignorância' que cobre as partes na 'posição original'. A resposta de Rawls

a este problema é dada pela 'teoria parcial do bem', alegando que, apesar de tudo, todos os contratantes desejarão o máximo de bens primários e, por isso, as partes decidem tentando maximizar o acesso a tais bens:

> *'Bens como direitos e liberdades fundamentais, oportunidades e poderes, rendimentos e riqueza, etc, meios susceptíveis de servirem qualquer concepção do bem em sentido pleno. Assim se asseguraria que o justo precede o bem, no quadro de uma justiça puramente processual'* (Cabral, 1990, p.442).

Rawls considera a liberdade como bem instrumental por excelência, mas ela tem de se articular com outros valores (segurança, por exemplo), levando a conflitos. Este autor acaba por admitir que, em sociedades menos desenvolvidas, este princípio da liberdade que aparece intocável na *'Theory of Justice'*, pode ceder o passo a outros imperativos, como é o caso do crescimento económico e social. Esta teoria está enraizada na sociedade e na cultura liberal e este é o pano de fundo fora do qual a teoria perde sentido.

O 'princípio da diferença' abala a natureza meramente processual da justiça de Rawls e o primado absoluto que ele atribui à justiça, pelo que o justo precede o bem. Segundo este autor*, 'dependendo o bem-estar de todos de um esquema de cooperação social, a distribuição de vantagens deve induzir à cooperação voluntária também daqueles que estão pior situados' (*Cabral, 1990, p.444). Rawls declara injustas as desigualdades que não beneficiam os mais pobres, o que contradiz a alegada natureza meramente processual da justiça.

O 'princípio da diferença' separa Rawls dos individualistas liberais, pois encara a distribuição dos bens naturais como património comum, o que exige que os mais dotados contribuam para o bem-estar dos outros, pois ninguém é dono absoluto dos seus talentos e recursos, pertencentes à sociedade. Sarsfield Cabral destaca as diferenças entre Rawls e os individualistas liberais extremos:

> *'ao valorizar a igualdade de ao considerar património comum os dons de cada pessoa, demarca-se da noção de indivíduo, típica do individualismo: átomo isolado, mónada 'sem portas nem janelas' para o exterior, independente e cultivando apenas a lei da sua natureza na busca da auto-suficiência, como se o indivíduo devesse a existência a si próprio'* (Cabral, 1990, p.445).

Na relação entre o indivíduo e a sociedade, para Rawls, esta é basicamente apenas um empreendimento de cooperação voluntária entre as pessoas para obtenção de vantagens mútuas.

Wil Kymlicka analisa diversas teorias da justiça, passando pelos liberais, utilitaristas, marxistas, comunitaristas. Considera que um dos traços mais notáveis da teoria de Rawls é a tese segundo a qual a justiça é a primeira virtude das instituições sociais,

critério que permite avaliar a importância dos outros valores. Numerosas correntes marxistas não aceitam esta ideia e até contestam que o comunismo se funde sobre um princípio de justiça (cf. Kymlicka, 2003, 179). Marxistas como Allen Wood dizem que Marx era hostil à ideia de justiça e da igualdade moral que lhe estava subjacente. Ele não partilhava a ideia de que a igualdade fosse um valor em si nem acreditava na existência de uma sociedade de iguais.

Os marxistas dizem que as teorias da justa distribuição se focalizam excessivamente na distribuição, mais que sobre as questões mais fundamentais da produção. Os problemas só serão ultrapassados quando se resolver a questão da transferência da propriedade dos meios de produção (cf. Kymlicka, 2003, 181). Os marxistas pensam que a justiça, longe de ser a primeira virtude das instituições sociais, é qualquer coisa de que uma sociedade verdadeiramente boa podia prescindir. Marx tinha insistido muito sobre a abundância, pois estava convencido de que era a pobreza quem ia tornar os problemas sem solução (cf. Kymlicka, 2003, p. 184).

Para Kymlicka, Rawls defende uma justiça que não exclui nem o amor nem o afecto, mas a injustiça, a subordinação do bem de alguns ao bem de outros que negam os legítimos direitos dos primeiros (cf. Kmlicka, 2003, p. 186).

Kymlicka defende que o que distingue a justiça marxista da justiça rawlsiana não é a amplitude da igualdade de recursos proposta, mas a forma segundo a qual esta igualdade deve ser efectuada. Rawls diz que esta igualdade deve ser concretizada pela igualização da quantidade de propriedade privada disponível para cada indivíduo. Em contrapartida, Marx exige a total abolição da propriedade privada (cf. Kymlincka, 2003, p. 188).

Os marxistas apresentam a exploração do trabalhador pelo capitalista como sendo o paradigma da injustiça. Atacam a justiça liberal, considerando como seu grande vício o facto de admitirem a compra e a venda do trabalho, fenómeno que perpetua esta exploração (‘mais valia’ que resulta da diferença entre a riqueza que o trabalhador cria e o dinheiro que lhe pagam) (cf. Kymlicka, 2003, p. 190). Na raiz da exploração encontra-se uma injustiça mais profunda que é a desigualdade de acesso aos meios de produção. (196). Marx desprezava os que atribuíam a fortuna dos capitalistas aos seus conscienciosos esforços de poupança e dizia que ela resultava da conquista, da escravatura, do assassinato e da violência (cf. Kymlicka, 2003, p. 201). Kymlicka faz a crítica ao marxismo dizendo que a propriedade privada não é necessariamente uma forma de exploração, o que pode acontecer com a socialização dos meios de produção (p.202). Mas os marxistas continuam a ligar a justiça à socialização dos meios de produção pois, enquanto não se abolir o trabalho assalariado, há alienação porque a força de trabalho do operário é transformada em simples mercadoria sob o controlo do capitalista (cf. Kymlicka, 2003, pp. 208-209).

Segundo a sociologia marxista, a batalha contra a injustiça capitalista assume a forma da luta de classes: trabalhadores contra capitalistas. As teorias marxistas da justiça – segundo Kymlicka – são, em larga medida, tentativas para apresentar as fundamentações desta luta de classes. Assim nasceram as teorias que apresentam o trabalho assalariado como alienação e exploração. Kymlicka contesta ainda esta tese marxista que faz assentar toda a política e justiça no trabalho, pois muitos dos combates actuais das sociedades a favor da justiça, em defesa de povos e pessoas oprimidas não tem relação directa com o trabalho: minorias étnicas, imigrantes, deficientes. (cf. Kymlicka, 2003, pp. 213-214).

Em jeito de conclusão, devo dizer que concordo com Rawls quando defende a liberdade política, a liberdade de consciência e a liberdade de pensamento como pilares da justiça. Fundamental para a justiça é ter todos os direitos que sejam compatíveis com os direitos dos outros e, mesmo que as desiguldades sejam inevitáveis, a justiça deve garantir benefícios aos menos privilegiados. Mais adiante, quando analisarmos as posições da Igreja Católica, reunidas na Doutrina social da Igreja, vamos ver como a destinação universal dos bens é o enquadramento justo da propriedade privada que é limitada por aquela.

Farei, de seguida, uma abordagem sobre a Paz, a Política e o Conflito, ideias fundamentais para a construção da base teórica deste trabalho sobre a ‘Justiça e Paz’ em Angola.

Capítulo II

PAZ, POLÍTICA E CONFLITO

A paz é fruto da justiça. Hobsbawm apresenta um retrato do século XX no que diz respeito às guerras que o marcaram e aos processos de paz que foram concretizados. Norberto Bobbio apresenta as grandes linhas e objectivos da Ciência Política e fala sobre a importância da Democracia na consecussão e manutenção da paz. Simmel aprofunda o papel que o conflito desempenha nas sociedades. Durkheim refere a importância de criar mecanismos que gerem e sustentem a coesão social, elemento fundamental para que a paz se mantenha. Sobre os caminhos que conduzem à paz e sobre as formas de a manter, veremos posições de autores como Umberto Eco, Adriano Moreira e Ignace Ramonet. O P. António Vieira, o biblista Isidro Alves e o Papa Bento XVI apresentam algumas perspectivas Católicas sobre a Paz, sempre em ligação com a justiça. Finalmente, Alvin e Heidi Toffler aprofundam o tema da guerra e da paz, insistindo na ideia de que o mundo foi evoluindo por vagas de mudança.

II. 1. O século XX segundo Hobsbawm

Eric Hobsbawm, nascido durante a 1ª Grande Guerra Mundial (em 1917), dedicou a sua vida à História. 'A Era dos Extremos'[19], publicada em 1994, analisa o século XX, marcado por guerras com impactos à escala global. Ele estrutura o séc. XX, estudando os anos que vão da I Grande Guerra ao colapso da URSS, como uma espécie de tríptico ou sanduíche histórica: 1. Uma Era de Catástrofe' (1914 até depois da II Grande Guerra Mundial); 2. Uma Era de Ouro (25 a 30 anos de extraordinário crescimento económico e transformação social. Até ao início dos anos 70). 3. Uma Era de decomposição, incerteza e crise – de Catástrofe (para grandes áreas do mundo, como a África, a ex-URSS e as partes da Europa anteriormente socialistas). (cf. Hobsbawm, 2008, p.17). Assim, o século XX passou por uma curta era de ouro, entre duas de crise.

A 1ª Grande guerra Mundial assinalou o colapso da civilização ocidental, capitalista na economia, convencida da centralidade da Europa. Assim surge a Era da Catástrofe. Uma crise económica mundial de profundidade sem precedentes pôs de joelhos até mesmo as economias capitalistas mais fortes. A democracia só se salvou porque houve, nos anos 30 e 40, uma espécie de aliança entre o capitalismo e o comunismo contra o fascismo. O capitalismo liberal sobreviveu ao triplo desafio da depressão, do fascismo e da guerra, mas teve de enfrentar o avanço global da revolução, após a emergência da URSS como superpotência após a 2ª Grande Guerra Mundial (cf. Hobsbawm, 2008, p.19).

[19] . Hobsbawm, em 'A Era dos Extremos', com o sub-título 'História Breve do Século XX – 1914-1991) ', situa esta Era entre o início da 1ª Grande Guerra Mundial e a Queda do Muro de Berlim e consequente 'fim do socialismo', com o desmoronamento da ex-União Soviética. Esta obra sucede à 'A Era das Revoluções', 'A Era do Capital' e 'A Era do Império' (cf. Hobsbawm, 2008).

Veio, então, a Era de Ouro (1947-1973) mas, nos anos 80 e início dos anos 90,

> *'o mundo capitalista viu-se novamente às voltas com problemas da época do entreguerras que a Era do Ouro parecia ter eliminado: desemprego em massa, depressões cíclicas graves, o confronto cada vez mais espectacular de mendigos sem tecto com luxo abundante, entre rendimentos limitados do Estado e despesas ilimitadas de Estado'* (Hobsbawm, 2008, p.21).

O colapso dos regimes comunistas *'produziu uma enorme zona de incerteza política, instabilidade, caos e guerra civil, como também destruiu o sistema internacional que dera estabilidade às relações internacionais durante cerca de 40 anos. (…) O futuro da política era obscuro, mas a sua crise, no final do século XX, estava patente'* (Hobsbawm, 2008, p.22). O século XX, *'foi o século mais assassino de que temos registo, tanto na escala, frequência e extensão da guerra que o preencheu, mal cessando por um momento durante os anos 20, como também pelo volume único das catástrofes humanas que produziu, desde as maiores fomes de que há história até ao genocídio sistemático'* (Hobsbawm, 2008, p.24).

Estes conflitos foram, cada vez mais, travados contra a economia e a infra-estrutura dos Estados e contra as suas populações civis.

A Guerra Fria foi uma era que marcou muitos povos, uma vez que, entre 1948 e 1989 não houve anos sem conflitos graves, algures no mundo, guerras estas controladas à distância pelas superpotências, evitando que degenerassem noutra guerra mundial. A Guerra Fria perpetuou-se pelas consequências, sendo a principal o tráfico de morte gerado pelas economias largamente militarizadas que produziram e espalharam armas pelo mundo inteiro. Angola, sentiu esse efeito: *'Os rebeldes da UNITA continuaram em campo contra o governo, embora os sul-africanos e os cubanos se houvessem retirado do infeliz país, e apesar dos EUA e a ONU os terem desautorizado e reconhecido o outro lado. Não lhes faltariam armas'* (Hobsbawm, 2008, p.253).

Hobsbawm acha que o fim da Guerra Fria deixou o mundo em desordem e colapso parcial, porque nada havia para substituir as superpotências. Muito mudara após a 2ª Guerra Mundial, a ponto do mundo se encontrar num tempo novo: '*o fim da Guerra Fria provou não ser o fim de um conflito internacional, mas o de uma era: não só para o Oriente, mas para todo o mundo'* (Hobsbawm, 2008, p.254).

A descolonização e a revolução transformaram o mapa político do globo. Na Ásia quintuplicou o número de países independentes e, na África, de um passou a 50. Alargou-se

o fosso entre ricos e pobres, entre países avançados e atrasados. O Terceiro Mundo[20] é marcado pela explosão demográfica.

A situação económica dos países do Terceiro Mundo era precária e '*havia mais espaço na política para os homens dos tanques do que nunca anteriormente'* (Hobsbawm, 2008, p.343). A título de exemplo, Hobsbawm diz: '*O típico governante militar da maioria dos países africanos não era uma aspirante a ditador, mas alguém que tentava genuinamente dar ordem aquela confusão, na esperança – muita vezes vã – de que um governo civil em breve voltasse ao poder'* (Hobsbawm, 2008, p.344).

Foi o desenvolvimento económico que dividiu mais os países do Terceiro Mundo entre eles. Houve também um surto de imigração em direcção ao Primeiro Mundo, até que estes colocaram 'barragens políticas'. Nos anos 70 e 80,

> *'(…) tornou-se cada vez mais difícil separar a migração de mão-de-obra das torrentes de homens, mulheres e crianças que fugiam ou eram desenraizados por fome, perseguição política ou étnica, guerra e guerra civil, colocando assim os países do Primeiro Mundo, igualmente empenhados (em teoria) em ajudar aos refugiados e (na prática), impedir a imigração dos países pobres, perante graves problemas de casuismo político e legal'* (Hobsbawm, 2008, p.358).

O Terceiro Mundo – segundo Hobsbawm – formava uma zona mundial de revolução, quer recém-realizada, iminente ou possível, pois muitos poucos destes Estados conseguiram viver sem revoluções: golpes militares para suprimir, impedir ou promover revoluções ou alguma outra forma de conflito interno armado: *'Essa persistente instabilidade social e política do Terceiro Mundo conferia-lhe o seu denominador comum'* (Hobsbawm, 2008, p.424).

O Primeiro e o Segundo Mundos estiveram em paz depois da 2ª Guerra Mundial, mas lançaram a 'Guerra Fria', deslocando para o Terceiro Mundo a guerra que faziam entre eles: *'Antes do colapso do sistema soviético, estimava-se que cerca de 19 – talvez mesmo 20 – milhões de pessoas haviam sido mortas entre 1945 e 1983 em mais de cem grandes guerras e acções e conflitos militares, praticamente todas no Terceiro Mundo'* (Hobsbawm, 2008, p.524).

Só Angola e Moçambique tiveram 1,5 milhão de mortos, entre 1980 e 1988, acompanhados de 12 milhões de deslocados ou ameaçados pela fome.

Grande parte dos líderes da libertação colonial tendiam a encarar-se como socialistas e consideravam-se amigos da União Soviética, de quem recebiam apoios diversificados.

---

[20] . Hobsbawm escreve: 'Diz-se que o termo 'Terceiro Mundo' foi inventado em 1952, em contraste com o 'Primeiro Mundo' dos países capitalistas desenvolvidos e o 'Segundo Mundo' dos países desenvolvidos comunistas' (Hobsbawm, 2008, p.352).

O Terceiro Mundo tornava-se o pilar central da esperança e fé dos que ainda acreditavam na revolução social. Fidel Castro, com a tomada de Cuba em 1959, tornou-se a referência do guerrilheiro comunista: '*A revolução cubana tinha tudo: romance, heroísmo nas montanhas, ex-líderes estudantis com a desprendida generosidade da sua juventude, um povo exultante, num paraíso turístico tropical que pulsava com os ritmos da rumba. E o que era mais: podia ser saudada por toda a esquerda revolucionária'* (Hobsbawm, 2008, p.430)

Para o fim do 'império colonial de Portugal', foi importante a revolução que, a 25 de Abril de 1974, pôs fim

> '*(…) ao regime português do mais longevo sistema de direito do continente' (…). Foi a revolução portuguesa que possibilitou às colónias a conquista da sua independência em 1975. Moçambique e Angola envolveram-se imediatamente numa guerra civil muito mais mortífera, de novo pela intervenção conjunta da África do Sul e dos EUA'* (Hobsbawm, 2008, p.439).

No Terceiro Mundo, o marxismo-leninismo forneceu a receita para formar partidos de quadros disciplinados e governos autoritários.

EUA e URSS apostaram no *'(…) jogo de soma zero da Guerra Fria. A perda de um jogador devia ser o ganho do outro e, como os EUA se haviam alinhado com as forças conservadoras na maior parte do Terceiro Mundo, principalmente nos anos 70, acabaram por se ver do lado perdedor das revoluções'* (Hobsbawm, 2008, p.441).

Hobsbawm considera que as revoluções dos anos 70 levaram à 'Segunda Guerra Fria, travada por procuração entre os EUA e a URSS, sobretudo em África e, mais tarde, no Afeganistão, única pais onde o exército soviético se envolveu fora das suas fronteiras, após a 2ª Guerra Mundial (cf. Hobsbawm, 2008, p.441).

Hobsbawm termina esta sua obra histórica, dizendo que *'é altamente provável que a face actual do colapso da pós-Guerra Fria seja temporária, embora pareça já estar a durar mais do que as fases de colapso e perturbação que se seguiram às duas guerras mundiais 'quentes''*. E diz mais: '*O nosso mundo corre o risco de explosão e de implosão. Tem que mudar'* (Hobsbawm, 2008, p.567).

II. 2. O papel do conflito segundo Simmel

Georg Simmel (Berlim 1858 – Estrasburgo 1918), sociólogo alemão, fez um estudo sobre o conflito que se tornou um clássico ('*Der Konflikt der modernen Kultur* ' - 1918). É a sua obra de síntese e de referência, escrita quando terminou a 1ª Grande Guerra Mundial e no ano da sua morte. No prefácio à edição francesa, o sociólogo Julien Freund apresenta as

grandes linhas do pensamento de Simmel sobre o tema em aprofundamento. Simmel quis pôr em relevo o contributo positivo que os conflitos trazem à vida social. Ele considera que o conflito não é um acidente na vida das sociedades, mas é parte integrante delas. É uma forma de socialização, a ponto de as sociedades subsistirem pelo facto de terem conflitos. Simmel inverte o pensamento corrente sobre o assunto: habitualmente, considera-se que, para estruturar solidamente uma sociedade é necessário excluir os conflitos, ou, pelo menos, reduzir ao máximo a sua existência e impacto. Mas, Simmel tem uma opinião contrária, pois, segundo ele, os conflitos contribuem para a unidade da vida social. Se aceita que a religião, a poesia e a filosofia chamam os homens a viver em comunhão, concórdia e amizade, tal não impede que eles sejam, igualmente, animados pelo ódio e pelo instinto da luta. Simpatia e hostilidade vivem de mãos dadas. Aliás, a história prova a Simmel que, quando rebenta um conflito, há sectores da sociedade que são prejudicados e outros que saem beneficiados (cf. Simmel, 2003, pp. 7-9).

Ao definir o conflito, Simmel apresenta-o como um sinal de uma oposição e de uma dissenção que podem tomar as formas mais atenuadas de uma simples dissidência ou as formas violentas do combate e da luta. O antagonismo é a sua marca mais imediata que gera, com frequência, intolerância e uma animosidade que torna os adversários insuportáveis uns aos outros, a ponto de se perseguirem e se matarem uns aos outros. O jogo do 'a favor e do contra', para Simmel, coloca em evidência uma característica importante do conflito: o duplo movimento da ofensiva e defensiva, que, em combate, podem alternar. Tal prova que o conflito une as partes num mesmo objecto, embora ele seja contestado por ambos. Torna-se, assim, factor de equilíbrio social, não desempenhando um papel negativo de contestação ou de destruição. O conflito contribui ainda para a regulação social na medida em que ajuda a inventar normas e regras comuns às duas partes em causa. Aborda também a figura do 'terceiro' que é, regra geral, um mediador, mas pode também ser alguém que provoque os beligerantes para os levar a combater mais fortemente um contra o outro e, desta forma, os fragilizar a ambos e os submeter a si.

Simmel considera que a vida é feita de amizades e discórdias. Não aceita as perspectivas dos pacifistas do seu tempo que pretendiam fazer a paz entre amigos. Tal não faz sentido porque a amizade já é um estado de paz e o que é preciso é garantir a paz com os inimigos. A paz é resultado de tendências e forças divergentes. Paz e guerra estão condenadas a sucederem-se permanentemente como forças antagónicas e autónomas, mas tendo um objecto politicamente comum. O conflito permanece latente na paz, a paz está latente no conflito. É impossível permanecer sempre na paz ou na guerra. Não faz sentido, para Simmel, pensar que os problemas que estão no coração dos conflitos devem todos poder ser resolvidos (cf. Simmel, 2003, pp.10-15). Este sociólogo alemão considera

provisória toda e qualquer tentativa de solução de conflitos, pois a sociedade não subsiste sem suscitar, continuamente, novos conflitos. A solução consiste numa das três hipóteses: triunfo de um, resignação ou entendimento precário. Ou seja, acontece a vitória, a fadiga ou o compromisso. Recorda Freund, apontando perspectivas de Simmel: *'A vitória é a via mais radical para pôr fim aos combates e instaurar uma paz imposta por uma das partes, esperando que retomem, mais tarde, as suas lutas'* (Simmel, 2003, p.16). Simmel prefere o compromisso como solução para os conflitos, a ponto de o considerar *'uma das maiores invenções da humanidade'* (Simmel, 2003, p.17). Ele aceita que o compromisso possa desembocar numa reconciliação.

O pensamento de Simmel leva-nos a concluir que, para ele, guerra e paz se entrelaçam, a ponto de alguns povos permanecerem em paz por razões fúteis e outros partirem para a guerra porque já estavam cansados de tanto tempo de paz. Afinal de contas, a paz não é aquele estado original da humanidade para o qual os povos caminham nem o conflito e a guerra são estados transitórios. Para Simmel, o ser humano parece irreconciliável consigo próprio (cf. Simmel, 2003, p.17). Simmel começa esta sua obra de referência defendendo a significação sociológica do conflito. Diz: *'Se toda a interacção entre os homens é uma socialização, então o conflito, que é uma das formas de socialização mais activas, que não é possível reduzir a um só elemento, deve absolutamente ser considerado como uma socialização'* (Simmel, 2003, p.19). Até porque, as causas do conflito, na opinião deste autor, são o ódio e a inveja, a miséria e a cobiça, que são elementos de dissociação.

O conflito é sinal da resolução de tensões entre contrários. Simmel compara a vida humana ao cosmos:

> '*Se o cosmos, para ter uma forma, precisa de 'amor e de ódio', de forças atractivas e de forças repulsivas, a sociedade também precisa de uma certa relação quantitativa de harmonia e de dissonância, de associação e de competição, de simpatia e de antipatia para aceder a uma forma definida'* (Simmel, 2003, p.22).

Para conseguirmos suportar as pessoas cujo feitio nos faz sofrer, é importante o poder e o direito de nos opormos à tirania e ao capricho, aos picos de humor e à falta de tacto. O facto de nos podermos opor não permite que sejamos esmagados por uma relação (cf. Simmel, 2003, pp.25-26).

Simmel refere algumas espécies de combate, apresentando alguns casos-limite. Cita, por exemplo, o caso de uma luta causada exclusivamente pelo desejo de se bater. É um caso de combate por amor ao combate, dando alguma razão aos moralistas cépticos que falam de uma hostilidade natural entre os homens. Noutros casos, não parece haver proporção entre as causas da luta e o seu efeito, deixando a dúvida se lutaram pelas razões que apresentam ou se funcionaram apenas para dar pretexto à continuação de uma

hostilidade já existente (cf. Simmel, 2003, pp.37-40). O autor chega a alimentar a ideia de que o homem tem uma necessidade primária de hostilidade, até porque *'(…) a relação de grupos primitivos entre si é quase constantemente uma relação de hostilidade'* (Simmel, 2003, p.43). E vai mais longe ao considerar que, nas civilizações antigas, a guerra representava quase a única forma de um contacto com os outros grupos, sendo a única relação sociológica que conseguiam estabelecer entre eles (cf. Simmel, 2003, p.44). O ódio e o amor aparecem, neste contexto, como sentimentos adequados a certas circunstâncias: *'É adequado odiar o adversário contra o qual se bate por uma razão qualquer, da mesma forma que é adequado amar a pessoa a quem se está ligado ou com quem se é obrigado a entender-se'* (Simmel, 2003, p.45). O combate e a união coexistem, mostrando que há contradições na unidade. São conceitos abstractos que, um sem o outro, não podem ser plenamente significativos e activos no plano sociológico.

Simmel também aborda o debate jurídico onde se usam todos os meios legais para vencer o outro. Realça a submissão comum à lei, o reconhecimento de uma ordem social e legal que dão sentido e garantia ao valor da decisão final. Um conflito jurídico assenta sobre uma larga base de unidade e de consenso entre os adversários e termina com o veredicto do juiz que tem de ser cumprido (cf. Simmel, 2003, pp.47-50).

O conflito pode agravar-se quando as pessoas pertencem a um contexto social comum: *'entre as pessoas que têm muitas coisas em comum, as injustiças são por vezes mais graves, mais injustas que em relação a estrangeiros'* (Simmel, 2003, p.58). Assim se compreende que um amor desfeito provoque um ódio profundo.

Há um facto, aparentemente individual, mas de grande importância sociológica, que pode aliar a extrema violência de excitação antagonista ao sentimento de uma pertença estreita: o ciúme (*jalousie*) que, com a inveja (*envie)* desempenham um papel extremamente importante na elaboração das relações humanas. Em ambos os casos, está em jogo um valor que um terceiro nos impede de adquirir ou de guardar, real ou simbolicamente. Mas há diferenças: quando se trata de adquirir, falamos de inveja; quando se pretende conservar, é mais apropriado falar de ciúme. Quando se trata deste, o sujeito crê ter um direito legítimo de possuir um objecto, enquanto que a inveja não se pergunta se ela tem um direito, mas simplesmente se aquilo que lhe recusam é desejável. Além disso, pouco lhe importa saber se o bem lhe é recusado porque é pertença de um terceiro ou se ela poderia obtê-lo caso ele perdesse esse bem ou a ele renunciasse. Em contrapartida, o ciúme é orientado pelo facto de que nós podemos possuir um bem justamente porque ele está mão de outro e que será nosso logo que esse obstáculo seja levantado. Conclui Simmel: *'Os sentimentos do invejoso giram sempre à volta do objecto possuído enquanto que os do ciumento giram à volta daquele que o possui'* (Simmel, 2003, p.66). A meio caminho entre a inveja e o ciúme,

Simmel coloca o desprezo (dépit) que define como '*o desejo invejoso de um objecto, não porque seja particularmente desejável pelo sujeito, mas somente porque o outro o possui'.* (Simmel, 2003, p.67). Tal desprezo ou desdém pode assumir diversas formas: o desprezo violento em que se prefere renunciar ao objecto ou mesmo destruí-lo a dá-lo a um outro; a indiferença ou a aversão perante o objecto, embora a ideia de que ele seja possuído por outro é intolerável (cf. Simmel, 2003, pp.67-68). Voltando ao ciúme, Simmel atribui a sua existência à vã reivindicação do direito ao amor que diz respeito a duas pessoas e exprime, com profundidade, uma espécie de unidade, provando a existência ideal ou legal de uma ligação, de uma relação positiva de qualquer natureza que seja. Há uma variedade sem limites de motivos que alimentam o ciúme, bem como se percebe bem como são absurdos muitos dos seus conteúdos quando ele se desenvolve (cf. Simmel, 2003, pp. 69-70). Simmel considera que o ciúme é um sentimento que pode levar as pessoas a odiar apaixonadamente continuando a amar apaixonadamente, a manter uma ligação íntima enquanto destruiu a relação formal. Por isso, conclui: '*é, talvez, o fenómeno sociológico onde a construção do antagonismo a partir da unidade encontra a sua forma mais subjectivamente radical'* (Simmel, 2003, p.71).

Sobre os fenómenos integrados na noção de concorrência, Simmel diz que o que determina a natureza sociológica daquela é o facto de se tratar de uma luta indirecta. A luta concorrencial apenas acontece quando há esforços paralelos de ambas as partes em vista de um só e mesmo objectivo. Afasta-se das lógicas e procedimentos das lutas ofensivas e defensivas, que são directas. O que marca a diferença entre uma luta directa e a concorrência é que, neste último tipo de luta concorrencial, o resultado do combate não é suficiente para realizar a sua finalidade, como aconteceria nos casos de cólera ou vingança, onde o castigo ou o valor ideal da vitória eram as motivações do combate. Habitualmente, só se referem os efeitos corruptores, destruidores, devastadores da concorrência. Mas ela produz um largo efeito de socialização, pois obriga o concorrente, que se apercebe que tem um rival, a ir mais além, a aproximar-se mais de quem quer seduzir, a se ligar mais a ele, a estudar as suas forças e fraquezas adaptando-se a elas, a estabelecer mais relação. A tensão antagonista contra o concorrente afina a sensibilidade do comerciante em relação com as tendências do público, a ponto de lhe dar uma espécie de instinto que ajuda a perceber as variações de gosto e interesses dos clientes. E o que acontece com o comerciante também se passa com o jornalista, o artista, o livreiro, o parlamentar. Simmel conclui que tal acontece porque *' a concorrência moderna, que é definida como o combate de todos contra todos, é, ao mesmo tempo, o combate de todos por todos'* (Simmel, 2003, p.77).

Fora da concorrência está o conflito familiar, porque dá-se num contexto que tem por base uma unidade orgânica saída de milhares de laços internos e externos, não se podendo comparar a nenhum outro conflito. A concorrência não existe porque o conflito familiar se tece directamente de pessoa a pessoa. Também a comunidade religiosa é exemplo de um tipo sociológico que exclui a concorrência porque ninguém é excluído de atingir o objectivo da salvação e na casa de Deus há lugar para todos (cf. Simmel, 2003, p.86).

Os meios da concorrência devem ser limitados por instâncias situadas acima dos concorrentes e seus interesses: o direito e a moral. Em princípio os concorrentes não pretendem fazer mal a ninguém e a concorrência não conhece verdadeiramente momentos de violência, pois ambos pretendem apenas, com os seus esforços, vencer. A derrota e desgraça dos que perdem é um resultado secundário que o vencedor considera insignificante e, ás vezes, até lamentável. A verdade é que – segundo Simmel – tanto a derrota como a vitória são a expressão exacta das forças que se mediram, tendo-se o vencedor e o vencido exposto aos mesmos riscos (Simmel, 2003, pp. 98-99). Mas o direito actua interditando à concorrência o que proíbe nas outras relações entre as pessoas: atentados violentos às pessoas e bens, fraude, difamação, ameaças e uso de dados falsos. As leis dos Estados controlam também as formas de concorrência consideradas desleais, pois quando um concorrente causa a outro danos deve repará-los. As legislações francesa e alemã têm algumas leis que limitam os meios da concorrência no interesse dos próprios concorrentes: '*elas eliminam da concorrência o que justamente não é concorrência no sentido social'* (cf. Simmel, 2003, pp. 103). O direito (ligado à utilidade social) é completado pela moral (que regula as condutas das pessoas que, muitas vezes, ultrapassam e até esmagam os interesses da sociedade) (cf. Simmel, pp.104-106).

Simmel avança a sua reflexão sobre o conflito, passando-o da relação recíproca entre partes para a estrutura interna de cada uma, concluindo que *'a experiência quotidiana mostra que um conflito entre dois indivíduos pode facilmente modificar um deles, não só na sua relação com o outro, mas também pode mudar a si mesmo'* (Simmel, 2003, pp.107-108).

Abordando a problemática da guerra, considera que esta obriga a reforçar a centralização e cria contexto para a instalação de regimes despóticos que são os que melhor garantem a centralização do poder. A guerra de grupo pode ajudar a ultrapassar divergências internas, mobilizando as forças contra o inimigo comum. Mas as relações internas são mais controladas pelo poder, não havendo qualquer margem para a dissidência interna, em nome da unidade do grupo. A moral apresenta regras em ordem à protecção

dos mais fracos, que não teriam força para afrontar os fortes. O interdito e a limitação são as características da intervenção da moral (cf. Simmel, 2003, pp.110-117).

Ao falar da Igreja, Simmel considera que os conflitos internos (heresias) e externos (perseguições) reforçaram-na internamente porque quando não há problemas nem oposições, as instituições diminuem as suas energias que são as responsáveis pela coesão. Nessas ocasiões, as forças de dissolução ganham terreno (cf. Simmel, 2003, p. 121).

Quando há um inimigo comum, forças que se odeiam podem reunir condições para fazer uma aliança (cf. Simmel, 2003, p.127).

A paz não resulta do fim de um conflito, daí a importância de se estudar as formas como os conflitos terminam. O desejo da paz pode ter motivos indirectos como o esgotamento das forças ou a mudança de interesse para um objecto considerado superior. Simmel acha que

> '*uma vez o conflito terminado de uma das maneiras habituais - por vitória, derrota, reconciliação ou compromisso - esta estrutura psíquica se recompõe em estrutura de paz, o ponto central comunica às energias implicadas a sua passagem da excitação ao apaziguamento'* (Simmel, 2003, p.139).

A maneira mais simples de passar da guerra à paz é a vitória, mas o seu oposto é o compromisso. Para certos objectos, o compromisso não faz sentido, como é o caso de um conflito de dois homens por uma mulher ou sempre que compradores disputam o mesmo objecto, ou ainda os combates motivados por ódio ou vingança. Mas há situações onde o compromisso é possível, quando os objectos podem ser substituídos por outros que funcionam como indemnizações e ajudam a terminar o conflito (cf. Simmel, 2003, pp. 140-142). Este autor conclui que *'o compromisso, nomeadamente o que resulta dos consumíveis, é uma das grandes invenções da humanidade, a ponto de fazer parte das técnicas que utilizamos com naturalidade na nossa vida quotidiana'* (Simmel, 2003, p.143). Conta como o roubo de bens de outros para consumo (gerador de conflitos) foi substituído, ao longo da história, pela troca ou compra.

Ao falar das relações de amor ou amizade, Simmel volta a insistir na importância da existência de querelas entre os que se amam para tomarem consciência da felicidade que o amor e a comunhão lhes garantem, em contraste com a experiência da separação (cf. Simmel, 2003, p. 137).

A reconciliação é, para Simmel, um modo puramente subjectivo que contrasta com o carácter objectivo que possui o fim de um combate através do compromisso. A reconciliação e o perdão são dois processos sociológicos que não se podem compreender verdadeiramente de forma racional e se encontram ambos, de forma significativa, na mística religiosa. Embora sejam fenómenos sociológicos, contêm já um elemento místico e religioso.

A relação reconciliada é, apesar de tudo, diferente da que nunca se rompeu. Compreende-se que, quando já houve uma separação, não se pode esquecer esse acontecimento que marca para o resto da vida, mesmo que haja, de parte a parte, a vontade de esquecer o passado de ruptura, uma vez que a reconciliação voltou a unir as partes separadas.

O espírito de reconciliação só aparece com toda a sua singularidade quando se está totalmente entregue ao combate. Em algumas das relações, a reconciliação é tanto mais profunda e apaixonada quanto mais tempo durou a ruptura. Mas, regra geral, a rapidez da reconciliação, do perdoar e esquecer, é de grande importância para o desenvolvimento estrutural ulterior da relação (cf. Simmel, 2003, pp.145-150). A não-conciliação significa que o combate imprimiu na sua alma uma modificação do seu ser que se tornou irreversível, sinal de que o conflito matou qualquer coisa nela que já não se pode reanimar, mesmo que se faça um grande esforço nesse sentido. O conflito encarniçado, os aspectos em que a pessoa do outro nos desiludiu, instauram na relação entre as pessoas um estado de renúncia permanente ou de irritação sempre renovada, sentimentos que não serão esquecidos e que não serão apagadas pela reconciliação. A não –reconciliação, segundo Simmel, faz pesar sobre a paz, em graus diversos, a sombra do conflito (cf. Simmel, 2003, pp. 151-153).

II. 3. Coesão social segundo Durkheim[21]

Émile Durkheim é um dos teóricos de referência acerca da coesão social. Estudou com profundidade o trabalho, a religião, a criminalidade, o suicídio. Após muitos anos de trabalho de campo e de reflexão, bem patente na sua extensa e referenciada obra literária e científica, concluiu que o suicídio varia na razão inversa do grau da coesão social. Ele chegou à conclusão de que uma sociedade sem valores, sem regras claras e sem limites leva o ser humano ao desespero. E mostra, com estatísticas, que os católicos se suicidam menos que os protestantes (estes admitem o livre arbítrio numa proporção maior que aqueles, por causa do abalo dos credos tradicionais) (cf. Durkheim, 2007, pp. 159-160), os homens casados menos que os celibatários (cf. Durkheim, 2007, pp. 174-225). Tenta, a

[21] . Émile Durkheim (1858-1917) é um sociólogo francês que fundou a primeira cátedra de Educação e Sociologia na Sorbonne, em Paris. Publicou as obras 'De la division du travail social' (1893), 'Les Règles de la méthode sociologique' (1895) e atingiu o auge da sua popularidade quando, em 1897 publicou a obra que o imortalizou: 'Le Suicide. Étude de Sociologie'. Viria ainda a publicar a obra 'Les formes élémentaires de la vie réligieuse', a partir do trabalho de campo feito com os aborígenes da Austrália. Segundo J. Ruiz, para Durkheim, *'a Religião é a sociedade prestando culto a si mesma e perpetuando-se a si mesma; não tem sentido falar de morte da religião; enquanto houver sociedade existirá religião porque esta não é senão a forma sublimada e totemizada do mesmo grupo social'* (Ruiz, 1999, col.1072).

partir destes dados, provar que há laços que unem um suicida ao seu grupo e que o suicídio, por isso, é uma questão que diz respeito ao carácter social e não só ao indivíduo que decide pôr termo à sua vida.

Segundo J. Ruiz, o sociólogo do 'facto social' e da coesão social, *'(…) desenvolve o conceito de 'anomia' como razão social dos suicídios; nesta obra, Durkheim junta a análise teórica com a investigação empírica, dando uma nova base à ainda jovem e indecisa disciplina'* (Ruiz, 1999, col.1072).

Durkheim, após estudar os factores extra-sociais do suicídio (estados psicopáticos, estados psicológicos normais, raça, hereditariedade, factores cósmicos, imitação), concluiu que o suicídio *'(…) depende necessariamente das causas sociais e constitui, por si só, um fenómeno colectivo'* (Durkheim, 2007, p.143). Este sociólogo lançou três proposições sobre as causas do suicídio: *'O suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade religiosa; o suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade doméstica; o suicídio varia na razão inversa do grau de integração da sociedade política'* (Durkheim, 2007, p.217). E diz adiante:

> *'A causa está numa propriedade comum que possuem todos estes grupos sociais, embora talvez em graus diferentes. Ora, a única propriedade que pode ser comum a todos é que se tratam de grupos sociais fortemente integrados. Chegamos, portanto, a esta conclusão geral: o suicídio varia na razão inversa do grau de integração dos grupos sociais de que faz parte o indivíduo'* (Durkheim, 2007, p.217).

Ao abordar o suicídio anómico, este sociólogo francês diz que existe uma relação entre a maneira como a sociedade regula os sentimentos e as actividades dos indivíduos e a taxa social dos suicídios. Dá o exemplo das crises económicas e de prosperidade que fazem aumentar os suicídios, pelo simples facto de serem crises e causarem perturbações da ordem colectiva. Quando a sociedade está desregrada, as pessoas sofrem com esse facto. É o preço a pagar pela anomia que pode ser económica, doméstica (viuvez, divórcio). (cf. Durkheim, 2007, p.259-294). Durkheim diz que a

> *'anomia provoca um estado de desespero e de cansaço exasperado que pode, em certas circunstâncias, virar-se contra o próprio indivíduo ou contra outrem. (…) Um homem de moralidade medíocre matará mais facilmente do que se matará a si próprio. (…) Quanto à anomia, que gera tanto o homicídio como o suicídio, tudo o que pode refreá-la serve, simultaneamente, para refrear um e outro'* (Durkheim, 2007, pp.384-385).

A anomia, segundo a conclusão deste autor*, 'provém da ausência que se faz sentir, em certos aspectos da sociedade, de forças colectivas, isto é, de grupos constituídos com o objectivo de regulamentar a vida social'* (Durkheim, 2007, p.410).

II. 4. Política para a Paz, segundo Bobbio

Norberto Bobbio, clássico em Ciência Política[22], tornou-se um autor de referência em assuntos ligados à Democracia, Direitos Humanos e Paz, sendo a '*Teoria Geral da Política'* uma das suas obras mais traduzidas e seguidas.[23] Na versão portuguesa do Brasil, Michelangelo Bovero, o organizador da edição, diz que Bobbio defende a Paz contra a violência, os direitos humanos contra os interesses particularistas, a ideia de democracia como transparência. Bobbio considera fundamental a interdependência destes três ideais entre si, pois sem direitos humanos não há democracia, sem democracia não há condições mínimas para a solução pacífica dos conflitos. Defende a tese de uma cidadania universal: haverá uma paz estável (sem guerra como alternativa) somente quando não mais houver apenas cidadãos deste ou daquele Estado, mas do mundo (cf. Bobbio, 2000, pp. 56).

Ao abordar a tipologia moderna das formas de poder, Bobbio distingue três: económico, ideológico e político, sendo este o mais forte:

> *'Enquanto poder cujo meio específico é a força – entenda-se o uso exclusivo da força – que é o meio desde sempre mais eficaz para condicionar os comportamentos, o poder político é em qualquer sociedade de desiguais o poder supremo, isto é, o poder ao qual todos os outros estão, de algum modo, subordinados'*. (Bobbio, 2000, p.162).

Mas o uso da força não é condição suficiente para a existência do poder político. A exclusividade (não pode haver grupos armados independentes), a universalidade (só ele pode tomar decisões legítimas para toda a comunidade, no respeitante à destinação e distribuição de recursos) e a inclusividade (possibilidade de intervir imperativamente em cada possível esfera de actividades dos membros do grupo) são as características habitualmente atribuídas ao poder político. Este, porém, também deve impor limites a si mesmo. (cf. Bobbio, 2000, p.166).

Política, segundo Bobbio, é um termo usado para *'(…) designar a esfera das acções que faz alguma referência directa ou indirecta à conquista e ao exercício do poder*

---

[22] . Para estudar os primóridos da Ciência Política, é clássico ir até Sun Tzu (544-496 a.C.), considerado um dos maiores estrategas militares da história da humanidade. Escreveu '*A Arte da Guerra'* que, mais que um tratado de tácticas militares, é um livro de Filosofia e de Ciência Política, com edições em muitas línguas. Diz que *'toda a guerra é baseada no engano'* (Sun Tzu, 2009, p.11) e aponta os cinco factores para um exército obter a vitória: '*O vencedor será aquele que: (1) sabe quando deve ou não combater; (2) sabe combater tanto em superioridade como em inferioridade numérica; (3) tem todo o exército unido pelo mesmo espírito; (4) está preparado para atacar o inimigo quando este ainda está desordenado; (5) tem competência militar e não sofre interferências do soberano'* (Sun Tzu, 2009, p. 24). Conclui que '(…) '*aquele que não se conhece a si mesmo nem ao inimigo será derrotado em todas as batalhas'* (Ibidem, p. 24)

[23] . '*Teoria Geral da Política'* é uma das obras mais conhecidas de Norberto Bobbio. Traduzida em muitas línguas (inclusive em Português), tem seis partes: 1ª – A Filosofia política e a lição dos clássicos; 2ª – Política, Moral, Direito; 3ª – Valores e Ideologias; 4ª – A Democracia; 5ª – Direitos e Paz; 6ª – Mudança Política e Filosofia da História. Tem ainda um índice analítico e um índice onomástico, ambos de grande utilidade para a investigação. O original italiano é de 1999. (cf. Bobbio, 2000, 717 pp.).

último (ou supremo, ou soberano) numa comunidade de indivíduos sobre um território' (Bobbio, 2000, p.216). Bobbio, ao falar da resistência à opressão hoje, considera que *'o alfa e o ómega da teoria política é a questão do poder: como conquistá-lo, como conservá-lo e perdê-lo, como exercê-lo, como defendê-lo e como dele se defender'* (Bobbio, 2000, p.252).

Os fins da Política ganham matizes especiais de acordo com o momento que se está a viver, sendo tantos quantas as metas a que um grupo organizado se propõe. Diz:

> *'(…) em tempos de lutas sociais e civis, a unidade do Estado, a concórdia, a paz, a ordem pública, etc; em tempos de paz interna e externa, o bem-estar, a prosperidade ou até mesmo a potência; em tempos de opressão por parte de um governo despótico, a conquista dos direitos civis e políticos; em tempos de dependência de uma potência estrangeira, a independência nacional'* (Bobbio, 2000, p.167).

As relações entre Política e Moral também são reflectidas por Bobbio. Embora ambas abordem a questão dos comportamentos humanos, não se identificam, pois *'(…) aquilo que é obrigatório em Moral nem sempre é obrigatório em Política e aquilo que é lícito na Política nem sempre é lícito na Moral; ou que podem existir acções morais que são impolíticas (ou apolíticas) e acções políticas que são imorais (ou amorais'* (Bobbio, 2000, pp.173-174).

Entra nesta reflexão a política da justificação. Bobbio defende que só precisa de ser justificada a conduta que não está em conformidade com as regras estabelecidas, sejam elas morais, jurídicas ou de costume: '*é necessário dar uma justificação, se queremos nos salvar, ao acto que peca por excesso ou por falta'* (Bobbio, 2000, p.181). Tudo deve fazer convergir para o bem comum que é o fim da Política (cf. Ibidem, p. 189). Agarrando-se à teoria de Max Weber sobre as duas moralidades (distinção entre a ética da convicção e a ética da responsabilidade), concorda com o distinto critério para julgar uma acção boa ou má: '*a primeira serve-se de algo que está antes da acção, um princípio, uma norma (…). A segunda, para emitir um juízo sobre uma acção, serve-se de algo que vem depois, isto é, do resultado, e emite um juízo positivo ou negativo da acção com base na realização ou não do resultado proposto'* (Bobbio, 2000, p.195).

Estas duas Éticas também podem ser chamadas 'ética dos princípios' e 'ética dos resultados'. Bobbio salienta o facto destas éticas, em muitas situações, não coincidirem e avisa para o risco de optar por uma delas, pois, quem age segundo princípios, não se preocupa com os resultados e quem se preocupa exclusivamente com o resultado não se guia tanto pelo respeito à conformidade com os princípios. Weber também considerava que estas duas éticas nunca devem caminhar separadas. E vai mais longe ao dizer que o homem político tem de ser caracterizado por três qualidades: a paixão, o sentido de responsabilidade e a capacidade de previsão. (cf. Bobbio, 2000, p.204). A conduta do

homem político só se opõe à moral comum quando ela se inspirar na ética dos resultados e não na ética dos princípios, quando a bondade de uma acção política é julgada pelo sucesso. (cf. Bobbio, 2000, p. 231).

Bobbio olha para a história da Política e tenta definir o bom governo segundo dois critérios. O primeiro considera bom governante o que exerce o poder em conformidade com as leis preestabelecidas. O segundo assenta na oposição entre o interesse comum e interesse particular, sendo bom governante o que não tira vantagem pessoal do exercício do poder. Diz Bobbio: *'O bom governo rege a coisa pública mediante a justiça e através da justiça assegura a concórdia entre os cidadãos e a paz em geral '* (Bobbio, 2000, p.211) e afirma que *'o constitucionalismo representa o desfecho natural da ideia do bom governo fundado na supremacia da lei'* (Ibidem, p.212). Hoje, segundo este autor, já não se fala de bom ou mau governo, mas de governabilidade e ingovernabilidade, precisando de força para exercer o seu poder para conseguir resolver os problemas sociais.

A máxima concentração de poder acontece quando, nas mesmas pessoas, estão reunidos os poderes político, económico e ideológico, como acontece nos regimes de partido único (cf. Bobbio, 2000, p.255). Mas parece ter terminado a ilusão de que estes sistemas acabam quando se derruba uma certa forma de Estado. Hoje, derrubam-se determinadas formas de sociedade, da qual as instituições políticas são apenas um aspecto. Segundo Bobbio, *'ninguém hoje pensa que seja possível renovar o mundo matando um tirano'* (Bobbio, 2000, p.261).

A resistência e a contestação são dimensões que o poder político tem de enfrentar. Segundo Bobbio, *'a distinção prática não é assim tão simples: numa situação concreta, é difícil estabelecer onde acaba a contestação e onde começa a resistência'* (Bobbio, 2000, p.254), podendo até ocorrer os dois casos-limite que são a resistência sem contestação (a ocupação de terras por parte de camponeses esfomeados) e a contestação sem resistência (ocupação de salas universitárias por estudantes que, posteriormente, as deixam). É sempre mais provável que a violência aconteça num contexto de resistência do que de contestação. A 'violência' do contestatário é, regra geral, mais ideológica. Bobbio fala ainda da desobediência civil (que consiste em não fazer aquilo que é mandado ou fazer o contrário daquilo que é mandado), em poder de veto e resistência passiva. Sobre estas últimas, escreveu:

> *'O poder de veto serve habitualmente à conservação do status quo; a resistência passiva geralmente visa a mudança. Em suma, a mim parece que poder de veto e resistência passiva são, tanto estruturalmente como funcionalmente, duas coisas distintas: de modo que eu teria alguma dúvida sobre a conveniência de abrigá-las sob a mesma categoria e colocá-las sob a mesma denominação de poderes negativos'* (Bobbio, 2000, p.264).

Ao abordar o tema das ideologias, Bobbio insiste muito naquilo a que chama a 'utopia invertida', com a queda do Muro de Berlim, em 1989:

> *'A catástrofe do comunismo histórico está, literalmente, diante dos olhos de todos: do comunismo como movimento mundial, nascido da Revolução Russa, da emancipação dos pobres, dos oprimidos, dos 'condenados da terra' (…). É incontestável a falência, mais do que dos regimes comunistas, da revolução inspirada pela ideologia comunista, entendida como ideologia da transformação radical de uma sociedade considerada opressiva e injusta numa sociedade totalmente diferente, livre e justa'* (Bobbio, 2000, p.351).

Estes regimes caíram porque tiraram às populações as quatro formas de liberdade que a democracia oferece: liberdade pessoal, de expressão e opinião, de reunião, de associação. *'O complemento – diz o autor – deste processo que durou séculos foi a liberdade política, ou seja, o direito de todos os cidadãos de participar na tomada de decisões colectivas que lhes dizem respeito'* (Bobbio, 2000, p. 352).

A conquista da liberdade que a democracia ostenta deixa perguntas sem grandes respostas, uma vez que o fim do comunismo histórico não pôs fim à necessidade e à sede de justiça, pois as democracias que governam os países mais ricos do mundo parecem não resolver os problemas que derrotaram os regimes comunistas: '*o comunismo histórico faliu, não discuto. Mas os problemas continuam, exactamente aqueles mesmos problemas, talvez agora e num futuro próximo, em escala mundial, que a utopia comunista apontava e considerava possíveis de ser solucionados'* (Bobbio, 2000, p.353). O autor termina com uma pergunta: *'Com quais meios e com quais ideais pretende a democracia enfrentar os mesmos problemas a partir dos quais nasceu o desafio comunista? '* (Bobbio, 2000, p.353).

A democracia está na moda e não há nenhum regime, mesmo o mais autocrático, que não goste de ser chamado democrático. Após a Revolução francesa*, 'o juízo positivo sobre a democracia dos modernos depende essencialmente do reconhecimento dos direitos do homem'* (Bobbio, 2000, p.378).

É pena que a criação da ONU como instituição de um poder comum acima das partes contraentes não tenha obtido sucesso: '*Sem poder comum, não há qualquer garantia de que o pacto de não-agressão seja respeitado e a obediência às decisões assegurada'* (Bobbio, p.385). Restam dois caminhos à democracia: a ampliação das esferas dos Estados democráticos e a democratização do sistema internacional no seu todo, pois, *'os Estados só poderão se tornar todos democráticos numa sociedade internacional democratizada. Mas esta pressupõe que todos os Estados que a compõem sejam democráticos'* (Bobbio, 2000, p.386). Enquanto houver Estados não democráticos a viver num sistema internacional, também os Estados democráticos vivem uma democracia imperfeita. Além do mais, *'aqueles*

que vivem num Estado que se proclama democrático dão-se conta perfeitamente da disparidade entre a democracia ideal e a sua imperfeita realização' (Bobbio, 2000, p. 417).

A Declaração Universal dos Direitos do Homem (ONU, 1945) começa por dizer que todos os seres humanos nascem livres em dignidade e direitos. Mas a verdade é que os humanos, na sua maioria, nem nascem livres nem iguais. Aspiram a esta liberdade e igualdade, pelo que '*a liberdade e a igualdade não são um ponto de partida, mas sim um ponto de chegada. A democracia pode ser considerada um processo, lento mas irrefreável, no sentido da aproximação dessa meta'* (Bobbio, 2000, p.422). Durante muito tempo, a sociedade civil foi sempre avaliada segundo a perspectiva dos governantes. Com as Declarações dos Direitos do Homem, nos finais do séc. XVIII, iniciou-se uma espécie de revolução copernicana na Ciência Política:

> *'começa-se a olhar a sociedade civil, caracterizada pela relação entre governantes e governados, do ponto de vista dos governados e não mais dos governantes'.* Foi preciso passar do código de deveres para o código de direitos, *'(…) para que a moeda se invertesse: que o problema começasse a ser observado não mais apenas do ponto de vista da sociedade, mas também do ponto do vista do indivíduo'* (Bobbio, 2000, p. 477).

O problema está na dificuldade de fazer corresponder a pretensão com a sua satisfação, no que diz respeito aos Direitos do Homem, havendo um conflito permanente entre o ideal e o real, entre as solenes declarações e a sua aplicação. Diz Bobbio: *'Já que interpretei a vastidão que assumiu actualmente o debate sobre os direitos do homem como um sinal do progresso moral da humanidade, seria oportuno repetir que esse crescimento moral deve ser medido não pelas palavras, mas pelos actos. De boas intenções está pavimentado o caminho para o Inferno'* (Bobbio, 2000, p. 483).

Por todas estas argumentações, a democracia é um ideal-limite o que, por definição, se torna inatingível. Diz Bobbio:

> *'Aquilo a que chamamos hoje democracia, em oposição aos governos autoritários, às ditaduras, aos Estados totalitários, não é uma meta, é uma via, uma via da qual talvez estejamos ainda no início, não obstante tenha sido tentada pela primeira vez há muitos séculos, tentada e mil vezes interrompida'* (Bobbio, 2000, p.425).

II. 5. A Paz, as Instituições Internacionais e a Segurança Colectiva

Para Guillaume Devin, as Instituições Internacionais desempenham um papel central : são ao mesmo tempo lugares de encontros e de elaboração de regras comuns, travam os antagonismos e contribuem para transformar as percepções internacionais bem como as realidades que lhes estão associadas.

Com todos os limites e debilidades, as Instituições Internacionais fazem parte da nossa história colectiva. Colaboram na construção de uma ordem internacional mais solidária, ou, se preferirmos, na emergência de uma comunidade internacional. Intergovernamentais pela sua constituição, as Instituições Internacionais não são pensáveis sem os Estados que tentam tirar delas o máximo de proveito.

É mais fácil constatar os fracassos do que contar os sucessos da Instituições Internacionais: como contabilizar o trabalho preventivo destas Instituições? Como medir o número negro dos conflitos que foram evitados graças às intervenções das Instituições Internacionais? (cf. Devin, 2009, pp. 13 -18).

Se é sempre possível fazer a guerra contra a opinião das Instituições Internacionais, é praticamente impossível passar sem elas para obter a paz. A paz é o objectivo legítimo e central das Instituições Internacionais (cf. Devin, 2009, p.21).

A ONU sucede à Sociedade das Nações, mas com um mecanismo coercivo reforçado: o Conselho de Segurança e as disposições do capítulo VII da Carta, com possibilidade de recurso a uma acção militar comum. Mas a segurança colectiva da ONU estava quase paralisada durante a ‘guerra fria’. O que parece mais inovador é a referência aos direitos humanos como fundamento necessário para a organização da paz As Instituições Internacionais progrediram para uma concepção global de paz e uma concepção alargada de segurança, passando da paz negativa (estado de não-guerra) para uma paz positiva (estado de protecção e de bem-estar dos indivíduos). Infelizmente, o Estado não oferece garantias absolutas de paz e respeito pelos direitos dos cidadãos, pois, muitas vezes, é ele próprio quem exerce a repressão e viola os direitos do seu povo (cf. Devin, 2009, pp. 23 - 24).

As Instituições Internacionais devem estar abertas à reforma contínua, tendo em conta os novos desafios a que têm que responder.

O Congresso de Viena (1815) estabilizou, durante alguns anos, a paz europeia. Mas não impediu nem as revoluções nem as custosas guerras da Crimeia, de Itália, da Áustria, de França e da Prússia – considera Alain Dejammet (cf. Dejammet, 2009, p.33).

O presidente Wilson quis organizar o mundo em torno de um princípio simples: a segurança colectiva: todos por um, um por todos. Esta teoria assenta na obrigação de não recurso à força (de acordo com a Carta da ONU que impõe a obrigação de interdição da força, pedra angular da segurança colectiva. O primeiro dos objectivos da ONU é a manutenção da paz e da segurança internacional e a Carta prevê que a ONU possa regular os diferendos por meios pacíficos, mas é também autorizada a tomar medidas colectivas eficazes para prevenir e afastar as ameaças à paz e de reprimir todos os actos de agressão ou outra forma de ruptura da paz (cf. Dejammet, 2009, p.36). Estas medidas colectivas resultarão de uma concertação, deliberação e compromisso de vários.

O Conselho de Segurança tem a responsabilidade principal de manter a paz e a segurança internacional e age em nome da ONU e dos seus membros. É destes que lhe vem a legitimidade.

O pós-guerra, até à queda do Muro de Berlin, foi, antes de mais, o tempo das alianças vigorosas (NATO, pacto de Varsóvia), impondo-se mutuamente respeito e fundadas sobre as capacidades da força e não do direito (cf. Dejammet, 2009, pp. 37-41).

Na Cimeira de 2005, a Assembleia Geral da ONU, consagrou o princípio da 'responsabilidade de proteger' que autoriza o Conselho de segurança, em caso de crime contra a humanidade, crime de guerra, genocídio, limpeza étnica, contra a população de um Estado, a substituir-se a um governo culpado ou incapaz e a intervir (cf. Dejammet, 2009, p.45).

O Conselho de Segurança é uma instância criada para assegurar a segurança colectiva. Deve agir em nome do colectivo dos Estados membros das Nações Unidas.

O Conselho de Segurança e a Assembleia Geral da ONU adoptaram, em Dezembro de 2005, uma resolução conjunta que criava a Comissão de consolidação da Paz, para promover a paz positiva.

Rosalie Azar propõe-se apresentar algumas das lacunas da arquitectura onusiana da consolidação da Paz, as respostas da Comissão, os seus trunfos e os desafios que se anunciam. Com frequência, os acordos de paz assinados sob os auspícios da ONU não evitam o regresso à guerra. As operações de manutenção da paz supõem uma logística enorme que exige a mobilização de numerosos recursos (Cf. Azar, 2009, pp. 135 - 137).

O objectivo desta Comissão é reunir as capacidades da ONU e disseminar a experiência adquirida nos domínios da prevenção dos conflitos, da mediação, da manutenção da paz, da assistência humanitária, da reconstrução, da promoção dos direitos humanos, do Estado de Direito e da ajuda ao desenvolvimento a longo prazo. A Comissão não dispõe de capacidades operacionais nem da força de constrangimento próprias para impor as suas estratégias de consolidação da paz. (cf. Azar, 2009, pp. 140-141).

A paz é um assunto de todos. Para que a Comissão cumpra a sua missão é preciso haver boa coordenação entre os diversos órgãos das Nações Unidas: coerência e coordenação são as palavras-chave, na medida em que os meios à disposição da ONU são, por vezes, mal utilizados. O sucesso desta Comissão residirá na redefinição dos papéis e emprego inteligente das capacidades e meios disponíveis.

A Comissão concede um lugar importante às organizações regionais. Dado que a maioria dos conflitos tem dimensão regional, a sua participação é essencial (cf. Azar, 2009, p.142).

A prevenção é sempre menos dispendiosa que uma nova intervenção. Convém, por isso, consolidar o que foi adquirido nas missões de manutenção de paz. Uma das responsabilidades da Comissão é restabelecer a coerência no financiamento da consolidação da paz. As autoridades e a sociedade civil são convidadas a se reapropriar dos processos de consolidação da paz (cf. Azar, 2009, p.143).

Há questões que se mantêm sempre em aberto: até quando uma estratégia de consolidação da paz deve intervir e quanto tempo deve durar?.

Quando se negociava a criação desta Comissão, pensava-se atribuir-lhe duas funções: a consolidação da paz e a prevenção dos conflitos. Só a primeira lhe foi atribuída, pelo que tem um mandato muito claro e só pode intervir quando um conflito se acaba.(cf. Azar, 2009, pp. 145 - 146).

O Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) foi criado pela resolução 319(IV) de 3 de Dezembro de 1949, pela Assembleia Geral da ONU. Começou a funcionar a 1 de Janeiro de 1951 com o mandato de assumir as funções de protecção internacional no que diz respeito aos refugiados que entrem no quadro do presente estatuto e de procurar soluções permanentes para o problema dos refugiados (cf. Aubin, 2009, p.149). 'Segurança humana' é uma expressão importante para o ACNUR. O seu mandato evoluiu e o ACNUR passou a apoiar quer as pessoas deslocadas externas quer as deslocadas internas, possibilitando aos refugiados o exercício mais largo possível dos direitos humanos e das liberdades fundamentais.

Em finais de 2007, o ACNUR recenseava 11,4 milhões de refugiados e 647 200 demandantes de asilo. Havia 51 milhões de deslocados internos, dos quais 26 milhões por causa de conflitos e cerca de metade recebe apoio do ACNUR. (cf. Aubin, 2009, p.152).

Numerosas pessoas fogem das consequências cegas do conflito armado e da desordem que o acompanha, incluindo aí a destruição de casas, das colheitas, dos stocks alimentares e dos meios de subsistência, sem qualquer elemento específico de perseguição. Não são refugiados, mas precisam de apoio.

O objectivo de libertar o homem do medo é a pedra angular das definições de refugiado do ACNUR e da Convenção de 1951. Tal leva a considerar que o mandato do ACNUR se estende a todas as formas de deslocação humana forçada, embora esta interpretação possa ultrapassar as obrigações formais a que os Estados se obrigaram.

As resoluções sucessivas da Assembleia-Geral da ONU alargaram, de forma pragmática, a competência do ACNUR às pessoas que fogem de um conflito armado, independentemente das razões que as fazem abandonar as suas terras. O ACNUR presta-lhes assistência e protecção. (cf. Aubin, 2009, pp. 155 - 156).

As regras do compromisso do ACNUR foram elaboradas em 2001. Autorizam a intervenção na protecção das populações deslocadas internas, com a condição de que o ACNUR disponha de meios e que o seu papel não se desempenhe com o orçamento destinado a apoiar os refugiados e as outras pessoas que se incluem no seu estatuto de intervenção (cf. Aubin, 2009, p.159).

O repatriamento livremente consentido exige a criação de condições para que ele possa acontecer. A Missão do ACNUR é dupla: promover as condições que permitam o regresso e contribuir para a prevenção dos deslocamentos forçados (cf. Aubin, 2009, p.162).

As causas de deslocação de refugiados são, por natureza, políticas.

O ACNUR exerce actualmente uma grande influência no domínio da protecção dos refugiados no sentido mais largo da palavra. Participante activo e incontornável nos grandes debates da política em matéria de protecção das populações deslocadas, ele administra uma prova suplementar que as instituições internacionais contam na política mundial (cf. Aubin, 2009, p.169).

Antoine Bernard e Karine Bonneau questionam-se acerca do papel a desempenhar pela Justiça Penal Internacional. Citam o Tribunal InterAmericano dos Direitos Humanos que tomou, a 29 de Julho de 1988, no processo Velasquez-Rodriguez, uma decisão de importância capital onde enuncia as cinco principais obrigações do Estado na luta contra as violações dos Direitos Humanos: perseguir e punir; descobrir a verdade acerca das vítimas; descobrir a verdade acerca da identidade dos responsáveis pelas violações; prever medidas de compensação e de reparação para as vítimas; lançar as reformas necessárias para assegurar que tais abusos não serão mais cometidos. Depois deste Tribunal, os outros organismos regionais e internacionais de protecção dos direitos humanos consagraram o direito fundamental das vítimas à verdade, à justiça e à reparação (cf. Bernard e Bonneau, 2009, p.241).

A Justiça penal Internacional está a ocupar uma parte cada vez mais importante do espaço político, sob a pressão de opiniões públicas confrontadas com a perpetração dos crimes e a impunidade dos algozes.

Em 1995, a Assembleia-Geral da ONU começou um processo que se concluiu a 17 de Julho de 1998 com a adopção por 120 Estados do Estatuto de Roma do Tribunal Penal Internacional. Este Estatuto consagra a ligação entre a Justiça e a Paz, afirmando a ideia de que a impunidade dos crimes graves representa um obstáculo ao restabelecimento de um paz duradoura e garante o postulado segundo o qual a luta contra a impunidade contribui para a prevenção da realização de novos crimes (cf. Bernard e Bonneau, 2009, pp.243-244).

O Estatuto do Tribunal Penal reconhece o estatuto das vítimas, a sua participação no processo e o direito a obter reparação.

O Tribunal Penal Internacional é complementar das jurisdições nacionais. Este princípio de complementaridade significa que a responsabilidade de julgar os autores de crimes de genocídio, de crimes contra a humanidade e de crimes de guerra é, prioritariamente, uma incumbência dos Estados. A competência do Tribunal é subsidiária (cf. Bernard e Bonneau, 2009, p.247).

Em alguns países criaram-se Comissões de verdade, como por exemplo, a Comissão de Verdade e Reconciliação, na África do Sul. São organismos não jurisdicionais de inquérito para esclarecer um período de conflito ou violência interna, para ajudar as sociedades a enfrentar de maneira crítica o seu passado, para formular recomendações de reformas para o futuro e prevenir a repetição dos crimes. Na África do Sul, esta Comissão distribuiu amnistias aos que quiseram reconhecer os seus crimes e responsabilidades. Mas o direito internacional estipula que os crimes de genocídio, contra a humanidade e as infracções graves à Convenção de Genebra de 1949, a tortura e os desaparecimentos forçados devem ser alvo de perseguição e nunca de amnistia. (cf. Bernard e Bonneau, 2009, pp.252-253).

Um Tribunal Penal, para ser credível e eficaz, deve ter uma jurisdição independente das flutuações políticas.

O Estatuto constitui um avanço histórico no reconhecimento dos direitos das vítimas. Consagra o direito das vítimas serem protegidas, de participar nos processos e obter reparação, embora estes dois últimos direitos não estivessem nos estatutos do Tribunal Penal Internacional.

Todos os órgãos do Tribunal têm a obrigação de proteger as vítimas e as testemunhas, contra o risco das represálias (cf. Bernard e Bonneau, 2009, p.262).

Em ordem à reparação, foi criado um fundo para apoiar as vítimas e seus familiares.

A consolidação de um sistema de justiça penal internacional constitui um dos raros motivos de esperança para a construção da paz pelo direito e pela justiça, embora a paz permaneça no domínio de excelência da política.

A intervenção efectiva ou potencial de um juiz independente nos processos de restabelecimento ou consolidação da paz é, antes de mais, uma boa notícia para as vítimas, cujos direitos e interesses eram, regra geral, os primeiros sacrificados em nome da viabilidade presumida dos acordos de paz.

O desenvolvimento rápido de um sistema de justiça penal internacional deve-se, em grande parte, ao trabalho das organizações de defesa dos direitos humanos e à mobilização das sociedades civis (cf. Bernard e Bonneau, 2009, p.265).

Anuncia-se, neste início de milénio, uma crise profunda das instituições internacionais. As sondagens dizem que a opinião pública prefere a cultura do multilateralismo e distingue bem entre uma intervenção americana unilateral e uma acção decidida por mandato da ONU. Este multilateralismo constitui uma 'vingança' das instituições sobre os Estados e favorece uma aproximação mais humana da paz – defende Bertrand Badie. (cf. Badie, 2009, p.268).

A ideia da paz está a globalizar-se e a humanizar-se. Ela remete para a ideia de solidariedade internacional e de promoção colectiva, restaurando e reforçando a ideia de bem comum.

A ideia de multilateralismo tende a progredir e a transformar-se, esposando-se com a ideia evolutiva de paz: de garante do equilíbrio das potências, transforma-se num vector obrigatório da solidariedade internacional. (cf. Badie, 2009, p.270).

A maioria das teorias do pluralismo político vê no conflito um fenómeno inevitável: não há comunidades sem pluralismo nem este sem conflitos – defende Christian Nadeau. A sua existência é uma questão de facto e a sua resolução uma questão de direito. A pergunta que se coloca é sobre a possibilidade de atribuir um valor positivo ao conflito social que, na sua versão mais radical, é a guerra civil.

Pode conceber-se o conflito social como movimento de degenerescência ou como um elemento de dinamismo social, regenerador de valores e das nossas maneiras de ver e pensar a realidade. Maquiavel e Simmel seguem a segunda perspectiva. Este defende que o conflito é um ingrediente indispensável da socialização (cf. Nadeau, 2007, p.96).

A história tem provado que o conflito é inevitável e mesmo impossível de prevenir de forma definitiva. Uma teoria normativa ideal mais não faria que apresentar um modelo onde os conflitos graves seriam pouco prováveis, tentaria fazer a gestão do conflito contra o conflito. Numa perspectiva mais radical, apresenta-se a gestão do conflito pelo conflito (cf. Nadeau, 2007, p.99).

A sociedade não é um dado, mas um adquirido pela cooperação entre os indivíduos. Aristóteles considerava o homem como um animal político, colocando a sociabilidade como uma característica natural dos indivíduos. Mas as teorias da escolha racional seguem outro modelo, dizendo que os indivíduos cooperam na sociedade, agindo de acordo com as suas preferências, tendo em conta as pressões exteriores. Estas teorias têm – segundo Nadeau – a vantagem de não negarem o valor e o potencial positivo dos conflitos sociais, rejeitando a perspectiva ingénua segundo a qual todos os conflitos constituem uma falta de racionalidade (cf. Nadeau, 2007, p.104).

As teorias da democracia assentam, em três pilares: o princípio da soberania popular, o princípio do igual direito de todos à participação e o direito à opinião ou proposta de mudança. Há três grandes famílias teóricas: a da democracia deliberativa que vê nos desacordos (e não nos conflitos) uma fonte positiva de dinamismo social que é preciso canalizar para evitar que se transformem em rivalidades; as teorias do reconhecimento, que compreendem os desacordos morais como fenómenos inevitáveis, de que é preciso repararem as causas em ordem a uma conciliação; as teorias do pluralismo radical que analisam o conflito não só como um desacordo que se resolve através do debate público, mas como o verdadeiro catalisador da democracia (cf. Nadeau, 2007, p.107)

Sobre o risco das escolhas sociais, feitas luz da democracia, acentuar a relação conflitual entre esta e a justiça, Habermas defende que os direitos fundamentais nunca podem ser sacrificados pela vontade popular porque o modelo deliberativo nunca pode negar esses direitos, uma vez que os acompanha. A deliberação não é independente dos direitos (cf. Nadeau, 2007, p.111).

As teorias do reconhecimento tentam explicar como os grupos sociais podem ficar à margens das instituições democráticas e oferecer-lhes meios para serem reconhecidos de forma adequada. Uns querem ser reconhecidos como membros de um grupo, pedem respeito ou estima. (cf. Nadeau, 2007, pp.115-117). A justiça distributiva é um domínio importante do reconhecimento, pois a sua ausência é um entrave forte a uma distribuição equitativa dos recursos. A teoria do reconhecimento descreve uma procura que pode ter uma resposta positiva (pela estima) ou negativa (pelo desprezo). Ela exprime as lutas dos marginalizados da sociedade que fazem ouvir os seus desejos (cf. Nadeau, 2007, pp.118-122).

O pluralismo radical assenta na convicção de que uma democracia é o lugar de desacordos e conflitos reais entre as partes. O erro das teorias da democracia deliberativa é querer obter um consenso democrático a todo o custo (cf. Nadeau, 2007, p.123).

A legitimidade da justiça internacional colide com os direitos dos Estados. A ajuda internacional, que parece ser um direitos dos pobres a ser ajudados, colide com o direito de

não ingerência. A necessidade da ajuda humanitária denuncia o facto dos bens estarem mal distribuídos entre os países. Nadeau sugere que a comunidade internacional define critérios de distribuição justa das riquezas e recursos e que a cooperação seja fundada sobre princípios morais (cf. Nadeau, 2007, p.155).

Os conflitos militares podem – segundo Nadeau – ser analisados segundo três ópticas: a dos realistas, a dos moralistas e a dos pacifistas. Os realistas acham que mesmo os tempos de paz dissimulam lutas de interesses. Os moralistas agarram-se ao direito natural para defender a guerra justa, fundada sobre o direito à autodefesa e à obrigação de assistir um grupo humano em perigo. Esta doutrina da guerra justa (já defendida por S. Agostinho e Grotius) defende que os Estados ou grupos políticos, em certas ocasiões, podem ter boas razões para entrar em guerra, em defesa de uma agressão ilegítima.

As teorias da guerra justa dividem-se em três grupos: 1. 'jus ad bellum' (condições que legitimam a entrada na guerra); 2. 'jus in bello' (os preceitos morais a respeitar durante a guerra); 3. 'jus post bellum' (as guerras para uma saída moral do conflito). O critério da causa justa é o mais importante de todos. Há ainda que respeitar o princípio da proporcionalidade dos meios e as armas a utilizar. Não se podem agredir as populações civis. Há que tratar bem os prisioneiros de guerra. No fim, tem de se evitar a humilhação dos vencidos (cf. Nadeau, 2007, pp. 158-163).

Os pacifistas rejeitam a possibilidade de qualquer guerra legítima. Todas as guerras, defensivas ou não, são condenáveis (cf. Nadeau, 2007, p.159).

II. 6. Guerra e Paz, vagas de mudança

Alvin e Heidi Toffler aprofundam o tema da guerra e da paz, insistindo na ideia de que o mundo foi evoluindo por vagas de mudança, de acordo com os sistemas de produção: a primeira ligada à revolução agrária; a segunda ligada à revolução industrial e a terceira, onde nos integramos agora, ligada à revolução da informática e do conhecimento. Esta terceira vaga já desenvolver versões ocidentais, japonesas e confucianas. O mundo, segundo Toffler, *está 'dividido em três super-civilizações distintas e em potencial colisão'* (Toffler, 1994, p.319). a terceira Vaga é marcada pela existência de '*um novo tipo de entidade política – os estados pós-nacionais de fronteiras flexíveis'* (Toffler, p. 302). Daí que seja óbvio que as organizações transnacionais que não existiam na Primeira Vaga e começaram a impor-se na Segunda, se tenham desenvolvido a uma alta velocidade nas sociedades da Terceira Vaga (cf. Toffler, p. 305).

Estes autores consideram que o mundo evoluiu à medida que conseguiu inventar métodos de poupar vidas humanas nos conflitos: duelos, isenções de lugares (mosteiros,

hospitais) e pessoas (mulheres, crianças, mensageiros), tréguas. Com a segunda vaga veio a época dos contratos e acordos, com imposição de limites éticos à intervenção dos militares. Criaram-se instituições para manter e promover a paz (Liga das Nações, a ONU), para *'impedir as guerras de destruição maciça da segunda vaga'* (Toffler, p. 280). Os autores mostram a sua preocupação: *'a crise que o mundo hoje enfrenta é a ausência de uma forma de paz da Terceira Vaga, que corresponda às novas condições do sistema mundial e às realidades da forma de guerra da Terceira Vaga'* (Toffler, p. 280). A nação-estado está a perder o seu 'monopólio de violência' e a ONU precisa de se transformar para responder aos novos desafios actuais: tem de representar também organismos não estatais para evitar que se constituam centros concorrentes de poder global 'para-ONU', constituídos por agrupamentos excluídos pelos estados.

Para o casal Toffler*, 'a paz, no alvorecer do século XXI, exige a aplicação cirúrgica de uma arma menos tangível, mas frequentemente mais poderosa: o conhecimento'* (Toffler, p. 286). Nesta Terceira Vaga, é necessária a permuta de dados, informações e conhecimentos num mundo cada vez mais marcado pela corrida regional às armas. Os riscos da violência aumentam por causas das vendas de armas perdidas, dos arsenais clandestinos e as súbitas infusões de armas em regiões de tensão e vítimas de desequilíbrios militares (cf. Toffler, p. 288).

Os media são fundamentais em todas as estratégias do conhecimento para a paz e, por exemplo na Jugoslávia, foram responsáveis pelo início da guerra, por terem incentivado ao ódio inter-étnico.

Combater a falta de conhecimento e a pobreza é fundamental para a obtenção de uma paz duradoura: *'a revolução digital, que está a servir de combustível à Terceira Vaga, contém um potencial para a educação de biliões de pessoas'* (Toffler, p. 313). Há que perceber a ligação entre conhecimento, riqueza e guerra.

II.7. Perspectivas de Paz

A guerra desconsidera não só o direito à vida como suspende a protecção de todos os restantes direitos humanos. Ao olhar para o art.15 da Convenção Europeia dos Direitos do Homem (1950) que permite, em caso de guerra, derrogar as obrigações presentes na Convenção, Norberto Bobbio[24] diz: '*Como podemos ver, guerra é guerra: não respeita a*

[24] . Norberto Bobbio, na sua obra 'Teoria Geral da Política', divide os temas em seis grandes partes: I. A Filosofia Política e a lição dos clássicos; II. Politica, Moral, Direito; III. Valores e Ideologias; IV. A Democracia; V. Direitos e Paz; VI. Mudança Política e Filosofia da História (cf. Bobbio, 2000, 718 pp.). Umberto Eco proferiu, em Turim (2004) uma conferência no âmbito de uma série dedicada a Bobbio onde diz que *este '(…) acreditava que,*

vida. Imaginem só se ela pode respeitar os outros direitos fundamentais! ' (Bobbio, 2000, p.499).

A questão da corrida aos armamentos obriga a investir ali dinheiro e meios que são retirados do orçamento do que é essencial para as populações. Por isso, Bobbio é de opinião que '*uma vez mais, já que as armas servem apenas para a guerra, ou então para manter o estado potencial de guerra, é preciso concluir que esta é o principal obstáculo para a solução do problema crucial que a humanidade deverá enfrentar num futuro próximo'* (Bobbio, 2000, p.501). Há que investir no respeito dos direitos individuais (que se inspiram no valor da liberdade) e sociais (que se inspiram no valor da igualdade). Ora, Bobbio propõe uma superação histórica *'(…) entre o liberalismo, que prioriza os direitos da liberdade, e o socialismo, que antepõe os direitos sociais'* (Bobbio, 2000, p.508). A paz pode resultar desta superação porque o reconhecimento de alguns direitos sociais fundamentais é pressuposto para um efectivo exercício dos direitos de liberdade. Bobbio defende que se rompa o silêncio sobre a importância dos direitos sociais (cf. Ibidem).

Norberto Bobbio, no capítulo 10 da 'Teoria Geral da Política', aborda o binómio 'Paz e guerra' (cf. Bobbio, 2000, pp. 509-573). O estado de paz e o estado de guerra são apresentados como dois extremos, entre os quais de podem situar estados intermediários, tal como *'(…) por parte da paz, o estado de trégua, que não é mais guerra e ainda não é paz, e, por parte da guerra, o estado de guerra não-guerreada, do qual o exemplo típico é a chamada guerra fria, que já não é mais paz, mas ainda não é guerra'* (Bobbio, 2000, p.509).

Este autor acha que grande parte da Filosofia Política foi uma contínua reflexão sobre o problema da guerra e da revolução como guerra civil, não conseguindo encontrar a resposta à sempre repetida pergunta: '*Por quê a guerra e não a paz?* ' (Bobbio, 2000, p.513). Define a guerra como,

> '*o recurso ao uso da força por parte de um grupo organizado que se autoproclama, ou tende a fazer-se reconhecer por parte do antagonista, independente ou soberano no sentido jurídico da palavra, com o objectivo de resolver problemas vitais, ou que considera vitais, para a sua própria sobrevivência'* (Bobbio, 2000, p.552).

Há guerra quando dois ou mais grupos políticos se encontram numa situação de conflito, utilizando a força para ultrapassar um problema de poder. A violência é uma das características da guerra*: 'só a violência física diferencia a guerra de outras formas de exercício do poder do homem sobre o homem, e, ainda que sejam de uso corrente, expressões como guerra de nervos, guerra psicológica e similares são expressões*

---

*perante qualquer processo revolucionário, a missão dos homens de cultura consistia em conciliar a justiça com a liberdade' (*Eco, 2007, p.73).

metafóricas' (Bobbio, 2000, p.515). A guerra é sempre exercida colectivamente, pressupondo uma organização em ordem a atingir o objectivo proposto. *A paz '(…) só pode ser instaurada através de uma radical mudança social e que, pelo menos, deve avançar lado a lado com a promoção da justiça social, com o desenvolvimento político e económico dos países subdesenvolvidos, com a eliminação das desigualdades'* (Bobbio, 2000, p.517). Quando uma guerra acaba, o estado de paz não é o fim último que a sociedade visa alcançar. Ultrapassado o problema da guerra restarão outros a resolver como a justiça social, a fome, a liberdade, o desenvolvimento. A paz apresenta-se sempre como um valor de fundo, *'condição necessária para a realização de todos os outros fins e, portanto, a própria razão de existir do direito'* (Bobbio, 2000, p. 520).

As correntes do pacifismo democrático não pretendem eliminar o Estado, mas transformá-lo para que os governados controlem os governantes nas suas acções. Há a convicção (ou ilusão) de que *'(…) se todos os Estados fossem governados democraticamente, o conflito entre Estados jamais chegaria à fase final do conflito armado'* (Bobbio, 2000, p.529). Há que apostar na educação para a paz, pois, '*haverá guerras enquanto houver um homem que considere outro homem como seu inimigo'* (Bobbio, 2000, p.533). A corrente desarmamentista tem, na perspectiva de Bobbio, '*em relação à guerra a mesma natureza do proibicionismo em relação à luta contra a embriaguez (…). Quem tem um gato que arranha, evite mergulhar em especulações sobre a natureza do gato e sobre os seus hábitos: corte-lhe as garras'* (Bobbio, 2000, p.532).

A tese do equilíbrio do terror apoia-se na convicção de que uma guerra entre potências atómicas não teria vencedores nem vencidos, o que tornaria a vitória sobre o inimigo uma inutilidade. Por isso, fabricam-se armas nucleares com o único objectivo de não serem usadas. Mas há mais paradoxos*: 'o outro paradoxo consiste no facto de que o equilíbrio do terror não serve para eliminar a guerra, mas apenas a guerra nuclear. À sombra das armas nucleares nunca houve tantas guerras convencionais como os últimos quarenta anos'* (Bobbio, 2000, p.536). Só que o equilíbrio do terror pressupõe a igualdade das forças, o que não é possível. Uma guerra adiada por medo é mais destrutiva caso um dia deflagre. Trata-se de uma *'trégua à espera de uma guerra improvável, mas sempre possível'* (Ibidem, p.539). Por isso, quando há equilíbrio de forças entre iguais, Bobbio sugere que se aposte num acordo, através de um árbitro ou de um mediador (terceiro-para-a-paz). Esse 'terceiro' não existe porque a ONU *'é demasiado fraca para impor-se aos Estados mais fortes que, de facto, a desprezam e dela se servem, quando dela se servem unicamente para fazer valer os seus próprios interesses e para tentar dificultar a satisfação dos interesses dos demais*' (Bobbio, 2000, p.541).

Também são referidas instituições como as Igrejas, com uma autoridade exclusivamente espiritual e moral. Bobbio considera grave o facto de, no estado actual, o mundo não ter nem mediador (*tertium inter partes*) nem árbitro (*tertium super partes*).

Acontece que, em certos Estados há relações de guerra entre o exército e forças paralelas, gerando-se guerrilha ou até guerra civil. Nessas situações, o Estado ameaça desagregar-se.

A relação entre a guerra, a paz e o direito começa, na perspectiva de Bobbio, com uma conclusão: *' o direito não pode prescindir do uso da força e se funda sempre, em última instância, no direito do mais forte, o qual, apenas algumas vezes, coincide, mas não necessariamente, com o direito do mais justo'* (Bobbio, 2000, p.573).

Bobbio apresenta uma reflexão sobre a guerra justa, ou seja, sobre as razões que podem legitimar uma guerra: '*o fim altamente desejável através de cujo critério é justificada a guerra como meio necessário é o restabelecimento do direito'* (Bobbio, 2000, p.560). Parte-se do princípio que o direito foi violado e a guerra surge com o carácter de sanção. Mas, segundo o autor, a guerra nunca oferece em si mesma qualquer garantia de que o agressor será rechaçado, a injustiça reparada e o culpado punido, pois*, 'enquanto um processo jurídico é instituído com o objectivo de fazer vencer quem tem razão, a guerra é, de facto, um processo que permite que tenha razão quem vence'* (Bobbio, 2000, p.562). Ao abordar a forma actual de fazer guerra, com os meios de que dispõem os beligerantes, Bobbio conclui que '*a natureza da guerra actual (falo da guerra entre grandes potências) é cada vez mais selvagem, menos domesticável, e os meios empregados cada vez menos controláveis'* (Bobbio, 2000, p.562). Negociar sobre a redução de armamentos não obtém resultados significativos porque as partes não confiam umas nas outras, dando alguma força à tese hobbesiana: '*Uma coisa é firmar um pacto, outra é observá-lo. Os pactos, sem a espada, afirma Hobbes, são simples 'flatus vocis'* (Bobbio, 2000, p.570). Por isso se pode compreender que as grandes uniões internacionais, como *'a Sociedade das Nações, depois da Primeira Guerra Mundial e a Organização das Nações Unidas, depois da Segunda, demonstram quão pouco seja capaz de garantir a 'paz perpétua' um simples pacto de associação'* (Bobbio, 2000, p.572). As Missões de Paz da ONU começaram, em 1948, com as tradicionais 'missões de manutenção de paz (peace keeping), com observadores desarmados a verificar acordos de cessar-fogo ou separação de forças. Este tipo de missões foi-se aperfeiçoando ao longo dos tempos, atendendo a novas exigências, sobretudo de segurança e controlo. A questão principal prende-se com a situação real no terreno: *'é evidente que só pode ser estabelecida uma missão de paz quando e enquanto houver paz para manter, pressupondo que uma trégua ou cessar-fogo estejam a ser minimamente respeitados'* (Duque, 2005, p.180). Quando ainda há hostilidades e é

necessário sentar à mesa das negociações os beligerantes, a ONU avança com 'missões de restabelecimento da paz' (peace making), que visa o estabelecimento de um cessar-fogo e a celebração de um acordo de paz. Nos conflitos mais graves, o Conselho de Segurança da ONU pode chegar à conclusão, que para neutralizar uma ameaça à paz mais geral, é precisa uma intervenção militar para pôr fim à violência. São as chamadas 'missões de imposição da paz ' (peace enforcement). Dado que os períodos pós-cessar fogo são de uma paz muito frágil, as Nações Unidas podem intervir com as 'missões de consolidação da paz' (peace building) (cf. Duque, 2005, pp.180-181).

Segundo Patrícia Galvão Teles, *'a protecção dos direitos humanos tem-se desenvolvido no sentido de ser hoje também um dos princípios fundamentais do direito internacional contemporâneo, a par da proibição do uso da força, da igualdade soberana, da não interferência nos assuntos internos ou do direito à autodeterminação'* (Teles, 2005, p.135).

Tal tem gerado e pode continuar a gerar algumas situações de conflito de princípios, todos eles com um estatuto de normas imperativas de direito internacional geral.

A Academia de Ciências de Lisboa (ACL), no seu Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea, define a paz como '*a situação de qualquer país que não se encontra em guerra com outro'* (ACL, 2001, p. 2790), ideia que o Concílio Vaticano II não partilha. Na Constituição 'Gaudium et Spes' está escrito:

> *'A Paz não é a ausência de guerra; nem se reduz ao estabelecimento do equilíbrio entre as forças adversas (…) Ela é chamada 'obra da justiça' (Is.32,7). (…) A Paz nunca se alcança duma vez para sempre, mas deve estar constantemente a ser edificada (…). A paz é também fruto do amor, o qual vai além do que a justiça consegue alcançar'* (GS, 78).

John Mckenzie, no seu Dicionário Bíblico, vai até ao hebraico buscar a palavra '*shalom', '(…) saudação comum e expressão de bons desejos'* (Mckenzie, 1984, p.704).

O biblista Isidro Alves, ex-Reitor da UCP, mostrou como os conceitos 'shalom' (hebraico) e 'eirènè' (grego) estão na origem do conceito de paz que hoje temos no mundo ocidental. No Novo Testamento, a paz tem uma conotação profundamente religiosa: '*Enquanto mediador da reconciliação do homem com Deus, Cristo personifica o dom da Paz, paz que comunica aos homens através do seu Espírito. Os cristãos recebem e mantêm a paz na comunhão com Cristo'* (Alves, 1985, p.505).

O P. António Vieira criticou e ironizou a atitude dos que, para alcançar a paz apostam na guerra. Explica a sua posição, num Sermão:

> *'A paz não se conquista com exércitos armados, conquista-se com uma só espada e dois escudos: com uma só espada que é a da justiça; e com dois*

> *escudos que são os das suas balanças. Divida a espada igualmente pelo meio o que partir e ponham-se as partes ou as metades iguais, uma numa balança e a outra na outra. E debaixo desta igualdade se achará a justiça e neste equilíbrio a paz'* (Vieira, p.262).

Norberto Bobbio considera que a causa principal '(..) do *'flagelo' das duas guerras mundiais foi o desprezo dos direitos do homem'* (Bobbio, 2000, p.498). Refere a existência de guerras com carácter revolucionário, como são as da luta pela independência ou de libertação nacional. Ele considera que estas *guerras 'do século XIX até hoje modificaram e estão modificando a ordem da comunidade internacional: uma das fontes da sua legitimidade é exactamente o apelo ao direito (natural) de autodeterminação dos povos'* (Bobbio, 2000, p.563). José Manuel Pureza alerta também para as guerras de palavras e ideias, estando a ser travada uma batalha nas Relações Internacionais com o debate teórico sobre a guerra: '*a centralidade obsessiva que a guerra passou a ter na agenda das relações internacionais em detrimento de políticas diversificadas e multilaterais de promoção do desenvolvimento humano teve evidentes impactos no terreno teórico'* (Pureza, 2005, p.139). Mas parece haver alguma evolução neste âmbito com alguns teóricos a apontar caminhos para uma superação desta hiper-centragem da agenda internacional sobre a guerra, para colocar a utilização de forças militares submetida a decisões institucionalmente legitimadas, garantir a primazia dos direitos humanos e fazer do desenvolvimento e da segurança objectivos prioritários. Estes devem '*ser alcançados com uma combinação do uso dos sistemas educativos, dos media, dos aparelhos de protecção social e dos sistemas de emprego'* (Pureza, 2005, p.139).

Viriato Soromenho Marques defende que um poder sem legitimidade pode conduzir a diferentes formas de tirania e despotismo. Para ele, *'a violência sem uma justificação razoável abre caminho ao sofrimento gratuito e intolerável'* (Marques, 2005, p. 122).

Ignacio Ramonet, na sua obra 'Guerras do Século XXI', liga a guerra à pobreza, sendo a fome a sua expressão mais dolorosa*: 'Lógicas económicas e políticas absurdas fazem com que milhões de seres humanos continuem a morrer à fome'* (Ramonet, 2002, p.142). Lamenta que dos seis mil milhões de habitantes que a Terra tem, cinco mil milhões sejam pobres, o que cria situações miseráveis como o trabalho infantil: '*A causa primeira desta miséria é a pobreza, uma pobreza que a mundialização económica generaliza e agrava'* (Ramonet, 2002, p.102). Lamenta ainda que a fome se tenha tornado uma arma política e que os grupos humanos mais necessitados não consigam comprar os alimentos que existem: *'Cada ano, trinta milhões de pessoas morrem de fome. E oitocentos milhões sofrem de subnutrição crónica'* (Ramonet, 2002, p. 151; cf. Ibidem, p.162). Há, igualmente, uma relação profunda entre a pobreza e a saúde, pois grande parte das populações pobres não tem acesso aos cuidados mais elementares de saúde pública. Ao falar da sida,

Ramonet recorda que '*os ricos e os pobres não têm acesso ao mesmo tipo de cuidados'* (Ramonet, 2002, p.157).

A paz só se obtém pela justiça. Amartya Sen, Prémio Nobel da Economia em 1998, uma das referências académicas no estudo sobre a fome e os modos de a combater, já concluiu que ela se erradica através da democracia e da liberdade de expressão (cf. Ramonet, 2002, p.152). Ramonet recorda a força emergente da sociedade civil que se tem reunido em Porto Alegre, desde 2001. O Fórum Social Mundial, onde se *reúnem '(…) os marginalizados, os excluídos do planeta, os condenados da globalização'* (Ramonet, 2002, p.164), tem mostrado aos governos que um outro mundo é possível.

Após as intervenções militares na Jugoslávia, Afeganistão e Iraque, Ramonet avança com a tese do direito da ingerência social:

> '*Não será escandaloso que haja, em plena União Europeia, mais de cinquenta milhões de pobres? Não estaremos também perante uma violação profunda dos direitos humanos? Poderemos aceitar que, à escala planetária, um ser humano viva com menos de dois euros por dia? Que mil milhões de pessoas vivam na extrema pobreza com menos de um euro por dia? A esse valor, o que a NATO gastou com o bombardeamento da Jugoslávia, ou seja, sessenta milhões de euros, teria permitido alimentar, por dia, sessenta milhões de pessoas'* (Ramonet, 2002, p.134).

John Rawls também é crítico no que diz respeito às guerras, às razões por que são declaradas e à forma como são praticadas. Na sua 'História da Filosofia Moral', quando aborda as perspectivas de Hegel, Rawls afirma que *'desde Montesquieu, os escritores da tradição liberal com frequência sustentaram que a democracia constitucional associada ao comércio e ao intercâmbio conduzia à paz entre as Nações'* (Rawls, 2001, p. 411). Mas tal não se tem verificado. As guerras têm sido cruéis e nem sequer os civis são respeitados, como deveriam ser: *'quanto à conduta da guerra não pode ser travada contra civis ou as instituições do Estado estrangeiro, tampouco deve ser travada de maneira que torne mais difícil o estabelecimento de uma justa paz'* (Ibidem, p. 412). A guerra – conclui Rawls – só é minimamente aceitável quando um país democrático a promove como último recurso para proteger e preservar a liberdade dos cidadãos e as suas instituições políticas democráticas (cf. Ibidem, p. 413).

Umberto Eco, na sua obra *'A Passo de Caranguejo'*[25], tem três grandes capítulos onde ele aborda as questões da guerra e da paz, sob múltiplas perspectivas. Começa com

[25] .A obra 'A Passo de Caranguejo' reúne escritos de Umberto Eco publicados entre 2000 e 2005, os anos em que aconteceram o '11 de Setembro', bem como as guerras no Afeganistão e no Iraque. Ao avaliar este início de milénio, Eco comprova que o mundo está a andar para trás a um ritmo dramático. Terminou a 'guerra fria' e recomeçou a 'guerra quente'. Com esta obra, Eco quer ajudar o mundo a travar este movimento retrógrado (cf.

uma conferência proferida em Milão (Julho 2002) sobre a guerra e a paz. Ao falar da 'guerra fria', diz que ela

> *'(…) estabeleceu uma tensão de paz beligerante, ou de beligerância pacífica, de equilíbrio pelo terror, que garantia uma considerável estabilidade no centro e permitia, ou chegava mesmo a tornar indispensáveis, formas de Paleoguerra marginais (Vietname, Médio Oriente, Estados Africanos, etc). No fundo, a 'guerra fria' garantia a paz no Primeiro e Segundo Mundos, pelo preço de uma ou outra guerra sazonal ou endémica no Terceiro'* (Eco, 2007, p.16).

Um dos casos mais evidentes é o da guerra civil de Angola. O historiador / jornalista inglês, especialista em assuntos africanos, Martin Meredith, na sua extensa obra *'The State of Africa'*, no capítulo 32 dedicado ao 'Ouro Preto' (Petróleo), afirma:

> *'o primeiro sinal de paz na interminável guerra civil de Angola aconteceu em 1990 quando a Guerra-fria estava no seu término. Ao longo dos anos 80, Angola comportou-se como um refém da Guerra-fria, um teatro em que os Estados Unidos e a União Soviética usavam terceiros países para lutar e levar a melhor. Enquanto russos e cubanos prosseguiam no apoio ao MPLA, regime marxista instalado em Luanda, os americanos e sul-africanos apoiavam o movimento rebelde de Savimbi'* (Meredith, 2006, p. 600).

António Rego, jornalista, também atira algumas responsabilidades desta guerra civil de Angola para a cobiça que o 'ouro preto' gerou:

> *'aconteceu uma feroz guerra interna, diabolicamente alimentada pela grande riqueza do país: o petróleo e os diamantes. Cada novo jazigo de petróleo que era encontrado constituía, para o povo, um motivo de maldição, pois assegurava a continuidade da guerra. A mina do outro lado – os diamantes – menos notórios e ruidosos, foram alimentando o fogo disparado da outra trincheira'* (Rego, 2003, p.219).

Com o 11 de Setembro, desapareceu a ilusão de que a paz se mantinha nos Primeiro e Segundo Mundos, o que originou um grande choque a Norte. Concluiu Eco: *'Não acredito que neste planeta de homens que devoram os seus irmãos como lobos, consigamos alguma vez alcançar a paz global'* (Eco, 2007, p.34). Por isso – defende este autor – a única esperança parece estar no trabalho pela paz local.

Sobre a relação entre a guerra e a cultura, Eco é claro*: 'Não acredito que a guerra produza cultura. (…) Normalmente, o que a guerra produz é um regresso aos tempos da barbárie'* (Eco, 2007, p.215). Este académico, grande perito sobre a Idade Média, publicou em

---

Eco, 2007, pp.7-12). Apresenta três capítulos onde aborda as questões da guerra e da paz: o I, com o título: A guerra, a paz e outros tópicos; o III sobre o 'regresso ao grande jogo'; o IV acerca do regresso às cruzadas.

'L'Expresso' de Dezembro de 2003, um 'sonho' que, segundo ele próprio confessa, é mais um pesadelo, que a humanidade tem de evitar, a todo o preço, a sua concretização:

> *'Uma guerra planetária, daquelas que hoje a técnica permite travar, com áreas inteiras do planeta desertificadas pela radiação, com o desaparecimento de, pelo menos, metade da população mundial por entre fogo amigo, fome, pestes, em suma, uma coisa como deve ser, levada a cabo por generais competentes e responsáveis, à altura dos tempos que correm'* (Eco, 2007, p.355).

Adriano Moreira, na sua 'Teoria das Relações Internacionais', dá largo espaço às questões da paz e da guerra.[26]. Este Professor Universitário escreve que *'os Estados recorrem à guerra para salvaguardar os seus interesses legítimos ou ilegítimos, para exaltar valores morais ou espirituais, para impor o triunfo de grupos étnicos que se consideram superiores, para modificar a ordem política e social internacional'* (Moreira, 1996, p.83). Alguns estudiosos desenvolvem uma teoria popular que liga a guerra a um natural 'instinto de agressão' que o progresso da sociabilidade nunca conseguiu eliminar. Tenta-se justificar a guerra com a defesa de um espaço territorial (cf. Moreira, 1996, p. 224). Mas, olhando aos seus efeitos*, 'a guerra traduz-se no exercício de uma violência armada contra as pessoas e contra as coisas, sem hesitações sobre o aniquilamento de ambas, até à eliminação de qualquer resistência à imposição da vontade do interveniente vencedor'* (Moreira, 1996, p.85). Na hora do balanço, conclui que a prevenção é o método mais eficiente, pois '*não é fácil encontrar um problema que a guerra tenha resolvido, nem uma guerra em que os dividendos da paz compensem o preço sofrido por todos os intervenientes'* (Moreira, 1996, p.85). As grandes potências apostaram na 'balança de poderes' que se traduzia na procura de equilíbrio de meios militares à disposição dos possíveis beligerantes. Com a chegada das armas químicas e atómicas*, '(…) a prevenção assentou na 'balança de terror', porque cada um dos blocos adversários tinha a capacidade de eliminar o outro, arrastando, eventualmente o holocausto de toda a população mundial'* (Moreira, 1996, p.86). Em 1989, com a queda do muro de Berlim, acabou a Guerra-fria[27] e o mundo percebeu que a 'balança do terror' não tinha fiel. Durante meio século, o mundo vivera submetido a um regime de bipolarismo e *'(…) sempre ameaçado pela destruição da humanidade no caso de as duas*

[26] . A 'Teoria das Relações Internacionais' é uma obra de 528 pp, dividida em sete Capítulos. No I Capítulo, a Introdução, Adriano Moreira fala do imperialismo e do colonialismo e aborda a questão da guerra, como subida aos extremos. Fala ainda do tema da 'guerra fria'. No II Capítulo, ao aprofundar a questão da natureza do Poder Internacional, apresenta um número sobre os ciclos da guerra e da paz. Acerca da prevenção dos conflitos, avança para a tese do desarmamento. O Capítulo IV é sobre as forças em acção e fala da lógica do poder militar, propondo a nova Mensagem de Assis como armamento moral. O Capítulo V fala da crise e dos conceitos operacionais, referindo o regresso da ONU no quadro de uma Agenda para a Paz. O último Capítulo (VII) é sobre Organização Internacional com um lugar de destaque atribuído à ONU, instituição que urge reformar para melhor cumprir os objectivo para que foi fundada. (cf. Moreira, 1996, 528 pp).

[27] . 'Guerra Fria' é uma expressão criada por Bernard Baruch em 1947 e tornada de uso mundial pelo jornalista Walter Lippman. Raymond Aron falava de um equilíbrio instável, da guerra impossível e paz improvável que caracterizou o comportamento dos blocos até 1989 (cf. Moreira, 1996, p.323).

alianças, a do Atlântico e a de Varsóvia, decidirem subir aos extremos e utilizar as armas estratégicas. O medo recíproco era uma variável estrutural da Ordem Mundial (…) ' (Moreira, 1996, p.307). Era preciso criar uma Nova Ordem Mundial que eliminasse as *'(…) guerras por procuração que pontuaram a fronteira das passadas áreas de influência dos blocos: Angola e Moçambique inscrevem-se neste rosário de instrumentalização dos povos'* (Moreira, 1996, p.163). É necessário que termine a corrida aos armamentos, que se eliminem as ameaças das guerras químicas e bacteriológicas, que se caminhe para a paz pelo direito, que se aposte num desenvolvimento sustentável, que a ética enquadre a técnica e a ciência, que a miséria seja substituída pela dignidade das pessoas:

> '*É necessário que tais valores, como pregam a ONU e a UNESCO, sejam um património comum da humanidade e, sobretudo, que os governos, ou os que por eles têm o poder de decidir, sejam a voz tribunícia dessas aspirações e não os agentes de uma política de domínio, herdeira do legado maquiavélico e não do legado humanista'* (Moreira, 1996, p.183).

A corrida aos armamentos pode ser provocada por um conflito anterior. Tal *'pode acelerar a subida aos extremos até pelo uso da guerra preventiva; pode manter um equilíbrio pelo medo o qual evita a guerra, e sempre se traduz, em todos os casos, numa incompatibilidade entre seguir uma política armamentista e conseguir sustentar uma política desenvolvimentista'* (Moreira, 1996, p.222).

O desarmamento aparece na lógica da prevenção dos conflitos por três razões principais: *'diminuir a probabilidade da guerra; diminuir a extensão da destruição em caso de guerra; reduzir os custos financeiros da defesa'* (Moreira, 1996, p.253).

Adriano Moreira salienta o papel da ONU que tem como principal objectivo a manutenção da paz[28]. As Nações Unidas, após a queda do Muro de Berlim, assumiram a responsabilidade de única fonte de legitimidade à escala do mundo (cf. Moreira, 1996, pp. 433- 435). 'Uma Agenda para a Paz', documento publicado por Boutros Ghali, Secretário-geral, por ocasião do Dia das Nações Unidas de 1992, deixava claro que a ONU queria ser protagonista na construção da era pós 1989.

Adriano Moreira abre a porta a dois caminhos importantes: o do restabelecimento da ordem através de um tratado de paz, de preferência com os bons ofícios e a mediação de Estados neutros em relação ao conflito. Nota que, *'(…) frequentemente a negociação passa por dois patamares: os preliminares, que são objecto de um primeiro acordo; o*

[28] . Na sua obra 'Ciência Política', Adriano Moreira reconhece o importante papel que a ONU desempenha, mas lamenta que ela não tenha conseguido definir o que se entende por 'povo' (os igbôs, na Nigéria, por exemplo, foram massacrados). Todos os povos têm direito à autodeterminação – segundo a resolução 1514 (XV) da declaração sobre a outorga da independência aos países e povos colonizadods (14.12.1960). (cf. Moreira, 2009, p.511).

tratado final, que incorpora o primeiro dos preliminares. O direito internacional não tem regras especiais para os tratados de paz' – conclui (Moreira, 1996, p.256). O segundo caminho proposto por Adriano Moreira é o do armamento moral, segundo o 'espírito de Assis'. J. Paulo II convocou os líderes religiosos de todo o mundo para um Encontro de Oração pela Paz. Tal aconteceu, pela primeira vez, a 27 de Outubro de 1986. O objectivo destes líderes era o de eliminar a guerra do coração das pessoas. A imprensa internacional deu grande destaque a esta ideia de J. Paulo II invocar S. Francisco para desenvolver uma doutrina da paz à qual pretende que seja referida a Nova Ordem Mundial. Foi – no dizer de Adriano Moreira – *'um dos maiores acontecimentos da década'* (Moreira, 1996, p. 380). António Rego retratou-o assim:

> *'Assis, em 1986, foi breve no tempo e longo no alcance. Não pretendeu forçar portas nem simular aproximações. Teve a força de todos os símbolos. E se hoje esvaziarmos a transcendência do símbolo, estamos sufocados na estreiteza de pensar que a unidade dos crentes se adquire como se fora um produto de mercado'* (Rego, 2003, p.128).

Encontro teve um segundo grande momento a 9 e 10 de Janeiro de 1992, com uma intervenção muito aplaudida de J. Paulo II: '*Viemos em peregrinação a Assis para invocar Deus: abater as barreiras do ódio…abrir caminho à paz'* (Moreira, 1996, p.320). O Papa foi a Assis dizer: 'Mai più violenza! Nunca mais a violência! Nunca mais a guerra! Nunca mais o terrorismo! Em nome de Deus cada Religião deve trazer à terra a justiça e paz, perdão e vida'. Em Janeiro de 2002, após os trágicos acontecimentos de Nova Iorque, a 11 de Setembro, Assis acolheu mais um grande Encontro pela Paz. António Rego escreveu:

> '*Assis é evocada de novo como a grande balada da Paz onde se possa dizer as palavras impossíveis e esboçar os gestos que não sejam aprisionados por nenhum sistema ou máquina religiosa. É que, ao falar de religião, Deus sai muitas vezes maltratado quer pelos seus prosélitos quer pelos indiferentes(…). Importa não ser primário numa associação fácil de que a religião intrometida na política foi a grande causadora de guerras. Terá sido em muitos casos. Noutros foi o contrário: a intromissão da política nos valores sagrados dos povos gerou e gera violências(…). As religiões podem ter um lugar insubstituível de mediação e diálogo. Como em Assis'* (Rego, 2003, pp.186-187).

Bento XVI foi a Assis em Junho de 2007, por ocasião do Oitavo centenário da conversão de S. Francisco. Lembrou lá a intuição profética de J. Paulo II, considerando-a um momento de graça para toda a humanidade, em nome da paz. António Rego, mais uma vez em reportagem, cita Bento XVI e fala de 'puro espírito de Assis'. Lá, o Papa lançou um apelo veemente: '*que cessem todos os conflitos armados que ensanguentam a terra, se*

calem as armas e, em todo o mundo, o ódio dê lugar ao amor, a ofensa ao perdão, a divisão à união' (Rego, 2009, p.198).

Nairobi (Quénia) acolheu a 'Second Annual Philosophy Conference', de 15 a 17 de Novembro de 2007. Pedro Valinho participou e sintetizou os trabalhos:

> *'debruçou-se sobre a temática da violência e da não-violência, bem como das possíveis respostas, nomeadamente a partir do contexto local, à experiência trágica dos conflitos que, sobretudo na segunda metade do século XX, tão dolorosamente a afectaram, e ainda afectam, o continente africano'* (Valinho, 2008, p.1333).

O congresso tentou aprofundar as causas da guerra, a ética do conflito, a relação entre a paz e a justiça e procurar soluções para a conflituosidade entre os seres humanos, sobretudo em África. Numa perspectiva de justiça e paz, a resolução dos conflitos passa pela reconciliação e pelo perdão. Valinho refere*: 'Depois do Holocausto, a comunidade internacional comprometeu-se a não permitir que tragédias dessa dimensão ocorressem de novo: 'nunca mais' é a expressão mais usada. Contudo, já no limiar do século XXI, o Ruanda, a Bósnia, o Sudão vieram demonstrar a inequívoca fragilidade desse compromisso'* (Valinho, 2009, p.1335).

Segundo este autor, a comunidade internacional tem demonstrado uma enorme dificuldade em garantir a defesa dos direitos das pessoas em situação de conflito.

O Abbé Pierre, fundador da Comunidade de Emaús, figura pública número um para os franceses durante vários anos, apresenta no seu 'Testamento' uma explicação original para a existência das guerras: '*Penso que, na história da humanidade, as guerras resultam em parte do facto de não se ter sabido mostrar ao homem os verdadeiros alvos contra os quais mobilizar essa energia irascível que tem dentro de si'* (Pierre, 1996, p.5). Para resolver os problemas políticos, económicos e sociais e evitar surtos de violência, Abbé Pierre defende a democracia e a eleição de líderes competentes: *'por muito doente que esteja, a democracia continua a ser o menos mau dos sistemas. E, para a servir, devemos escolher personalidades capazes'* (Pierre, 1996, p.141).

Em suma, num mundo marcado pela violência e pela guerra, cabe aos políticos e às instituições ajudar a construir um quadro de convivência que garante coesão social, reconciliação e paz, sempre no quadro do respeito pelos direitos humanos e da democracia. A justiça torna-se, neste âmbito, absolutamente decisiva.

As perspectivas da Igreja Católica estão estruturadas na sua Doutrina Social, fazendo uma ligação estruturante entre a justiça e a paz.

Capítulo III

‘JUSTIÇA E PAZ’ SEGUNDO A IGREJA CATÓLICA

Começo por apresentar a forma como a Bíblia refere, frequentes vezes ao longo do seu texto, a justiça e paz como valores fundamentais para o património da humanidade. Lutar pela justiça é um ideal bíblico que está na base de todos os empenhos a favor da paz. O papel da Igreja na paz deriva sempre do papel que tem na luta pela justiça. Quando há desequilíbrio total, como é o caso de Angola durante a guerra civil, as práticas da Igreja são reequilibradoras da paz à custa dos compromissos baseados na justiça. Esta luta por mais justiça assenta no património de valores que a Igreja defende: a justiça, a paz, o amor e a alegria, catalogados como os valores do Reino de Deus.

Esta articulação entre Justiça e Paz no pensamento e prática da Igreja Católica é tão relevante e estruturante para entender a paz que a Igreja propôs, já no século XX, uma ligação fundamental entre ambos os conceitos. Por issol, achei por bem tratá-los seguindo esta ligação estruturante.

'Justiça e Paz' é já uma expressão com entrada na enciclopédia Verbo. Fala da Comissão Pontifícia como órgão da Santa Sé que estuda os problemas relativos à justiça, à paz, ao desenvolvimento dos povos, à promoção humana e aos direitos do homem. Segundo M. Ferreira da Silva, esta Comissão *'(…) pretende esclarecer e questionar a consciência dos cristãos, pondo todo o seu empenhamento nas diversas situações locais, nacionais e internacionais'* (Silva, 2000, col.1232).

III.1. Contributo do Profeta Isaías

A Bíblia está repleta de referências à 'Justiça e Paz', sobretudo a partir do Profeta Isaías. No capítulo 4, diz que os *povos '(…) das espadas farão relhas de arado e das lanças forjarão foices'* (Is.4). Esta foi a frase escolhida para colocar à entrada do edifício-sede da ONU em Nova Iorque. Mais adiante está escrito:

> *'o lobo habitará com o cordeiro e o leopardo deitar-se-à ao lado do cabrito; o novilho e o leão comerão juntos e um menino os conduzirá; a vaca pastará com o urso e as suas crias repousarão juntas; o leão comerá palha como o boi; a criancinha brincará na toca da áspide e o menino desmamado meterá a mão na caverna da serpente'* (Is.11, 9).

Isaías escreveu ainda que, quando vier o Espírito do Alto, *'no deserto habitará o direito e a justiça na pradaria. A paz será obra da justiça e o fruto da justiça será tranquilidade e segurança para sempre'* (Is.32, 15).

O servo de Deus, segundo Isaías, tem a missão de levar a justiça e a paz ás nações: *'anunciará com toda a fidelidade a verdadeira justiça. Não desanimará, nem*

desfalecerá até que tenha estabelecido a verdadeira justiça sobre a terra e pelas suas leis esperam as Ilhas' (Is.42, 1-7).

Sobre o jejum, Isaías vai muito além do que estava prescrito. Escreveu: *'o jejum que eu aprecio é este: abrir as prisões injustas, desatar os nós do jugo, deixar livres os oprimidos, quebrar toda a espécie de jugo, repartir o teu pão com o esfomeado, dar abrigo aos infelizes sem asilo, vestir o nu, não desprezar o teu irmão'* (Is. 58, 6-7).

O Profeta fala da cicatrização de todas as feridas e da urgência de tomar atitudes radicais pela justiça e paz:

> '*Se tirares da tua casa toda a opressão, o gesto ameaçador e o falar ofensivo; se deres pão ao faminto e saciares a alma do pobre, a tua luz brilhará na escuridão e as trevas tornar-se-ão como o meio-dia (…) Serás chamado reparador de brechas e restaurador de casas em ruínas'* (Is. 58, 10-12).

O Salmo 84 resume a perspectiva bíblica sobre a temática em estudo: *'Justiça e paz hão-de abraçar-se' (*Sl 84, 11).

III. 2. A 'Comissão Justiça e Paz'

'*Justiça e Paz'* começou por ser o nome de uma Comissão Pontifícia criada pelo Papa Paulo VI a 6 de Janeiro de 1967. (cf. Paulo VI, 1967/2, p.27)[29]. O último documento do Concílio Vaticano II, 'Gaudium et Spes', no nº 90, pedia:

> *'perante as imensas desgraças que ainda hoje torturam a maior parte da humanidade, e para fomentar por toda a parte a justiça e ao mesmo tempo o amor de Cristo para com os pobres, o Concílio, por sua parte, julga muito oportuna a criação de algum organismo da Igreja universal, incumbido de estimular a comunidade Católica na promoção do progresso das regiões mais necessitadas e da justiça social entre as nações'* (Vaticano II, 1965, GS.90).

Após orientação tão clara do Concílio, Paulo VI criou a Comissão Pontifícia que, em 1971, a considerou como um organismo da Igreja Católica ao mesmo nível dos outros dicastérios romanos (cf. Paulo VI, 1971, p.766). Na Encíclica sobre o desenvolvimento dos povos, publicada três meses após a criação da Comissão 'Justiça e Paz', Paulo VI considera-a um 'programa' (cf. Paulo VI, 1967a, PP.nº5).

---

[29] . Na obra, 'Justiça, Paz e Direitos Humanos', o autor percorre os principais documentos sociais da Igreja Católica, apresenta um capítulo dedicado aos Direitos Humanos e outro à 'Justiça e Paz', terminando com uma abordagem às questões de Justiça, Paz e Direitos Humanos em Angola. Escrito em plena guerra civil, conta com prefácio do Arcebispo do Huambo, D. Francisco Viti, que diz: *'Nesta hora de esperança, mas também de lancinante angústia, gerada por uma cadeia de guerras, cujo poder destruidor a história jamais registou, pedimos ao Senhor que aumentem os homens de coragem que, na verdade, defendam a Justiça e Paz, no amor a solidariedade e, nesta, a vida em plenitude'* (Neves, 1996, p.12).

A instituição do Dia Mundial da Paz (1 de Janeiro de 1968) e o Sínodo dos Bispos de 1971, sobre a Justiça no Mundo vieram dar força a esta intuição nascida no Concílio. Neste Sínodo, os Bispos fizeram uma análise muito crítica da situação internacional e pronunciaram-se pelo dever de denunciar as situações de injustiça, sempre que os direitos humanos o exigissem. Debruçaram-se ainda sobre o combate pela justiça e a transformação do mundo como *'uma dimensão constitutiva da pregação do Evangelho que é a missão da Igreja para a redenção da humanidade e a sua libertação de toda a situação opressiva'* (Sínodo dos Bispos, 1971, p.932).

A Comissão 'Justiça e Paz' começou por ter a missão de estudar os problemas ligados à justiça, à paz e ao desenvolvimento dos países mais pobres, para unir todos os homens de boa vontade num serviço ao desenvolvimento integral do homem e ao desenvolvimento solidário da humanidade (cf. Paulo VI, 1967b, p.27). Paulo VI, na sua primeira alocução aos membros desta recém-criada Comissão, foi claro: *'Vós representais a nossos olhos o último voto do Concílio'* (Paulo VI, 1967d, p.421).

Em 1976, após dez anos de período experimental, Paulo VI determinou definitivamente a constituição e as estruturas da Comissão com o documento 'Justitiam et Pacem', reafirmando a grande importância que a Igreja lhe atribui ao promover e defender a justiça e a paz. (cf. Paulo VI, 1976, JP. p.701). Neste documento, o Papa definiu esta Comissão como um

> *'organismo da Santa Sé que tem por fim o estudo e o aprofundamento, sob o aspecto doutrinal, pastoral e apostólico, dos problemas relativos à justiça e à paz, em vista de despertar o Povo de Deus para a plena compreensão destas questões e para a consciência do seu papel e dos seus deveres nos domínios da justiça, do desenvolvimento dos povos, da promoção humana, da paz e dos direitos do homem, procurando que contribuição especificamente cristã pode ser dada à solução destes problemas'* (Paulo VI, 1976, JP, p.701).

Ao comparar estes dois documentos, notamos que, entre 1967 e 1976, foi introduzida uma referência explícita aos direitos do homem e à promoção humana, duas dimensões a ter em linha de conta quando se trata de 'Justiça e Paz'. Aquando da reorganização da Cúria Romana, com a Constituição Apostólica '*Pastor Bonus'*, a 28 e Junho de 1988, J. Paulo II transformou a Comissão em Conselho Pontifício confiando-lhe todas as acções da Igreja Católica sobre justiça, paz e direitos humanos (cf. J. Paulo II 1988, art.142-144).

A expressão 'Justiça e Paz' revelou-se abrangente e revelou-se mobilizadora porque captou, numa intuição, toda esta problemática: o tom reivindicativo da luta pela justiça, a pedagogia reconciliadora da paz, o apoio ao desenvolvimento, a promoção

humana integral e a defesa intransigente dos direitos humanos (incluindo a denúncia corajosa das suas violações).

Foram nascendo, uma após outra, Comissões Nacionais 'Justiça e Paz' (as primeiras foram ainda formadas em 1967) a que se seguiram Comissões 'Justiça e Paz' nos Institutos Religiosos, nas Dioceses e até nas Paróquias e Comunidades. Portugal viu a sua Comissão Nacional nascer em 1983, em torno de duas grandes questões: Timor-Leste e desemprego (cf. Pinto, 1985, p.580).

O que caracteriza a 'Justiça e Paz' é o espírito que a envolve: a atenção aos sinais dos tempos[30]; o respeito pelos humanos, sem excepção; a importância da justiça nacional e internacional; o lugar atribuído aos direitos humanos e à promoção da paz; o empenho pelo desenvolvimento, respeitando as culturas; a defesa do bem comum.

Garrigou-Lagrange faz a síntese: '*Depois do Concílio Vaticano II, uma das formas essenciais do compromisso da Igreja Católica no combate contra as dominações, os conflitos e as guerras, tem um nome: 'Justiça e Paz'. Um nome que, de facto, engloba realidades plurais'* (Garrigou-Lagrange, 1986, p.23).

Manuela Silva, ex-Presidente da Comissão Nacional 'Justiça e Paz' de Portugal, disse que os termos 'justiça e paz' estão hoje intrinsecamente associados. Quando a sociedade é justa torna-se pacífica. *'Esta relação estreita entre justiça e paz verifica-se tanto no plano das relações entre os povos como no interior de cada país'* (Silva, 1994, p.85). Há uma distância enorme entre a qualidade das leis e a sua aplicação. A economista, ex-ministra dos Assuntos Sociais, considera vital o relacionamento obrigatório da problemática da justiça e paz com o plano da organização global das sociedades (economia e política) e relações internacionais. (cf. Silva, 1994, p.86).

A Igreja Católica foi o seio onde nasceram algumas instituições que se especializaram na promoção da paz. Madalena Moita explica porquê:

> *'A enorme estrutura que sustenta a Igreja Católica permitiu-lhe ocupar um lugar privilegiado na promoção da paz, nomeadamente, quando esta é entendida não como mera ausência de violência, mas quando se associa a um desenvolvimento social, económico e cultural dos indivíduos'* (Moita, 2005, p156).

A Comunidade de Sant'Egídio é a mais conhecida pelas suas intervenções bem sucedidas, como foi o caso de Moçambique. A chave do sucesso foi o um empenho ecuménico numa perspectiva de opção pela paz, através das causas humanitárias e da não-violência na resolução dos conflitos: *'A extraordinária tolerância e o empenho na promoção*

[30] . A tese de doutoramento de D. José Policarpo é sobre os sinais dos tempos à luz do Concílio Vaticano II, com uma incidência no último documento conciliar, a 'Gaudium et Spes', a Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo (Cf. Policarpo, 1971).

do diálogo garantiram à Comunidade um papel político, ainda que o propósito inicial passasse meramente pela preocupação com os que mais sofrem e a vontade de os servir' (Moita, 2005, p. 157). E – defende ainda Madalena Moita – '*muitas figuras da hierarquia Católica aproveitaram também a sua visibilidade internacional para exercerem o que se chama de 'diplomacia de consciência''* (Moita, 2005, p.157). Cita o lendário Bispo dos Chiapas, D. Samuel Ruiz[31], que chamou a atenção para os direitos dos indígenas e foi convidado para mediar as negociações entre zapatistas e o governo mexicano. Igual estatuto é atribuído a D. Ximenes Belo pelo seu trabalho de defesa dos timorenses, que lhe valeu o Prémio Nobel da Paz. O contacto com as populações, a enorme estrutura e a autoridade moral construída ao longo dos tempos, dão à Igreja Católica muita força:

> *'Pela capacidade de criar redes de solidariedade entre comunidades, de ajudar na construção de instituições locais, como escolas e hospitais, a Igreja é mais eficaz na construção da paz, pelo combate às causas estruturais dos conflitos, mas menos útil na resolução directa das contendas'* (Moita, 2005, p.157).

III.3. O Dia Mundial da Paz

O Dia Mundial da Paz foi instituído pelo Papa Paulo VI em 1967 (cf. Paulo VI, 1967/3, p.1097). Mas, no ano anterior, este Papa publicou uma Encíclica em que pediu, pela primeira vez, à Igreja, que se destinasse um dia para rezar pela Paz no mundo (cf. Paulo VI, 1966, p.745). [32]

Seria a 8 de Dezembro de 1967, na Solenidade da Imaculada Conceição, que Paulo VI publicou a Mensagem para o I Dia Mundial da Paz, a celebrar a 1 de Janeiro de 1968:

> '*Dirigimo-nos a todos os homens de boa vontade, para os exortar a celebrar o 'Dia da Paz' em todo o mundo, no primeiro dia do ano civil, 1 de Janeiro de 1968. Desejaríamos que depois, cada ano, esta celebração se viesse a repetir, como augúrio e promessa, no início do calendário que mede e traça o caminho da vida humana no tempo que seja a Paz, com o seu justo e benéfico equilíbrio, a dominar o processar-se da história no futuro'*. (Paulo VI; J. Paulo II, 2002, pp.21)

---

[31] . Tive a oportunidade de visitar S. Cristobal de las Casas, Diocese de D. Samuel Ruiz, no coração dos Chiapas e ver, sobretudo através do Centro de Direitos Humanos que ele fundou, a importância do papel desempenhado por este Bispo em defesa dos povos Indígenas contra o poder absoluto do Governo do México.

[32] . É no contexto de uma Encíclica sobre a devoção do Rosário que o Papa Paulo VI refere, pela primeira vez, a urgência da instituição de um dia dedicado à Oração pela Paz no mundo. O dia apontado foi o 4 de Outubro, data que fazia memória do primeiro aniversário da sua visita à ONU, em Nova Iorque, onde falou da Paz. Este dia, no calendário litúrgico católico, celebra a memória de S. Francisco de Assis, símbolo da paz e da fraternidade universal. Dois anos mais tarde, Paulo VI faz novo apelo à oração do Rosário pela causa da paz na Exortação Apostólica 'Recurrens Mensis October' (Cf. Paulo VI, 1969b, p.649).

D. José Policarpo, no Prefácio a uma colectânea das Mensagens dos Papas Paulo VI e J. Paulo II (de 1968 a 2002), explica a importância deste Dia Mundial da Paz e das intervenções pontifícias que o prepara, ano após ano:

> *'O Cristianismo sempre se afirmou (…) como projecto de sociedade, porque a sua doutrina ilumina a totalidade da existência humana. As mensagens para o Dia Mundial da Paz são a afirmação clara dessa consciência de que a doutrina cristã, pelos valores que inspira e pela grandeza da visão que tem do homem, é a base para um projecto de sociedade em que os cristãos aceitam convergir com todas as outras inspirações positivas do conviver humano'* (Paulo VI; J. Paulo II, 2002, p.5).

O Patriarca de Lisboa sugere um empenho ecuménico para que a paz deixe de ser uma miragem, pois as divisões e tensões religiosas talvez sejam uma das principais causas das tensões da humanidade. E termina o Prefácio com um apelo a todos os cristãos: *'Que as Igrejas saibam hoje ouvir as palavras de Cristo no Sermão da Montanha: 'Bem aventurados os que constroem a Paz, pois serão chamados filhos de Deus (Mt 5,9). Poderão exclamar, com o Apóstolo Paulo: 'Oh! Como são belos os pés dos mensageiros que anunciam a boa nova da Paz! '(Cf. Rom.10,15)"* (Paulo VI; J. Paulo II, 2002, p.18).

A partir de 1968 até hoje, os Papas sempre escreveram uma Mensagem onde abordam a questão da paz na perspectiva que consideraram mais actual e a exigir intervenções mais urgentes[33].(cf. Paulo VI; J. Paulo II, 2002). Gostaria de salientar o facto do desenvolvimento e da solidariedade começar a entrar nos títulos das Mensagens em 1987, apresentados como chaves para a Paz (cf. Ibidem)[34].

III.4. - 'Justiça e Paz' em África

O Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM) organizou o I Seminário Pan-Africano sobre Justiça e Paz, em 1988, no Lesotho. Nas Resoluções, em dez pontos, afirma-se que *'(…) a acção pela justiça e paz é um elemento constitutivo do anúncio do Evangelho de Cristo e a opção pelos pobres, marginalizados e proscritos da sociedade não é uma questão opcional para a Igreja em África'* (SCEAM, 1989, p.83). Os participantes no Seminário mostraram a convicção de que a África enfrenta

[33] . No Apêndice I V, aparecem as datas e títulos de todas as Mensagens dos Papas, desde o lançamento desta iniciativa até 2002, data em que termina o arco temporal deste trabalho de investigação. Seguimos, para a elaboração deste quadro, a edição preparada pela Comissão Nacional de Justiça e Paz (CNJP) de Portugal que, com a editora 'Principia' coligiu todas estas Mensagens, desde o início até 2002. Temos, assim, onze mensagens de Paulo VI (1968-1978) e 24 de J. Paulo II (1979-2002). Tem prefácio de D. José Policarpo e um longo índice temático com 75 páginas. (Cf. Paulo VI; J. Paulo II, 2002). Até hoje, já foram publicadas mais de 40 Mensagens papais para este Dia Mundial.

[34] . O Cardeal Maradiaga, das Honduras, Presidente da Caritas Internacional, tem proferido conferências em todo o mundo fazendo a ligação entre a solidariedade, a justiça e a paz. Algumas destas intervenções foram já publicadas em livro (cf. Maradiaga, 2010).

problemas complexos e preocupantes, mas que o trabalho pela Justiça e Paz é ingrato e, muitas vezes, até perigoso. Mostraram a sua preocupação por tanta pobreza, doenças, fome, miséria, indigência e analfabetismo no Continente; lamentaram a instabilidade de muitas nações, a violação dos direitos humanos, as numerosas formas de racismo (sobretudo, o 'apartheid'), o agravamento da situação económica de muitos países e o facto de haver tantos africanos sem casa nem esperança de uma vida digna. Deploraram os sentimentos tribais que provocam ódio inter-étnico e consequente destruição de vidas humanas. Alertaram para a situação difícil de muitas mulheres, a interferência das grandes potências mundiais na exploração da África, a venda de armas para que os africanos se matem uns aos outros. Finalmente, referem alguma tensão existente entre cristãos e muçulmanos em certos países. (cf. SCEAM, 1989, pp.83-84).

A violência utilizada para regular problemas, a poluição crescente e a ganância tornam a situação explosiva. Pretendem os participantes que a Paz se funde no amor, porque quando não é fundada no amor é como a paz entre o gato e o rato que acontece quando o rato está na barriga do gato.

Para concretizar este 'Amor', os 'Seminaristas' decidiram: trabalhar mais pela Justiça e Paz; estabelecer Comissões Justiça e Paz em todas as Dioceses e Paróquias; exortar o SCEAM a estabelecer um departamento especializado nos problemas de justiça e paz e criar um centro de recursos com materiais sobre justiça e paz; ajudar a formar jornalistas nesta área; desenvolver uma Igreja sensível às questões de justiça e paz '*(…) que será a voz autêntica dos que não têm voz, a consolação dos aflitos, a força dos que não têm poder e o refúgio dos que não têm lar'* (SCEAM, 1989, p.85). Finalmente, há um pedido de mais atenção para o problema dos refugiados e da SIDA.

A Conferência Inter Regional dos Bispos da África Austral (IMBISA) publicou, em 1988, a Carta Pastoral sobre a Justiça e Paz na África Austral. Trata-se de um longo documento, com 97 números, apresentado na II Assembleia Plenária da IMBISA, em Harare, a 10 de Setembro, na presença do Papa João Paulo II. A I Parte é sobre os Direitos Humanos. Defendem os Bispos que os Estados não têm o poder de dar, suprimir ou retirar os Direitos. Compete-lhes reconhecê-los e protegê-los (cf. IMBISA, 1988, nºs 11-17). Os Bispos da África Austral saúdam os esforços em curso para melhorar o respeito pelos Direitos Humanos, mas denunciam algumas das injustiças mais graves: execuções arbitrárias, caça aos jovens por rusgas armadas, raptos de crianças, imposições de ideologias, neocolonialismos, má gestão dos recursos e materiais, apartheid, discriminação religiosa, guerra, deslocados e outras calamidades (cf. IMBISA, 1988, nºs 27-32). A I Parte termina com um apelo às negociações políticas, em países onde há guerras, atendendo a que as armas já demonstraram que não resolvem nada.

Na II Parte, os Bispos referem a necessidade urgente de trabalhar pela 'Justiça e Paz', começando o combate pela raiz: investigar as causas das injustiças e denunciá-las, mesmo que a Igreja seja acusada de se meter em assuntos políticos. Quando se multiplicam os casos de injustiça, cria-se o 'pecado social' de que há exemplos típicos: '*injustiças de discriminação nas suas diversas formas, a negação dos direitos humanos, a exploração do homem, a violência, a guerra (…). Quer queiramos quer não, somos apanhados nesta rede de maldade e injustiça só por vivermos na África Austral'* (IMBISA, 1988, nº62).

Numa III Parte, os Bispos apontam formas concretas de trabalhar pela justiça e paz na parte austral do continente africano. Quando, em pequenas comunidades, os católicos reflectem sobre a vida, tomam consciência da situação do povo e das causas do seu sofrimento. Depois, procuram soluções. Os prelados sugerem ainda o estudo da DSI e o compromisso político dos Leigos. *Estes '(…) têm o direito de votar em eleições livres e legítimas (…) e, em casos de grave e prolongada injustiça, poderá ser necessário tomar parte numa acção não-violenta de protesto, desobediência civil ou resistência passiva'* (IMBISA, 1988, nºs 88.90).

Os Bispos Católicas da IMBISA voltaram a intervir, em 1998, por ocasião da 5ª Assembleia Plenária, realizada na Suazilândia. Há uma palavra especial para Angola: *'Queremos expressar a nossa solidariedade com o povo de Angola ainda ameaçado pela guerra, e pedir aos detentores do poder e das armas que se decidam entrar pelos caminhos do diálogo, da reconciliação e da concórdia, que levam ao bem comum e à paz'* (CEAST, 1998a, p.422). Ao referirem a situação política e social da parte sul do continente, os Bispos lamentam a existência da corrupção, do egoísmo, da violência, da discriminação racial e étnica. (cf. Ibidem, p.423).

III.5. I e II Sínodos Africanos

A Igreja Católica realizou em 1994 o I Sínodo Africano, em Roma, em que um dos temas foi a 'Justiça e Paz'. (cf. J. PAULO II, 1995).

André Lukamba, teólogo angolano, avaliou este Sínodo, reconhecendo que África vive momentos de instabilidade política e desorientação social. E a Evangelização do continente não pode passar ao lado dos dramas que vivem as suas populações. Lukamba quis colocar os africanos de hoje a ler a 'parábola do Bom Samaritano' (Lc. 10, 25-37), para daí deduzir implicações para uma pastoral social na África actual. Tal como a vítima da parábola, também os africanos foram batidos e espoliados dos seus bens. E, tal como na história bíblica, os africanos não conseguem reanimar-se e tornar a viver sozinhos.

Precisam de 'bons samaritanos' que ajudem a reabilitação. Há que distinguir bem quem são os 'bons samaritanos' ou quem apenas se quer fazer passar por um deles (cf. Lukamba, 1996, pp. 40-49). É que, segundo este autor, *'a África está cercada, submetida e telecomandada. Regimes, alguns deles desaparecidos, sujeitaram (e sujeitam) os africanos a dura prova, enfraquecendo a sua capacidade de reacção: (mas) a África, ferida como aquele homem que descia de Jerusalém para Jericó (Lc. 10,30), deve recobrar todos os recursos da sua humanidade'* (Lukamba, 1996, p.52). É urgente um novo debate sobre a situação em que vive África, para que acabem as guerras, se contornem os interesses estratégicos e geopolíticos estrangeiros, se despertem as consciências para o perigo do neocolonialismo, se combata o analfabetismo através da convicção de que esta é, para África, uma questão de vida ou de morte (cf. Lukamba, 1996, pp. 53-55). Conclui o autor que Deus não abandonou a África, mas a situação é deveras dramática e há que despertar da letargia da despersonalização colonial: *'O maior sucesso do colonialismo, portanto pior que o selvático saque das riquezas africanas, foi sem dúvida a despersonalização do homem africano. Recriar o negro foi a estratégia mais bem sucedida no domínio estrangeiro em África'* (Lukamba, 1996, p.59). A Igreja Católica, na sequência deste I Sínodo Africano, tem um grande papel a desempenhar. Se há uma mão que pesa sobre a África, *'a solução africana não é lamuriar nem bisbilhotar. É arregaçar as mangas e juntos levantar (estrategicamente – e Deus ajudará!) essa mão que nos quer esmagar irremediavelmente'* (Lukamba, 1996, p.62). É tempo de os africanos se assumirem e mostrar o que valem em relação a si próprios e aos seus ideais, reinterpretando os valores culturais africanos (solidariedade, hospitalidade, família, sentido religioso). Fiel à sua Missão – lembra Lukamba:

> *'a Igreja deve considerar-se enviada a aliviar a miséria dos homens e a combater toda a forma de marginalização (…). Se o Reino de Deus é Justiça e Paz, a Igreja, colaborando com os outros crentes, há-de anunciar e testemunhar este reino, preparando igualmente elites que possam viabilizar uma boa gestão da vida pública, construir uma verdadeira nação, na senda do direito e na gestão responsável do património comum, conscientemente abertos à dimensão internacional'* (Lukamba, 1996, p.70).

André Lukamba termina esta sua investigação com um recurso simbólico a um provérbio que diz que, nas aldeias, quando alguém está doente, todos vão visitá-lo, mas não ajudam a comprar medicamentos. Depois, quando o doente morre todos ajudam nas despesas do óbito. Ora, em relação à situação actual de África, Lukamba lança um apelo geral: *'(…) pode vir a valer mais, por exemplo, visitar e ajudar economicamente o doente para se curar do que subsidiar as despesas do seu óbito'* (Lukamba, 1996, p.71).

Bento XVI, a 13 de Novembro de 2004, tornou pública a decisão de convocar o II Sínodo Africano com o tema '*A Igreja em África ao serviço da Reconciliação, da Justiça e da Paz'* (cf. Sínodo dos Bispos, 2006). Os *'Lineamenta'* foram distribuídos em 2006. O 'Instrumentum laboris' foi entregue aos Bispos Africanos, nos Camarões, em Março de 2009. A Assembleia Sinodal reuniu-se em Roma, de 4 a 25 de Outubro, de que resultou uma '*Mensagem Final'* que estará na origem de uma '*Exortação Apostólica pós-Sinodal* que Bento XVI deverá publicar em 2010.

Quis Bento XVI o aprofundamento de alguns temas específicos, importantes para o presente e o futuro da Igreja Católica em África, onde *'(…) existem graves problemas que interpelam os cristãos e todos os homens de boa vontade. São situações de pobreza, injustiça, doença, exploração, falta de diálogo, divisão, intolerância, violência, terrorismo e guerra'* (Sínodo dos Bispos, 2006, Prefácio). Diz o documento preparatório que a Igreja deve empenhar-se, com urgência, em prol da reconciliação, da justiça e da paz em África, enfrentando os desafios que a situação de desumanização e de opressão que aflige os povos africanos coloca à Missão. O facto da Igreja dispor de grande credibilidade em África, por parte das populações, acrescenta-lhe responsabilidades. O continente está a ser vítima de alguns desenvolvimentos negativos que trazem deterioração generalizada da qualidade de vida, sida, dívida externa, guerras, tráfico de armas, deslocados, refugiados, altos indicadores de mortalidade infantil, dificuldade de acesso a água potável, etc. Diz o texto: *'A África é conscientemente esquecida neste mundo em construção. Só se lembram dela quando querem alardear as suas misérias ou explorá-la'* (Sínodo dos Bispos, 2006, nº 8).

Há a constatação do insucesso do Estado pós-colonial na grande maioria dos países africanos, com culpas para a má governação e a inexistência de uma classe política bem formada. Constata-se ainda a violação dos direitos humanos em muitos países, bem como a existência de guerras e outras formas de violência generalizada. A situação sócio-económica de boa parte dos africanos é desastrosa e escandalosa a situação que permite a um continente cheio de recursos manter em pobreza extrema as populações. Cita-se o paradoxo africano: *'A África não produz o que consome e não consome o que produz'* (Sínodo dos Bispos, 2006, nº 16). E concluiu-se: '*A África parece ser uma das regiões do mundo onde não se dá a devida atenção aos próprios habitantes'* (Ibidem, n.19).

A Religião Tradicional apresenta a reconciliação como pacificação e referência a uma harmonia vital existencial. Há uma justiça social na base destas convicções religiosas ancestrais, pois os bens só são bens na medida em que servem para a realização plena da vida da comunidade. A Missão da Igreja, neste contexto deve orientar-se no sentido da fraternidade: *'Se a África é vítima da pobreza, da corrupção, da injustiça e da violência, a Igreja deve ser uma comunidade que cura reconcilia, perdoa e encoraja. (…) Na Igreja não*

pode haver ninguém que sofra por falta do necessário' (Sínodo dos Bispos, 2006, nº 40). Este documento romano considera que a reconciliação, a paz e a justiça só tomarão conta do continente africano se houver uma melhoria significativa nas áreas da política e da economia. (cf. Ibidem, nº 52).

Sobre as formas de intervenção em contextos de violência, os Lineamenta defendem que

> 'o *Bispo deve reconciliar, não tomar partido. Nos conflitos que abalam a África, a Igreja deve ser um árbitro, cuja imparcialidade não deve ser posta em discussão. (…) A unidade no seio da Conferência Episcopal é de importância capital, sobretudo em situação de crise social e política. É essa unidade que fará com que a acção da Igreja seja credível e promissora de um futuro melhor'* (Ibidem, nº55).

A existência de uma Comissão 'Justiça e Paz' nas Conferências Episcopais e Dioceses é uma exigência Pastoral, pois o empenho em favor da reconciliação, da justiça e da paz é intrínseco à sua vocação. A sua Missão aparece clarificada:

> *'Esta deve ser o olho vigilante da Igreja local no seio da sociedade, no que toca a todos os problemas espinhosos com que ela se debate, de modo especial os relativos à justiça social, à equidade, aos direitos do homem, à promoção do bem comum, à coexistência democrática, à reconciliação, ao desenvolvimento'* (Ibidem, nº 57).

Neste âmbito, os Leigos devem ser os protagonistas, o que exige deles uma boa preparação científica, doutrinal e espiritual.

Os Lineamenta apontam alguns aspectos que devem requerer uma atenção especial: a estima e a aceitação recíprocas (ultrapassando questões étnicas e religiosas); a reconciliação e perdão, como caminho para eliminar inimizades e pôr fim à violência; a violência e a pobreza que obrigam a uma aprendizagem da não-violência e da paz; o fim do tráfico e comércio de armas; o reconhecimento das minorias. (cf. Ibidem, n.os 67-81).

Na conclusão, há um apelo a que, nas pequenas comunidades haja um empenho neste âmbito: *'É nestas comunidades que se abordam os verdadeiros problemas da reconciliação, da justiça e da paz e é nelas que, aos poucos, se encontrarão as respostas para os problemas reais das comunidades'* (Ibidem, nº 91).

Após três anos de intenso debate em torno dos *'Lineamenta'*, Roma recebeu muitas respostas e sugestões que permitiram redigir o '*Instrumentum Laboris'*, documento que Bento XVI entregou aos Bispos Africanos nos Camarões, em Março de 2009. Tem quatro capítulos. Começa por fazer uma breve apresentação sobre o estado da Igreja em África na actualidade e conclui que houve mudanças significativas desde o Sínodo de 1994, dando o exemplo do trabalho da Comissão Verdade e Reconciliação, na África do Sul, pós-Apartheid

(cf. Sínodo dos Bispos, 2009, nº 8). São denunciadas as forças internacionais que exploram a miséria em África:

> *'Fomentam guerras para vender armas. Apoiam os poderes políticos que não respeitam os direitos humanos e os princípios democráticos para garantirem, em contrapartida, vantagens económicas (…). Ameaçam desestabilizar as nações e eliminar as pessoas que procuram emancipar-se da sua tutela'* (Ibidem, nº12).

Sobre o empenhamento da Igreja após o I Sínodo, a avaliação é positiva: a Igreja criou Comunidades Eclesiais Vivas; serviu de mediadora em alguns conflitos e defendeu e apoiou a causa dos mais vulneráveis da sociedade; criou e dinamizou Comissões Justiça e Paz, que defenderam os direitos humanos e contribuíram para a formação cívica dos cristãos e seu empenho na promoção da justiça, da paz e da reconciliação; foi atacada em força a SIDA; ajudou a formar politicamente os povos (cf. Ibidem, nºs 19-23). Mas há um reconhecimento dos entraves que ainda se colocam à acção da Igreja:

> '*Alguns dirigentes políticos dão sinais de insensibilidade quanto às necessidades do seu povo, procuram os seus interesses pessoais, desprezam as noções de bem comum, perdem o sentido de Estado e dos princípios democráticos, elaboram políticas tendenciosas, facciosas, de clientelismo, etnocêntricas e fomentam a divisão para reinar'* (Ibidem, nº23).

Na área sócio-económica, o mau funcionamento das instituições estatais, com 'salários indecentes' e 'impostos excessivamente elevados', levam a uma certa escravatura que urge combater (cf. Ibidem, nº25). Os programas de reestruturação das economias africanas imposto pelas instituições financeiras internacionais tiveram como consequência *'(…) a fragilização das economias africanas e, por outro, a degradação do tecido social, causando o aumento das taxas de criminalidade, o alargamento do fosso entre ricos e pobres, o êxodo das zonas rurais e a superpopulação das cidades'* (Ibidem, nº26). Entre os factores que influenciam negativamente a vida dos africanos, o documento cita a crise alimentar e energética, a invasão das multinacionais (que esmagam as empresas locais e deterioram o ambiente, com a cumplicidade dos dirigentes africanos) e a actual crise financeira (que diminui o investimento e a ajuda ao desenvolvimento em África) (cf. Ibidem, nºos 27-29).

O II Capítulo, com o título *'Reconciliação, Justiça e Paz: uma necessidade urgente'*, começa com uma afirmação de Bento XVI: '*O empenho dos fiéis no serviço da reconciliação, da justiça e da paz é um imperativo urgente'* (Ibidem, nº48). Há críticas fortes a alguns governantes que levaram os seus povos à ruína e a certos partidos que utilizaram a fibra étnica, tribal ou regional. As consequências da má gestão e da miséria que ela *gerou '(…) provocaram o tráfico de seres humanos, a exploração comercial da prostituição e o*

trabalho de menores; contribuiu, em grande parte para destruir os laços de família, desestabilizar comunidades humanas inteiras e mandar para a estrada milhares de refugiados' (Ibidem, nº51). Há ainda críticas abertas aos focos de conflito gerados em áreas mineiras e à violência e ódio provocados pelas informações e imagens difundidas pelos media.

O Secretariado Geral do Sínodo, ao analisar as respostas das conferências episcopais aos '*Lineamenta',* concluiu que *'(…) o conceito africano de justiça é sinónimo de reconciliação e de paz porque está enraizado na ideia de restaurar a harmonia entre o ofendido e o ofensor e com a sociedade no seu todo'* (Ibidem, nº55). A injustiça tem outros indicadores: a delapidação dos recursos naturais, a má gestão, os desvios de fundos públicos, o êxodo de capitais para bancos estrangeiros, o desprezo pelo trabalho dos agricultores, a subjugação das mulheres. Por isso, *'a Assembleia Sinodal deveria fazer ouvir o grito dos pobres, das minorias, das mulheres desprezadas na sua dignidade, os marginalizados, os trabalhadores mal pagos, os refugiados e migrantes, os prisioneiros*' (Ibidem, nº62).

Sobre a Paz, o documento refere os atentados de que ela é vítima no continente: a instabilidade política (com raízes na escravatura e no (neo)colonialismo), o desemprego e emigração massiva e clandestina, os investimentos exagerados em armamento. Surgem duas conclusões: '*A paz é certamente mais que o silêncio das armas, mas os conflitos são a sintonia da sua ausência. (…) As guerras que atingem as regiões africanas são, em grande parte, ligadas à economia em geral'* (Ibidem, nºos 64.65).

Sobre a Missão da Igreja Católica em África, este Instrumento de Trabalho recorda o papel notável desempenhado durante os conflitos, o que trouxe grande credibilidade à Igreja. Mas o trabalho tem de continuar em todas as áreas: na saúde, na educação, na solidariedade, no ecumenismo.

Sobre os actores destas intervenções da Igreja, o documento atribui aos bispos a grande responsabilidade de serem como que as sentinelas da cidade: *'Perante os problemas políticos que dizem respeito às constituições, eleições, injustiças, violações dos direitos humanos, etc, uma palavra profética sua constitui uma resposta à sede de justiça e paz por parte do povo'* (Ibidem, nº 107). As pessoas consagradas, com os carismas próprios dos seus Institutos, trabalham na implementação '(…) do Reino de justiça, de paz e de amor de Cristo, apoiando a juventude (escolarizada, da rua…), ajudando os pobres preocupando-se com as mulheres (nomeadamente as viúvas), apostando no cuidado dos doentes e dos deficientes' (Ibidem, nº113). Aos leigos é confiada a Missão de serem agentes de reconciliação nos contextos em que a justiça e a paz não são respeitadas. Sobre o trabalho das Comissões Justiça e Paz, diz-se:

> '*Formaram para o respeito dos direitos do cidadão e para a luta contra a impunidade, os crimes de guerra, os crimes contra a humanidade, o tratamento indigno dos prisioneiros, etc (…). Mostraram-se activas no acompanhamento de vítimas de todo o tipo de violência, sobretudo mulheres e crianças em busca de justiça'*. (Ibidem, nºs. 123.124).

A conclusão é clara: *'A necessidade de reconciliação nos dias de hoje do continente é cada vez mais urgente. A reconciliação, da qual a África está sedenta para regenerar a família humana, consegue-se com uma justiça mais humana, uma paz mais profunda do que a simples ausência de guerras e o silêncio das armas'* (Ibidem, nº. 147).

José Vieira, missionário-jornalista no Sudão diz que os cristãos em África devem convocar a sociedade para uma união de corações e dar o exemplo através do testemunho de vida. É preciso sarar o coração. Salienta ainda as ideias mais fortes do Instrumento de Trabalho do II Sínodo Africano que reconhece as mudanças profundas operadas em África nestes 15 anos que separam do I Sínodo: *'a democracia tem feito alguns ganhos, a sociedade civil tornou-se mais activa, houve importantes reformas na economia e a cultura continua pujante. Contudo, o continente tem um grande desafio pela frente para iluminar as próprias sombras em áreas tão díspares como tribalismo, nepotismo, corrupção, violência, globalização – para mencionar apenas algumas'* (Vieira, 2009, p.58).

A Mensagem Final, '*África, levanta-te e anda!',* [35] começa por olhar para o panorama actual do continente marcado pela

> '*situação trágica dos refugiados, uma pobreza escandalosa, as doenças e a fome continuam a matar diariamente milhares de pessoas (…). A África é rica em recursos humanos e naturais, mas a grande parte do nosso povo continua a arrastar-se no meio da pobreza e de misérias, de guerras e conflitos, de crises e desordens (…), consequências de decisões e acções humanas levadas a cabo por pessoas que não se interessam pelo bem comum e, muitas vezes, numa trágica e criminosa cumplicidade de dirigentes locais com interesses estrangeiros'* (Sínodo, 2009b, nº5).

Mas há sinais positivos: nações que alcançaram a paz, outras que consolidaram a democracia (cf. Sínodo, 2009b, nº6).

Há uma referência no reforço do combate à SIDA: '*A Igreja não se deixa relegar a um segundo plano na luta contra a SIDA e na assistência às pessoas infectadas e afectadas*

[35] . Aristides Neiva, jornalista que re-lançou a Rádio Ecclesia em 1997, escreveu um longo dossier na revista Encontro sobre o II Sínodo Africano, sintetizando a Mensagem Final. Começa por referir os sinais positivos, aborda a questão da corrupção e cita o apelo dos Bispos ao respeito pela África, citando o caso concreto das multinacionais. Fala dos imigrantes africanos espalhados pelo mundo, dos missionários, terminando com a autocrítica dos Bispos ao papel da Igreja Católica no que diz respeito aos compromissos no âmbito da Reconciliação, da Justiça e da Paz, concluindo com palavras de esperança e confiança no futuro. (cf. Neiva, A, 2009, pp. 13-21).

por esta doença em África (...). Apelamos para que se dê uma ajuda continuada que vá ao encontro da necessidade que tantos têm de assistência' (Sínodo, 2009b, nº31).

As grandes potências deste mundo são interpeladas pelos Bispos Sinodais: *'tratai a África com respeito e dignidade (...) Muitos dos conflitos, guerras e pobreza em África derivam em grande parte destas estruturas injustas* (Sínodo, 2009b, nº32).

Os número 36 e 37, integrados na Parte VI, com o título 'África, acorda!', são dos mais duros: Há referências a situações dramáticas como as que se vivem nos Grande Lagos, na Somália, no Sudão (incluindo o Darfur) e na Guiné-Conacri. Há a denúncia:

> '*Seja qual for o nível da responsabilidade imputável aos interesses estrangeiros, não é menos vergonhoso e trágico que a conivência com os governantes locais: políticos que vendem suas nações, homens de negócios que se unem a vorazes multinacionais, africanos que vendem e traficam armas, sobretudo leves, que provocam a destruição de vidas humanas'* (Sínodo, 2009b, nº36).

Finalmente, são apresentadas as consequências:

> '*pobreza, miséria e doenças; refugiados dentro e fora do país e no estrangeiro, a busca de pastagens frescas, a fuga de cérebros, as migrações clandestinas, tráfico de seres humanos, guerras, derramamento de sangue, não raro sob comissão, a barbaridade das crianças-soldado e indizíveis violências contra as mulheres. Como é que alguém se pode orgulhar de "governar" em semelhante situação? Onde pára o nosso sentimento tradicional africano de vergonha? Este Sínodo proclama-o claramente, alto e bom som: é tempo de mudar de atitudes para o bem da geração presente e futuras'* (Sínodo, 2009b, nº37).

A última palavra é de esperança: '*a África não está abandonada ao fracasso(…). A África apenas pede espaço para respirar e para se desenvolver'* (Sínodo, 2009b, nº42). Pedro Bravo participou no II Sínodo Africano e concluiu que *'o contributo específico da Igreja, além de dar voz aos que a não têm, é de ser apelo a nível mundial para as situações dramáticas que se vivem neste continente'* (Bravo, 2010, p.255).

D. Gabriel Mbilingi, Presidente da IMBISA e vice-Presidente da CEAST, interveio no Sínodo e, em entrevista, disse que a Mensagem Final deste II Sínodo Africano lança um apelo à África para que acorde e se levante. Ela deve tomar consciência da sua realidade, potencialidades e capacidade interna de ser ela mesma nos seus valores fundamentais, de modo a contribuir para uma humanidade melhor. A Igreja deve trabalhar para a sua reconciliação, para uma maior justiça, para ser um continente pacificado e possa olhar de igual para igual com os outros continentes. Há ainda que evitar a fuga de cérebros. O Arcebispo vai mais longe:

> *'Africa deve ser mais respeitada por todos, não pode ser só objecto de debate, mas seu sujeito. Ela é rica em recursos naturais, mas pobre em recursos humanos*

colocados ao serviço das populações. Ela continua a ser objecto de exploração dos seus recursos, com a presença e intervenção das multinacionais, com a cumplicidade local. Pratica-se uma injustiça, pois esta exploração dos recursos é feita não tendo em conta os benefícios das populações locais. A África deve estar nos locais de decisões nas questões que dizem respeito ao mundo inteiro' (Mbilingi, 2009, p.8).

III.6. Documentos Sociais da Igreja Católica

A Doutrina Social da Igreja (DSI)[36] tem na Encíclica *'Rerum Novarum'* (RN), do Papa Leão XIII, publicada em 1891, a data simbólica do seu nascimento, embora a preocupação da Igreja pelas questões sociais seja muito anterior. H. Matos, num estudo sobre os primeiros cem anos da DSI, destaca a figura de Frederic Ozanam (1813-1853), fundador das Conferências de S. Vicente de Paulo (1833) que conseguiu ultrapassar o nível simples da caridade assistencial e abordar, em termos proféticos, o conflito entre o capital e o trabalho. Ozanam é, não só o pai dos pobres, como também o intelectual que coloca publicamente o problema da economia do trabalho numa perspectiva cristã. Refere ainda D. Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), Bispo de Mainz (Alemanha) que, na sua obra principal, 'A questão operária e o cristianismo' (1864) lança os princípios de uma reforma social de inspiração cristã. Ketteler polemiza, de um lado, contra o liberalismo ideológico de iniciativa individualista e, do outro, contra os socialistas que viam solução somente numa transformação radical das estruturas sociais. Ele defendia que só um cristianismo que se voltasse para o Evangelho poderia oferecer uma solução adequada e duradoura para a questão social e restituir ao homem o verdadeiro sentido do trabalho. Ketteler vê no movimento associativo dos operários o único instrumento eficaz – também compatível com a liberdade – para o mundo do trabalho retomar o seu posto natural de protagonismo social (cf. Matos, 1991, pp.771-802).

D. Manuel Clemente, historiador e Bispo do Porto, escreveu que a Doutrina Social da Igreja é *'(…) a sistematização de muito pensamento e ainda mais acção duma das tradições mais consistentes e personalistas da nossa civilização e cultura'* (Clemente, 2008, p.326).

Apresentarei uma breve síntese dos Documentos Sociais da Igreja que, saídos da hierarquia máxima da Igreja Católica, não dão espaço à contestação às concepções sociais desta Instituição. Julgo-os, contudo, muito importantes para este trabalho, uma vez que as

[36] . Frei Bento Domingues, num texto sobre a Encíclica 'Caritas in Veritate', de Bento XVI, afirma: *'A chamada Doutrina Social da Igreja (DSI) é, de facto, a Doutrina Social dos Papas. Não se identifica com os percursos dos 'cristãos pensadores do social' – como lhes chamou Yves Calvez -, embora tenham sido eles que, de modo independente, animaram e alargaram os grandes debates desta área no catolicismo'* (Domingues, 2009, p.38).

opções da Igreja Católica em Angola, no período em estudo, cimentam-se nesta longa tradição social, mormente no que diz respeito às questões de 'justiça e paz'. Seguirei a edição crítica dos documentos sociais da Igreja Católica publicados entre 1891 e 1995 coordenada por Peter Stilwell, director da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, um dos teólogos especializados em questões sociais. (cf. Stilwell, 2002).

'Rerum Novarum'[37] (RN) é a primeira encíclica social da Igreja Católica. Por volta de 1890, o tempo parecia maduro para uma tomada de posição no campo social, por parte do Papa. Para isso contribuíram muito as Peregrinações a Roma de grupos operários franceses (promovidos por León Harmel) com o objectivo de colocar o Papa em contacto directo com o mundo do trabalho. O documento social de Leão XIII foi publicado a 15 de Maio de 1891, com 41 números e recolhendo o que havia de melhor no pensamento social católico da época, pelo que se tornou um dos mais importantes documentos pontifícios dos tempos modernos. A RN pode sintetizar-se em quatro pontos fundamentais: 1. É retomado o princípio do direito natural da propriedade privada, mas realçada também a sua função social; 2. Ao Estado compete promover o bem público e privado, mas também são indicados os limites da sua intervenção que, por princípio, possui um carácter de subsidiariedade; 3. Aos operários são lembrados os seus deveres para com os patrões, mas estes são obrigados a dar salário justo, assegurando ao trabalhador e à sua família uma vida humana digna; 4. É condenada a luta de classes, mas reconhece-se aos operários a capacidade de defenderem, em conjunto, os seus direitos, formando associações profissionais (cf. Stilwell, 2002, pp.39-72).[38]

Pio XI, na ''Quadragesimo Anno'[39](QA, 1931), chamou à RN a 'Magna Carta dos Operários' (cf. Stilwell, 2002, pp.77-121). 40 anos depois, o papa reconhece que os efeitos positivos e duradoiros do documento de Leão XIII são inegáveis. A RN foi a inspiradora de todos os grandes documentos sociais da Igreja que prolongaram e actualizaram a sua mensagem. O tema central da 'Quadragesimo Anno' (QA) é a nova ordem social. Surge num momento de extraordinário desenvolvimento da civilização industrial (na Europa e América do Norte) devido ao progresso técnico e ao crescimento da produção. Ao mesmo tempo, a sociedade passava por uma crise de mercado e assistia à ascensão dos regimes

[37] . O Papa Leão XIII achou oportuno fazer um tratamento sistemático do pensamento social da Igreja e publicá-lo em forma de Encíclica, documento que tem valor doutrinário e que constitui uma orientação pastoral para ser tomada a sério pela Igreja Católica em todo o mundo.

[38] . Eric Hobsbawm, na sua obra *'A Era dos Extremos'*, refere-se à Encíclica 'Rerum Novarum' como um texto marcado pela inovação radical, com a formulação de *'(…) uma política social que acentuava a necessidade de dar aos trabalhadores o que lhes era devido, mantendo ao mesmo tempo o carácter sagrado da família e da propriedade privada, mas não do capitalismo como tal'* (Hobsbawm, 2008, p.121).

[39] . Pio XI lançou uma tradição que a hierarquia da Igreja Católica não perdeu mais: a de marcar os aniversários da RN ou de outros documentos sociais com a publicação de uma carta encíclica.

totalitários. QA critica fortemente as consequências sociais do regime capitalista (com seu espírito individualista) e rejeita o socialismo (sobretudo na sua expressão comunista). Propõe um corporativismo social baseado na dignidade e liberdade da pessoa humana e nos princípios da solidariedade e colaboração.

A encíclica '*Mater et Magistra'* (MM), de João XXIII foi publicada por ocasião dos 70 anos da RN e tem como tema central o processo de socialização. Vivia-se num contexto histórico em que a questão social já não era mais apenas uma tensão entre classes sociais que disputavam a propriedade dos meios de produção. Na realidade do mundo actual, a questão social planetarizara-se: tensão entre povos desenvolvidos e em vias de desenvolvimento. Além desta mundialização do problema social, o Papa ressalta a necessidade de colaboração de todos os sectores da sociedade: todas as comunidades políticas se condicionam mutuamente e pode mesmo afirmar-se que cada uma atinge o próprio desenvolvimento contribuindo para o desenvolvimento das outras. Por isso é que se impõem o entendimento e a colaboração mútuos (cf. Stilwell, 2002, pp.158-210).

A '*Pacem in Terris'* (PT) foi escrita em 1963 por ocasião dos 15 anos da Declaração Universal dos Direitos do Homem, aprovada pela ONU em 1948. Foi dirigida a todas as pessoas de boa vontade e tem como tema central a política internacional. Está assente sobre os quatro pilares da ordem moral para a construção da paz: a Verdade, a Justiça, o Amor e a Liberdade. Novidade na abordagem temática é o apelo aos sinais dos tempos, a fim de discernir os valores evangélicos no interior das transformações sociais e políticas da humanidade. Dentre esses sinais estão a promoção económica e social das classes trabalhadoras, o ingresso da mulher na vida pública, a organização jurídica das comunidades políticas, as organizações internacionais com atribuições importantes no campo económico, social, cultural, educativo e sanitário.

Tornada pública em quinta-feira santa, a 11 de Abril de 1963, a PT suscitou logo um grande interesse: do Leste ao Oeste, do homem de rua ao chefe de Estado, do agnóstico ao cristão comprometido, a PT encontrou em todos os meios, blocos e religiões uma aprovação quase unânime. O facto de se dirigir a todos os homens de boa vontade e de abordar o tema fulcral da paz, está também na origem do grande sucesso que teve. Tudo isto foi escrito pelo Cardeal Roy, por ocasião do 10º aniversário da PT.

A PT é o primeiro documento oficial da Igreja Católica que saúda solenemente uma Declaração dos Direitos Humanos[40]. Além do mais, a comparação entre a primeira parte da encíclica e o texto da DUDH impõe-se com toda a evidência (cf. Stilwell, 2002, pp.215-252).

[40] . Bento Domingues, no seu artigo sobre 'crucifixos e laicidade', afirma: *'É certo que os processos de laicidade e sua implantação se desenvolveram em confrontações abertas com a religião e com a Igreja, rompendo com a sua abusiva tutela. Apesar dessa beligerância, não se pode esquecer que as noções de pessoa e humanismo,*

Em Portugal, segundo o historiador João Almeida, '*a PT veio dar uma nova ênfase à luta pela justiça social, pelos direitos cívicos, pela paz, num país que vivia há 2 anos uma guerra colonial apresentada como indiscutível pelo Poder'* (Almeida, 2008, p.18).

Frei João Domingos, dominicano a trabalhar em Angola, reforçou a actualidade da Encíclica '*Pacem in Terris',* na sua conferência na II Semana Social Nacional, realizada de 25 a 29 de Novembro de 2003, em Luanda. Recordou que foi numa período crítico da Guerra-Fria (a crise dos mísseis que a URSS queria instalar em Cuba e a armada americana interceptou. Podia ter começado ali a 3ª Guerra Mundial), que João XXIII, diplomata experimentado, escreveu este documento social, dirigido a todos os políticos e responsáveis das Nações. Sintetiza João Domingos:

> *'A paz é um grande valor da humanidade que devemos salvar. E a paz não se salva pela corrida cega aos armamentos, por mais sofisticados e mortíferos que sejam; mas pelo respeito dos direitos humanos, dos grandes valores aprendidos com a experiência histórica dos povos: verdade, justiça, liberdade, caridade (fraternidade). Esta encíclica em Portugal foi proibida pelo regime de Salazar'* (CEAST, 2004, p. 284).

Sobre o impacto que este documento de João XXIII teve nos EUA, João Domingos conta: *'O 'New York Times' publicou integralmente o texto desta encíclica e a edição esgotou-se rapidamente'* (Ibidem).

O Concílio Vaticano II (1962-65) foi um dos sonhos de João XXIII para a renovação da Igreja. Na mensagem ao mundo, os Bispos reunidos em Concílio, chamaram a atenção para a urgência da Justiça e da Paz. Isto aconteceu em Outubro de 1962. A mais completa abordagem destas duas questões apareceu em texto e foi aprovada apenas a 7 de Dezembro de 1965, na véspera do encerramento do Concílio: a Constituição *'Gaudium et Spes'* (GS). Trata das relações entre a Igreja e a sociedade. Na primeira parte, fala da vocação do Homem, com seus direitos e deveres. A segunda parte aborda alguns problemas mais urgentes, apontando pistas de solução: a família, a cultura, a paz, os direitos humanos, o trabalho, a justiça, a política, a solidariedade... temas que passam por este documento que é o fruto mais amadurecido do Concílio. Na conclusão, incita-se, mais uma vez, à cooperação na edificação do mundo, através da verdadeira Paz (cf. Stilwell, 2002, pp.316-393).

Cassiano Floristan, teólogo espanhol, nos 25 anos do Concílio, fez um balanço das suas grandes intuições e diz que a GS propôs uma alteração nas relações Igreja /Mundo: de

---

de autonomia e liberdade e direitos humanos ou da própria noção de separação do poder político e religioso só se tornam compreensíveis a partir da tradição cristã e judaico-cristã' (Domingues, 2009b, p.36).

uma Igreja separada e, por vezes, até oposta ao mundo, passou-se a uma Igreja que quer estar presente e ao serviço das sociedades. (cf. Floristan, 1990, pp. 121-144).

Fernando Rosas considera que o Vaticano II teve um profundo impacto nos meios católicos portugueses e na base da sua Igreja: '*O Vaticano II 'mexeu' muito mais com a Igreja Católica portuguesa do que a Revolução de 74/75'* (Almeida, 2008, p. VII).

No pontificado de Paulo VI, após o Concílio Vaticano II, os temas dos Direitos Humanos, Justiça e Paz ocupam um lugar de relevo. Salientam-se, neste âmbito, a encíclica '*Populorum Progressio'* (PP)[41], o Sínodo sobre a Justiça no Mundo (1971) e as Mensagens para o Dia Mundial da Paz (que não mais se deixaram de publicar, até hoje).

A PP apareceu onze meses após a GS e apresenta, antes de mais, a questão social como realidade do mundo inteiro, onde os povos da fome se dirigem aos da opulência (nº3)[42]. E, logo no início, Paulo VI promete criar a Comissão Pontifícia Justiça e Paz para promover o progresso dos mais pobres e favorecer a justiça social (nº5). A primeira parte da PP é sobre o desenvolvimento integral da pessoa humana e a segunda aponta perspectivas para o desenvolvimento solidário da humanidade, onde a fraternidade ocupa um lugar central. O Papa afirma que o mundo está doente porque os ricos estão cada vez mais ricos e os pobres cada vez mais pobres. Na conclusão, Paulo VI fala da Paz que passa pelo desenvolvimento (cf. Stilwell, 2002, pp.398-428).

O impacto desta encíclica em Portugal é visível, porque '*abre o caminho a um terceiro-mundismo cristão, crítico do modelo capitalista de desenvolvimento e defensor de um humanismo inspirado pela obra económica de François Perroux'* (Almeida, 2008, p. 18).

Bento XVI, em 2009, quis, com algum atraso, comemorar os 40 anos da PP com uma nova encíclica social sobre o desenvolvimento humano integral: 'Caritas in Veritate', assente em dois critérios orientadores da acção moral: a justiça e o bem comum. O Papa Ratzinger considera a PP *'(…) como a 'Rerum Novarum' da época contemporânea, que ilumina o caminho da humanidade em vias de unificação'* (Bento XVI, 2009b, nº8). Paulo VI considerava que o autêntico desenvolvimento do homem dizia respeito à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões*: 'A verdade do desenvolvimento* – diz Bento XVI – *consiste na sua integralidade: se não é desenvolvimento do homem todo e de todo o homem, não é verdadeiro desenvolvimento. Esta é a mensagem central da PP, válida hoje e sempre'* (Bento XVI, 2009b, nº18). O subdesenvolvimento resulta da falta de fraternidade

---

[41] . Bento Domingues fala da *'(…) inovadora 'Populorum Progressio', de Paulo VI, preparada pelo P. Louis-Joseph Lebret, O.P., fundador do movimento 'Economie et Humanisme'. Respondia aos apelos da 'Gaudium et Spes' do Concílio Vaticano II (1962-65), convocado por João XXIII'* (Domingues, 2009, p.38).

[42] . José Gaspar, autor de numerosos textos sobre questões de Justiça e Paz, escreve de Manaus sobre a 'PP': 'Carta de marear segura foi a encíclica PP com sabor a pão quente acabadinho de sair do forno e que tinha como uma das suas intenções ir ao encontro de muitos bispos sul-americanos para os quais o Vaticano II, ainda demasiado europeu, só ao de leve tinha correspondido aos anseios do povo que pastoreavam' (Gaspar, 2011, p.56).

entre pessoas e povos. Completa Bento XVI: 'A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos. A razão, por si só, é capaz de ver a igualdade entre os homens e estabelecer uma convivência cívica entre eles, mas não consegue fundar a fraternidade' (Ibidem, nº19). Por isso, é urgente realizar reformas, como sublinha a PP. Esta encíclica pede *que '(…) à vista dos grande problemas da injustiça no desenvolvimento dos povos, se actue com coragem e sem demora. Esta urgência é ditada também pela caridade na verdade'* (Ibidem, nº20).

O Sínodo dos Bispos de 1971 teve por tema central a Justiça no Mundo. Pela linguagem dos debates e do curto documento final, nota-se bem a influência latino-americana. Assim, o tema da libertação saído de Medellin (Colômbia)[43], ocupa lugar de destaque. Importante é ainda salientar mais um passo em frente que foi dado na linha da opção preferencial pelos mais pobres.

Este foi o 3º Sínodo depois do Concílio. Na introdução do documento final, é colocada a questão central: qual é a missão da Igreja na promoção da justiça no mundo? O primeiro capítulo fala da relação entre a justiça e a sociedade mundial e qual o papel que a Igreja é chamada a desempenhar neste cenário. O capítulo dois apresenta a missão da Igreja ao serviço da justiça e o terceiro aponta o testemunho dos cristãos como caminho para a concretização da justiça no mundo, denunciando as injustiças e promovendo a solidariedade. Pede-se, no nº60, que a DUDH seja ratificada pelos governos que ainda não tenham dado a sua adesão a esta declaração da ONU e, mais do que isso, que ela seja observada em todo o mundo. (Cf. Stilwell, 2002, pp.463-479).

O mundo vivia momentos de muita tensão. Alfredo Teixeira, na sua tese de mestrado sobre René Girard recorda:

> *'Quando, em 1972, Girard publica 'La violence et le sacré', o tecido internacional é configurado pela política da guerra fria e a humanidade encontra-se no cume da era nuclear, contexto que marcou, de maneira geral, grande parte da reflexão sócio-filosófica dos autores ocidentais (…). Para René Girard, a bomba atómica inaugurou uma espécie de tanatocracia que não está já sob o controle de um qualquer mecanismo ritual'* (Teixeira, 1995, p.13).

A RN fazia 90 anos e urgia celebrá-los. O atentado que João Paulo II sofreu obrigou a adiar a publicação da sua 3ª encíclica. *'Laborem Exercens'* (LE), sobre o trabalho humano, foi datada de 14 de Julho de 1981. Como ideia central, o Papa apresenta o trabalho como

[43] . As Igrejas Católicas da América Latina, associadas no CELAM (Conferências Episcopais Latino-Americanas), pretenderam aplicar o Concílio Vaticano II à realidade dos seus países, fazendo uma opção clara a favor dos mais pobres e lançando as bases da Teologia da Libertação, em defesa da maioria empobrecida dos habitantes deste continente. Assim, concretizaram a II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellin – Colômbia (1968), abrindo um caminho que passou pela III Conferência (Puebla –México, 1979), a IV em Santo Domingo (1992) e a V em Aparecida (2007).

chave da solução para a questão social e sublinha o primado da pessoa sobre as coisas e do trabalho sobre o capital.

Mais do que discutir as questões sociais, J. Paulo II mostra uma filosofia e uma teologia do trabalho onde este é apresentado como expressão da dignidade humana. A encíclica tem quatro grandes partes. 1: A humanidade e o trabalho (nºs 1-10); 2: O conflito entre o trabalho e o capital hoje (nºs 11-15); 3: Direitos dos trabalhadores (nºs 16-23); 4: Elementos para a espiritualidade do trabalho (nºs 24-27) (cf. Stilwell, 2002, pp.587-640).

J. Paulo II, em homenagem a Paulo VI (no 20º aniversário da PP) e na perspectiva desta encíclica, escreveu, em 1987, a '*Sollicitudo Rei Socialis'* (SRS) para apresentar a concepção cristã do desenvolvimento que inclui, não só as dimensões política, económica e social, mas também a cultural e espiritual.

O Papa aponta para o panorama do mundo, com muitas tristezas e angústias (que têm o nome de injustiça, violação dos direitos humanos, miséria... resultado de um falso desenvolvimento) e muitas alegrias e esperanças (consciência da dignidade e direitos humanos, solidariedade, paz...).

Como motor do falso desenvolvimento, aparece a divisão do mundo em dois blocos (o capitalista liberal e o marxista colectivista) que urge ultrapassar. Para que o desenvolvimento seja autêntico, J. Paulo II aposta na dignificação da pessoa humana. No primeiro capítulo, é apresentado o panorama dos anos oitenta, com o mais e o menos encorajador. O segundo capítulo tem por título: 'Por um verdadeiro desenvolvimento'.

Esta encíclica social apresenta algumas novidades: 1. A divisão do mundo em blocos opostos é indicada como uma das principais causas da existência do sub-desenvolvimento (estamos antes da queda do muro de Berlim); 2. A produção, a acumulação e o comércio de armas são factores extremamente negativos na problemática do desenvolvimento; 3. Há uma relação profunda entre o desenvolvimento e a ecologia: os ritmos da natureza não se podem violentar; 4. A consciência moral é um factor decisivo no desenvolvimento; 5. Os aspectos culturais do desenvolvimento e o respeito devido à identidade de cada povo; 6. A chamada de atenção para o 4º mundo: o dos pobres nas sociedades modernas; 7. O direito à iniciativa económica: cada um tem direito à criatividade económica; 8. A visão da preparação militar da guerra como contrária ao desenvolvimento; 9. A negação da Doutrina Social da Igreja como a 3ª via entre o Capitalismo e o Marxismo (cf. Stilwell, 2002, pp.648-705).

J. Paulo II publicou a encíclica social **'***Centesimus Annus'* [44] (CA) em 1991, no ano centenário da RN. O capítulo I apresenta, em síntese, os traços característicos da RN. O II Capítulo faz uma reflexão sobre as 'coisas novas' de hoje. O III Capítulo é, todo ele, sobre o Ano 1989, quando cai o Bloco de Leste, sem violência. O Capítulo IV aborda a complexa problemática da relação entre a propriedade privada e a destinação universal dos bens. O V Capítulo fala da relação entre o Estado e a Cultura. Finalmente, o último Capítulo apresenta o homem como caminho da Igreja (cf. Stilwell, 2002, pp. 716-777).

Henrique Matos sintetiza esta encíclica dizendo que a DSI tem como único objectivo o cuidado e a responsabilidade pelo homem, tarefa que brota directamente da própria missão evangelizadora da Igreja. A DSI fornece o fundamento e a motivação para uma acção comprometida, sobretudo em relação aos pobres, como já testemunha uma tradição secular da Igreja. Cresce mundialmente a convicção de que a solução dos graves problemas nacionais e internacionais requer a aceitação de valores ético-religiosos, bem como mudanças de mentalidades, comportamentos e estruturas (cf. Matos, 1991, pp.805-807).

'*Deus é Amor'* é a primeira encíclica de Bento XVI[45], nascida no dia de Natal de 2005. (Cf. Bento XVI, 2006). Fala da solidariedade dos cristãos, à luz do amor de Deus, uma paixão pelas pessoas. O 'amor', palavra usada e abusada, continua a ser a palavra mais importante do dicionário. Há que retomá-la, purificá-la e devolvê-la ao seu esplendor originário, para que possa iluminar a nossa vida e levá-la pelo caminho certo.

Para Bento XVI, o amor a Deus e o amor ao 'próximo' constituem um único mandamento e fundem-se no mais pequenino dos humanos. Por isso, Jesus usou parábolas como a do Bom Samaritano, a do Rico e do Pobre Lázaro, ou a do Juízo Final para dizer que o 'próximo' é qualquer pessoa que necessite de mim e eu possa ajudá-lo. O amor torna-se, assim, o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade duma vida humana e Jesus identifica-se, claramente, com os necessitados: pobres, famintos, forasteiros, nus, enfermos, encarcerados... O amor ao próximo é uma estrada para encontrar também a Deus e o fechar os olhos diante do próximo torna-nos cegos diante de Deus.

No âmbito da solidariedade, há que evitar duas tentações: a de ter soluções humanas e técnicas para tudo e a de cruzar os braços porque não se consegue resolver nada (cf. Bento XVI, 2006).

---

[44] . A Igreja Católica celebrou, em todo o mundo, os cem anos da Encíclica '*Rerum Novarum'* insistindo muito nas mudanças que aconteceram a leste da Europa com a simbólica queda do Muro de Berlim e a derrocada do sistema comunista que deixou ao capitalismo espaço para tomar conta das economias do mundo.

[45] . O Papa Bento XVI dá um tom social à sua primeira carta encíclica. Vindo da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, o ex-Cardeal Ratzinger causou surpresa com esta aposta na Doutrina Social da Igreja.

'*Caridade na Verdade'* [46]*(CV)* é a encíclica nº 269 da História da Igreja e a segunda que Bento XVI dedica a temas sociais. Aborda questões de 'Justiça e Paz' e, por isso, a apresentação oficial deste documento pontifício foi feita pelo Cardeal Renato Martino, Presidente do Conselho Pontifício Justiça e Paz. O evento teve lugar no Vaticano a sete de Julho de 2009.

Bento XVI defende um desenvolvimento humano integral, que atinja todas as pessoas em todas as dimensões do humano (cf. Bento XVI, 2009b, nº 11). Numa sociedade em vias de globalização, há que apoiar as intervenções solidárias em dois critérios orientadores da acção moral: a justiça e o bem comum (cf. Bento XVI, 2009b, nº6). O Papa considera que o subdesenvolvimento depende da responsabilidade humana: resulta da falta de fraternidade entre as pessoas e entre os povos: *'A sociedade cada vez mais globalizada torna-nos vizinhos, mas não nos faz irmãos'* (Bento XVI, 2009b, nº19). Bento XVI condena o aumento do fosso entre ricos e pobres: '*cresce a riqueza mundial em termos absolutos, mas aumentam as desigualdades. Nos países ricos, novas categorias sociais empobrecem e nascem novas riquezas'* (Bento XVI, 2009b, nº22). Há uma denúncia forte à corrupção e ilegalidade presentes no comportamento de sujeitos económicos e políticos dos países, tanto pobres como ricos, insistindo na situação que se vive em certos países mais pobres: *'(…) alguns gozam duma espécie de superdesenvolvimento dissipador e consumista que contrasta, de modo inadmissível, com perduráveis situações de miséria desumanizadora. Continua o escândalo de desproporções revoltantes'* (Bento XVI, 2009b, nº22). O Papa considera que o aumento maciço da pobreza mina a coesão social e põe em risco a democracia (cf. Bento XVI, 2009b, nº32). Há que continuar a investir na aplicação dos princípios tradicionais da ética social: a transparência, a honestidade, a responsabilidade e a gratuidade (cf. Bento XVI, 2009b, nº36).

Ao falar de algumas das causas das guerras, o Papa afirma:

> *'A monopolização dos recursos naturais, que em muitos casos se encontram precisamente nos países pobres, gera exploração e frequentes conflitos entre as nações e dentro das mesmas. E muitas vezes estes conflitos são travados precisamente no território de tais países, com um pesado balanço em termos de mortes, destruições e maior degradação'* (Bento XVI, 2009b, nº49).

[46] . '*Caritas in Veritate'* é um documento social sobre a temática do desenvolvimento, escrito para comemorar os 40 anos da Encíclica 'Populorum Progressio' de Paulo XVI, publicada em 1967. A crise em que o mundo mergulhou recentemente, levou Bento XVI a adiar a publicação da encíclica, introduzindo algumas notas relativas ao actual momento crítico que a humanidade atravessa. É um texto longo e denso, com seis grandes capítulos, 79 números e 159 citações. Por conveniência metodológica, citarei o texto pelos números, atendendo a que se fizeram diversas edições e a paginação muda, enquanto a numeração permanece (cf. Bento XVI, 2009b).

Esta encíclica propõe uma reforma da ONU e da arquitectura económica e financeira internacional para se poder aplicar o conceito de família das nações, a fim de que as nações mais pobres tenham voz eficaz nas decisões comuns:

> *'Para o governo da economia mundial (…) urge a presença de uma verdadeira autoridade política mundial (…). Deverá regular-se pelo direito, ater-se aos princípios da subsidiariedade e solidariedade, estar orientada para a consecução do bem comum, comprometer-se na realização de um autêntico desenvolvimento humano integral inspirado nos valores da caridade na verdade'* (Bento XVI, 2009b, nº67).

Para que esta autoridade seja respeitada, têm que ser criados mecanismos adequados: *'deve gozar da faculdade de fazer com que as partes respeitem as próprias decisões, bem como as medidas coordenadas e adoptadas nos diversos fóruns internacionais'* (Bento XVI, 2009b, nº67).

Bento Domingues considera que a mútua inclusão da economia e da ética ocupa o centro desta encíclica:

> *'o grande desafio que temos diante de nós – resultante das problemáticas do desenvolvimento neste tempo de globalização, mas revestindo-se de maior exigência com a crise económico-financeira - é mostrar, a nível tanto do pensamento como de comportamentos, que não só não podem ser esquecidos nem debilitados os princípios tradicionais da ética social, como a transparência, a honestidade e a responsabilidade, mas também que nas relações comerciais, o princípio da gratuidade e a lógica do dom como expressão da fraternidade podem e devem encontrar lugar dentro da actividade económica normal*' (Domingues, 2009, p.38).

Anselmo Borges considera não ser coincidência a publicação desta encíclica, em tempo de crise económica mundial, acontecer na véspera da Cimeira do G8 em Itália e dois dias antes do encontro de Obama com o Papa. Este padre-filósofo diz que o documento papal foi recebido com muito interesse pelo mundo inteiro, prova evidente da grande autoridade do Papa: *'vários media mundiais de referência consagraram-lhe o editorial, sublinhando a sua importância e até a sua inesperada orientação à esquerda''* (Borges, 2009, p.70). A caridade e a verdade não são – para Anselmo Borges – apenas palavras que dão o nome à encíclica, mas são o seu fundamento: '*a caridade na verdade é o princípio sobre o qual gira toda a doutrina social da Igreja, que actua nos dois critérios fundamentais orientadores da acção moral: a justiça e o bem comum'* (Ibidem, p. 70).

Alfredo Bruto da Costa, ex-Ministro dos Assuntos Sociais e Presidente da Comissão Nacional Justiça e Paz diz que vivemos num mundo com baixo teor de humanidade. Sobre a preocupação por uma arquitectura institucional internacional nova, Bruto da Costa afirma:

> *'não tenho dúvidas de que essa necessidade é hoje muito mais urgente do que em 1963 (data da publicação da encíclica 'Pacem in Terris' de João XXIII) e penso*

> *que deve situar-se no âmbito das Nações Unidas. Só assim, a ONU estará à altura de um mundo globalizado e deixaremos de estar dependentes dos Gs (G8, G20, etc), que tomam decisões sem qualquer representatividade mundial'* (Costa, 2009, p.9).

Rogério Roque Amaro, professor no ISCTE, considera que esta encíclica é importante pela referência à economia solidária que, para este economista, vai ser decisiva na resolução dos problemas do século XXI. Para Roque Amaro, a economia solidária '*é um conceito que, na sua versão mais arrojada, diz que a solidariedade não é apenas social, mas é também ecológica, cultural e territorial*' (Amaro, 2009, p.8). Este economista faz uma síntese da encíclica:

> '*O Papa procura transmitir dois aspectos importantes: por um lado, que esta economia social apresenta um conceito de economia mais humano, como resposta aos problemas do Homem; por outro, os valores que estão subjacentes a esta economia social baseiam-se na caridade, no sentido do amor ao próximo'* (Amaro, 2009, p.9).

Dionigi Tettamanzi, Cardeal de Milão, considera que não há futuro sem a '*solidariedade que é um facto de justiça, uma obra e uma aplicação da justiça'* (Tettamanzi, 2009, p.57). Seguindo os grandes documentos da DSI, Tettamanzi, pega na parábola do Bom Samaritano e conclui que a justiça exige uma "*solidariedade que esteja em condições de mudar o curso das instituições, de originar verdadeiras solidariedades, capazes de derrotar, ultrapassando-as, as 'estruturas de pecado' (as injustiças, o costume, as formas de agir inspiradas no individualismo, no egoísmo, no consumismo, etc), transformando-as em 'estruturas de solidariedade'".(*Tettamanzi, p.219).

III. 7. - Compêndio da Doutrina Social da Igreja

O Conselho Pontifício 'Justiça e Paz' (CPJP) publicou, com original italiano, em 2004, o 'Compêndio da Doutrina Social da Igreja' (DSI), uma obra de referência que apresenta os resultados deste Conselho lançado pelo Papa Paulo VI. A edição portuguesa surgiu em 2005 (cf. CPJP, 2005). O Cardeal Ângelo Sodano, Secretário de Estado do Vaticano, nas palavras iniciais, afirma: '*No decurso da sua história, e em particular nos últimos cem anos, a Igreja jamais renunciou – de acordo com a expressão do Papa Leão XIII – a dizer a 'palavra que lhe compete' sobre as questões da vida social'.* (cf. CPJP, 2005, p.15).

Ponto importante é a vontade de construir pontes com todas as pessoas e instituições, independentemente da sua Religião:

> *'É um sinal de esperança o facto de, hoje, as religiões e as culturas manifestarem disponibilidade para o diálogo e advertirem para a urgência de unir os próprios esforços para favorecer a justiça, a fraternidade, a paz e o crescimento da pessoa humana'* (CPJP, 2005, p.28).

A Igreja, com este documento que reúne as ideias principais do pensamento social cristão, quer '(…) *propor a todos os homens um humanismo à altura do desígnio de amor de Deus sobre a história, um humanismo integral e solidário, capaz de animar uma nova ordem social, económica e política, fundada na dignidade e na liberdade de toda a pessoa humana, a realizar-se na paz, na justiça e na solidariedade'*. (CPJP, 2005, p.31).

A DSI defende que a comunidade internacional assente sobre os valores da verdade, da justiça, da solidariedade e da liberdade. A Paz deve ser defendida a todo o custo, até porque a Carta das Nações Unidas (26 de Junho de 1945), publicada após o drama da 2ª Grande Guerra Mundial, interditou não somente o recurso à força, como também a simples ameaça de usá-la. Só a confiança recíproca ajuda a cimentar relações pacíficas entre os povos. (cf. CPJP, 2005, pp. 274-278)

A ONU aparece reconhecida como uma entidade fundamental na manutenção da paz no mundo:

> '*Tal Organização contribui notavelmente para promover o respeito da dignidade humana, a liberdade dos povos e a exigência do desenvolvimento, preparando o terreno cultural e institucional sobre o qual construir a Paz. A doutrina social, em abstracto, considera positivo o papel das Organizações intergovernamentais, em particular daquelas operantes em sectores específicos, ainda que experimentando reservas quando estas enfrentam os problemas' de modo incorrecto'* (CPJP, 2005, pp. 279).

Decisiva é também, à escala do planeta, a cooperação internacional para o desenvolvimento. Os países marcados pela pobreza e subdesenvolvimento precisam de ter acesso ao mercado internacional. E estão já identificadas outras causas que concorrem para a pobreza dos povos:

> '*o analfabetismo, a insegurança alimentar, a ausência de estruturas e serviços, a carência de medidas para garantir o saneamento básico, a falta de água potável, a corrupção, a precariedade das instituições e da própria vida política. Existe uma conexão entre a pobreza e a falta, em muitos países, de liberdade, de possibilidade de iniciativa económica, de administração estatal capaz de oferecer um sistema adequado de educação e de informação*' (CPJP, 2005, p. 284).

A luta contra a pobreza é uma exigência da justiça. Também há que estudar a questão da dívida externa dos países mais pobres que compromete o direito fundamental dos povos à subsistência e ao progresso (c. CPJP, 2005, pp.284-285).

Manter a integridade da Criação é uma responsabilidade comum da humanidade. As autoridades têm de investir muito e tomar decisões corajosas que enfrentem riscos sanitários e ambientais. Também a programação do desenvolvimento económico deve considerar atentamente a necessidade de respeitar a integridade e os ritmos da natureza, já que os recursos naturais são limitados e alguns não são renováveis (cf. CPJP, 2005, pp.293-300).

O uso da biotecnologia tem de ser muito bem enquadrado e realizado à luz de critérios éticos (e não económicos ou políticos). Os tempos que correm exigem partilha dos bens da criação (mais justiça distributiva), mais solidariedade internacional e uma gestão racional e solidária da água. Há que investir em novos estilos de vida, mais simples, menos consumista. '*A questão ecológica não deve ser abordada somente através das aterrorizantes perspectivas que a degradação ambiental perfila: ela deve traduzir-se, sobretudo, numa forte motivação para uma autêntica solidariedade de dimensão universal'* (CPJP, 2005, p.306).

A paz é fruto da justiça e do amor. A violência nunca constitui uma resposta justa, pelo que a guerra será sempre o sinal da falência da Paz. Este compêndio de DSI vai buscar citações de documentos da Igreja sobre a guerra, sempre desumana:

> *'é um flagelo', e não representa nunca um meio idóneo para resolver os problemas que surgem entre as nações: 'nunca foi e jamais o será', porque gera conflitos novos e mais complexos. Quando deflagra, a guerra torna-se uma 'carnificina inútil', 'uma aventura sem retorno', que compromete o presente e coloca em risco o futuro da humanidade: 'nada se perde com a paz; mas, com a guerra, tudo pode perder-se'. Os danos causados por um conflito armado, de facto, não são apenas materiais, mas também morais: a guerra é, ao fim e ao cabo, 'a falência de todo o autêntico humanismo', ' é sempre uma derrota da humanidade": 'jamais uns contra os outros; nunca, nunca mais! (…) nunca mais a guerra, nunca mais a guerra!'* (CPJP, 2005, p.314).

A Igreja Católica tem pretendido dar o seu contributo para a paz, através da proposta do perdão, da reconciliação, da oração e do empenho na sua construção, manutenção e cimentação.

III.8. - Perspectiva Ecuménica de 'Justiça e Paz'

Momento histórico para a 'Justiça e Paz' foi a I Assembleia Ecuménica Europeia, reunida em Basileia, na Suíça, de 15 a 21 de Maio de 1989, na semana do Pentecostes, símbolo de comunhão e unidade. O tema que congregou mais de 700 delegados dos diferentes países europeus foi 'Paz com Justiça'. Os promotores foram a Conferência das Igrejas Europeias e o Conselho das Conferências Episcopais da Europa, com uma

intervenção de Maria de Lourdes Pintasilgo (‘*Paz e Justiça para toda a Criação: Justiça’*) e a presença de D. Manuel Martins, então Bispo de Setúbal.

A Mensagem dos participantes às Igrejas na Europa recorda que *‘milhões de homens, de mulheres e de crianças são vítimas da pobreza, da fome e da guerra. Os direitos fundamentais do homem são constantemente violados. Espécies animais e vegetais desaparecem definitivamente. A vida de todos nós e a vida das gerações futuras é posta em questão actualmente’* (CEC/CCEE, 1990, p.22).

Pede-se ainda que seja ultrapassada a ideia da guerra como meio de resolução de conflitos, que se aposte na não-violência como caminho de reconciliação e que se invista num estilo de vida mais simples. (cf. CEC/CCEE, 1990, pp.23-24).

O Documento Final começa por referir as ameaças actuais à Paz, à Justiça e ao Ambiente. Depois, apresenta as responsabilidades dos cristãos na resolução dos problemas da humanidade nestes âmbitos, exigindo uma conversão aos valores evangélicos. No ano marcado pela queda do Muro de Berlim, esta Assembleia apresentou algumas linhas para a construção da Europa do futuro, a casa comum europeia. (cf. CEC/CCEE, 1990, pp.37-68). A parte final, mais prática, aponta algumas recomendações e compromissos em ordem a uma Europa de ‘Justiça e Paz e Ecologia’ (cf. CEC/CCEE, 1990, pp. 69-90).[47]

Dois elementos novos aparecem nesta Assembleia: o facto do conjunto das Igrejas Cristãs da Europa terem consagrado a expressão ‘Justiça e Paz’; a integração da Ecologia como elemento fundamental para a missão das Igrejas e para a sobrevivência da humanidade. Daqui nascerá uma sigla, hoje assumida e compreendida por todos os cristãos: JPIC, que quer dizer ‘Justiça, Paz e Integridade da Criação’.

Sobre a integridade da criação, Ignacio Ramonet, director do ‘Le Monde Diplomatique’, atribui culpas à globalização pela crise ecológica em que o mundo está mergulhado: *‘A globalização é, também, o saque da natureza, a pilhagem à escala planetária (…) a pilhagem ecológica da Terra’* (Ramonet, 2002, pp.11 e 143). Em nome do progresso e do desenvolvimento, após a Revolução Industrial, a poluição e o esgotamento das fontes naturais (sobretudo da água potável), aliadas às alterações climáticas poderão estar na origem de desastres ecológicos de efeitos irreversíveis. Descreve este jornalista espanhol:

[47] . No nº86 do Documento Final de Basileia, faz-se uma ousada proposta para a promoção da Paz à escala do planeta: ‘*Uma vez que as Igrejas Europeias estão convencidas de que a guerra vai contra a vontade de Deus, deve ser feito tudo para desenvolver os mecanismos internacionais de resolução pacífica dos conflitos entre as nações, através de acordos internacionais, do reconhecimento dos tribunais de justiça internacional, etc. Estes esforços devem ir no sentido de pôr fim à instituição da guerra. A promoção da paz deve ter prioridade sobre a prevenção da guerra’* (CEC/ CCEE, 1990, p. 79).

> *'Por todo o lado ocorrem predações e pilhagens de toda a espécie, infligidas aos solos, às águas, à atmosfera e à saúde dos seres humanos. Urbanização galopante, desflorestação tropical, poluição dos mares e dos rios, aquecimento do clima, diminuição da camada do ozono, chuvas ácidas, etc. As poluições, em virtude da sua dimensão, colocam em perigo o futuro da humanidade'* (Ramonet, 2002, p.145).

Foi por isso, segundo Ramonet, que a ONU, em 1987, com o relatório 'Our Common Future', pegou nos temas 'desenvolvimento sustentado' e 'ecodesenvolvimento' (cf. Ramonet, 2002, p.25).

Os ideais de justiça e de paz, gravados nas páginas da Bíblia e sempre presentes na tradição da Doutrina Social da Igreja, aparecem como fundamentais para compreender as intervenções da Igreja Católica angolana durante a guerra civil.

Sendo autor de várias investigações sobre a Doutrina social da Igreja (a minha tese de licenciatura em Toelogia foi sobre este tema), sendo padre missionário, identifico-me com os conceitos de 'Paz' e de 'Justiça' que acabei de expor neste capítulo da tese.

Capítulo IV
CULTURA BANTO

Angola está situada na África Austral, na costa atlântica e a diversidade dos seus grupos étnicos enquadra uma grande árvore que é o grupo 'Banto[48]'. Raul Altuna, autor de vários estudos sobre a cultura tradicional Banto[49], diz que esta designação vem do radical '*ntu', comum a muitas línguas Banto, 'significa 'homem, pessoas humanas'. O prefixo 'ba' forma o plural da palavra 'Muntu' (pessoa). Portanto, 'Banto' significa 'seres humanos, pessoas, homem, povo'. (*Altuna, 2006, p.23). Há cerca de 500 povos Banto com mais de 150 milhões de pessoas com características étnicas e culturais comuns. *'Formam um dos grupos humanos mais importantes da África. Estão espalhados desde a orla sudanesa até ao Cabo e desde o Atlântico ao Índico'* (Altuna, 2006, p. 15). Constituem cerca de um terço da população negra de África.[50]

Estes povos estão marcados por elementos comuns de cultura e religião tradicional, construídas ao longo de milénios: *'Criaram um conjunto de ideias, atributos, hábitos, crenças e ritos, significados, símbolos, valores, concepções estéticas, organização social e costumes, que formam o ambiente sobreposto ao puramente dado e informam um modo de vida organizado transmitido sem descontinuidade'* (Altuna, 2006, p. 16). José Fialho Feliciano, antropólogo, defende que '*cada tribo constitui uma verdadeira 'Empresa', na gestão e exploração dos seus recursos. Cada uma engloba uma sequência de encaixes de grupos a diferentes níveis, onde cada indivíduo se integra numa rede de direitos/obrigações e de estatutos/papéis'* (Feliciano, 1998, p.433). A Religião tradicional aparece como constitutivo último e o fundamento mais profundo desta cultura Banto.[51]

A transmissão da cultura e da religião tradicionais faz-se, sobretudo, através dos ritos de iniciação e das diversas formas de educação. '*Pode ser feita ao ar livre, nas reuniões com os velhos ou 'sábios', à noite à volta da fogueira ou privadamente nas escolas de iniciação*' (Altuna, 2006, pp.39-40). A tradição aposta muito nos provérbios como forma

---

[48] . Porque nas línguas Banto a parte final da palavra nunca muda (tudo se define no início), vou utilizar a palavra 'Banto' para todos os géneros e pessoas.

[49] . Raul Asúa Altuna viveu em Angola desde 1959 e é um estudioso académico dos povos Banto. A sua obra mais significativa, 'Cultura Tradicional Banto' teve a sua 1ª edição em Luanda em 1983. A 2ª edição, em 1993, foi da responsabilidade do Centro Cultural da Embaixada de Portugal em Angola. O Embaixador João da Rocha Páris escreveu no Prefácio: *'Resultado de toda uma vida de trabalho, investigação e estudo, dedicada a Angola e aos seus povos, a obra de Raul Altuna reveste-se de interesse inestimável para os estudiosos da vida e cultura das sociedades africanas'* (Altuna, 2006, p. 11).

[50] . Escreve Raul Altuna: *'A fronteira norte pode começar nas montanhas dos Camarões ou na desembocadura do Níger até ao sul da Etiópia, incluindo a República Centro Africana e sul do Sudão. A partir desta fronteira norte, toda a África negra até ao Cabo, desde o Atlântico ao Índico, é quase totalmente Banto'* (Altuna, 2006, p.24).

[51] . Alfredo Teixeira, no Prefácio à 3ª edição da obra 'Cultura Tradicional Banto', considera os Banto '(…) um dos mais importantes substratos culturais do continente africano' (Altuna, 2006, p.9). Diz antes que' *na antropologia que Raul Altuna nos oferece encontrar-se-à ampla informação sobre as texturas simbólicas, o imaginário e as estruturas sociais que caracterizam os povos Banto, cuja cultura é inserida no contexto das trajectórias de longo curso do continente africano. O texto pretende ir um pouco mais longe que aquela etnografia missionária, que procurava no exotismo africano os sinais da bondade da criação no sentido bíblico '* (Altuna, 2006, p. 9).

de reforçar um argumento, resolver um litígio, sancionar instituições e apoiar uma advertência ou admoestação (cf. Altuna, 2006, p. 43).

No pensamento tradicional Banto, a Religião é o grande enquadrador da estrutura e dinâmica das comunidades locais. Os chefes tribais são chefes políticos, sacerdotes, grandes juízes nos processos de feitiçaria e os grandes empresários da tribo (organizadores económicos). Os chefes ou são os herdeiros dos antepassados que herdaram a terra ou porque a conquistaram.

A força da RTA está nos antepassados a que os vivos prestam culto. Os antepassados produzem a ordem, reproduzem a legitimação desta, vigiam os descendentes e livram-nos do inimigos. Se os descendentes forem fiéis, serão protegidos. Daí o culto, através dos sacerdotes.

IV.1. O lugar dos Antepassados

O fundamento da cultura tradicional banto é a participação na vida ou união vital. Dali derivam todas as instituições políticas, sociais, económicas, artísticas e nela se fundamenta a religião tradicional.

> *'A partir da integração na sua família-comunidade pelo sangue – vida recebido dos antepassados, os bantos sentem-se em comunhão com o universo, envolvidos na corrente vital (...). Esta solidariedade com a sua comunidade e com o universo anela e exige a vida harmoniosa, sem conflitos, a paz, a comunhão com o outro e a quietude nos modos de vida que garantem a união vital fortificante. Esta é a maior aspiração da cultura banto*' (Altuna, 2006, pp. 53-54).

A sociedade banto forma, assim, uma continuidade vital, solidária, de vivos e antepassados e de vivos entre si.

O poder dos mais velhos – segundo José Feliciano – '*assegura a ordem, através da mediação dos espíritos protectores'* (Feliciano, 1998, p. 447).

Os antepassados, segundo André Lukamba, angolano, vigiam constantemente para impedir que os espíritos maléficos extingam a linhagem, pois *'só tendo descendência é que alguém pode ser prolongado nela. Daí o costume muito significativo de pôr uma brasa apagada na mão de quem morre sem deixar descendência, para dizer que se apagou completamente, desapareceu de uma vez para sempre. Contrariamente, a quem deixa descendência coloca-se uma brasa acesa, para dizer que continua vivo na sua descendência'* (Lukamba, 1992, pp.62-63.).

Bénézet Bujo, filósofo e teólogo da República Democrática do Congo, defende que a categoria de 'antepassado' constitui o fecho da abóbada da concepção africana do mundo,

é a noção chave da tradição africana. A maioria dos africanos vive a partir do testamento legado pelos antepassados:

> "*O antepassado situa-se num mundo invisível, junto dos espíritos e numa relação íntima com os homens ainda vivos sobre a Terra. Antepassado é, portanto, um homem que, por meio da morte, concebida como um rito de passagem, passou para a vida do além e assim tem, por um lado, um contacto directo com Deus, mas, por outro, participa directamente de maneira activa na vida da família e nos acontecimentos da aldeia. Mesmo na sua morte, o Homem, para o Africano, é um ser comunitário. Permanece sempre em relação com os que ficam sobre a Terra"* (J. Muya, 2008, p.112).

O Antepassado, segundo Bujo, é contemplado como modelo e garante da vida moral e da comunidade. Dele se espera a salvação. Pede-se-lhes a bênção, a protecção e o auxílio para as dificuldades da vida. Eles são os verdadeiros mediadores entre Deus e os homens. A vida é uma relação tridimensional: com os antepassados, com os vivos e com as gerações futuras. Compreende-se a partir do Antepassado e, portanto, a partir de um feixe de relações porque, para os Banto, o indivíduo é necessariamente um indivíduo comunitário. É no agir e no falar com, que se é Homem. (cf. J. Muya, 2008, pp.113-127).[52]

Fialho Feliciano defende que *'os espíritos antepassados, referentes da constituição dos grupos de descendência, são responsáveis / protectores, por excelência, dessas unidades e dos seus interesses, em todas as actividades de produção / reprodução, num campo bem mais vasto em que intervêm outros espíritos e outras forças'* (Feliciano, 1998, p.434).

IV. 2. - O poder da Comunidade

Na Cultura Umbundu, em Angola, é grande o lugar reservado à comunidade. A própria aldeia é praticamente uma família numerosa enquanto realidade unida e chave da vitalidade umbundu. A educação também empenha toda a comunidade, não é um problema privado (cf. Lukamba, 1992, p.50).

Há um antropocentrismo comunitário, solidário, comunicativo e inter-activo (cf. Altuna, 2006, p.255). A iniciação às sucessivas etapas da vida da pessoa (nascimento, puberdade, casamento, morte) é fundamental. Sem ela, a pessoa não se vai fazendo, completando, realizando.

---

[52] . Juvenal Muya escreve que Bénézet Bujo, um apaixonado pela reflexão acerca do homem africano, sofreu muito pela ousadia das suas posições mas *que 'permaneceu igual a si mesmo, autenticamente africano e cristão, maravilhosamente livre, vivo, suscitador de ideias, amistoso e fraterno'* (J. Muya, 2008, p.134).

André Lukamba, investigador angolano, apresenta a vida, segundo a sua Cultura Umbundu, como essencialmente relação e vê nela a coisa mais valiosa que condensa a existência. (Lukamba, 1992, p.43). Diz: *'A pessoa humana na tradição africana é, efectivamente, uma realidade extremamente complexa. É a recapitulação mesma do mistério do mundo. O homem é o momento do 'encontro' de todas as ondas da vida que percorrem o universo. Ele é o momento em que o cosmos se torna vida e pessoa"* (Lukamba, 1992, p.46).

O hábito dos africanos de se considerarem como um todo (incluindo a natureza), fá-los saborear a vida como uma experiência sempre nova (cf. Mahona, 1960, p.56).

A família elementar (pai, mãe e filhos) é a primeira célula social Banto, mas não é a verdadeira família Banto. Esta é a alargada e do clã, pois '*o Banto compreendeu que o homem só pode realizar-se pela comunidade e na comunidade'* (Altuna, 2006, p. 117). Nem o pai, nem a mãe são donos absolutos do seu matrimónio ou da sua família. Há sempre um antepassado fundador e uma chefe familiar que faz a ligação directa com os antepassados, presentes na vida comunitária, cuja influência, positiva ou negativa, deve ser sempre bem cuidada. A autoridade deste 'pater familias' estende-se aos âmbitos político, social, judicial e religioso. As decisões devem passar sempre por consultas prévias à comunidade. Os antepassados intervêm através dos resultados das consultas aos adivinhos, após a oferta de sacrifícios. O chefe pode entrar em contacto com os antepassados em nome da sua comunidade e em comunhão com ela (cf. Altuna, 2006, pp. 123-124).

O chefe desempenha uma função vital no grupo: guia a comunidade, garante a sua coesão e guarda as suas tradições. Dirige, pensa, solidariza, vigia e procura o bem da comunidade, sendo o canal de conexão directa com a corrente vital, pois ele é *"prolongação dos antepassados, é o seu mandatário, o seu representante oficial e a sua viva voz. Sintetiza e reúne todo o grupo. (...). Torna-se assim passado e presente (...). É o sangue e o espírito dos antepassados, prolongamento e depósito comunicante do dinamismo vital, pessoa sagrada, responsável pela comunidade perante os antepassados, seu delegado por capacidade e eleição e sua encarnação, pois que, por intermédio dele, vivificam a comunidade"* (Altuna, 2006, p.223).Os 'velhos' ocupam um lugar de destaque:

> *'com a velhice chega a plenitude social, política e religiosa do Banto (...). O 'velho' encontra-se mais perto da morte, vive em contacto especial com o mundo invisível por estar na fronteira dos dois mundos (...). Os 'velhos' falam, os jovens escutam e os homens maduros consultam-nos. As suas decisões são definitivas. Só eles acumularam a plenitude da sabedoria (...). Como bibliotecas vivas, desempenham uma missão cultural insubstituível*" (Altuna, 2006, p.175).

Por vezes, os Banto praticam o 'pacto de sangue', que sela obrigações que comprometem gravemente os dois indivíduos ou representantes de dois grupos: *'Podem*

reconciliar o homicida com os familiares do assassinado e, com frequência, rematam velhas dissenções entre indivíduos ou grupos. Antigamente asseguravam a protecção nas viagens e nas transacções comerciais' (Altuna, 2006, p.128). Mas, a sua maior influência verificou-se nas manutenções de paz: acabaram guerras, selaram-se pactos de não agressão, fizeram-se alianças. Porque põem em comum o que de mais sagrado têm (o princípio vital), os que fazem um pacto de sangue tornam-se os melhores amigos.

A tribo, com antepassado comum, é formada por um grupo de clãs que se radicaram numa mesma área e nasce a partir de afinidades *"étnicas e culturais, de interesses económicos ou alianças entre clãs afins"* (Altuna, 2006, p140). Pode unir-se para a guerra, caça, colheitas. [53].

José Nunes estudou a cultura Umbundu e concluiu que toda a vida do Banto é um 'ser com', um viver em comunidade, sendo a vida organizada em função da comunidade, apoderando-se da força vital, de que cada homem é um elo nesta cadeia que a todos une. (cf. Nunes, 1991, pp.140-148).

Poupar e prever são verbos que não fazem parte do dicionário da cultura Banto porque o único objectivo é satisfazer as necessidades vitais e aprofundar as relações pessoais. O trabalho faz-se a cantar porque é assumido como um jogo, não tendo carácter de obrigatoriedade, castigo ou regularidade (cf. Altuna, 2006, pp. 151-158).

Há solidariedade forte entre os Banto, radicada na interdependência vital que resulta da comunhão de sangue entre todos: *"Os vivos e defuntos e os vivos entre si, unidos vertical e horizontalmente pela vida, realizam uma comunhão participante na mesma realidade que os solidariza" (*Altuna, 2006, p.201). Trata-se de uma solidariedade com os antepassados (vertical) e com os membros do seu grupo (horizontal). Para os Banto, viver significa existir no seio de uma comunidade, participar na vida que é sagrada. Esta união vital exige, como elemento integrante, ser comunicada, participada, conservada e aumentada: *'A vida em comum, em solidariedade, a reciprocidade, o calor, o amparo, a dedicação, a generosidade, a amizade e a defesa comunitárias são a manifestações mais belas e decisivas da cultura Banto"* (Altuna, 2006, p.206).

Esta solidariedade levada ao extremo gerou o tribalismo, com a hostilização a todos os que não pertencem à tribo. (cf. Altuna, 2006, p.216).

[53] . Segundo Raul Altuna, 'a tribo apresenta-se como um grupo social de idêntica cultura, língua e religião e com uma consciência viva de identidade e unidade moral' (Altuna, 2006, p.142).

IV. 3. - A força da Religião Tradicional

As Religiões Tradicionais Africanas (RTA) têm sido muito estudadas, sobretudo desde o séc. XVIII. A palavra 'feiticismo' apareceu em 1760 numa obra de Charles de Brosses. Regra geral, chama-se feiticismo ao conjunto de crenças, cultos e ritos dos negros de África que visam a adoração de objectos materiais, a que se atribui o nome de 'feitiços'. Mas, "*o Feiticismo traz consigo um significado pejorativo com conotações de baixa moralidade e índice mental inferior, além de se apresentar confuso na sua definição e conteúdo"* (Altuna, 2006, p. 356).

Segundo Denis Bon, a palavra 'animismo' deve-se ao alemão Georg Stahl (1660-1734) que a aplica ao primado da alma (cf. Bon 1998, p. 23). J.C. Thibault de Laveaux, em 1820, utilizou a palavra 'Animismo' para designar as crenças. Edward Tylor deu-lhe uma definição, em 1866: "*Doutrina profunda dos seres espirituais que está na base da concepção espiritualista do mundo, em oposição ao materialismo*" (Altuna, 2006, p.360).

Mas, para designar todas as crenças negro-africanas, o Colóquio de Abidjan, em 1961, decidiu propor a designação 'Religiões Tradicionais Africanas'. Três anos depois, o Encontro Internacional de Bouaké abriu com o tema 'Religiões Africanas Tradicionais' e, em 1970, o Colóquio de Cotonou repudiou o emprego das palavras 'animismo', 'paganismo', 'feiticismo', 'ancestralismo', 'manismo' e 'superstição' para identificar a religião africana, insistindo na expressão 'Religião Tradicional Africana'. (cf. Altuna, 2006, p. 364-365).

Bon é de opinião de que a crença veio alimentar as tentativas de construir comunidades, solidificar os contactos, lançar as bases de um futuro melhor e mais seguro. Em todo o mundo, a fé aproximou as pessoas e fez progredir a humanidade. (cf. Bon, 1998, p.5).

O Banto realiza-se em comunhão com o sagrado. O teólogo Vincent Mulago apresentou, no Colóquio de Cotonou, em 1979, uma conferência sobre '*A Religião Tradicional, elemento central da cultura Banto'*. Segundo ele, a Religião é mãe e criadora da civilização, elemento primordial da cultura. A mentalidade religiosa dos Banto estende-se absolutamente a todos os domínios da vida, dando forma, condicionando e vivificando as instituições e manifestações familiares, sociais e políticas. (cf. Altuna, 2006, pp.378-379). Por isso se pode concluir que a África Negra e a cultura Banto se tornam inexplicáveis e incompreensíveis sem Religião. Esta cultura identifica-se a partir da sua religiosidade.

É generalizada a crença na imortalidade, havendo muitos mitos sobre este tema: *"Depois da morte encontrar-se-ão com os antepassados e continuarão unidos aos vivos. A solidariedade não se dilui, viverão em família. A morte é uma viagem. No termo, voltarão a*

encontrar os seus, já que os laços vitais não se rompem. Vive-se morrendo e morre-se vivendo" (Altuna, 2006, p.431).

O problema é que a morte é causada por um agente estranho, sendo só natural a de um ancião rodeado de numerosa descendência, que viveu em plenitude e passou à plenitude dos antepassados. As restantes mortes são anormais e os familiares do morto recorrem ao adivinho para descobrir o feiticeiro criminoso. A morte tem sempre uma causa divina ou sobrenatural. Tem sempre culpados que é preciso descobrir. (cf. Bon, 1998, p.85).

O mal é identificado como uma força vital degenerada, deformada e provém das criaturas pervertidas. O Banto sabe que as faltas causam desordem na harmonia sagrada e prejudicam a pessoa e a comunidade. Daí a abundância de ritos de purificação (abluções, aspersões de água ou sangue de animal, lustrações...) (cf. Altuna 1985, pp. 463-465 e 520).

IV. 4. - O papel das forças ocultas

A causalidade Banto assenta na acção de forças ocultas: '*sempre que houver um acontecimento nefasto, o desgraçado acode ao curandeiro ou ao adivinho para que descubram o causante, dêem o antídoto mágico e neutralizem a sua acção'* (Altuna, 2006, p. 70). O doente pode ir ao hospital, mas precisa também do curandeiro para descobrir e neutralizar a causa mágica maléfica. Diz Bon que *'o doente o é por decisão divina, através dos antepassados. É preciso interceder junto deles para curar o doente"* (Bon, 1998, p.89).

Segundo M. Comerford, o curandeiro tradicional, o kimbanda, desempenha um papel importante:

> *"sendo a pessoa que compreendia as funções de cura das plantas, folhas e raízes, podia providenciar remédios e curas. Tendo em conta a saúde e a doença que existem na RTA baseadas na qualidade de relacionamento com os ancestrais, o kimbanda foi considerado como alguém que tinha o poder de consultar os ancestrais (adivinhar) e estabelecer as causas das doenças"* (Comerford, 2005, p.216).

A justiça mágica entra sempre em campo quando se desconhece o culpado de um mal público. Pede-se a intervenção do mundo invisível, através do adivinho. Os acusados submetem-se a provas mágicas resolutórias. Há que descobrir sempre o feiticeiro culpado por doenças, esterilidade, más colheitas, secas, acidentes. O recurso à justiça mágica parte do pressuposto que este juízo é mais seguro que o humano, que é falível (cf. Altuna, 2006, p.250).

Actualmente, a feitiçaria só consegue apresentar à hierarquia da Igreja Católica o seu lado mais negativo, a ponto de ser considerada uma prática que viola dos direitos

humanos, um aspecto cultural que não favorece o desenvolvimento, a paz e a harmonia. Isto é dito de forma muito clara pelo Bispo José Imbamba, Doutorado em Filosofia, com uma tese onde traça um projecto antropológico para Angola[54].

IV. 5. Os impactos do Colonialismo

A colonização veio a desferir um rude golpe na organização tribal pois a propriedade do território pertence apenas aos antepassados e "*todas as comunidades Banto conservam direitos inalienáveis sobre um território definido, demarcado e reconhecido pelos grupos limítrofes (...). Como a propriedade é intransitável, fecha a porta a qualquer intento de propriedade privada. Não se pode comprar nem vender"* (Altuna, 2006, pp.144-145).

O Banto não podia compreender que um europeu se apropriasse de um terreno 'sagrado', o que constituía uma 'profanação' e uma injustiça.

Politicamente, a sociedade organiza-se à volta do Chefe, cuja autoridade política e religiosa não se contesta, tendo acumulados os poderes legislativo, executivo e judicial. Muitos deles transformaram-se em tiranos e despóticos (Altuna, 2006, pp.100, 227 e 228). O colonialismo não respeitou a sacralidade da chefia Banto e a sua missão na comunidade e escolheu outros chefes. Esta duplicação produziu consequências dramáticas na vida social. (cf. Altuna, 2006, p. 234). Comerford também considera que a chegada do cristianismo e do colonialismo introduziu novas variáveis na sociedade angolana, gerando o declínio e marginalização das autoridades tradicionais. A urbanização teve o mesmo efeito (cf. Comerford, 2005, pp.229-230).

IV.6. A RTA no I Sínodo Africano

No documento de preparação do I Sínodo Africano da Igreja Católica, a RTA é apresentada como uma tradição viva: *"A RTA é o contexto religioso e cultural donde provém a maior parte dos cristãos em África, e dentro do qual eles ainda vivem. (...) Em África,*

[54] . José Manuel Imbamba, Bispo do Dundo, fez o doutoramento em Roma. Numa entrevista recente, apresenta os actos de feitiçaria praticados no norte interior de Angola como uma questão grave que exige tomadas de posição urgentes, uma vez que são praticadas atrocidades à sua sombra. Diz: '*A crença na feitiçaria é um cancro na família: estão a matar-se, a odiar-se, a fugir. É um mal cultural. Estamos a tentar fazer passar a mensagem que os males culturais têm de ser combatidos, mas ainda falta coragem para dizer que a feitiçaria é um mal cultural, pois há muita gente importante a alinhar neste mal para dele tirar proveito. A violação dos direitos humanos é constante. Pessoas consideradas feiticeiras foram enterradas vivas ou enforcadas pelos próprios filhos. Há ritos diabólicos que, em nome da feitiçaria, são praticados e atentam contra a dignidade da pessoa humana. (...) A conciliação entre o Cristianismo e a feitiçaria não é possível. Há que assumir com coragem. A feitiçaria é a negação dos valores essenciais do Cristianismo'* (Imbamba, 2010, p.5).

religião, cultura e costumes estão estreitamente ligados, a tal ponto que muitos povos africanos não possuem palavras distintas para essas realidades" (Lineamenta, 1990, pp.70-71.).

O diálogo da Igreja Católica com as RTA foi tema dos Lineamenta que chegaram às mãos de todas as comunidades Católicas em África, no ano de 1990, como documento de reflexão em ordem à preparação do I Sínodo Africano que se realizaria em 1994. Neste documento considera-se fundamental este diálogo porque em África há milhões de pessoas que seguem a RTA. (cf. Lineamenta 1990, p.34).

Os Lineamenta apresentam uma cuidadosa distinção entre o tribalismo e aqueles valores positivos como são o sentido da comunidade, o espírito de família alargada, a solidariedade clânica. (cf. Lineamenta 1990, p.45).

J. Paulo II, após o I Sínodo Africano, referiu a rica variedade de valores culturais da África, salientou o papel fundamental da família e o grande amor à vida que leva os africanos a atribuir tão grande importância à veneração dos antepassados, por crerem que os mortos continuam a viver e permanecem em comunhão com os humanos. Salienta ainda o sentido muito vivo que existe em África no que diz respeito à solidariedade e à vida comunitária – uma preciosa herança cultural. (cf. J. Paulo II, 1995, nºs 42-43).

John Bauer, na sua obra *'2000 anos de Cristianismo em África'*, mostra que as relações entre as Igrejas Cristãs e as diferentes RTA foram muito marcadas, ao longo da História, por momentos de intensos conflitos (cf. Bauer, 2002).[55]

IV.7. Da Tribo ao Estado Nação

O aparecimento do Estado-Nação faz com que as RTA deixem de fornecer uma resposta adequada às exigências desta nova organização política, económica e social. As RTA são comunitárias e só se adequam aos modelos com as características do tribal. Com o Estado-Nação exige-se uma religião societária. O Cristianismo, enquanto Religião universal, acabou por substituir as RTA numa Angola multi-étnica. A RTA só consegue criar a solidariedade dentro de uma comunidade de parentesco. O Cristianismo assenta no amor

[55] . José Fialho Feliciano fez uma recensão da obra de John Bauer e a Paulinas Editora colocou, na contracapa da edição lusófona o seguinte*: 'A obra de Jonh Bauer, '2000 anos de Cristianismo em África', revela, permitindo assim problematizar, no passado e no presente, os grandes espaços e linhas de fricção, destruições e reconstituições sincréticas entre diferentes interesses, representações e legitimidades, de actores, organizações políticas e religiões. Enfatiza as conflitualidades entre o Cristianismo e o Islamismo e, sobretudo, entre o Cristianismo e as diferentes religiões africanas centradas no culto dos espíritos antepassados de linhagens (animismo) e enraizadas em vigorosos valores comunitários"* (Bauer, 2002, contracapa).

ao próximo como indicador do amor a Deus. As Teologias Africanas analisam os encontros e desencontros entre o Cristianismo e as Culturas e as RTA.

Capítulo V

TEOLOGIA (S) AFRICANA (S)

A história do encontro entre o cristianismo e a RTA é marcada por atitudes e perspectivas muito antagónicas. Só o tempo tem ajudado a curar algumas feridas abertas, porque o 'ocidentalismo' (marcado pelo etnocentrismo, uma vez que classificava a cultura europeia como único modelo habilitado para produzir uma verdadeira civilização) promovia, directa ou indirectamente, uma *'antropologia 'triunfalista', cujas teorias e doutrina exaltavam uma classe que se autoproclamava herdeira exclusiva da humanidade inteira. Por essa razão, se arrogava o direito de destruir, assumir ou 'esmagar' outros povos'* (Matumona, 2004, p.23). Com o decurso dos anos, dá-se lugar à purificação da memória e o diálogo tornou-se a palavra-chave.

É importante perceber como as intervenções da Igreja Católica em Angola se esclarecem melhor à luz das Teologias Africanas actuais, resultado da evolução que foram sofrendo ao longo dos séculos. A Teologia da Salvação das Almas deu lugar às Teologias da Adaptação, da Libertação, da Inculturação e da Reconstrução.

V.1. Discurso e imagens da primitividade na Literatura Missionária portuguesa

Paulo Jorge Valverde investigou a literatura missionária portuguesa entre 1930 e 1960 (cf. Valverde, 1992a). Este antropólogo diz que os missionários foram operadores fundamentais na introdução dos valores ocidentais em outras culturas, uma vez que estas eram consideradas infantis e, por vezes, diabólicas. Há uma ligação íntima entre os missionários e a política colonial. O discurso missionário é moralista com uma marca política inequívoca. Apresenta o sexo, o canibalismo e a feitiçaria como símbolos diabólicos e razão para cristianizar e ocidentalizar estes povos.

Portugal, no tempo do Estado Novo, limitou muito a investigação científica, *'levando alguns investigadores a optarem pelo estudo do passado como uma forma de escapismo face a temas proibidos ou politicamente recomendáveis. Os textos missionários inserem-se, pois, neste tendência geral em termos temáticos'* (Valverde, 1992a, p.19). Paulo Valverde cita diversos autores que referem a dilatação da fé e do império como interesse nacional e falam, por exemplo, do papel civilizacional da Diamang, em Angola, referindo a ociosidade dos nativos e omitindo os problemas de exploração laboral que eram evidentes. O trabalho missionário, em termos históricos e políticos, é legitimado pelo papel determinante da Igreja Católica na expansão portuguesa, onde os missionários se assumem como agentes fundamentais da presença duradoura de Portugal no Ultramar' (cf. Valverde, 1992a, pp.21-22).

Outro argumento de legitimação missionária é a lista dos mártires, aqueles que deram a vida, de forma violenta, pela Igreja, ao serviço da pátria: '*a vertente martirológica da literatura missionária valoriza a componente sacrificial do trabalho missionário, aproximando o sangue derramado dos missionários mortos ao próprio sangue de Cristo*' (Valverde, 1992a, p.23).

As principais temáticas da literatura missionária nos anos 30-50 são: 1. textos teológicos sobre a conversão; 2. textos históricos sobre os descobrimentos e os mártires; 3. textos estatísticos com dados sobre as conversões; 4. dicionários e trabalhos linguísticos; 5. textos auto-biográficos e memorialistas; 6. textos etnológicos; 7. textos sobre a relação das Missões com o Estado, apoiando a solidariedade dos seus projectos. O P. Clemente Pereira da Silva escreveu, em 1944 que, na realização da vocação portuguesa, os missionários seriam cruciais: '*sabido como é, nem hoje nenhum espírito desempoeirado o nega, serem as Missões Católicas Portuguesas o primeiro e mais eficaz meio de civilização ultramarina e, portanto, de engrandecimento de Portugal'*. (Valverde, 1992a, p.25).

A história da missionação portuguesa e do colonialismo apresenta-se, segundo a literatura, cheia de convivências e de interpelações mútuas, a ponto de diversos governos reconhecerem o papel imprescindível da acção missionária como desbravamento e consolidação do colonialismo. O trabalho missionário aparece como civilizacional e político. Há uma infantilização da pessoa do 'africano selvagem ou indígena', marcado pela indolência, ociosidade e embriaguez, que exigia a intervenção missionária para reconstruir a sua individualidade e eliminar os vícios morais. Era preciso infundir neles uma visão do mundo ocidental e algumas formas capitalistas de organização da economia. Era importante converter o homem primitivo-pagão, libidinoso e sensual, satânico e/ou infantil. (cf. Valverde, 1992a, pp.34-37).

Esta forma de olhar o nativo e de fazer missão seria superada após o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, apelando a uma abertura ecuménica e a uma crescente sensibilidade e respeito pelas populações que se desejavam converter. Os grandes desafios lançados por uma verdadeira inculturação do Evangelho só têm alguma resposta na sequência das independências, nos anos 70.

A portugalização do espaço africano, segundo Paulo Valverde, levou à concentração, no mesmo espaço, de populações em aldeias controladas:*'a aldeia é percebida pelos agentes coloniais de dominação como um espaço concentrado e uniformizado que é fundamental para o exercício do controlo religioso, cultural, político, tributário e, nas suas formas mais exorbitantes, militar'*.(Valverde, 1992a, p.42).

Ismael Baptista, em 1951, surpreende pela invulgar lucidez com que propõe o respeito pelas culturas: '*Sem rejeitar nem desprezar nada do que é antigo e portanto amado,*

será preciso transformar, suavizar, aperfeiçoar, pelo enxerto do espírito cristão, tudo o que constitua a sua própria herança espiritual'. (Valverde, 1992a, p.52).

António Silva Rego descreve o código moral da cultura portuguesa a transformar nos pilares da nova cultura: *'o amor ao trabalho, a honradez, a honestidade nos negócios, a total ausência de preconceitos raciais, a coragem e valentia perante o perigo, o amor à terra'* (Valverde, 1992a, p.59).

Carlos Estermann, sensível às questões da etnologia e da antropologia, achava que era importante converter os nativos, pela negação da diferença. Mas afirmava que '*sem um estudo prévio, como poderá o missionário distinguir, no mato fechado dos costumes e superstições, os elementos que seja necessário eliminar sem dó nem piedade, doutros que possam ser tolerados e doutros ainda que convém conservar, aperfeiçoando-os apenas um pouco? '* (Valverde, 1992a, p.64-65).

O espaço africano aparece, em certos textos, marcado por práticas que provocam o choque, o escândalo cultural. É um espaço anti-moral, tal a violência e a imoralidade sexual, o canibalismo, a feitiçaria e a magia que por ali grassam. O africano é passivo e indolente. *'O 'primitivo' é remetido para as fronteiras da humanidade, próximo da animalidade, ou então conceptualizado como uma criança que precisa de ser conduzida, de forma paternal, numa lenta aprendizagem do que é um ser humano*'. (Valverde, 1992a, p.95).

Foi difícil para Paulo Valverde encontrar na literatura missionária (1930-1960) relatos que demonstrassem simpatia pelas populações locais africanas. Cita apenas Augusto Maio que, em 1947, publicou o livro 'No Coração da África Negra'. Trata-se, contudo, da descrição normativa da primitividade, através de uma visão fantasmagórica:

> *'pouco importa, pois, que a construção da primitividade não proceda de um real empírico e observável. Ela retira, na perspectiva missionária, a sua legitimidade da Verdade que não se circunscreve sempre ao plano das aparências. São, assim, os próprios actores sociais que reconhecem a dimensão onírica da ficção da primitividade: ela é uma fantasia colectiva. Mas verdadeira...'* (Valverde, 1992a, p.124).

V.2. Teologia da Salvação das Almas

Achile Mbembe, na sua obra 'Afriques Indociles', lamenta que a expansão do cristianismo em terras colonizadas tenha acontecido sob o signo da repetição dos modelos, dos saberes e dos simbolismos ocidentais. O objectivo era o de provocar o abandono dos gestos antigos e substituir o imaginário ancestral por um novo (cf. Mbembe, 1988, p.182 e 183). O cristianismo entrou em África muito colado ao colonialismo, o que trouxe

consequências negativas para a credibilidade da Igreja. Também foram evoluindo as concepções que a Teologia Católica apresentava da salvação e da missão. Depois de quatro séculos marcados pela conquista e desrespeito das culturas africanas, com a 'teologia da salvação das almas', a Igreja Católica apercebeu-se que a evangelização não ganhou raízes. Diz Muanamosi Matumona: *"A evangelização das terras e dos povos africanos foi pouco convincente para muita gente, que sempre a considerou como uma tentativa de imposição do 'deus dos brancos' e simultâneo desprezo pelas culturas e religiões tradicionais".* (Matumona, 2008, p. 42). S. Semporé descreveu as consequências desta teologia da missão concluindo que os africanos eram considerados uns pobres infiéis que era urgente baptizar e civilizar porque fora da Igreja não havia salvação possível (cf. Semporé, 1982, p.56). John Baur chega ao ponto de concluir, na sua obra sobre os 2000 anos de presença cristã no continente africano: *'O colonialismo denegou aos africanos a sua própria civilização e depreciou as suas tradições culturais (…) A fé cristã só podia vegetar com um cristianismo ocidental importado e de segunda mão'* (Baur, 2002, p.459). Lázaro Messias, moçambicano, esclarece que '*para se ser sensato e fazer justiça às religiões africanas, deve indagar-se como o homem africano se auto-compreende e como é que ele vê o mundo que o rodeia'* (Messias, 2008, p.112). Achile Mbembe vai mais longe e diz que *'(…) enquanto as Igrejas aparecerem como centros de distribuição de produtos simbólicos fabricados no estrangeiro, elas sofrerão, da parte dos actores africanos, uma utilização instrumental, mas nunca suscitarão uma verdadeira adesão à sua proposta'* (Mbembe, 1988, p.197).

V.3. Valores da Negritude ou Africanizar a Igreja…

Por volta de 1920, o jesuíta Pierre Charles, da escola de Lovaina, lançou a ideia de uma nova maneira de fazer missão: a teologia da 'implantação da Igreja' que tenta ultrapassar a da 'salvação das almas'. O mais importante – diz A. Seumois – não é converter os fiéis para estes se salvarem, mas implantar a Igreja nas áreas geográficas onde a sua influência não era visível. Havia algum espaço para uma certa 'africanização' da Igreja, mas mantinha-se uma imagem negativa das culturas e das religiões em África (cf. Seumois, 1993, p.243-249).

Ainda antes do Concílio Vaticano II, surgiu uma nova corrente teológica, resultado da reflexão conjunta de alguns teólogos africanos e europeus: a 'Teologia da Adaptação', lançada por um missionário belga na República Democrática do Congo, o P. Tempels. A sua obra 'La Philosophie Bantoue', publicada em 1945, foi considerada uma obra provocadora. Foca a sua investigação no conceito de 'força vital' que, segundo ele, caracteriza a filosofia

de vida dos povos Banto (cf. Matumona, 2008, pp. 48-49). Foram muitos os teólogos que alinharam nesta reflexão e, em 1956, apareceu a obra 'Les prêtres noirs s'intérrogent'[56], título que é apontado como o início oficial de uma teologia africana. Diz Matumona:

> *'Foi um pequeno grupo de sacerdotes negros, estudantes no velho continente, numa altura em que o colonialismo recusava reconhecer o valor das civilizações negras. Os referidos pensadores aclamavam a existência dos valores culturais compatíveis com o Evangelho (...). Procuravam na sua Religião Tradicional os pontos compatíveis com o cristianismo, segundo o método do 'concordismo'".* (Matumona, 2008,p. 51).

Jean-François Zorn, professor no Instituto Protestante de Montpellier, garante que entre os anglicanos e os protestantes também se colocavam, na altura, questões idênticas às apresentadas pelos padres católicos. Zorn considera lúcida e corajosa a atitude dos padres que

> *'influenciados pelo movimento da negritude, interrogaram-se sobre o futuro do cristianismo no seu continente, no momento em que a colonização terminava e um mundo novo, simultaneamente promissor e incerto, estava em vias de nascer diante dos seus olhos. Este livro foi o primeiro manifesto, em língua francesa, da reivindicação de um cristianismo pensado nas categorias culturais, filosóficas e teológicas que tentavam sair do contexto ocidental'* (Zorn, 2008, p.213).

Bénézet Bujo e Juvenal Ilunga Muya, na Introdução Geral à obra que coordenaram sobre algumas figuras da Teologia Africana, defendem a 'negritude', pois *'quaisquer que sejam as críticas que se tenham podido fazer a este movimento, o certo é que ele mobilizou toda uma geração a voltar-se de novo sobre a sua própria cultura, que constitui as suas raízes profundas e cuja desvalorização equivaleria a um menosprezo da dignidade do povo africano'* (Bujo; Muya, 2008, p. 3). O movimento da Negritude, com Lépold Senghor, Aimé Césaire[57] e Léon Coutran Damas, estudantes em Paris nos anos 1930, proporcionou o

---

[56] . A obra 'Des prêtres noirs s'intérrogent' é colectiva e foi publicada em 1956 pelas edições Cerf, de Paris, na colecção 'Rencontres'. O coordenador foi A. Abble. Cinquenta anos depois, as editoras Karthala e Présence Africaine publicaram uma edição comemorativa onde anexaram um 'fac-simile' do texto original, após a realização, no Instituto Católico de Paris, a 17 e 18 de Novembro de 2006, de um colóquio para reflectir sobre o impacto deste obra. Contaram com a presença de um dos autores sobreviventes, Gérard Bissaintre.
Bénézet Bujo considera esta obra a carta fundadora da Teologia africana. (Cf. Bujo; Muya, 2008, p.9). Meinrad Hebga reitera a convicção, confirmada na revista Telema (4, 1979, p.5) de que a expressão 'Teologia africana' foi utlizada por ele, a primeira vez, no artigo que escreveu para a obra colectiva de 1956. (Cf. Bujo; Muya, 2008, p.32). J. Paulo II a legitimar publicamente o emprego desta expressão quando a utilizou a 9 de Abril de 1985 (Cf. Ibidem, p.32).

[57] . Aimé Césaire, na obra '*Discurso sobre o colonialismo'*, publicada em Paris em 1955, ataca frontalmente a colonização que define como '*testa de ponte numa civilização da barbárie, donde pode, em qualquer momento, desembocar a negação pura e simples da civilização'* (Césaire, 1978, p. 21). Conclui que *'a colonização desumaniza mesmo o homem mais civilizado; que a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o animal, se exercita a tratá-lo como animal, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, em animal'* (Césaire, 1978, pp.23-24). As relações entre o colonizador e o colonizado serão sempre de inimizade figadal. Entre eles, *'só há lugar para o trabalho forçado, a intimidação, a pressão, a*

'renascer africano' que desafiou o sistema colonial e os missionários cristãos, chamando a atenção para a necessidade da descoberta profunda de África, cultivando o respeito pelo continente.[58]. O grande reparo que se faz a este movimento é o facto de ter aparecido na Europa, a partir de modelos ocidentais (cf. Messias, 2008, p.130). Aimé Césaire faleceu a 17 de Abril de 2008, com 94 anos, sendo a morte um pretexto para a imprensa pegar nas suas grandes intuições e na obra que o imortalizou: 'Diário de um regresso ao País Natal', a Martinica, nas Antilhas Francesas. Foi nesta obra de 1939 que apareceu, pela 1ª vez, a palavra 'negritude'. Ele foi '*o homem que inventou a negritude'* (Queirós, 2008, p2, p.8). Fernando S. Neves chega ao ponto de defender que este 'Diário' de Césaire é um verdadeiro 'hino nacional' da Negritude e dos Homens Negros (cf. Santos Neves, 1974, p.33).

Joseph Ki – Zerbo, historiador do Burkina Faso, considera que '*os cristãos africanos demonstraram, na prática, que eram tão nacionalistas como quaisquer outros. Em revistas como 'Tam-Tam por exemplo, tomaram a dianteira no debate sobre a 'descolonização' e sobre o socialismo democrático adaptado às realidades, aos interesses e aos valores de África'* (Ki-Zerbo, 2006, p.17).

V.4. Teologia da Adaptação

Mewuda explica que o importante era descobrir elementos positivos na cultura tradicional africana, mudando a focagem. Até agora, procuravam-se aberturas para que as culturas africanas se convertessem ao cristianismo. Agora, estudava-se a possibilidade do cristianismo se africanizar. (cf. Mewuda, 1990, pp.460-67). Esta 'Teologia da Adaptação' provocou uma enorme revolução na Igreja Católica, com a sua africanização. Vincent Mulago jogou aqui um papel importante de moderação, uma vez que reconheceu os esforços dos missionários estrangeiros mas, ao mesmo tempo, ajudou a perceber que a 'europeização' da África estava condenada ao insucesso. Se a Igreja não se esforçasse por conhecer a fundo o pensamento do homem negro, os cristãos africanos nunca passariam além de crentes desenraizados. (cf. Mulago, 1956, p. 22). Sidbe Semporé, teólogo do

polícia, o imposto, o roubo, a violação, as culturas obrigatórias, o desprezo, a desconfiança, a arrogância, a suficiência, a grosseria, as elites descerebradas, as massas aviltadas' (Césaire, 1978, p.25). Olhando às consequências do colonialismo, Césaire ataca: *'a Europa tem contas a prestar à comunidade humana pela maior pilha de cadáveres da história'* (Césaire, 1978, p.28).

[58] . Claude Wauthier, jornalista da Agência France-Press que dedicou toda a sua vida a África, escreveu uma espécie de inventário da Negritude: '*L'Áfrique des Africains'.* Fala dos usos e costumes de diversos povos africanos com quem viveu, das revoltas políticas que se foram operando no continente e, sobretudo, da literatura comprometida com a causa dos africanos, terminando com a dupla reacção: os europeus têm de gerir a crise da consciência colonial; os africanos independentes têm de viver numa nova África marcada pelos limites de revoluções que não trouxeram logo os resultados esperados (Cf. Wauthier, 1964, 320pp.).

Burkina Faso, na sua obra 'Théophile l'Africain', reconhece à primeira evangelização o mérito de ter assentado em África as bases da Igreja, mas, segundo a sua apreciação, esta primeira evangelização foi um trabalho superficial que não tocou no fundo do africano. (cf. Semporé, 1994, pp.24-25). [59]Tshibangu Tshishiku vai um pouco mais longe e defende a existência de uma teologia de cor africana, posição assumida na famosa Semana de Teologia, promovida pelos teólogos da Faculdade de Teologia de Kinshasa, na Universidade Lovanium, em 1960. A 'luta académica' foi entre o decano desta Faculdade, Alfred Vanneste (que defendia a 'Teologia Universal') e o jovem teólogo Tshibangu Tshishiku (que defendia a existência de uma 'Teologia Africana'). (Cf. Tshishiku, 2002, p.173; Vanneste, 2002, pp.185-190).[60]

Esta reflexão desembocaria no documento 'Ad Gentes' do Concílio Vaticano II, onde Tshibangu foi o único perito africano nomeado por João XXIII. Estas ideias seriam confirmadas pelo magistério do Papa Paulo VI que foi a Kampala dizer:

> "*Vós, africanos, deveis, doravante, ser os vossos próprios missionários. A Igreja de Cristo está implantada nesta terra abençoada. Ser, vós próprios, os vossos missionários significa que deveis prosseguir a edificação da Igreja neste continente. (...). Uma adaptação da vida cristã nos domínios da pastoral, ritual, didáctico e também espiritual não é apenas possível, mas autorizada pela Igreja. É isso que exprime, por exemplo, a reforma litúrgica. Neste sentido, vós podeis e deveis ter um cristianismo africano"*. (Paulo VI, 1969, p.577).

Com o andar dos anos e a tentativa de aplicação dos documentos conciliares, começou a tornar-se evidente que a Teologia da Adaptação (apoiada no 'concordismo') não tinha futuro. O passo mais significativo nesta ultrapassagem de perspectiva foi dado pelo Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM) que propôs a Teologia da Incarnação:

"*Os Bispos de África e Madagáscar consideram como que ultrapassada uma certa teologia da adaptação a favor de uma teologia da incarnação. As jovens igrejas de África e Madagáscar não podem ignorar esta exigência fundamental. Admitindo efectivamente o pluralismo teológico na unidade da Fé, devem encorajar, por todos os meios, a investigação teológica africana. Uma teologia africana aberta as aspirações fundamentais dos povos africanos levaria o cristianismo a incarnar-se eficazmente na vida dos povos do continente negro"* (SCEAM, 1974, pp.995-996).

[59] . Mawuto Afan apresenta o itinerário espiritual de Sidbe Semporé, valorizando muito o seu compromisso pelo desenvolvimento, pela justiça e pela paz, interpelado pelos conflitos que assolam o continente africano onde o quotidiano das pessoas é feito da luta contra a fome e a subnutrição, atendendo ao contexto de pobreza em que vive boa parte da população (cf. Bujo; Muya, 2008, pp. 64-84).

[60] . Estas intervenções acabam de aparecer publicadas em português (Bujo; Muya, 2008). O texto de Alfred Vaneste tem por título*: 'Antes de mais, uma verdadeira Teologia'* e ocupa as páginas 181-185. 'Rumo a uma Teologia de cor africana' é o título do texto de TharcisseTshibangu, publicado nas páginas 169-180. Bénézet Buto faz a introdução a este debate Tshibangu-Vanneste (pp. 165-168).

Em 1983, o Papa João Paulo II apoiou esta perspectiva dos Bispos africanos.[61] O mesmo não se pode dizer do então Cardeal Ratzinger que considerou a almejada 'théologie africaine' ou 'african theology' mais como um desejo do que uma realidade. (Ratzinger, 1965, p.161).

Entram em jogo duas expressões que viriam a fazer história na teologia: Inculturação e Libertação. Em África, dois países ganham a dianteira no aprofundamento destas ideias: nos Camarões, estuda-se a fundo a questão da libertação; na República Democrática do Congo (Kinshasa), destacam-se os estudos sobre a inculturação.

V.5. Teologia da Libertação

Fabien Eboussi Boulaga, teólogo camaronês, é um dos críticos mais duros da teologia de matriz cultural europeia e apela a uma espécie de autodeterminação da teologia africana. Ataca a missionação europeia que considerou um fiasco e uma iniciativa dos europeus para manter a África subjugada, pois o cristianismo é puro imperialismo e pura colonização, o que torna a fé do colonizado um efeito desta dominação, uma fé sob tutela e uma fé por procuração. Por isso, é missão dos cristãos africanos lançar uma ofensiva em ordem à libertação deste neo-colonialismo de carácter religioso (cf. Eboussi-Boulaga, 1977, pp.352-255). E tudo poderá começar com a passagem dos postos de responsabilidade dos europeus para os africanos, sendo estes os protagonistas da missão no seu próprio continente. Daí a sua tese da 'dé-mission'[62] dos missionários estrangeiros que deveriam abandonar África de forma planificada para a africanização se tornar uma realidade, pois estão a formatar os sacerdotes e bispos africanos pelo catolicismo escolástico canonista e romano e estão a impedir a africanização profunda do cristianismo. E avança para a proposta de convocação de um concílio africano. (cf. Eboussi-Boulaga, 1978, pp.331-342). Matumona faz a síntese das posições de Boulaga:

> '*a evangelização fracassou, não tendo podido separar-se do colonialismo. E, assim, a evangelização e a colonização não se opõem. Convergem. São*

[61] . J. Paulo II, num discurso a Bispos católicos zairenses, apoia a ideia de que é necessária a contribuição dos teólogos africanos para a investigação teológica, para garantir um salutar pluralismo num contexto de unidade eclesial. Há que criar condições para uma frutuosa e legítima inculturação africana do cristianismo (Cf. J. Paulo II, 1983, pp.652-658).

[62] . É marco histórico o artigo de Boulaga na revista Spiritus, nº56, com o título 'La démission'. O teólogo propõe uma alteração radical da evangelização que deveria ser exclusivamente orientada pelos nativos. Tudo deveria desembocar num Concílio Africano onde a Igreja em África tomaria conta do seu próprio destino. Também o P. Meinrad Hebga seguiu nesta linha com a publicação do livro 'Emancipation d'Églises sous tutelle', em 1976. De realçar ainda a intervenção de E. Mveng no Colóquio sobre 'Civilisation noire et Église catholique', realizado em Abidjan em 1977. Deu-lhe o título: 'De la sous-mission à la Mission'. No ano seguinte, foram publicadas as Actas do Colóquio pela 'Présence Africaine' e lá apareceu um texto do P. Mveng com o título: 'De la soumission à la succession' (cf. Boka di Mpasi, 1988, p.431).

> *fenómenos que continuam a destruir a personalidade africana. A Boa Nova surge, assim, não como um anúncio de paz, mas sim, como um fogo devorador, erupção de cólera e do julgamento de Deus na história. O facto é escandaloso: a religião dominante 'domestica' os pobres a fim de os evangelizar, apresentando-se como meio da promoção humana'* (Matumona, 2008, p.118).

Se é verdade que o artigo de Boulaga na revista Spirutus foi uma 'bomba', até E. Mveng veio pôr alguma água na fervura, ao explicar que o processo da passagem da 'missão' à 'inculturação' exige a 'demissão', não se tratando de pôr fim à 'missão', nem de combater ou expulsar os missionários, mas de confirmar o fim de uma era, de desmontar a máquina de um sistema inadaptado, permitindo a abertura de novos caminhos à evangelização (cf. Mveng, 1994, pp.16-17). L. Messias também considera que este artigo não afirma o fim da obra missionária. É um grito de alarme, em forma dialéctica em que a tese foi a missão, a antítese é a demissão e a síntese será uma nova missão ou evangelização. A missão colonial tinha chegado ao fim. O artigo de Boulaga não era nem um balanço nem um programa: era um diagnóstico e uma orientação. Há um apelo a um diálogo permanente de onde nascerá um cristianismo de rosto verdadeiramente inculturado. (cf. Messias, 2008, pp.153-154).[63]

Jean Marc Ela, camaronês, autor da obra 'Le cri de l'homme africain'[64], aposta também numa teologia africana da libertação e fala em nome dos pobres e dos abandonados do seu continente. Considera que a teologia em África vive em estado de subdesenvolvimento e alienação pelo que deve ser 'descolonizada'. Acusa Roma de excesso de centralismo e controlo em matéria de pastoral e disciplina, atitude que impede a Igreja africana de adquirir uma fisionomia própria e de inventar estruturas que correspondam às suas características e urgências (cf. Ela, 1978, p.208). Considera ainda a missionação como a grande causa do subdesenvolvimento teológico, fazendo um balanço arrasador da história da actividade missionária da Igreja em África, pois até houve envolvimento no tráfico de escravos. Num artigo escrito na revista 'Lumière et Vie', chegou mesmo a afirmar que a expansão do cristianismo não foi só possível pela acção do Espírito Santo, mas sobretudo pela imposição do poder colonial, o que fez com que o cristianismo africano seja importado e culpado pelo esmagamento de muitas práticas religiosas e sociais da tradição local. (cf. Ela 1978b, pp. 17-56). Apesar das suas posições radicais e contestatárias, Ela considera a Igreja actual como a única instituição credível no que diz respeito ao processo de libertação

[63] . Trinta anos depois do polémico artigo de Boulaga sobre a 'de-missão', o teólogo Eloi Messi Metogo fez uma avaliação dos objectivos a alcançar e dos caminhos que se palmilharam dali para diante. Boulaga tinha como preocupação fundamental o futuro do Cristianismo africano, onde os autóctones deveriam assumir a responsabilidade. Metogo considera que Cristianismo deve deixar de ser projecto de outros para África e chegar a ser assumido pelos africanos (Cf. Metogo, 2005, p.107).

[64] .Nesta obra, publicada pela editora 'L'Harmattan', em 1980, Jean-Marc Ela exige o fim da cristandade da Igreja, pede mais autonomia para as igrejas africanas e sai em defesa das vítimas das violações dos direitos humanos, pedindo que a Igreja se transforme na voz dos sem voz.

dos povos, atendendo a que os governos não têm conseguido gerir bem os destinos das populações. A Igreja pode ser a voz dos sem voz e, em contextos onde os regimes políticos violam sistematicamente os direitos humanos, é necessário que ela enfrente os senhores do poder, ganhando credibilidade.

Sobre a teologia africana, J.M. Ela acha que ela só pode ser construída a partir da escuta de Deus na situação concreta das sociedades africanas. Por isso, não pode ser feita nas bibliotecas e gabinetes, mas '*debaixo da árvore'*, *'ombro a ombro com os camponeses, analfabetos, que procuram o sentido da palavra de Deus nas situações onde esta palavra os encontra*' (Ela, 1980, p.8). Esta teologia africana da libertação não aceita as ideias pré-fabricadas da Europa e tem de responder ao grito do homem africano. Ela segue de perto o livro do Êxodo em que Deus chama Moisés para libertar o povo de Israel escravo no Egipto. O autor faz a transposição para a situação actual de boa parte das populações africanas. Só se pode viver o Cristianismo lutando contra a injustiça e a dominação. A igreja em África tem de se saber situar diante dos cenários da fome e dos conflitos. A credibilidade da mensagem de Deus joga-se na capacidade da igreja agir nos contextos de drama e de conflito, de injustiça e de opressão. Por isso, J. M. Ela é duro contra certas posições oficiais do Vaticano: '*Que credibilidade Roma dá à mensagem da Igreja quando reduz ao silêncio os teólogos que se esforçam por abordar os verdadeiros problemas da sua sociedade à luz do Evangelho da libertação? '* (Ela, 2003, p.114). Há que escutar os gritos dos africanos e libertar o continente de todas as amarras e formas de opressão[65].

Na obra clássica, 'Eis o tempo dos herdeiros', escrita em parceria com René Luneau, Ela tem um capítulo com um título provocador: 'não herdamos o futuro, criámo-lo', onde aparece a pergunta: 'É preciso que o missionário faça a sua mala? '[66]. A resposta toca na questão já antes lançada por Boulaga. O importante é deixar crescer as Igrejas africanas. 'Partir ou ficar' é uma falsa questão e a partida dos missionários estrangeiros não servirá para nada se se mantiver o sistema eclesial instalado. Não se deve perpetuar a herança das

[65] . Joseph Ki-Zerbo, historiador e político do Burkina Faso, na sua obra 'Para quando África?', acusa os poderes coloniais e neocoloniais pelo estado em que o continente africano está, mas não poupa políticos e militares africanos pela conivência e pela imitação de alguns erros históricos cometidos contra os povos de África. Fala de mundializados e mundializadores, da guerra e da paz, da democracia e da governação e acaba por citar um provérbio que diz: 'se nos deitamos, estamos mortos'. Termina com um capítulo dedicado ao renascimento de África: '*Mantenho a esperanç de que um dia os países do Sul atinjam um mínimo vital, do ponto de vista do crescimento, sem abandonarem a sua própria cultura'* (Ki-Zerbo, 2006, p. 168).

[66] . Frei Bento Domingues, no Congresso sobre 'Deus no século XXI e o futuro do cristianismo', realizado em Valadares (Porto), em 2006, por ocasião dos 75 anos da Sociedade Missionária da Boa Nova, abordou o tema: 'Uma Moratória para as Missões? '. Esta questão, colocada com persistência desde 1974, começou por lançar o pânico, mas parece ter desvanecido nos últimos anos, embora a questão de fundo permaneça de pé: '*Não basta repetir: ai de mim se não evangelizar. O que é, hoje, evangelizar? Como devem ser as 'missões', as empresas missionárias, para não atraiçoarem a Missão, a Evangelização? ' (Borges, 2007, p.402).* Anselmo Borges, na mesma obra, sugere: '*Ninguém põe em causa a necessidade da partilha entre Igrejas e povos, mas há quem pergunte (sem razão?) se não é mesmo tempo de dar autonomia real às jovens Igrejas nos continentes africano, latino-americano e asiático'* (Borges, 2007, p.23).

Igrejas-Mães.(cf. Ela, Luneau, 1981, pp. 229-244). '*Só o compromisso da Igreja com a África dos párias de independência – diz Ela – pode manifestar hoje que o Evangelho é libertador, anunciador de um novo futuro'* (Ela, Luneau, 1981, 244). E termina com optimismo: '*Nós vivemos uma época apaixonante: falta-nos captar os murmúrios do Espírito que fala às Igrejas de África para anunciar aos pobres um Evangelho que os liberte*' (Ela, Luneau, 1981, p.253).

Engelbert Mveng, jesuíta dos Camarões, também apostou numa teologia africana da libertação e valorizou já a perspectiva da inculturação, pois há que conjugar os valores do Evangelho com o que há que melhor na antropologia africana. Assim, valores africanos como o grande sentido de comunidade, fraternidade e solidariedade podem, à luz do Evangelho, ir além do clã, tribo e nação. (cf. Mveng, 1988, p.198). Defende uma teologia da libertação, olhando à história sofrida do continente, falando mesmo de 'aniquilação antropológica': 'África viveu duas etapas dramáticas: o trato dos negros e a colonização. O trato dos negros representa a aniquilação antropológica, pois não se trata apenas da negação daquilo a que se chama hoje direitos humanos. É a negação pura e simples da nossa humanidade'. (Mveng, 1985, p.203). Este autor chega ao ponto de se perguntar onde estava o Deus dos cristãos ocidentais em toda esta aventura africana, pois a Igreja implantou-se, mas com um preço muito elevado para os africanos (Cf. Bujo;Muya, 2008, p.37).

Numa conferência pronunciada no Centro Internacional Missionário de Lovaina, Londi Boka di Mpasi abordou o tema da autonomia das Igrejas africanas que, segundo este jesuíta zairense, '*tem a particularidade de não deixar tranquilos nem os institutos missionários nem as Igrejas africanas'* (Boka di Mpasi, 1988, p.423). A responsabilidade dos missionários resume-se numa palavra: formar. Não se trata de dirigir, mas de formar para a autonomia pelo exemplo, pela transmissão confiante, selectiva, qualitativa de uma experiência de vida global. Os missionários – segundo Boka di Mpasi – devem formar através da iniciativa concreta que é uma método muito caro aos africanos e constitui também o método que Jesus Cristo privilegiou. Este autor, quando era director da revista Telema, escreveu que as Igrejas africanas são o fruto de quatro generosidades conjugadas: os institutos missionários (fundadores); as Igrejas-mães, nas quais recrutavam e se buscavam e se buscam ainda agora os recursos necessários em pessoal e meios; a África hospitaleira que os acolhe e acarinha; o Espírito de Cristo que inspira a uns e a outros confiança e disponibilidade (Cf. Boka Di Mpasi, 1988, p.424).

André Lukamba, teólogo angolano, defendeu uma tese de doutoramento sobre a 'Evangelização como 'encontro vivo' na Cultura Umbundu de Angola' e, na conclusão, cita o discurso do Papa Paulo VI em Kampala (1969) bem como Hebga que falava de uma era

pós-missionária. Diz Lukamba: *'Sim, com a 'relativização da supremacia ocidental e do dogmatismo romano, novos horizontes se anunciam para as Jovens Comunidades Cristãs de África'* (Lukamba, 1984, p.59).

Como defende José Nunes, a teologia da Libertação em África,

> *'(…) não esgota todo o pluralismo e riqueza duma grande diversidade de investigações teológicas no continente negro-africano. Mas o valor do seu contributo é inegável e mesmo indispensável, seguros que estamos de que toda a reflexão teológica não pode prescindir da consideração do Homem Africano actual'* (Nunes, 1988, p.474.)

V.6. Teologia da Inculturação

A inculturação entrou, pela primeira vez, na linguagem eclesial, pela voz do P. Pedro Arrupe, ex-Superior Geral dos Jesuítas, na sua intervenção no Sínodo dos Bispos sobre a Catequese, realizado em Roma em 1977. Disse aos Cardeais e Bispos que a Inculturação não é adaptação catequética nem estratégia para mostrar um cristianismo mais atraente. Antes, significa a incarnação da vida e da mensagem cristã numa área cultural concreta de modo que esta experiência se converta num princípio inspirador, normativo e unificante que transforma e recria esta cultura. (Cf. Arrupe, 1977, pp.2186-2187). O Sínodo, no seu texto final, consagrou esta palavra, afirmando que ela é *'o enraizamento do Evangelho nas culturas humanas'* (Sínodo, 1977, nº5). Achiel Peelmann, investigadora canadiana, tem uma obra sobre Inculturação e conclui escrevendo que este esforço de inculturação do Evangelho vem das origens da Igreja, sendo S. Paulo um dos pioneiros (Cf. Peelman, 1988, pp.175-180). Diz mais adiante:

> '*A Igreja proclama o Evangelho nas novas situações culturais da humanidade, colocando-se à escuta dessas culturas (…). O encontro entre o Evangelho e as culturas é, sem dúvida, um dos traços mais fascinantes da história da humanidade, mas também da Igreja'*. (Peelman, 1988, p.192).

José Nunes, na sua tese de doutoramento, tem diversos capítulos sobre a inculturação do Evangelho na África Banto, fazendo um percurso histórico e académico que lhe permite chegar à defesa de uma teologia da inculturação e uma teologia africana (cf. Nunes, 1991, pp. 61-124).

John Bauer, na sua História da Igreja Africana, defende que o início da Era da Inculturação foi em 1960, com a incarnação progressiva do Cristianismo na África independente. Escreve: '*Dois mil anos depois de o Menino Jesus se ter refugiado no Egipto,*

o Cristianismo encontrou definitivamente um lar no Continente Africano' (Bauer, 2002, p. 457).

Lázaro Messias, teólogo moçambicano, diz que '*para se fazer uma autêntica inculturação, obviamente, é necessário o conhecimento da cultura em causa'* (Messias, 2008, p111). Inculturação '*significa um encontro da cultura africana com o Cristianismo, em contínuo diálogo'* (Messias, 2008, p137).

A hierarquia da Igreja Católica foi retardando a convocação de um Concílio Africano, ideia nascida já nos corredores do Concílio Vaticano II (1962-65), e evento exigido por muitos teólogos (cf. Mveng, 1985, pp.194-195; cf. Nunes, 1991, pp.117-118), sendo o senegalês Alioune Diop, fundador da revista 'Présence Africaine', o primeiro a falar de um Concílio Africano. A fundamentação teológica deste evento foi apresentada por Eboussi Boulaga, jesuíta, no Colóquio de Abidjan, em 1977. O Cardeal Malula seria o principal promotor deste Concílio e, em nome do episcopado zairense, sugeriu, em 1983, a J. Paulo II a realização deste encontro continental. O Vaticano, depois de ouvir os Bispos Africanos, optou pela convocação de uma Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos. (Cf. Baur, 2002, p.543)[67]. O anúncio foi feito em Roma pelo Papa João Paulo II, a 6 de Janeiro de 1989, sendo enviado a todo o mundo, em 1990, o documento preparatório, chamado 'Lineamenta'. Depois de uma breve descrição da História da Igreja em África, a II parte apresenta as tarefas a tomar a sério pela Igreja: a Inculturação (2ª), o Diálogo (privilegiando o que é urgente aprofundar com as Religiões e Culturas Tradicionais) (3ª) e a Justiça e Paz (4ª) ocupam o seu lugar entre o anúncio do Evangelho (1ª) e os meios de comunicação social (5ª). (cf. Sínodo, Lineamenta, 1990, pp.31-36). Ao abordar a temática da Inculturação, o documento diz que '*pela Inculturação dá-se uma permuta maravilhosa entre a palavra de Deus e os valores culturais dos povos'* (Ibidem, p.57). A Inculturação é vista como *'um dos grandes desafios da Igreja Católica na África (…), um desafio que depende da penetração e do enraizamento do Evangelho, o aprofundamento da Fé e a irradiação da vida cristã neste continente'* (Ibidem, p.58). As Igrejas Locais reagiram, responderam, mandaram sugestões para Roma e saiu um Documento de Trabalho que os Bispos analisaram durante a Assembleia Sinodal que teve lugar de 10 de Abril a 8 de Maio de 1994, data em que saiu uma Mensagem Final. A documentação foi parar toda às mãos do Papa que, a 14 de Setembro de 1995, publicou uma Exortação Apostólica Pós-Sinodal com o título '*Ecclesia in Africa'*. J. Paulo II escreveu que*'O Sínodo considera a inculturação uma*

[67] A revista 'Concilium' num múmero especial dedicado ao I Sínodo Africano, tem um longo artigo de Engelbert Mveng com o título:*'Le Synode Africain, prolégomènes pour un Concile Africain?*'. Em vinte páginas, Mveng apresenta com pormenor os dois encontros realizados em África para ver a viabilidade de um Concílio (Yaoundé -1984 e Kinshasa – 1986), fala depois da opção do Vaticano de passar de um Concílio a um Sínodo e conclui com a convicção de que este Sínodo aparece como uma etapa para a preparação de um Concílio Africano (Cf. Mveng, 1992, pp149-169).

prioridade e uma urgência na vida das Igrejas particulares, para a real radicação do Evangelho em África (…). É um dos maiores desafios para a Igreja no Continente'. (J. Paulo II, 1995, nº 59). Isto tudo porque '*uma fé que não se torna cultura é uma fé não plenamente acolhida, nem inteiramente pensada, nem fielmente vivida'* (Ibidem, nº78).

E, quando agora já quase se tinha a certeza de que o Concílio Africano vinha a caminho, o Papa J. Paulo II, a 13 de Novembro de 2004, publicou a intenção de convocar um 2º Sínodo Africano, ideia que Bento XVI concretizou a 22 de Junho de 2005. Os Lineamenta foram distribuídos em 2006 e o Documento de Trabalho foi entregue aos Bispos Africanos nos Camarões em Março de 2009, aquando da 1ª visita que Bento XVI realizou a África (Camarões e Angola). O tema escolhido foi '*A Igreja em África ao serviço da Reconciliação, da Justiça e da Paz'* (Sínodo dos Bispos, Lineamenta 2006). A inculturação deixou de ser tema de relevo neste documento preparatório.

Sobre uma Teologia da Inculturação, Lázaro Messias é de opinião que ela deve resultar de uma aventura de toda a comunidade, feita em diálogo com todos os membros (incluindo os missionários estrangeiros). Mas, *'não é suficiente falar da africanização do Cristianismo; é necessário falar também de cristianização da cultura africana (…) Trata-se de interrogar ao mesmo tempo sobre a possibilidade de evangelizar em profundidade a realidade africana e compreender o Evangelho a partir dela'* (Messias, 2008, p141).

Léonard Kinkupu, teólogo da R.D. Congo, no número especial da revista 'Concilium' sobre 'cristianismos africanos', afirma categoricamente: '*As Igrejas de África não podem ser duplicados nem cópias legalizadas das Igrejas da Europa'* (Kinkupu, 2006, p.570). Há uma afirmação clara de que a Evangelização em África é *'(…) a passagem da Igreja de África querida pelos outros à Igreja de África querida pelos Africanos. Como disse o cardeal Malula: 'parto difícil, mas a criança será negra' A Inculturação, longe de ser o slogan da África Negra, é uma tarefa urgente'* (Messias, 2008, p.142).

E, como defende Matumona:

> *'(…) em África, não há uma verdadeira inculturação sem reconstrução (…) a reconstrução de África à luz do Evangelho é também uma questão de inculturação' e, por isso, 'a inculturação na África hoje tem de considerar os problemas sócio-políticos, económicos e religiosos com os quais o Evangelho deve dialogar neste âmbito'* (Matumona, 2008, p. 222. 229).[68]

[68] Matumona, no seu ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana, recorda que a África está mergulhada num clima de instabilidade e a mudança só se fará com a intervenção de indivíduos dotados de razão e boa vontade. Aqui entram em acção os quadros africanos. *'É urgente e possível sair da África 'moribunda' para uma África 'saudável', que deve ser concretizada a partir de si mesma e da sua tradição renovada e enriquecida em todos os sentidos'* (Matumona, 2004, p.111).

V.7. Teologia da Reconstrução

A Teologia em África, segundo Matumona, deu mais um salto qualitativo ao atingir o patamar da 'reconstrução' que marca uma nova era e um novo quadro do pensamento africano. Depois de se concluir que a independência dos países africanos não resolveu todos os problemas do povo, havia de se avançar para outro processo: a reconstrução, superando a etapa de adaptação e da libertação, para ajudar a vencer as barreiras que impedem o povo africano de levar uma vida digna (cf. Matumona, 2008, pp.70-71). Ka Mana, luterano senegalês e Jessé Mugambi, anglicano queniano, são os nomes mais sonantes do início desta corrente teológica, nos anos 80 e 90, marcada por muito pessimismo em relação à missionação e à situação em que o Continente se encontrava. Por isso, era urgente libertar a África da crise em que estava mergulhada. Ka Mana insistiu na ética social e Mugambi na transformação social. Há a convicção de que a Igreja em África se pode governar a si mesmo e de que Deus não abandonou o continente africano. Há que investir na 'reconstrução' da pessoa e da sociedade. (cf. Matumona, 2008, pp.70-76).

Jesse Mugambi defende que a Teologia da Reconstrução deve responder com muita esperança às alegrias, aos suores, à fé das comunidades. Sobretudo, deve investir na esperança, uma virtude teologal que marca a diferença entre o crente e o não crente. (Cf. Matumona, 2008, p.97).

Ka Mana escolheu um título provocador para o seu ensaio de ética política: '*A África vai morrer?* '. Ele considera que o continente constrói o seu futuro através de mitos que apenas fazem sonhar. Ele defende, com este livro, que é urgente pegar nos mitos que fazem sonhar e transformá-los em problemas que fazem reflectir[69]. E vai mais longe ao propor a conversão dos problemas que fazem agir em novas razões de viver. Este pastor senegalês, doutorado em Filosofia (Bruxelas) e em Teologia (Estrasburgo), considera, contudo, que o Evangelho tem capacidade para derrotar o pessimismo que a sida, a corrupção, as ditaduras, a fome, a pobreza, instalaram no continente. A África tem

[69] . O pastor Ka Mana, na obra '*L'Affrique va-t-elle mourir? ',* analisa os mitos que invadem o imaginário africano e tenta construir uma ética política que ajude a sair das crises e impasses que estão a 'matar' o continente. A África negra atravessa hoje um dos períodos mais sombrios da sua história, vivendo um momento de crise generalizada em termos políticos, económicos, sociais, morais e culturais. Ela debate-se, segundo este autor, com sete mitos fundamentais: o do ocidente, o da identidade cultural africana, o da independência, o da libertação, o do desenvolvimento, o da democracia e o do pluralismo político (Cf. Mana, 1991, pp. 55-108). Estes mitos trazem falsas promessas que a geração de novos mitos sociais, enraizados na Bíblia, pode ajudar a combatê-las, curando, ao mesmo tempo, os sonhos fáceis e as angústias paralisantes. (cf. Mana, 1991, pp. 170-205).
Muanamosi Matumona também explica porque é hoje forte o 'afro-pessimismo'*: 'Muitos acreditavam que com a independência os problemas económicos e sociais seriam resolvidos pelos africanos. Porém, o fracasso motivou decepções. Hoje, a independência política e económica significa apenas uma independência de bandeira e do hino nacional, pois os países africanos permanecem mergulhados na dominação e na exploração. Vê-se que a independência só trouxe, para muitos, cortejo de sofrimentos e de humilhação existencial' (*Matumona, 2008, p.85).

condições para sair destas crises e impasses. (cf. Mana, 1991, pp. 207-211). Este filósofo e teólogo olha para o Cristianismo africano, na sua versão actual, e considera-o uma 'religião de catástrofe' e ligado às forças coloniais, responsável por causar muitas desgraças em África, porque pregou uma doutrina completamente desintegrada do mundo africano. Ka Mana é muito pessimista em relação à missionação. Sonha com a edificação de uma nova África: uma África reconstruída. (cf. Matumona, 2008, pp.135-136).

'*Que África reconstruir?* '- É a pergunta de Matumona no quinto capítulo da sua tese de doutoramento sobre a Teologia Africana da Reconstrução. Defende que a '*África deve 'investir' nos recursos que tem para promover o continente e encontrar possibilidades para grandes inovações'* (Matumona, 2008, p.143). Há que ultrapassar e converter os mecanismos de corrupção, o etnicismo político que são responsáveis pelas lutas pelo poder, desvios de fundos públicos e por atiçarem os ódios tribais, principais causas da instabilidade que se vive em quase toda a África negra (cf. Mbembe, 2000, p.39). Matumona narra o caminho que a África foi fazendo depois das independências, da criação da Organização da Unidade Africana (OUA, 1963, transformada em União Africana, 2001). Mas a 'euforia política' depressa passou com a chegada dos despotismos que impediu o povo de pensar e fez, em muitos casos, os governantes enriquecer à custa da opressão e da miséria das populações. No acesso aos cargos públicos, a competência é vencida pelos laços familiares e étnicos. A instabilidade política tem consequências económicas desastrosas: *'A África é toda ela um mundo de desigualdades económicas e sociais, facilitando a supremacia de elites no sistema económico mundial dominante. Surge como um continente pobre em termos de desenvolvimento, sendo, porém, rico em termos de recursos naturais'* (Matumona, 2008, p.149). Embora se sintam mudanças no continente, Matumona regista algumas tentativas de combater a instabilidade que *'(…) infelizmente continua na ordem do dia, gerando males como o tribalismo, a ditadura, a corrupção, a falta de transparência, tudo encaixado na chamada 'política do ventre', que realça a filosofia dos políticos africanos, que vivem mais preocupados com os seus interesses pessoais do que com os da nação*' (Matumona, 2008, p.155).

V. 8. A África não pode morrer…

Matumona defende uma leitura africana da Bíblia que permita uma Teologia africana da Reconstrução que é também uma Teologia da Esperança. As desgraças que se vivem exigem a reconstrução, pela *'(…) recuperação dos valores éticos e morais, projectando um futuro melhor, no sentido de revitalizar o tecido social e concretizar o*

regresso espiritual que ajuda a transformação do mundo' (Matumona, 2008, pp.199-200). Ao contrário do que defenderam Ela, Ebousi-Boulaga, Mugambi e Ka Mana (os quatro autores estudados a fundo por Matumona)[70], *'a actividade missionária em África, apesar de algumas sombras, provou ser portadora de uma mensagem que não se opôs, radicalmente, aos valores positivos da cultura tradicional africana'* (Matumona 2008, p.210). Uma pastoral da reconstrução deve eliminar o ódio, a injustiça, a opressão, a guerra e as restantes formas de violência, exigindo um empenhamento a favor da justiça e paz no mundo, valores fundamentais para assegurar a reconstrução e renovação de África. A Igreja tem de carregar as dores e as esperanças dos africanos: '*para evangelizar melhor, não bastam as palavras: a Igreja tem que demonstrar provas e obras concretas. Esta é uma exigência para a sua credibilidade'* (Matumona, 2008, p. 225). Há que fazer uma 'lista de prioridades' onde constem a paz, a justiça e a reconciliação, demarcando-se do espírito que impulsionou a 'ruína' de África para promover o espírito que permite a sua reconstrução [71](cf. Matumona, 2008, pp.228-229).

Para o bem dos africanos, a paz, a justiça e a reconciliação têm de marcar presença no continente. Por isso, à pergunta de Ka Mana, '*A África vai morrer?*', Matumona responde na última linha da sua tese, com um grito de esperança: '*A nossa África não pode morrer! '* (Matumona, 2008, p.236).[72]

Nelson Mandela termina assim a sua autobiografia:

> '*Quando saí da cadeia, a minha missão era libertar tanto o oprimido como o opressor. Algumas pessoas dizem que isso se conseguiu agora. Mas eu sei que não é verdade. A verdade que ainda não somos livres, alcançamos apenas a liberdade de sermos livres, o direito a não sermos oprimidos. Não demos o último passo da nossa viagem, mas sim o primeiro de uma estrada ainda mais comprida e difícil. Pois ser livre não é somente arredar as correntes, mas viver de uma forma que respeite e realce a liberdade dos outros. O verdadeiro teste da nossa dedicação à liberdade está a começar.*
> *Percorri esse longo caminho para a liberdade. Tentei não fraquejar; dei passos errados ao longo do percurso. Mas descobri o segredo: que, depois de escalar uma grande montanha, apenas se descobre que há muitas mais montanhas para subir. Parei aqui um pouco para descansar, para deitar uma olhada à vista maravilhosa que me rodeia, para olhar para a distância, de onde vim. Mas posso*

---

[70] . Os quatro autores citados consideram a missionação como uma mera campanha colonial e ideológica, equiparada ao colonialismo. (Cf. Matumona, 2008, pp. 209.212). Matumona não quer a rejeição radical e violenta das teses ocidentais, pois, assim '*a teologia africana corre o risco de se fechar num 'círculo vicioso', num guetto, surgindo como uma reflexão incoerente. Para o africano, o momento actual não é de ressentimento, de revolta, de preconceitos. É a hora da abertura ao mundo'.* (Matumona, 2008, p.192).

[71] . Robert Guest, na obra 'África, continente acorrentado', lamenta que grande parte de África esteja tolhida com a ideia de que os estrangeiros são os culpados por todos os problemas do passado e do presnte. E conclui: *'os africanos mais sábios não querem ser vistos como vítimas'* (Guest, 2004, p.287).

[72] . Ka Mana, numa obra publicada em Yaoundé e Lomé em 1999, é mais optimista em relação ao futuro do seu continente. Com uma evangelização integral, vai nascer uma nova sociedade, alimentada pelo sonho da globalização do humano e pela mundialização do amor, fecundada pelo desejo de novos céus e nova terra. Nessa altura, a pessoa humana atinge a sua dignidade máxima, como semelhança de Deus (Cf. Mana, 1999, pp. 133-135).

descansar somente por um momento, porque com a liberdade vêm as responsabilidades – e não me atrevo a demorar-me, pois a minha caminhada ainda não terminou' (Mandela, 1995, p.691).

Capítulo VI
IGREJA COLONIAL

A Igreja Católica e outras Igrejas Cristãs sobreviveram ao período colonial e as suas intervenções e compromissos ora cimentaram o ideal colonial ora ajudaram a rasgar os caminhos que conduziram Angola à independência em 1975[73].

É relevante para esta investigação acompanhar a forma como a Igreja se relacionou com o poder colonial até à data da independência para perceber, mais tarde, as continuidades e rupturas que marcaram as intervenções da Igreja Católica durante a guerra civil, no período em estudo.

VI. 1. A missionação de Angola

VI. 1.1. Ao encontro da História

António Brásio, da Academia Portuguesa de História (cf. Brásio, 1971), Benedict Schubert, Pastor protestante (cf. Schubert, 2000), D. Manuel Nunes Gabriel, Bispo de Malanje e Arcebispo de Luanda (cf. Gabriel, 1978), Lawrence Henderson, pastor protestante (cf. Henderson, 1990), D. Eduardo André Muaca, Bispo de Malange e Arcebispo de Luanda (cf. Muaca, 1999), os Padres Adélio Torres Neiva e Cândido Costa, historiadores espiritanos (cf. Neiva, 2004 e Costa, 1970) ajudam-nos nesta viagem pela história das Igrejas em Angola durante o período colonial. A Evangelização começou quando as caravelas de Diogo Cão chegaram à foz do Zaire em 1482, tendo trazido para Lisboa quatro habitantes dali que foram instruídos na religião Católica e baptizados. Estes regressariam ao Zaire em 1491, numa caravela que levava seis missionários. Assim começou a cristianização de Angola. (cf. Gabriel, 1978, pp.65-68). Nome de relevo é o do Bispo D. Henrique, nascido a 1495, o primeiro Bispo negro dos tempos modernos, filho de Dom Afonso I, Rei do Congo. Este é ainda hoje considerado o maior apóstolo do Reino do Congo e '*os 40 anos de Reinado de D. Afonso – diz D. Eduardo Muaca – foram a época de ouro da evangelização do Congo'*. (Muaca 1999, p.43). O Pastor Benedict Schubert, na sua tese de doutoramento, apresenta um balanço do trabalho pastoral de D. Afonso:

> *'É impossível avaliar se as esperanças que D. Afonso tinha a partir da sua fé chegaram a realizar-se. O que, porém, é possível provar, e de facto se comprovou, é a sua decepção com seus novos aliados, os portugueses. Ele tinha contado com a ajuda deles na catequização do seu povo. Porém, o interesse de Portugal pelo Congo e pela África em geral tinha esmorecido: naquela época, o*

[73] . Durante o mestrado em 'Espaço Lusófono: Lusofonia e Relações Internacionais', fiz uma investigação sobre a relação entre as Igrejas e o Nacionalismo em Angola, trabalho que foi publicado na 'Revista Lusófona de Ciência das Religiões' e serviu de impulso a esta investigação agora mais aprofundada (cf. Neves, 2007, pp. 511-526).

> *Brasil tinha-se tornado a 'pérola do império'. Sem êxito, porém, a primeira e breve florescência do Cristianismo no Congo rapidamente desvaneceu'*. (Schubert, 2000, p.30).

O Papa viria a criar a Diocese do Congo em 1596, dando-lhe por território os reinos de Angola e Congo, com sede em S. Salvador do Zaire (hoje, Mbanza Congo). A evangelização do Congo foi feito por membros do clero secular, por Jesuítas e Capuchinhos. Com a tomada de Luanda por Paulo Dias de Novais (1576), começou a evangelização de Angola, feita pelo clero secular, jesuítas, franciscanos, capuchinhos e carmelitas. (cf. Gabriel, 1978, pp.82-115). Mas

> 'a *ocupação de Luanda pelos holandeses (1641-1648) e as guerras do sertão, sobretudo contra a Rainha Jinga, desorganizaram tanto a vida religiosa como a civil, que se foi recompondo após a Restauração. Houve, no entanto, comunidades cristãs que desapareceram com estes contratempos. Os fins do século XVII, todo o século seguinte e a primeira metade do século XIX são de decadência religiosa, como o foram também em vários aspectos da vida civil. A extinção da Companhia de Jesus, as dificuldades postas à vinda de missionários estrangeiros (...) e a extinção de todas as Ordens Religiosas na metrópole e seus domínios em 1834, foram uma machadada quase fatal na vida da Igreja naquelas terras'* (Gabriel, 1981, p.15).

A Igreja Católica ainda consegue instalar um Seminário em Luanda em 1861.

Na história mais recente da evangelização, os Missionários do Espírito Santo, que chegaram ao Ambriz a 14 de Março de 1866, desempenharam um papel fundamental. Construíram dezenas de Missões, Hospitais, Colégios, Escolas, Igrejas (cf. Costa, 1970, p.430). O Pastor Lawrence Henderson diz na sua História das Igrejas de Angola:

> 'A *implantação da Igreja Católica em Angola ficou a dever-se essencialmente à obra desenvolvida pela Congregação do Espírito Santo. Esta comunidade missionária desenvolveu um papel de grande importância na História da Igreja em Angola (...). Os Padres do Espírito Santo ajudaram a construir a Igreja em Angola, a qual assentou em três pilares: nos catequistas, nas escolas e na abnegação. Os catequistas eram o meio de conquistar as almas, as escolas, o meio para se construir uma comunidade cristã, e a abnegação ou renúncia, a têmpera que deveria guiar e proteger o missionário no seu serviço divino'.* (Henderson, 1990, pp.37. 39).

Os primeiros quatro séculos de evangelização não trouxeram grandes resultados. Monsenhor Alves da Cunha tentou explicar as causas do insucesso. Acusa os missionários de falta de metodologia, de pouco investimento na formação moral e, sobretudo, da falta do feminino. Monsenhor Alves da Cunha elogia o período que se segue, com a vinda dos Missionários do Espírito Santo (1866) e das Irmãs de S. José de Cluny (1882):

> '*As nossas actuais escolas, os numerosos centros de catequese, as visitas dos missionários, a formação cuidadosa da família cristã, a cooperação das irmãs missionárias, que as missões antigas nem conheceram, a frequência dos sacramentos, constituem processo muito diferente do antigo e vão erguendo um edifício espiritual e social que a evangelização passada, por falta de método e experiência, nunca pôde realizar*'. (Gabriel, 1978, p.241).

A economia de Angola foi profundamente alterada com a extinção do tráfico da escravatura, sobre o qual ela assentava. Começaram as sublevações, um pouco por todo o país. A Conferência de Berlim (1884-1885) definiu algumas regras de jogo e, no que diz respeito à Religião, decidiu que fosse possibilitada a entrada nas colónias africanas aos missionários de qualquer confissão religiosa. Os militares foram fazendo a ocupação do território. Mas, defende Benedict Schubert:

> '*em Portugal, a Igreja Católica era a Igreja do Estado. O Protestantismo, no entanto, meramente tolerado. Portugal tinha assinado o documento final da Conferência de Berlim, comprometendo-se a proteger e promover todas as Missões, independentemente da sua procedência nacional ou confessional. O Governo se atinha a este compromisso, via os Protestantes, porém, com desconfiança. Pelo facto de promoverem mais a língua e a cultura local em detrimento da portuguesa, fazia com que fossem vistos como factor estranho e incómodo'*. (Schubert, 2000, pp.34-35).

A Revolução Republicana de 1910 trouxe crise à Igreja Católica e mais liberdade de acção aos Protestantes. Perante a lei e o direito, as Missões Católicas e Protestantes tinham uma posição igual. Mas como o objectivo era o 'aportuguesamento', os valores e as normas da cultura portuguesa, o general Norton de Matos, Governador de Angola, publicou o decreto 77, em 1921 (cf. Brásio, 1971, pp.461-465), para definir as regras de jogo. A liberdade religiosa é garantida e há que zelar pela melhoria das condições de vida do povo nativo e do aperfeiçoamento das suas capacidades, sem nunca pôr em causa a ordem pública. Só na catequese se poderia falar a língua local. Os escritos tinham de ser em português, exceptuando-se os escritos religiosos onde se podia fazer uma edição bilingue[74]. O Estado prometia contribuições financeiras aos professores europeus que ensinassem bem o português. As actividades das Missões eram vigiadas para ver se o efeito 'civilizador' não era posto em causa. Caso contrário, o governo ameaçava com a extinção e a proibição. (cf. Schubert, 2000, pp.35-36 e Henderson, 1990, pp.286-287).

O Decreto 14 041, publicado no Diário do Governo em 1927, garantia aos Colégios Missionários a isenção de impostos para compras, legados ou doações, com o objectivo de

[74] . Os Espiritanos, expulsos pela I República, em 1910, foram reabilitados em Portugal em 1921, com o objectivo principal de formar missionários a enviar para Angola. Vale a pena ler a breve resenha histórica sobre os Missionários do Espírito Santo, publicado no novo Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e outras formas de Vida Consagrada Católica em Portugal (cf. Neiva, 2010, pp.155-157).

apoiar as iniciativas missionárias no âmbito da educação (cf. Brásio, 1971, pp. 542-543). O Acto Colonial, de 8 de Julho de 1930, vem atribuir personalidade jurídica às Missões e Casas de Formação dos Missionários, garantindo apoio financeiro do Estado (cf. Brásio, 1971, p.583).

Numa outra frente, para contornar as consequências da abolição da escravatura comercial internacional (1836), o Governo publicou o decreto de 1928 '*que legitimava o trabalho forçado em Angola através de contratos coercitivos que os colonizadores baptizaram de contratos livres de trabalho por obra de angariadores'* (Malumbu, 2005, pp.32-33).

Quando os Espiritanos, em 1966, celebraram o centenário da sua chegada aAngola, o catolicismo vivia a sua 'Era de ouro' [75]. Existiam e funcionavam em pleno dezenas de Missões, como prova o índice do livro de Cândido Costa (cf. Costa 1970, pp.9-12). Adélio Torres Neiva também publica os números do centenário: '*Em 1966, após 100 anos de presença em Angola, os Espiritanos tinham a seu cargo 10 paróquias e 61 Missões, onde trabalhavam 202 padres e 50 irmãos. Ao todo, tinham fundado 88 Missões*' (Neiva, 2005, p.763). Estas Missões foram sendo construídas ao longo dos tempos, de norte a sul. Por Angola já passaram 1028 Espiritanos, 502 dos quais portugueses. Os Missionários do Espírito Santo enviaram para ali, antes da independência, padres e irmãos franceses, holandeses, belgas, alemães, suíços e espanhóis. Agora, para além de muitos angolanos, ali trabalham espiritanos vindos de muitos países africanos.

É grande a contribuição científica dos espiritanos em Angola, sobretudo nas áreas da Linguística, da Geografia Descritiva, da Botânica e da Etnografia. São cerca de 110 livros relacionados com a Linguística:

> '*gramática, dicionários e vocabulários, métodos linguísticos e manuais de conversação, livros de leitura, educação cívica e moral, livros escolares, catecismos, manuais de oração e cantos, evangelhos e histórias sagradas, etc. Destes, cerca de dois terços são escolares, o resto são de carácter religioso. As línguas mais estudadas são: fiote, quioco, quicongo, quimbundo, mbundo, ganguela, cwanhama, cuangar, dírico e muíla (...). de entre todos merecem ser destacados o P. Albino Alves Manso, com o seu dicionário Etimológico Bundo-Português, o Dicionário Português-Nhaneca do P. António Silva e a Gramática Mbundu do P. Francisco Valente.'*(Neiva, 2005, p.763).

Na Geografia Descritiva merece referência o P. Carlos Duparquet com as suas 'Viagens na Cimbebásia' que fornecem elementos importantes para a cartografia. O mesmo

[75] . António Brásio, no V volume, sobre Angola, da sua obra '*Spiritana Monumenta Histórica. Series Africana'*, publica 321 documentos relativos ao período entre 1904 e 1967. Ali consta toda a legislação missionária, muitas cartas oficiais, documentos de erecção de dioceses e missões, nomeações eclesiásticas, decretos eclesiásticos. Trata-se de uma edição crítica, assumida pela Universidade de Pittsburgh (EUA) e Lovaina (Bélgica). (cf. Brásio, 1971).

P. Duparquet foi um botânico distinto a quem se atribui a delimitação das zonas flóricas e florestais do Sul de Angola. Em Etnografia, os muitos missionários escreveram nas revistas da época, em Portugal e França, salientando-se a figura do P. Carlos Estermann, o maior vulto da etnografia do sudoeste de Angola. Publicou a sua monumental obra 'Etnografia do Sudoeste de Angola' (3 volumes), o que lhe valeu um doutoramento 'honoris causa' pela Universidade de Lisboa, para além de outras comendas. (cf. Neiva, 2005, p. 764).

A promoção cultural e social dos Espiritanos avalia-se pelo número de Colégios, Escolas de Formação de Professores, a fundação do Jornal 'Apostolado', a 'Rádio Ecclesia', a Casa dos Rapazes de Luanda, a Casa dos Rapazes de Nova Lisboa. Houve ainda uma aposta forte na formação do clero autóctone com a fundação dos Seminários, sem dúvida, a 'jóia da coroa' do trabalho dos Espiritanos em Angola. Começaram pelo de Luanda, depois transferido para a Huíla e, finalmente, de regresso a Luanda em 1932 (entre 1936 e 1961 matricularam-se 559 alunos, dos quais 34 foram ordenados Padres). Foi fundado o Seminário de Lândana (Cabinda) em 1879, passando depois para Lucula e Cabinda (frequentaram este Seminário 791 alunos, dos quais 15 foram ordenados Padres). O Seminário de Malanje foi fundado em 1927 (580 alunos e 24 Padres). O Seminário da Caála, no Huambo, fundado em 1921, teve 1276 alunos até 1962. O Seminário de Cristo-Rei, em Nova Lisboa (Huambo) abriu em 1947 e deu à Igreja 88 Padres. O Seminário de Silva Porto (Bié) foi colocado na cidade em 1963, depois de passar pelo Galangue e pelo Nambi. O Seminário do Jau teve origem no antigo Seminário da Huíla que serviu Luanda de 1882 a 1907, recomeçou em 1932 e transitou para o Jau em 1938. O Seminário do Espírito Santo, para formar Padres para a Congregação, só seria fundado a 15 de Outubro de 1965, às portas do Centenário da chegada dos Espiritanos a Angola. (cf. Neiva, 2005, pp. 761-767).

A celebração do Centenário da Congregação do Espírito Santo em Angola, em 1966, foi feita com um programa que juntou todos os Bispos a 5 de Fevereiro em Nova Lisboa, uma Exposição Missionária, uma Semana de Estudos Missionários, uma Festa de Acção de Graças e uma grandiosa manifestação de Fé. (cf. Costa 1970, pp.415-422). A Exposição Missionária mostrava aos visitantes a actividade dos missionários durante cem anos:

> *'No campo da evangelização – Angola semeada de Missões (o número de fiéis aproxima-se dos dois milhões); no campo da instrução – Escolas em todas as Missões e muitas espalhadas pelo mato. Dezenas de livros escritos pelos missionários; no campo da formação profissional – oficinas em todas as missões, onde irmãos, mestres nas várias artes, formam milhares de artistas nativos; no campo da assistência – hospitais, dispensários e farmácias, onde doentes de todas as cores e credos encontraram alívio para os seus sofrimentos*' (Costa, 1970, p.416).

Como diz John Bauer, '*até aos anos 40 (século XX), os Espiritanos foram os únicos missionários em toda a Angola. Trabalhavam sob a direcção da Propaganda, mas estavam ligados ao Bispo de Luanda*' (Bauer, 1994, p.228).

Depois dos anos 40 do século XX, muitos Institutos de Vida Consagrada, Masculinos e Femininos, se instalaram em Angola. O Anuário Católico de 1988, apresenta 19 Institutos Masculinos, 53 Femininos. (cf. CEAST, 1988). Mais de vinte anos depois, a CEAST publicou um novo Anuário, agora em dois volumes, o primeiro sobre as Dioceses e o segundo sobre os Institutos de Vida Consagrada.[76] Aparecem agora 26 Institutos Masculinos e 71 Femininos (cf. CEAST, 2009, II Volume).

Bauer refere também a chegada dos primeiros missionários Protestantes:

> *'A Junta Americana de Comissários para as Missões Estrangeiras fez a sua primeira expedição ao interior de África na direcção do Planalto Central. Em 1882, atingiram o Bié, que então ainda era um reino Ovimbundu. O mérito particular desta missão foi o de produzir um Novo Testamento em língua umbundu'* (Bauer, 1994, p.228).

O Pastor Henderson também escreve sobre os primeiros missionários protestantes no norte de Angola: os enviados pela Sociedade Missionária Baptista de Londres (BMS) que chegaram a S. Salvador do Congo em 1878. Ali se encontraram com o Rei do Congo que lhes pediu para ficarem na capital. (cf. Henderson, 1990, pp.47-55)[77].

Os Metodistas foram os primeiros protestantes a evangelizar a tribo kimbundu. William Taylor foi eleito pela Conferência Geral da Igreja Metodista Episcopal dos EUA como Bispo da África, em 1884. Em Janeiro de 1885, embarcaram de Nova Iorque rumo a Luanda 45 americanos metodistas que foram recebidos pelo Governador-Geral a 20 de Março de 1885. Foram criando Missões em Luanda e no interior. Taylor esteve em Angola de 1885 a 1896. (cf. Henderson, 1990, pp.59-64).

Fernando Santos Neves, no seu livro '*Para um Ecumenismo Omnitotidimensional em Angola',* (impresso em Luanda em 1968, apreendido pela PIDE na Tipografia e reeditado em 1975), tem todo um capítulo sobre o momento Ecuménico do protestantismo em Angola, escrito tendo como base textos do Pastor Henderson, de quem o autor era grande amigo de longa data. Ao falar das Missões Protestantes em Angola, salienta a do Dôndi, perto do

---

[76] . O Anuário Católico de Angola, publicado em 2009, apresenta todas as Dioceses e Institutos de Vida Consagrada, bem como as três Instituições ligadas á CEAST: o jornal 'Apostolado', a Rádio Ecclesia' e a Caritas de Angola (cf. CEAST, 2009, II Volumes).

[77] . Lawrence Henderson, por ocasião do V Centenário da Evangelização de Angola, em 1991, explicou à revista 'Além-Mar' quais os eventos mais importantes da História do Protestantismo em Angola. Foi em 1878 que chegaram a Angola os primeiros missionários Protestantes, pertencendo à Sociedade Missionária Baptista. O primeiro Baptismo Protestante foi administrado a 29 de Março de 1886, em Mbanza Congo (cf. Henderson, 1991b, pp.15-17).

Huambo: *'merece especialíssimo relevo a Missão do Dôndi, cujas múltiplas actividades assistenciais, escolares e religiosas constituem, há muitos anos, impressionante testemunho da Caridade de Cristo a favor dos mais necessitados, material e espiritualmente (Santos* Neves, 1975, p.131).

Daqui para a frente foi imparável o aumento de Confissões Protestantes em Angola. Fátima Viegas, directora Nacional do Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos do Ministério da Cultura, escreveu um livro sobre todas as Religiões reconhecidas pelo Estado Angolano em 1998 e apontou 67 Igrejas Protestantes. Refere ainda a existência de duas Federações Protestantes: a Aliança Evangélica de Angola e o Conselho das Igrejas Cristãs de Angola. (cf. Viegas, 1999, pp.413-415).

A Santa Sé e o Governo Português elaboraram uma Concordata, assinada a 7 de Maio de 1940, com um Acordo Missionário indexado, como seu complemento (cf. Brásio, 1971, pp.678-687). O pretexto para a elaboração de tais documentos foi a celebração do oitavo centenário da Independência de Portugal e o terceiro da sua Restauração.

O Acordo pretendia regular mais em pormenor as relações entre a Igreja e o Estado no que dizia respeito à vida religiosa no ultramar português. O Cardeal Cerejeira, num discurso na Emissora Nacional, defendeu que '*continua no Ultramar a nossa vocação missionária de 'dilatar a Fé e o Império'. A constituição da hierarquia nas mais importantes das nossas colónias é como um acto simbólico da ocupação para Cristo e para Portugal'* (Brásio, 1971, p.696).

O Estatuto Missionário seria publicado a 5 de Abril de 1941 (cf. Brásio, 1971, pp.792-817). D. Moisés Alves de Pinho, Bispo em Angola durante 34 anos, diz nas suas Memórias: '*Para o Ultramar, o Acordo Missionário ficou a ter o mesmo valor que a Concordata (...) Devo dizer, em abono da verdade, que nada tive a ver com a elaboração do Acordo Missionário, contrariamente ao que já alguém pretendeu afirmar'* (Pinho, 1979, p.214). Adélio Torres Neiva, historiador, apresenta as notas mais significativas deste Acordo:

> '*o reconhecimento por parte do Estado da personalidade jurídica às dioceses e institutos religiosos no ultramar, assim como aos institutos missionários estabelecidos na metrópole (art. 8); as missões Católicas são consideradas instituições de utilidade imperial e sentido eminentemente civilizador (art.2), podendo expandir-se livremente para exercer as formas de actividade que lhe são próprias (art.15); reconhece-se à Igreja o direito de propriedade, concedendo-lhe facilidades na sua utilização: os bens e objectos eclesiásticos são isentos de impostos e direitos alfandegários em larga medida (Estatuto Missionário, nº53 e 65); a divisão eclesiástica das colónias portuguesas é feita por dioceses e circunscrições missionárias (art.1) '* (Neiva, 2000, p.20).

Este Acordo veio a provocar um grande desenvolvimento dos Institutos missionários e ajudou a desenvolver o ensino. Também os Seminários diocesanos apareceram em quase todas as dioceses. Como aspectos negativos – diz ainda Adélio Torres Neiva – salienta-se a colagem da Igreja Católica ao Estado que prejudicou a caminhada dos povos autóctones à independência e a identidade e originalidade das Igrejas locais. (cf. Neiva, 2000, p.20). Na perspectiva Protestante, segundo o Pastor Henderson, o Acordo Missionário colocava a Igreja Católica em posição de superioridade em relação às outras Igrejas. Em jeito de balanço, concluiu que '*a estreita aliança entre a Igreja Católica e o Estado português deu à Igreja uma certa força política, mas enfraqueceu-a espiritualmente, ao passo que a comunidade Protestante, apesar de desfavorecida sob o ponto de vista político, beneficiou espiritualmente daquela situação'* (Henderson, 1990, p.276). Também o Pastor Schubert diz que a Igreja Católica era responsável pelo ensino das crianças angolanas, um ensino dirigido a uma perfeita nacionalização e moralização dos indígenas. Por isso, a Igreja era obrigada a identificar-se com os planos oficiais de civilização e os programas de colonização. Em suma, estava manietada. (cf. Schubert, 2000, p.50) Fátima Monteiro apresenta um balanço final muito negativo porque *'ao atingir-se a década de 50, o insucesso da 'acção civilizadora' transparecia das taxas de analfabetismo nas colónias portuguesas, cujas percentagens ascendiam à casa dos 90-99% na Guiné, 98% em Moçambique e 97% em Angol*a' (Monteiro, 2006, p.30).

VI.2. As Igrejas e o Nacionalismo Angolano

Benedict Schubert, no capítulo que a sua tese dedica ao ano 1960, considera que o colonialismo português está em fase terminal[78]. (cf. Schubert, 2000, pp.37-58). Por isso, é aceite com naturalidade que comece a luta pela independência em 1961, de forma oficial, com o ataque, a 4 de Fevereiro, de membros do MPLA a duas prisões de Luanda, a fim de libertar alguns presos políticos[79]. Mas, para trás, está já um longo caminho percorrido, para o qual muito contribuiu a resolução 1514 da ONU que reconhecia o direito dos povos à

[78] . Aimé Césaire publicara já em 1955 o seu célebre 'Discurso sobre o colonialismo', que teria uma versão portuguesa, editada pela Sá da Costa em 1978. Esta edição é muito enriquecida pelo Prefácio de Mário Pinto de Andrade que começa por culpar a Europa capitalista por ser *'responsável por um odioso empreendimento etnocidário – o colonialismo '* (Césaire, 1978, p. 5). Segundo este autor africano, a essência do colonialismo para Césaire tem dois aspectos: *'o de um 'regime de exploração desenfreada de imensas massas humanas que tem a sua origem na violência e só se sustém pela violência', e o de uma 'forma moderna de pilhagem'* (Ibidem, p.7). Césaire bate-se pelo direito à iniciativa histórica dos povos ou seja, o direito à personalidade (cf. Ibidem, p.9). Este prefácio foi escrito em Maio de 1976, quando Angola já era um país independente.

[79] . John Iliffe, na sua obra, '*Os Africanos. História de um Continente'*, escreve: *'os acontecimentos nas colónias portuguesas que tornaram possível esta vitória tinham começado com revoltas de africanos em Angola em 1961 e em Moçambique em 1964, provocadas pela colonização portuguesa, pela ausência de direitos políticos e pelo exemplo da independência em todo o continente africano'* (Iliffe, 1999, p.322).

autodeterminação, a independência da Índia com Gandhi, as lutas renhidas pela independência nos territórios da Argélia e Indochina e, sobretudo, a fundação, em 1944, em Lisboa, da Casa dos Estudantes do Império*, 'ponto de encontro e de debate político dos futuros dirigentes da África portuguesa, convertendo-se numa verdadeira incubadora dos respectivos movimentos nacionalistas'*. (Monteiro, 2006, p.30). Por ali passariam Amílcar Cabral, Agostinho Neto, Mário Pinto de Andrade, Marcelino dos Santos, Alda Espírito Santo.

Foram nascendo partidos armados nacionalistas. Primeiro a UPNA/UPA (mais tarde, FNLA), depois o MPLA e, já em 1964, a UNITA. Seriam estas as três forças que se assumiriam como legítimos representantes do povo angolano à hora da independência, a 11 de Novembro de 1975.[80]

O Pastor Henderson tem um grande capítulo sobre este período que vai de 1961 a 1975, que mostra a transição de colónia para Estado independente. Refere as prisões feitas aos nacionalistas, do 4 de Fevereiro de 1961, a expulsão de missionários protestantes e a guerra que se foi estendendo por todo o país que obrigou a uma grande mobilização militar de Portugal em direcção a Angola. O autor apresenta muitos acontecimentos que envolveram as Igrejas, assunto que retomarei adiante. (cf. Henderson, 1990, pp.301-337). Igual perspectiva mostra o Pastor Schubert num extenso trabalho que ocupa 51 páginas da sua tese de doutoramento. Como ponto de viragem é citada a revolução dos Cravos, em Portugal, a 25 de Abril de 1974, que viria a pôr fim à guerra colonial e a abrir as portas à independência das ex-Colónias. Também este autor dá grande relevo ao papel que as Igrejas desempenharam neste contexto de guerra que levou à criação do novo Estado Angolano (cf. Schubert, 2000, pp.63-114).

A Igreja Católica, com o Acordo Missionário e o Estatuto Missionário, enquanto instituição, ficou muito colada ao Governo Português e tinha mesmo responsabilidades atribuídas e apoiadas que implicavam lealdade no desempenho de certas funções. Era óbvio, neste contexto, que era sua missão ajudar a perpetuar o regime colonial de Portugal. Fernando Rosas afirma mesmo que '*a Igreja Católica nas colónias actua explicitamente ao serviço do projecto colonial do regime e é paga pelo Estado para o exercício de uma acção missionária orientada pelas prioridades da política colonial do governo'*. (Almeida, 2008, p.IV). Mas, esta constatação não invalida que tenham surgido no seio da Igreja Católica muitos focos de resistência e reacção que contribuíram para o sucesso da luta pela Independência.

---

[80] . Marianne Cornevin, numa obra publicada em 1972, aborda a situação de África entre a 2ª Guerra Mundial e os finais dos anos 70, reservando a Angola (então colónia de Portugal) apenas 7 páginas, onde, de forma muito sintética, fala da forma como as resistências ao poder colonial foram aparecendo e como o regime foi reagindo com prisões e intervenção militar às tentativas de obtenção da independência. A autora, profunda conhecedora de África, coloca estas páginas sobre Angola num capítulo com o título: ' o bastião branco da África Austral' (Cf. Cornevin, 1972, pp. 280-286).

As Igrejas Protestantes tiveram, desde a primeira hora, mais distância em relação ao Governo e, por isso mesmo, mais liberdade de consciência para intervir nesta luta anti colonial. E algumas delas fizeram-no à custa de perseguições, prisões e expulsões do território. Veremos adiante.

O Pastor Schubert inicia a segunda parte do III capítulo da sua tese de doutoramento com afirmações que ajudam a entender o que estamos a estudar:

> '*Uma visão propagandística transforma tendências em factos e afirma que os Protestantes teriam tomado o partido dos movimentos de libertação, enquanto que os católicos teriam continuado a abençoar o sistema colonial. De facto, também existiam círculos no protestantismo que consideravam o poder colonial português como autoridade legítima, porque instituída por Deus, bem como também havia grupamentos católicos que apoiavam a luta contra o colonialismo'.* (Schubert, 2000, p.84).

Basta olhar para os grandes nomes dos futuros partidos políticos de Angola para verificar a influência das Igrejas: Holden Roberto, Jonas Savimbi e Agostinho Neto eram Protestantes. Mário Pinto de Andrade e José Eduardo dos Santos eram Católicos.

O Pastor Henderson, também ele missionário protestante em Angola de 1948 a 1969, diz que as relações pessoais entre os administradores e os missionários protestantes eram, regra geral, amistosas, embora as autoridades portuguesas forçassem a uma melhor relação com os Católicos. Mas, quando se tratava de defender o Estado Português, a polícia não olhava a Confissões Religiosas. Por exemplo, nas célebres prisões de Junho de 1960 foram encarceradas 52 pessoas, entre as quais o protestante Agostinho Neto e o Padre católico Joaquim Pinto de Andrade. (cf. Henderson, 1990, p.303). Este seria mesmo deportado para Lisboa, a 1 de Julho, para a cadeia política do Aljube, onde foi colocado em isolamento. Em Novembro foi enviado para a Ilha do Príncipe, acabando por regressar a Lisboa em Março de 1961, sendo de novo colocado no Aljube, incomunicável. (cf. Henderson, 1990, p.305).

A primeira Missão Protestante fundada em Angola, a de São Salvador do Congo foi também a primeira a receber ordem de encerramento, em 1961. O comando militar português tomou de assalto as instalações onde funcionava uma Igreja, uma escola, vários dormitórios, um hospital e as residências de quantos ali trabalhavam. Foi o início das investidas da tropa portuguesa contra quem não dava sinais de apoiar o governo colonial. A história continuou com o encerramento das Missões de Quibocolo, do Bembe, de Calambata (cf. Henderson, 1990, p. 307). Nos finais de 1962, todas as Missões da Canadian Baptist Foreign Mission Society retiraram de Angola. O resultado foi dramático, em termos numéricos: '*no seu relatório anual de 17 de Agosto de 1961, o secretário-geral da Aliança Evangélica de Angola revelou que o número de missionários protestantes em Angola tinha*

passado de 256 no dia 1 de Janeiro de 1961 para 167 em Agosto do mesmo ano, o que equivalia a uma redução de 34,7%' (Henderson, 1990, pp.308-309).

Tudo isto por causa do encerramento de algumas missões e pela não concessão de vistos de entrada a quantos, depois de gozarem a sua licença, pretendiam regressar a Angola.

As expulsões e detenções prolongaram-se no tempo e afectaram todo o território angolano. Dois dos casos mais mediatizados foram o do missionário Metodista Raymond Noah, detido pela PIDE em Julho de 1961 e o do médico Rodger Shields, missionário em S. Salvador. Este acabaria por abandonar Angola por não ter condições para exercer a sua missão com liberdade e sem ameaças. (Cf. Henderson, 1990, p.310). A Igreja Metodista sofreria ainda a prisão, em Setembro de 1961, do Reverendo Júlio Miguel e seus três filhos, Emílio de Carvalho (hoje Bispo), João Carvalho e Roberto Carvalho.

O Governo, em 1963, obrigou os missionários Protestantes a receber autorização da Pide para deslocações fora das suas zonas administrativas, proibiu a emissão de programas da rádio pelos Protestantes e o envio de literatura para diversos pontos de Angola, a partir da tipografia da Missão do Dondi (Cf. Henderson, 1990, p.325).

Caso singular é o do Pastor Henderson e sua família, impedidos de regressar a Angola em 1969, após gozo de férias nos EUA, seu país natal. Chegado a Angola em 1948, o Pastor Henderson realizou um trabalho notável e foi um dos precursores do Ecumenismo que ainda hoje marca passo. Foi o primeiro pastor Protestante a dar aulas a futuros Padres católicos no Seminário Maior do Huambo que, com o P. Fernando Santos Neves se chamou, durante algum tempo, o Instituto Superior Católico, criado a 16 de Junho de 1966 pelo então Bispo de Nova Lisboa, D. Daniel Gomes Junqueira. (Cf. Santos Neves, 1974, p.182). Foi ainda notável, em termos ecuménicos, o facto do livro de Fernando Santos Neves sobre 'Ecumenismo em Angola' ter sido escrito com um 'buraco' entre as páginas 120 e 165, para ali integrar a perspectiva protestante, escrita pelo Pastor Henderson. Deu muita polémica em Nova Lisboa neste ano de 1968.[81]

O Pastor Henderson viveria longos anos em Portugal onde escreveu a sua História da Igreja em Angola, obra ecuménica de referência. Frei Bento Domingues fez o prefácio e apresentou o autor como um cristão notavelmente culto e notavelmente ecuménico. A imagem que melhor corresponde à Igreja em Angola é a de um rio muito vasto atravessado

[81] . O livro de Fernando Santos Neves, 'Ecumenismo em Angola. Do ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal', da editorial Colóquios, foi lançado em Nova Lisboa no ano de 1968 e prontamente confiscado pela PIDE. Nesta obra, uma parte era escrita pelo Pastor Henderson que, mais tarde, também seria impedido de regressar a Angola, após período de férias com a família nos Estados Unidos.

por várias correntes. Esta é – como escreveu D. António Ferreira Gomes ao Dr. Joaquim Pinto de Andrade – a Igreja essencial.[82]

Abro agora um espaço sobre Padres Católicos que, em Angola, lutaram pela independência e pagaram com a prisão e/ou com o exílio a sua opção política. Sirvo-me das duas obras de referência dos pastores Schubert e Henderson, de uma lista recentemente publicada por D. Francisco da Mata Mourisca (Bispo do Uíge) e de um trabalho de campo realizado pelo Dr. Manuel Gonçalves que foi missionário em Angola durante largos anos e conheceu pessoalmente todos os padres de que falaremos a seguir.

Comecemos pelas primeiras vítimas do Colonialismo, servindo-nos da lista de D. Mata Mourisca: '*Longe de serem pessoas anónimas, alguns são figuras de relevo na hierarquia da Igreja, que vale a pena recordar: P. Alexandre do Nascimento (hoje Cardeal e Arcebispo Emérito de Luanda); Cónego Monsenhor Manuel das Neves; P. Manuel Franklin da Costa (foi Bispo do Saurimo, arcebispo do Huambo e do Lubango); P. Joaquim Pinto de Andrade; P. Lino Guimarães; P. Vicente José Rafael; P. Domingos Gaspar; P. Alfredo Osório e P. Martinho Campos'*. (Mourisca, 2002, p.5). Juntam-se os estrangeiros Padres Fernando Santos Neves, Waldo Garcia, Jorge Sanches, José Veiga e Salvador Cabral.

A revolta de 15 de Março de 1961 levou a PIDE e os funcionários da administração a um verdadeiro ataque aos 'centros de terrorismo'. Houve muitas detenções. A Igreja Católica pronunciou-se sobre a violência quer da revolta, quer das represálias. Na cadeia estavam os padres católicos mais influentes. O P. Joaquim Pinto de Andrade, o Monsenhor Cónego Manuel das Neves (Vigário-Geral da Arquidiocese de Luanda), o Padre Nascimento (editor do jornal 'Apostolado') e o P. Manuel Franklin da Costa (secretário do Arcebispo de Luanda). (Cf. Henderson, 1990, p.322).

O Cardeal Alexandre do Nascimento foi enviado pelo Arcebispo D. Moisés Alves de Pinho estudar Teologia a Roma. Ordenado padre em 1952, leccionou Teologia Dogmática no Seminário de Luanda. Em 1961 foi obrigado a deixar Luanda e, em Lisboa, tinha apoio financeiro da Arquidiocese de Luanda e residência na Paróquia do Sagrado Coração de Jesus, em Lisboa. Aproveitou para fazer uma licenciatura em Direito na Universidade de Lisboa, onde recebeu já o Doutoramento Honoris Causa. Regressado a Angola, seria nomeado Bispo de Malanje (1975), arcebispo do Lubango, onde seria raptado pela UNITA e onde receberia do Papa o Cardinalato a 2 de Fevereiro de 1983. Foi nomeado Arcebispo de Luanda em 1986, cargo que exerceu até se tornar Emérito e ser substituído por D. Damião Franklin. Foi Presidente da Caritas Internacional, da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé, Magno Chanceler da Universidade Católica de Angola, relançou a Rádio Ecclesia e

[82] . É o que conta Frei Bento Domingues, teólogo dominicano, no Prefácio que escreveu para o livro 'Igreja em Angola' do Pastor Lawrence Henderson, nas pp.6-8.

aguarda-se com muita expectativa a sua Autobiografia de que saiu o I Volume em 2008, onde conta a história da sua vida até à Ordenação como Padre. É uma das grandes figuras da Igreja e da sociedade angolanas.

O Cónego Manuel das Neves nasceu no Golungo Alto a 25 de Janeiro de 1896, foi ordenado Padre em Lândana (Cabinda) em 1918. Em 1932, D. Moisés Alves de Pinho nomeia-o Cónego da Sé Catedral de Luanda (Cf. Gabriel, 1978, pp.430-431). O Pastor Schubert diz que o Cónego Neves é honrado como herói da resistência. (Cf. Schubert, 2000, p.94). Carlos Pacheco, historiador angolano, diz ter reconstituído a rebelião de 1961, recorrendo aos textos disponíveis e, sobretudo, aos testemunhos de sobreviventes. E conclui: *'Na origem da rebelião de 1961, como seu inspirador, esteve o Cónego Manuel das Neves, mestiço, natural do Golungo Alto e missionário da Arquidiocese de Luanda. Umas três centenas de homens escutaram a sua voz e hastearam o pendão da revolta. Nenhum tinha ligações ao MPLA*' (Pacheco, 2006, p.6).

Diz o P. Manuel Gonçalves:

> '*Quem mais sofreu em Luanda, muito hostilizado pelos europeus, foi o cónego Manuel das Neves. Era Vigário Geral e Pároco da Sé. De facto tinha relações com os membros dos dois partidos (MPLA e FNLA) que conspiravam pela independência, mas sem praticar actos contra a lei: limitava-se a aconselhar, a ajudar as famílias dos "patriotas" que iam sendo presos; parece certo que foi ele um dos principais inspiradores do 4 de Fevereiro. Os europeus espalharam boatos caluniosos: que envenenava as hóstias, que tinha armas escondidas na catedral atrás do altar, que coligia dinheiro para os "conspiradores". D. Moisés enfrentou críticas e hostilidade, mas sempre defendeu que o seu Vigário Geral não fizera nada de mal*'[83]. O cónego Manuel das Neves foi "posto" na Casa de Retiros de Soutelo, dos Jesuítas, em Braga. Padre bondoso e simples, era apreciado pelas pessoas com quem ia contactando. Faleceu ali: '*Era idoso, e o isolamento e a tristeza devem ter contribuído para isso. Mas houve "sarilho", pois os meios hostis ao Governo puseram dúvidas sobre a causa da sua morte. Soube-se que a PIDE não deixou fazer o funeral, e enterrou-o ela mesma no cemitério local durante a noite. O cónego Manuel da Neves era muito apreciado pelos meios "patrióticos" em Luanda. Com a melhoria das relações com Portugal, o Governo angolano quis o seu regresso à terra. Foi homenageado como herói, e teve funeral promovido pelo Governo. Uma das grandes ruas de Luanda tem o seu nome* '[84].

O P. Manuel Franklin da Costa nasceu em Cabinda em 1921, estudou Filosofia e Teologia em Luanda. Ordenado Padre em 1948, deu aulas no Seminário e foi mandado a Paris, em 1953, onde estudou Canto Gregoriano e Espiritualidade no Instituto Católico de Paris. Regressado a Luanda foi Vice-Reitor do Seminário Maior, trabalhando também no jornal 'Apostolado'. O seu exílio em Portugal começa quando, em 1960, ele acompanhou o

[83] . O P. Manuel Gonçalves, missionário espiritano que trabalhou mais de 30 anos em Angola, fez uma investigação, a nosso pedido, sobre os padres vítimas do colonialismo em Angola. Apresentamos o seu trabalho, na íntegra, no ANEXO I.

[84] . Este é mais um extracto do trabalho de investigação de Manuel Gonçalves (cf. ANEXO I).

Arcebispo a Roma e foi detido, em Lisboa, na véspera de embarcar para Luanda. Ficou em Portugal até 1974, primeiro na Paróquia de Alcântara e depois em Braga com os Jesuítas. Foi Professor na Faculdade de Filosofia e ali preparou e viria a defender a tese de Doutoramento sobre Jean-Paul Sartre. Regressado a Angola em 1974 foi nomeado Reitor do Seminário de Luanda, Bispo de Saurimo (1975), Arcebispo do Huambo (1977), Arcebispo do Lubango (1986) até se tornar Arcebispo Emérito em 1997.

D. Franklin da Costa escreveu a história com o seu próprio punho:

> '*Em 1960, logo depois da Páscoa, quis o Sr. D. Moisés Alves de Pinho que o acompanhasse na visita 'Ad Limina', a Roma. Exultei de alegria e tive a feliz sorte de conhecer pessoalmente o bom Papa João XXIII. Percorri um pouco a Europa: Roma, Paris, Munique (Congresso Eucarístico Internacional), Madrid, Lisboa. Todavia, a Pide não me autorizou o regresso a Angola, com o pretexto de que não era conveniente nessa altura. Como eu era o representante dos indígenas no conselho legislativo, não convinha que eu estivesse informado das injustiças de que eles eram vítimas e falasse delas nas reuniões do conselho. Aliás, os indícios contra o tratamento dos indígenas, já se manifestavam com clareza. O governo português devia ter notado isso, pelo menos desde 1957 e começado a preparar uma elite de confiança, em vez de ter enviado a famigerada PIDE para Angola. Restou-me a alternativa de estudar Filosofia em Braga, sendo, depois, professor'. (Costa, 2001, p.21).*

O P. Joaquim Pinto de Andrade nasceu no Golungo Alto em 1926. Formado em Roma e Ordenado Padre seria, às portas do 4 de Fevereiro, o Chanceler da Arquidiocese de Luanda. Preso a 25 de Junho de 1960, seria deportado para a cadeia do Aljube, em Lisboa, a 1 de Julho. Após passagem pelo Príncipe, regressaria ao Aljube. O P. Manuel Gonçalves acompanhou o seu exílio e diz:

> *'O P. Pinto de Andrade, da cadeia, conseguia mandar mensagens para os numerosos estudantes "ultramarinos" em Lisboa. Como a sua pena era temporária em reclusão, foi liberto passado esse tempo; mas, pouco depois voltava ao Aljube, por espalhar panfletos no meio estudantil angolano e ter contacto com membros do MPLA. Tinha contra ele o facto de ser irmão de sangue do Mário Pinto de Andrade, que foi um dos fundadores do MPLA, e em Paris, onde era professor de "literaturas africanas" na Sorbonne, fazia propaganda hostil ao colonialismo português.*
> *Num primeiro tempo, os Padres exilados foram mantidos em Lisboa e eram obrigados a apresentar-se semanalmente à Polícia e não podiam sair de Lisboa sem licença. (...) O P. Joaquim Pinto de Andrade foi "posto" em Singeverga. Queixou-se mais tarde de certa hostilidade da Comunidade Beneditina (...) O P. Joaquim Pinto de Andrade diz ter sido muito hostilizado pela polícia e políticos, e convenceu-se que nunca mais ia sair da prisão. Era visitado por estudantes angolanos e intelectuais e políticos portugueses opostos à guerra colonial (nessa altura muito criticada, crítica em que sobressaíam estudantes católicos da JEC-JUC, e meios ligados ao PCP). Por não ver saída, apesar do apoio de D. Moisés,*

acabaria por abandonar o sacerdócio e casar, mantendo-se contudo sempre muito ligado à Igreja, até hoje[85].

O Dr. Pinto de Andrade aceitou, em 1997, conceder uma entrevista ao jornal 'Acção Missionária', onde afirmou:

> *'A partir dos anos 50, acalentámos o sonho da independência e propusemo-nos a construção de país novo e uma pátria de homens livres e solidários. Por este ideal nos sacrificámos e nos batemos. Mas, alcançada a independência, logo veio o desencanto: desentendimentos, ambições desenfreadas, ódios inter-partidários e não poucas intervenções de fortes potências levaram-nos a uma guerra fratricida de cerca de 20 anos. O país encontra-se hoje de rastos, com as infra-estruturas básicas destruídas, os sistemas de educação e de saúde desarticulados e em agonia, incontáveis milhares de mortos sem sepultura, chusmas de órfãos e estropiados ao desamparo, dez milhões de minas anti-pessoais semeadas por todo o território... Não é preciso continuar o rol de misérias para justificar a amargura do presente.*
> *A dura realidade que acabo apenas de aflorar faz-me encarar o futuro com apreensão. Calaram-se as armas, há mais de dois anos, mas a paz ainda não chegou. E o espectro da guerra não foi de todo esconjurado. Ninguém nos garante que a guerra de alta ou baixa intensidade não volte a estalar.*
> *O passo positivo maior foi, sem dúvida, a conquista e a proclamação da independência nacional, na medida em que esta é sinal da maioridade de um país e permite a criação de condições para a afirmação de uma personalidade nacional, com sua cultura e os projectos autónomos de futuro, e para a dignificação e progresso de um povo. Infelizmente, tantos foram os passos em falso que, às vezes, nos vem à boca a angustiante pergunta: mas valeu a pena? '*
> (Andrade, 1997, p.3).

A Igreja Católica também teve perseguidos, expulsos e exilados entre os seus Missionários europeus. O P. Fernando Santos Neves chega a Angola em 1966, com os Padres Jorge Sanches e Waldo Garcia, enviados para África por Monsenhor Lefebvre, Bispo que era Superior Geral dos Espiritanos e que não tinha aceite a renovação proposta pelo Concílio Vaticano II. O trabalho que se propuseram fazer foi o de colaborar na renovação da Igreja, com a aplicação das ideias do Concílio Vaticano II. Era preciso investir em áreas delicadas como a Liturgia, o Ecumenismo, a Teologia, a Doutrina Social da Igreja.

A intervenção do P. Santos Neves em Angola aparece gravada no Capítulo IX do seu último livro. Fala do 'aggiornamento' do Vaticano II em Angola 1965-1968. Tudo começou com os 'Colóquios de Pastoral' realizados em Nova Lisboa de 12 a 15 de Abril de 1966, com reedições no Lobito, de 11 a 16 de Julho e, no ano seguinte, de 28 a 31 de Março. Os III (e últimos) seriam realizados em Nova Lisboa de 28 a 31 de Maio de 1968. Importante foi a criação do Instituto Superior Católico de Nova Lisboa, a 16 de Junho de 1966. Foram ainda organizados os primeiros Colóquios Sociais de Angola, programados

[85] . Volto a citar o texto produzido por Manuel Gonçalves (cf. ANEXO I).

para 1968, mas proibidos pela PIDE à última hora. Na 2ª quinzena de 1967, inaugurou-se em Luanda a 'Exposição Bibliográfica Vaticano II' e realizaram-se diversos Cursos sobre o Concílio.[86]. Os livros *'Ecumenismo em Angola. Do Ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal'* e '*Liturgia, Cristianismo e Sociedade em Angola'* foram logo apreendidos pela PIDE na tipografia. Este último livro, publicado em 1968, para além de todo um capítulo sobre os 'Colóquios de Pastoral' (Anexo I), tem espaços dedicados a temas proibidos pelo regime, como a negritude (introdução, 2.3), o Ecumenismo (introdução, 2.2. e Anexo IV), a democracia (introdução 2.4) e, publica, na íntegra, a Encíclica '*Populorum Progressio'* do Papa Paulo VI (anexo VII). (Cf. Santos Neves, 1968b).

Concluiu o Pastor Benedict Schubert, na sua tese de doutoramento:

> '*O Padre que mais 'tumultos' provocou, Santos Neves, foi chamado e enviado para Lisboa, de onde ele foi para Paris; lá finalmente deixou o sacerdócio. Os seus dois colegas renunciaram sob protesto: Waldo Garcia regressou a Espanha e Jorge Sanches assumiu um cargo na direcção da Congregação em Roma'* (Schubert 2000, p.96).

Santos Neves manteve-se no exílio em Paris até ao 25 de Abril de 1974, continuando a escrever sobre Angola, a Negritude e a Revolução. De regresso a Portugal, integrou-se no mundo universitário e foi o primeiro Reitor da ULHT.

A semente lançada no Huambo pelos três padres supra-referidos continuou a dar frutos. Formaram-se grupos de oposição na Igreja e surgiram cartas abertas a denunciar abusos das forças de segurança. Em Julho de 1970 é o Superior de todos os Espiritanos do Distrito de Nova Lisboa, o P. José Veiga, que surpreende os Bispos de Angola com um Projecto em ordem a uma nova forma de realizar a Missão da Igreja. O Projecto tinha a assinatura de 21 espiritanos. O P. Veiga apresenta o perfil dos novos missionários que devem partilhar a vida com as populações africanas, a missão deve exigir comunidades fraternas que vivam na pobreza com os frutos do seu trabalho. O texto considerava que a actual situação fazia a Igreja perder a credibilidade no contexto do colonialismo português. O P. Veiga exigia uma resposta dos Bispos que foi um 'nim'... ou seja, aceitava que os missionários que o quisessem poderiam fundar comunidades com o perfil apresentado no projecto, mas a Conferência Episcopal não encontrava razões para mudar nada de estrutural. Diante de muita pressão, o P. Veiga abandonou Angola. (cf. Schubert, 2005, pp.96-98 e Cabral, 2005, pp. 224-257).

---

[86] . Pode-se aprofundar esta informação no livro de Fernando Santos Neves, 'Do ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal', Ed. Universitárias Lusófonas, Lisboa, 2005, pp.141-160, que é uma versão corrigida e aumentada de 'Ecumenismo em Angola. Do Ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal', editorial Colóquios, Nova Lisboa, 1968, 383pp, e 'Para um Ecumenismo Omnitotidimensional em Angola', editorial Colóquios, Angola 1975, 231 pp.

O P. Salvador Cabral, nascido em Trancoso – Guarda, em 1943, ordenado padre em 1967, seguiu para Angola em 1968, nomeado para o Huambo. O caderno de reflexão político-eclesial '*Revolução para o Terceiro Mundo'* foi apreendido pela PIDE dois dias após a publicação. Em 1973, foi impedido de regressar a Angola. Depois de 20 anos na Alemanha, é Pároco de Nine (Braga). Num livro autobiográfico, onde conta os problemas que teve com a PIDE, Salvador Cabral publica as 'atitudes inconvenientes' que, segundo a polícia política, ele tinha no seu curriculum. (cf. Cabral, 2005). Considerado um bom aluno e herdeiro dos Padres Fernando Santos Neves e Jorge Sanches, também estes referenciados pela PIDE, escreveria uma longa carta ao Governador-Geral de Angola que o tornou 'personna non grata'. A PIDE não gostou – segundo o autor – das frases citadas do Vaticano II e da Declaração Universal dos Direitos Humanos. (cf. Cabral, 2005, pp.122-129). 'Coisas à Santos Neves' – assim se refere a PIDE ao documento enviado por um grupo de Espiritanos ao Capítulo Geral extraordinário da Congregação do Espírito Santo, realizado em 1968, que viria a destituir Monsenhor Lefebvre como Superior Geral, onde se denuncia a colaboração de alguns membros da Congregação com o governo colonial e se protesta contra as pressões contra certos missionários. (cf. Cabral, 2005, pp.211-220).[87]. Santos Neves, em 1969, num número especial da revista 'Spiritus' sobre o 'espírito de contestação': '*É o Espírito que incessantemente põe a Missão em estado de contestação e a contestação em estado de Missão. Até que ele venha, o homem novo, o homem omnidimensional, o homem super-homem, o homem sem mais*' (Santos Neves 1969, p.124; Santos Neves, 2008, p. 36)[88].

O Papa Paulo VI, contrariando a diplomacia portuguesa, concedeu, a 1 de Julho de 1970, uma audiência a Marcelino dos Santos (FRELIMO), Agostinho Neto (MPLA) e Amílcar Cabral (PAIGC). Foi uma opção da diplomacia do Vaticano que apoiou a luta que as oposições ao regime colonial português faziam para abrir caminho à independência das colónias. Paulo VI ofereceu-lhes *'(…) um livro sobre João XXIII e um exemplar da encíclica 'Populorum Progressio', em latim e português, dizendo-lhes que nessas obras encontrarão o pensamento da Igreja sobre a liberdade dos povos do terceiro mundo'* (Almeida, 2008,

[87] . Jorge Sanches, forçado a deixar Angola, continuou alguns anos ao serviço da Congregação do Espírito Santo, em Roma. Publicou alguns artigos na revista 'Spiritus' sobre as relações comprometidas entre o governo colonial português e a hierarquia da Igreja Católica. Saliento os artigos publicados nos dois números da revista sobre 'Missão e Política' (cf. SPIRITUS 51 (1972) e 57 (1974)). Num artigo intitulado '*As Missões e a Política Portuguesa'*, Jorge Sanches considera que a Igreja na África lusófona está submetida ao Estado, citando a ambiguidade das respostas dadas pela hierarquia da Igreja à interpelação e saída dos Padres Brancos de Moçambique e ao Projecto Veiga, apresentado em Angola em 1970. Conclui: *'As colónias portuguesas oferecem-nos o espectáculo de uma Igreja que pactua com uma situação de opressão e exploração'.* (Sanches, 1972, p.382).

[88] . Fernando Santos Neves organizou um opúsculo para comemorar os 40 anos do 'Maio de 1968', traduziu e publicou alguns dos artigos do número da revista Spiritus sobre o '*espírito de* contestação' (1969). Deu-lhe o título: '*Um Cristianismo em Estado de Contestação, uma Contestação em Estado de Cristianismo?* ' (Santos Neves, 2008).

p.246). Esta audiência criou um profundo mal-estar entre o governo português e a Igreja Católica, pois, desta forma, o Vaticano, reconheceu a existência destes Movimentos. Aliás, em 1969, na primeira viagem de um Papa a África, Paulo VI disse em Kampala, aos representantes do Simpósio das Conferências Episcopais de África e Madagáscar (SCEAM): *"Agora, africanos, sois missionários de vós mesmos. A Igreja de Cristo está bem e verdadeiramente plantada neste abençoado solo (…). 'Missionários de vós mesmos': por outras palavras, vós, africanos, deveis continuar agora, neste continente, a edificar a Igreja".* (Paulo VI, 1969, p.575). O Papa reforçou ali o direito de todos os africanos à autodeterminação e, mesmo após a visita de Paulo VI a Fátima em 1967, ficaram claras as difíceis relações entre o Estado Novo e a Santa Sé, ou seja, *'entre um país que mantinha uma guerra colonial e a cabeça da Igreja universal que reconhecia o direito à auto-determinação dos povos. A recepção aos líderes dos movimentos de libertação é a expressão maior de um desentendimento de fundo'* (Almeida, 2008, p.295).

Também em Portugal continental, a relação entre alguns Católicos e os líderes do Regime Colonial foram muito tensas. D. António Ferreira Gomes, Bispo do Porto, é o símbolo mais mediático desta resistência aos ideais de Salazar, interpelando *'(…) as consciências Católicas à luz da doutrina social da Igreja'* (Almeida, 2008, p. 44). O historiador Fernando Rosas fala de '*honrosa excepção'* (Almeida, 2008, p.V).

Ao Bispo do Porto se podem juntar homens como o P. Joaquim Alves Correia (segundo Fernando Rosas, homem de uma '*coragem quase solitária'* (Almeida, 2008, p. V), que morreria no exílio nos Estados Unidos (cf. Lopes 1996)[89] e sobre quem D. António escreveu:

> *"Sofrendo e sentindo a amargura da expatriação, da ausência, da injustiça criminosa de uns e complacentemente cobarde de outros, nunca deixou obnubilar-se o seu claro sentido da compreensão e mesmo da generosidade para com as pessoas, nunca perdeu a fé nos homens capazes de redenção, nunca foi um ressentido*" (Correia, 1977, p.3).

O P. Alves Correia é o principal porta-voz de um reduzido grupo de católicos que se manifestava claramente contra o Estado Novo, como se vê na sua obra emblemática, 'a Largueza do Reino de Deus' (cf. Almeida, 2008, p.25). O Centro de Reflexão Cristã (CRC), nas Conferências de Maio 2007, utilizou a pergunta '*De que Espírito somos?* ' para intitular o último Colóquio. Esta título é uma homenagem ao P. Alves Correia, *'(…) cujo magistério*

[89]. Numa mesa redonda, na Universidade Católica, a 6 de Novembro de 1996, foi apresentada a obra biográfica de Francisco Lopes sobre o P. Joaquim Alves Correia. Mário Soares apresentou-o como um grande lutador pela liberdade e democracia. Anselmo Borges disse que o autor da 'Largueza do Reino de Deus' se tratava da personalidade mais digna e clarividente do catolicismo português da primeira metade do séc. XX. Manuel Braga da Cruz chamou-o um dos pais da democracia portuguesa. (cf. Neves, 2004, pp. 62-64).

jamais poderemos esquecer' (Martins, 2008, p.9). Nas mesmas Conferências do CRC, Anselmo Borges apresentou o P. Alves Correia como '(…) *em Portugal, a figura Católica mais clarividente da primeira metade do século XX. Antecipou o Concílio Vaticano II'* (Borges, 2008, p.71).

D. António Ferreira Gomes é, no dizer de D. Carlos Azevedo, *'(…) uma figura notável da Igreja, não somente por causa do seu amor à verdade e a sua ligação à Doutrina Social da Igreja que lhe valeram 10 anos de exílio (1959-1969), mas também porque foi um grande pensador que fez uma leitura inovadora da tradição portuguesa'* (Gomes, 2007, p.5). *"Miséria imerecida"* é uma expressão que fez furor nos finais do século XIX. Saiu da pena do Papa Leão XIII, o pai da Doutrina Social da Igreja. *"A miséria imerecida do povo português"* é o título duma célebre conferência que D. António Ferreira Gomes pronunciou em Fátima e enfureceu Salazar e o seu governo. E, no dizer de Frei Bento Domingues, constitui uma peça importante do dossier anti-Bispo do Porto (cf. Domingues, 1988, p.64).

A partir desta data, D. António esteve sempre sob vigilância apertada da PIDE, o que nunca abafou a sua palavra livre e profética. Para provar quanto acabo de dizer, existe ***"****Endireitai as veredas do Senhor",* uma colectânea de alguns dos documentos pastorais de D. António, publicados ou proferidos entre 1952 e 1959, no período pré-exílico (cf. Gomes, 1970). Estes textos marcam uma etapa importante da demarcação que o Bispo do Porto fez em relação a Salazar e aos seus seguidores.

Dos seus quase 400 títulos publicados, salienta-se aquela que ficou para a História como a '*Carta a Salazar'* (13 de Julho de 1958) (cf. Gomes, 1990) e as *'Cartas ao Papa'* (cf. Gomes, 1987), uma espécie de sinfonia conclusiva dos compromissos de D. António, memórias '*escritas de jacto e um pouco em desordem' (*Gomes, 1987, p. 293). Trata assuntos polémicos como a democracia, as relações Igreja / Estado, as armas nucleares e as diplomacias da Igreja (cf. Gomes, 1987).

A vida de D. Ferreira Gomes, falecido em 1989, foi uma longa maratona de um remador contra a corrente. Nos momentos cruciais, vemo-lo serenamente a enfrentar com coragem tudo quando pusesse em causa a dignidade e os direitos das pessoas. Como escreveu D. Carlos Azevedo, historiador, D. António Ferreira Gomes ***'****deu responsabilidade, doutrinou amplamente e testemunhou com coragem a liberdade do Evangelho'* (Azevedo, 2001, p.25).

O P. Felicidade Alves, pároco de Santa Maria de Belém e Capelão do Chefe de Estado, está na mira da Pide e do Cardeal Cerejeira, por causa das suas críticas ao regime e à forma como a hierarquia da Igreja, na sua opinião, pactua com ele. Acaba por deixar a Paróquia em 1967, indo estudar para Paris, regressando na Pascoa de 1968 para apresentar um texto em que denuncia o colonialismo e a repressão colonial e fala de

revolução, ideias que deixam alguns dos paroquianos em estado de choque e leva o Patriarca a considerar que houve quebra de comunhão com ele, exigindo a sua demissão de pároco. Abre-se um tempo de troca de correspondência entre o Cardeal e o Padre Felicidade que acusa aquele de ter uma atitude repressiva. O Cardeal remove o P. Felicidade Alves de Pároco, num decreto de 2 de Novembro, que este considera inválido e difamante. Numerosos membros do Clero de Lisboa assinam duas cartas enviadas ao Patriarca denunciando incoerências entre o exercício da autoridade na Igreja e o Evangelho: *'entre os vários problemas focam a assistência religiosa às Forças Armadas, o silêncio perante a actuação da Pide e o caso do P. Felicidade Alves, com o qual se solidarizam na vontade de revisão da vida da Igreja'* (Almeida, 2008, p.217). No Seminário dos Olivais, dá-se a demissão da direcção a 9 de Setembro de 1968 e muitas saídas: *'Descontentes com a crise vivida na Igreja, cinquenta e oito dos cento e sessenta e sete estudantes que concluíram o Curso Teológico no seminário dos Olivais, entre 1955 e 1974, passam ao estado laical'* (Ibidem, p.221).

A Vigília da Capela do Rato, por ocasião do Dia Mundial da Paz de 1973, apresentava como objectivos romper com o silêncio acerca do problema da guerra em Angola, Moçambique e Guiné, procurar a paz e declarar solidariedade com as vítimas da guerra. Como consequência de tal iniciativa, 72 pessoas foram levadas a depor na esquadra da PSP do Rato e os seus líderes foram presos em Caxias. Os Padres António Janela e Armindo Garcia também foram presos, levando o Cardeal D. António Ribeiro a permanecer na sede da DGS até à sua libertação. Estes acontecimentos confirmaram as opções pastorais do novo Patriarca: '*D. António Ribeiro afirmara recusar o 'enfeudamento da Igreja ao Estado Novo', na homilia proferida por ocasião da sua entrada solene na Sé Patriarcal, em 21 de Novembro de 1971, e mostrara, por ocasião da Capela do Rato, que não estava disposto a tolerar interferências do poder político'* (Ibidem, pp.281-282).

Segundo os arquivos, a PIDE interroga em três ocasiões, os militantes católicos que contestam o regime: em 1959, os signatários do documento que denunciam os métodos usados pela polícia política; em 1970/71, a 70 assinantes dos cadernos GEDOC; em 1973, a 72 participantes na vigília da Capela do Rato (cf. Ibidem, p.287).

Esta oposição Católica ao Estado Novo – segundo Rosas – é, não só ao regime, mas também à Igreja do regime que este historiador considera marcada por três abstenções na sua relação com o poder político:

> '*a abstenção da demarcação da ditadura e da guerra colonial por parte da hierarquia; a abstenção de qualquer espécie de responsabilização cívica ou até moral por essa atitude por parte do regime democrático; a abstenção de um balanço crítico por parte da Igreja relativamente ao seu próprio relacionamento com o regime salazarista e com os portugueses que o sofreram perante o silêncio*

*da hierarquia Católica (o que naturalmente contrastava com o corajoso testemunho de resistência de muitos católicos) ' (*Almeida, 2008, pp. VIII-VIII).[90]

Mas, João Miguel Almeida conclui a sua tese de mestrado afirmando: *'Pelos debates e intervenções da oposição Católica passaram parte das transformações mentais e culturais que fariam do 25 de Abril de 1974 uma esperança de liberdade e justiça'* (Ibidem, p.296).

O Nacionalismo em Angola foi nascendo e ganhando terreno à custa de muitas ajudas. Antes de mais, foi fundamental a intervenção dos próprios angolanos que, à medida que adquiriram estudos superiores, foram abrindo os olhos para realidades que se passavam noutros países e tomando consciência do direito que todos os povos têm de gerir os seus destinos. Depois, o facto de muitos povos colonizados terem, nos anos 60, alcançado a independência deu muita força a grupos nacionalistas emergentes que puderam receber apoios internacionais. Finalmente, a nível interno, apesar de todas as tentativas levadas a cabo pelo governo português para se formar 'um só povo e uma só nação do Minho a Timor', houve muitas pessoas que ajudaram a crescer, dentro e fora do território angolano, esta ideia de que a independência era um direito inalienável. E é aqui que entra o papel das Igrejas.

Investiguei a história do Cristianismo em Angola. Com altos e baixos, com momentos de muito investimento e outros de letargia quase absoluta, esta história com mais de 500 anos mostra que Angola se tornou (falo de estatísticas) um país maioritariamente cristão. Por isso, seria normal que fosse no seio das Igrejas que aparecessem focos de contestação à ordem estabelecida. O Governo português tentou controlar a situação colonial com intervenções legais que colocavam a Igreja mais forte colada ao agir do próprio regime (o Decreto 77 de 1921, o Acordo Missionário de 1940, o Estatuto Missionário de 1941 podem situar-se neste âmbito estratégico), mas tal não impediu que numerosos missionários interviessem na luta anti-colonial. Por isso, alguns foram presos, vigiados, perseguidos e até exilados. As Igrejas Protestantes, menos protegidas pelo Regime, tinham mais condições para investir na luta anti-colonial. E não é por acaso que Agostinho Neto, Jonas Savimbi e Holden Roberto são filhos de influentes pastores Protestantes.

Em Luanda, aparece em 1848 o Movimento dos Novos Intelectuais de Angola (MNIA) que lança, em 1951, a revista 'Mensagem':

[90] . D. Manuel Clemente, historiador e Bispo do Porto desde 2006, escreveu que D. António Ferreira Gomes tem uma vida e uma obra marcadas pela *'(…) coerência entre pensamento e atitude, no escopo permanente de construir uma Igreja mais teológica, para garantir uma prática mais evangélica e um serviço ao Mundo mais libertador'* (Clemente, 2008, p.338).

> '*É nesse momento que pela primeira vez se verifica uma clarificação das noções de pátria e de nação em Angola, dando-se ênfase à definição por angolanos desses conceitos e reivindicando-se o reconhecimento duma nacionalidade diferenciada e autónoma da portuguesa'* (Monteiro, 2006, p.30).

A data que o MPLA defende como marca histórica do início da luta armada (4 de Fevereiro de 1961), teve o Cónego Manuel das Neves como mentor, segundo a versão de alguns historiadores. Tal valeu-lhe a perseguição e o exílio no norte de Portugal, onde viria a morrer. Muitos, depois dele, viriam a sofrer da mesma forma. O Papa Paulo VI daria uma ajuda com a audiência concedida em Roma a Agostinho Neto[91], Marcelino dos Santos e Amílcar Cabral, acontecimento que criou grandes atritos diplomáticos entre Portugal e o Vaticano (cf. Schubert, 2000, p.115).

Michael Comerford, na sua tese de doutoramento em Londres, salienta as consequências resultantes do facto dos partidos não se entenderem: '*Um aspecto notável do nacionalismo angolano antes da independência é a incapacidade dos partidos nacionalistas se unirem contra o mesmo 'inimigo' colonial. Desavenças internas graves enfraqueceram e diminuíram a eficácia das suas aspirações à independência'* (Comerford, 2005, p.5). Sobre as posições assumidas pela hierarquia da Igreja Católica no fim do tempo colonial, há críticas internas muito fortes. Adalberto Postioma, missionário em Angola, escreveu na 'Spiritus' de Dezembro de 1974 que, em Angola, a Igreja chegou tarde demais na perspectivação de um futuro que passava pela independência. Já em 1963, alguns padres exilados em Portugal disseram ao Núncio que a independência de Angola iria acontecer, mais tarde ou mais cedo, com a Igreja ou não. Conclui o P. Postioma*: 'Hoje é necessário constatar com amargura que a emancipação do homem angolano chegou, mas sem a Igreja portuguesa'* (Postioma, 1974, p.440).

João Paulo II perguntou um dia ao Cardeal Nascimento se era verdade que a maioria dos angolanos não queria a independência. Respondeu: '*Que povo há aí, digno desse nome, que não queira a independência do seu país, Santo Padre? '* (Nascimento, 1992, p.267). Recorda o dia 11 de Novembro de 1975, em Malange: *'Os olhos, alguns marejados de lágrimas, fitavam a bandeira: finalmente! Viam assim realizado o sonho que embalara a via dolorosa de tantos que sofreram na carne para que todos nos revestíssemos*

[91] . Agostinho Neto (1922 – 1979) era filho de pastor protestante e, em 1958, doutorou-se em Medicina em Lisboa. Poeta nacionalista, encarava a independência de Angola como a possibilidade de cada angolano se sentir em casa, sem o peso da opressão colonial. Um dos seus poemas emblemáticos fala do regresso á liberdade. Escrito na cadeia do Aljube, em Lisboa, em 1960, o 'Havemos de voltar' tornou-se um símbolo de resistência: '*Às casas, às nossas lavras, às praias, aos nosso campos, havemos de voltar / às nossas terras vermelhas do café, brancas do algodão, verdes dos milheirais, havemos de voltar / Às nossas minas de diamantes, ouro, cobre, de petróleo, havemos de voltar / Aos nosso riso, nossos lagos, às montanhas, às florestas, havemos de voltar / À frescura da mulemba, às nossas tradições, aos ritmos e ás fogueiras, havemos de voltar/ à marimba e ao quissange, ao nosso Carnaval, havemos de voltar/ à bela pátria angolana, nossa terra e nossa mãe, havemos de voltar / Havemos de voltar, à Angola libertada, Angola independente'* (Neto, 1987, pp. 148-149).

da dignidade de povo livre' (Nascimento, 1992, p.268). O Cardeal de Luanda cita as palavras enviadas do Vaticano pelo Papa Paulo VI: *'Ao ser proclamada a Independência Nacional, o Sumo Pontífice deseja cordialmente à dilecta população de Angola sempre crescentes prosperidades e paz'* (Ibidem, p.269).

Evento decisivo para as independências das Colónias foi a Revolução dos Cravos, realizada em Lisboa, a 25 de Abril de 1974, que abriu o caminho à independência, após um processo de descolonização. O historiador João Almeida considera importante o papel da oposição Católica ao Estado Novo. Segundo ele, '*pelos debates e intervenções da oposição Católica passaram parte das transformações mentais e culturais que fariam do 25 de Abril de 1974 uma esperança de liberdade e justiça'* (Almeida, 2008, p.296).

Douglas Wheeler recorda que o apoio soviético ao MPLA tinha sido reduzido, não havia qualquer actividade ameaçadora em áreas urbanas e Portugal tinha mesmo destacado tropas de Angola para Moçambique. Com a revolução do 25 de Abril, os militares no Portugal definiram o programa dos '3 d': *'democracia para Portugal; uma forma de descolonização do império ultramarino e um esforço para transformar o desenvolvimento económico de Portugal a fim de conduzir os portugueses a uma era mais moderna*' (Pélissier e Wheeler, 2009, p.357).

António Almeida Santos fala do processo de descolonização de Angola[92] como algo que não correu muito bem, não merecendo nem o qualificativo de '*descolonização exemplar'* nem o de ' *o maior desastre desde Alcácer Quibir'*: '*Nem a perfeição, nem o alto da desgraça (…) podia ter sido melhor se as circunstâncias internas e externas que a condicionaram tivessem sido outras'* (Santos Neves, 2007, p.1095), até porque foi feita sem cobertura militar. Almeida Santos aponta o dedo ao MFA pelo facto de não ter reconhecido, expressamente, no seu Programa, o direito à autodeterminação e independência das colónias portuguesas (Cf. Santos Neves, 2007, p.1087). Assim, Angola teve o *'mais tormentoso processo de descolonização'* (Santos Neves, 2007, p.1090), porque cada um dos três movimentos de libertação estava já apoiado por potências imperialistas: '*o MPLA espaldado pela URSS, a FNLA pelos EUA e o Congo de Mobutu, a UNITA tendo a África do Sul por suporte. Esta conjuntura envenenou o processo' (*Santos Neves, 2007, p.1090). Os Acordos de Alvor, assinados em Portugal, previam um governo transitório e a previsão de

[92] . António Almeida Santos, num artigo sobre a descolonização da África Lusófona, faz uma avaliação crítica da descolonização portuguesa, colocando-se na posição de quem, melhor que ninguém sabe o que se passou. Confessa: *'Eu que vivi o fenómeno por dentro, mais total e intensamente do que ninguém; eu que negociei ou ajudei a negociar, e assinei, todos os respectivos acordos (fui o único político a intervir e a figurar em todos eles); eu que vivi o drama das hesitações, das delongas e dos contratempos que houve que enfrentar; eu que ajudei a encarar e ultrapassar a pressão das exigências dos ultimatos recebidos; eu que tive de ajudar a apagar fogos e me queimei neles; eu que segui de perto os processos conducentes à libertação dos territórios dos outros países colonizadores, respectivas dificuldades e insucessos, e por isso aprendi que não há nem houve descolonizações perfeitas, tenho de honestamente reconhecer que, nas concretas circunstâncias em que teve de ser feita, a descolonização portuguesa foi apenas a possível'* (Santos Neves, 2007, p.1095).

eleições legislativas dez meses depois. A independência foi marcada para 11 de Novembro de 1975. Almeida Santos deu posse ao novo Governo, mas convencido de que não teria sucesso. Escreveu mais tarde: '*Tentei, sem êxito, convencer os nossos interlocutores africanos da inviabilidade prática do projecto do Acordo'* (Santos Neves, 2007, p.1091).

E começou a guerra civil. O MPLA venceu a batalha final pela capital e proclamou a independência em Luanda, na data prevista, a 11 de Novembro. Nesse mesmo dia, no Huambo, proclamaram a independência a FNLA e a UNITA. A guerra civil só terminaria em 2002 com o Memorando de Lwena. Escreveu o historiador Wheeler que '*aos treze anos de guerra colonial (1961-1974) acrescentou-se uma guerra civil ainda mais destrutiva e generalizada (1975-2002)'* (Pélissier e Wheeler, 2009, p.356).

A Igreja Católica percorreu um caminho muito irregular, durante o tempo colonial, com membros da hierarquia a não contestar de forma aberta as opções do regime de Lisboa e outros a contestá-lo abertamente, sofrendo, por isso, represálias que tiveram diversas expressões, incluindo o exílio. O ponto mais quente da confrontação entre a Igreja Católica e o regime do Estado Novo foi a contestação, por parte de um grupo de católicos, à falta de liberdade e democracia e, sobretudo, o protesto contra a guerra colonial e o perpetuar da existência de povos a quem não se deu o direito à autodeterminação.

A Igreja, antes do 25 de Abril e da Independência de Angola, esteve colocada em ambos os lados da trincheira ideológica. Tentarei provar, através desta investigação, que a Igreja angolana, libertada da tutela portuguesa, aplaudiu a libertação, saudou o nascimento desta novo país, abrindo uma outra linha de confrontação: teve de lutar contra a tentativa de instauração de um ateísmo oficial do Estado e contra a guerra civil que se instalou em Angola, tragédia que só acabaria em 2002 com o Memorando de Lwena

Capítulo VII

METODOLOGIA

Na introdução geral, já referi alguns espectos metodológicos que considero relevantes. Apresentei o objectivo geral desta investigação. Defini a questão e a hipótese. Escolhi e aprofundei os conceitos que julgo mais importantes para a fundamentação teórica desta investigação. Tentei provar a importância e oportunidade deste trabalho. Como parece óbvio, os conceitos mais decisivos para esta tese são os de justiça e paz. Mas achei oportuno ver outros dados relacionados com estes conceitos: a cultura banto, as teologias africanas e tudo quanto se relaciona com a Igreja Católica em Angola no tempo colonial. Sobre a importância destes conceitos não quero adiantar mais nada ao muito que já disse na introdução, referindo apenas que alguns dos autores utilizados na I Parte estão situados fora do enquadramento da ortodoxia Católica onde eu me coloco.Estou a falar, por exemplo, de Rawls e Bobbio.

Terminada a parte da fundamentação teórica, avanço para uma II Parte sobre a 'Justiça e Paz' nas intervenções da Igreja Católica em Angola. Este trabalho recai sobre documentos, acontecimentos, movimentos e depoimentos. Há, contudo, alguns aspectos metodológicos prévios a esta investigação.

Sou Missionário Católico e vivi em Angola de 1989 a 1994. A decisão de aprofundar este tema em tese colocou-me, desde a primeira hora, questões de deontologia, sobretudo quanto à neutralidade a manter na investigação e nas conclusões. Tal, reconheço, constitui um problema epistemológico que quero resolver. Ora, mesmo sabendo que a objectividade é um valor a cultivar sempre, estou convicto de que ela nunca é possível obter-se em estado puro, pois serão sempre sujeitos os que investigam e, por isso, haverá sempre subjectividade nas conclusões a que se chega. Mas, esta convicção não retira a necessidade de apertar a vigilância crítica, o que permitirá alcançar a objectividade possível, garantindo a honestidade do trabalho final. Ora, para manter objectividade possível, enquanto observador participante, tentei colocar-me o mais longe possível das fontes utilizadas.

Ao apostar num método etnográfico com investigação histórica, tento vigiar o meu etnocentrismo e ao etnocentrismo de muitas das minhas fontes, vendo do meu lugar, mas tentando partilhar com outros actores que vêm e vêem de outros lugares, porque são actores que estão situados em posições diferentes neste complexo processo de paz angolano.

Assim, esta II Parte começa com a apresentação de uma síntese de todas as Mensagens da CEAST, desde os tempos do pós-independência até ao Memorando do Lwena, momento que marca o fim da guerra civil de Angola. Fiel ao tema da tese, recorrendo à análise textual, apenas saliento nestes documentos os aspectos das intervenções dos Bispos que abordam directamente questões ligadas à paz e à justiça.

Dado que muitas destas Mensagens foram escritas por ocasião de acontecimentos significativos para a História de Angola, há, por vezes, cruzamentos com outros documentos que abordam estes mesmos eventos. Neste trabalho, segui a leitura sucessiva das Mensagens da CEAST, salientando apenas os dados que relevam para a argumentação desta tese. Apresento, num segundo momento, eventos onde a justiça e a paz aparecem de forma relevante, a que se juntam movimentos que surgem com o objectivo de trabalhar por estes valores de fundo. Utilizo a técnica de trabalho de campo, com observação participante, não esquecendo, mais uma vez, que vivi em Angola. Os depoimentos resultam de entrevistas abertas, cuja grelha aparecem em apêndice (cf. Apêndice V). A amostra constituída não é estatística nem probabilística, pois apenas consegui escolher uma amostra teoricamente representativa das situações que constituem o meu problema, ajudando-me a caracterizar as situações que analiso. Lancei o desafio das perguntas abertas a muitas pessoas que estivessem ou tivessem estado em Angola no período em estudo. Praticamente só os Bispos (20) e os Padres (19) responderam. As respostas das Irmãs (5) foram residuais e a dos Leigos (3) quase inexistentes. Por alguns pedidos de desculpa, pude perceber que as pessoas tinham medo de represálias posteriores, alegando falta de liberdade de expressão. Os Bispos e os Padres, embora corressem alguns riscos, eram alvos mais difíceis de abater por parte das forças militares e de segurança de ambos os beligerantes. Consegui uma entrevista a José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi a quem lancei o desafio de responder a perguntas iguais (cf. Apêndice II). Ambos fornecem dados relevantes acerca da importância da Igreja Católica no que diz respeito aos seus compromissos a favor da paz pela justiça. Considero igualmente relevante a entrevista concedida por Joaquim Pinto de Andrade, um dos pais de Angola, mas também membro da Igreja Católica, primeiro como Padre e depois como Leigo. Esta caracterização dos actores que intervêm no meu trabalho ajuda a perceber que, exceptuando as hierarquias (políticas e religiosas), ninguém se sente com coragem para falar da guerra e da paz em Angola, no período em estudo.

A selecção dos eventos, organizações e movimentos a aprofundar tenta ser o mais exaustiva possível. Neste aspecto, pude servir-me de diversos documentos oficiais da Igreja Católica e de inúmeros artigos de jornais e revistas.

Há ainda uma palavra a dizer sobre os instrumentos de medida. Assim, para a análise dos dados, sigo a técnica da análise de conteúdos, construindo classificações que me permitem chegar a categorias do entendimento mais geral do processo.

No respeitante a Organizações, Eventos e Movimentos, gostava de realçar o I Congresso Pro Pace (2000), o Fórum Pro Pace da Promaica (2003), o Congresso dos Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas (1991) e as visita de João Paulo II (1992)

e de Bento XVI (2009) a Angola, o lançamento da Universidade Católica e a reabertura da Rádio Ecclesia, concluindo a investigação com a morte de Jonas Savimbi (2002), a que se seguiu o cessar fogo. Analisei ainda algumas teses de doutoramento feitas sobre Angola desta época em estudo, bem como obras de carácter mais político, onde a intervenção da Igreja Católica aparece referida.

Em tempo de guerra civil e nos primeiros anos que se seguiram a um cessar fogo, os eventos que estudei marcam a força da intervenção da Igreja Católica no espaço público, daí a sua relevância para a investigação realizada.

Em todo este percurso de investigação, fui diversas vezes a Angola e pude fazer trabalho de investigação textual em diversas bibliotecas do país, mormente em Luanda, Huambo e Lubango. Fui também, diversas vezes, a Paris para investigação na Biblioteca do Grande Escolasticado Espiritano, em Chevilly-Larue, Paris, que tem uma enorme secção em temas e autores africanos.

Em síntese, a minha investigação foi feita em diversas frentes: analisei todos os documentos oficiais da Igreja Católica Angolana no período em estudo, salientando quanto tocasse na temática em causa. Analisei cuidadosamente alguns trabalhos de doutoramento publicado sobre a intervenção das Igrejas em Angola[93], bem como estudei a fundo algumas das mais significativas obras sobre a História das Igrejas em Angola[94]. Investiguei algumas dezenas de artigos que foram escritos no mesmo arco temporal por membros da Igreja Católica ou falando sobre os compromissos desta no âmbito da 'Justiça e Paz'. Entrevistei algumas dezenas de membros da Igreja Católica (a viver em Angola no período em estudo) ou pedi-lhes que eles próprios se pronunciassem sobre os grandes temas da 'Justiça e Paz', o que me permitiu publicar previamente tais trabalhos em revistas e jornais. Fui, nos últimos anos, a partir de Angola ou Portugal, investigando e escrevendo textos sobre figuras, acontecimentos ou documentos que têm a ver com os compromissos da Igreja Católica pela 'Justiça e Paz'. Estudei documentos referentes a eventos importantes para a história de Angola e que tocam na problemática em estudo. Acompanhei muitos compromissos em favor da reconciliação do país e registei-os. Tive, nas últimas investigações realizadas recentemente em Angola, acesso a documentos não publicados que ajudam a perceber

[93] . Estudei as teses de doutoramento de José Nunes, Benedict Schubert, Michael Comerford, José Manuel Imbamba e Muanamosi Matumona.

[94] . Analisei a fundo as Histórias das Igrejas em Angola publicadas por Lawrence Henderson, D. Manuel Nunes Gabriel, D. Moysés Alves de Pinho e D. Eduardo André Muaca. Estudei ainda o Volume V da '*Spiritana Monumenta Historica. Series Africana'*, do P. António Brásio, da Academia Portuguesa de História, sobre Angola, com documentos publicados entre 1904 e 1967. Li ainda a *'História da Província Portuguesa da Congregação do Espírito Santo'*, da autoria de Adélio Torres Neiva.

melhor alguns dos acontecimentos aqui referidos e os compromissos de alguns membros da Igreja Católica em Angola[95].

A redacção ressente-se ainda das minhas formações académicas e profissionais. Ao longo do texto, podem identificar-se expressões do teólogo e do jornalista que sou.

Tentei dar o meu melhor, seguindo o conselho de José Saramago que, na 'Viagem de um Elefante', quer demonstrar *'(...) não só que o óptimo é inimigo do bom, mas também que o bom, por muito que se esforce, nunca chegará aos calcanhares do óptimo'* (Saramago, 2008, p.172).

[95] . Durante a guerra civil, a Igreja Católica teve muitas intervenções assentes no sigilo, quer interpelando os líderes dos partidos beligerantes, quer intervindo localmente através da denúncia de algumas atrocidades cometidas pelos militares. Tive acesso a numerosas dessas cartas, mensagens e actas de reuniões que, pelo facto de terem sido escritas sob sigilo, não podem ser ainda publicadas. Considero-as relevantes para este estudo, na medida em que confirmam algumas das teses que tento aqui provar. Alguns relatórios secretos escritos por Missionários que viviam nas linhas da frente dos combates mostram, igualmente, a coragem da intervenção de alguns membros da Igreja que, em alguns casos, pagaram com a morte violenta a sua decisão de ficar com o povo por qualquer preço e de o tentar proteger até ao limite das suas possibilidades.

II PARTE

‘JUSTIÇA E PAZ’ EM ANGOLA

Angola viveu, entre 1975 e 2002, uma prolongada guerra civil. Entre a Independência e 1991, o governo marxista-leninista do MPLA tentou impor ao país um ateísmo militante, propondo-se acabar com as religiões no prazo de 50 anos, na expressão de Agostinho Neto, primeiro Presidente da República Popular de Angola. Por causa dos factores 'guerra'e imposição do 'ateísmo', as relações entre a Igreja Católica e o Estado foram muito tensas[96], apenas se descomprimindo quando o MPLA, após a queda do Muro de Berlim, abandonou o marxismo-leninismo e aceitou iniciar negociações com a UNITA em ordem à pacificação do país.

Durante todo o período da guerra civil, a Igreja Católica desempenhou um papell decisivo através dos compromissos humanitários e sociais, nas áreas da ajuda alimentar às populações, da saúde, da educação, da denúncia das atrocidades cometidas pelos beligerantes e pelas propostas sucessivas de negociações e cessar fogo, em ordem à pacificação do país, ao respeito pela liberdade e direitos humanos, à justiça social. A Igreja Católica deu ainda a sua colaboração para a paz, infundindo fé e esperança nas populações martirizadas e espezinhadas pelos militares de ambos os lados da trincheira.

Ao longo do texto, vemos como, numa primeira fase, o Governo reagiu sempre brutalmente às intervenções da Igreja, tentando, mais tarde, que ela fosse sua aliada, reconhecendo o papel decisivo que ela jogava no processo de paz, atendendo ao crédito que tinha junto das populações.

O trabalho de investigação que se segue apresenta os discursos oficiais da CEAST (Mensagens e Cartas), depoimentos de Bispos, Padres, Irmãs e Leigos e eventos, onde surgem também os Movimentos que abalaram a sociedade angolana e ajudaram a criar condições para que a paz fosse conquistada: o Pro Pace, o COIEPA e a PROMAICA.

Como ficou claro no início deste trabalho, as intervenções da Igreja Católica aconteceram sempre como resposta ao momento político e a acontecimentos que envolveram Angola. O Governo do MPLA e a UNITA foram, em Angola, as autoridades políticas que sempre reclamaram legitimidade do povo que diziam defender e por quem se sentiam mandatados para governar e fazer a guerra. A Igreja Católica (a par de outras Igrejas e instituições da sociedade civil) reclamava, para as suas intervenções, a legitimidade moral que lhe provinha do apoio de um povo que defendia, interpretando e representando os seus sentimentos e anseios mais profundos.

[96] . André Ngaba analisa a intervenção da Igreja Católica em Angola, entre 1975 e 1991 sob o prisma da defesa em relação aos ataques do 'ateísmo' e da 'guerra', os dois maiores inimigos do povo angolano, na perspectiva deste académico de Mbanza Kongo (cf. Ngaba, 2008, pp. 23-49).

Capítulo I

MENSAGENS OFICIAIS DA IGREJA CATÓLICA

A hierarquia da Igreja Católica angolana interveio nos momentos que antecederam e sucederam a proclamação da Independência de Angola[97]. O Cardeal Alexandre do Nascimento avalia estas intervenções situando o papel da Igreja. Disse: '*Há quem julgue que os Bispos deviam ser a caixa de ressonância dos seus ressentimentos contra o Regime. Este não é o papel da Igreja. Outros quereriam que a Igreja fosse uma espécie de sucursal do Partido. Também não é essa a função da Igreja'*. (CEAST, 1998a, p.4). E entra ao ataque contra os que acusam a Igreja de não denunciar a guerra: *'Desde que sou bispo, em 1975, é raro documento em que não venha explicitamente condenada a violência que durante tanto tempo campeou entre nós'* (CEAST, 1998a, p.4). Mas deixa uma palavra de pesar: '*Com pena o dizemos: as nossas Cartas Pastorais, quando apontaram soluções e chamaram a atenção para graves abusos e violação dos direitos fundamentais da pessoa, tiveram quase sempre reacção imediata, cheia de violência verbal, desproporcionada, por parte dos detentores do poder político'* (CEAST, 1998a, p.3).

D. Zacarias Kamuenho, como Presidente da CEAST, confessou: *'O bem do povo é o que nos move. Pomos na mesa o que vivemos e o que os missionários, que partilham o dia a dia do povo, nos comunicam. As Mensagens são para que o povo perceba que acompanhamos e partilhamos os seus problemas e para que o governo respeite o povo. Queremos ajudar a criar condições para eleições livres. Notamos que o povo acredita na Igreja'* (Kamuenho, 2000, p.22).

O historiador Douglas Wheeler define a Igreja Católica em Angola como '*um elemento fundamental da sociedade angolana antes e depois da independência'* (Pélissier e Wheeler, 2009, p.374).

A primeira mensagem foi publicada a 6 de Junho de 1974, com o título *'O momento cristão de Angola'* (cf. CEAST, 1998a, pp.7-12). A independência de Angola foi a 11 de Novembro de 1975[98] e, a 10 de Janeiro do ano seguinte, os Bispos angolanos lançaram uma reflexão sobre *'a Igreja e a cultura angolana'* (c. CEAST, 1998a, pp.14-22). A questão dos refugiados tornou-se grave, a 17 de Fevereiro, os Bispos escreveram nova mensagem '*Sobre o regresso dos refugiados'* (cf. CEAST, 1998a, p. 23).

---

[97] . As citações referentes a intervenções da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé (CEAST), publicadas entre 1974 e 1988, serão retiradas da colectânea feita pelo Secretariado de Pastoral da CEAST (cf. CEAST, 1998a). Esta obra reúne todos os textos oficiais da Igreja Católica angolana, datados entre 1974 e 1998. Dado que vou aprofundar mais os textos que dizem respeito ao arco temporal que estudo (1989-2002), todos os documentos vindos a lume nestes anos terão uma citação própria, a partir da sua publicação em formato impresso.

[98] . A Igreja Católica celebrou a Independência com muita esperança no futuro deste novo país, apesar da divisão entre os partidos não augurar um futuro risonho. A título de exemplo, temos o testemunho do P. Manuel Gonçalves, missionário português, responsável pela Sé Catedral de Malange*: 'Recordo que na noite de 10 para 11 de Novembro de 1975, achei por bem, na Missão de Malange (Sé), que três jovens fossem saudar a independência tocando os sinos da Igreja. Fizeram-no com tal entusiasmo, usando martelos inadequados, que me racharam o sino grande da torre, que ainda hoje soa 'rouco''* (Neves, 2001, p. 197).

A Independência foi celebrada em Luanda (MPLA) e no Huambo (UNITA e FNLA) a 11 de Novembro e os Bispos Católicos quiseram marcar a data com uma Mensagem Pastoral: '*A Igreja e a Independência'* (cf. CEAST, 1998a, pp. 24-36). O ano 1976 foi de grandes intervenções da hierarquia Católica com o aparecimento de duas mensagens: *'A Evangelização em Angola'* (29.06.1976)[99] (cf. CEAST, 1998a, pp. 37-47) e '*Sobre a guerra e a liberdade religiosa'* (22.11.1976). (cf. CEAST, 1998a, pp. 48-50).

Analisando todos estes pronunciamentos oficiais da Igreja Católica em Angola, percebemos que os Bispos seguem os valores presentes no Compêndio da Doutrina Social da Igreja e patenteiam elementos teológicos e pastorais que resultam do cruzamentos das Teologias da Libertação, da Inculturação e da Reconstrução, de acordo com a sua reflexão e vivência no contexto africano.

I.1. Os anos 1977-78

O ano 1977 é marcado, em Angola, pelos acontecimentos sangrentos ligados à chamada 'Revolta Activa' que teve como consequência a execução de Nito Alves e de muitos quadros superiores que, no entender do governo, estariam a programar um golpe de Estado que tentaram concretizar a 27 de Maio. Os autores desta 'intentona' ocuparam a Rádio Nacional e, como a Rádio Ecclesia lhe estava ligada, transmitiu algumas notícias que desagradaram ao MPLA que, no dia seguinte, invadiu e tomou conta das instalações da Emissora Católica.

Os Bispos Católicos, reunidos no Lubango, publicaram uma Carta Pastoral muito longa e muito dura contra o governo do MPLA. Começou por saudar a Independência e a nova Constituição, recordou que a maioria dos Bispos eram angolanos e com passado sofrido na época colonial, mas partiu ao ataque quando considerou que a liberdade religiosa, defendida na Constituição, estava a ser violada em Angola, '(…) *com lamentáveis e frequentes atropelos, quase sempre impunes, procurando-lhes, às vezes, justificações inconsistentes'* (CEAST, 1998a, p. 52). Os Bispos atacam a *'(…) sistemática propaganda do ateísmo, o desfavor dos crentes por motivos de convicções e prática religiosas, profanações sacrílegas de templos e objectos sagrados'* (CEAST, 1998a, pp. 52). Há uma contestação ao envio de crianças e adolescentes para os países de Leste e Cuba, ao padrão único de

[99] . A partir desta Mensagem, publicada no ano seguinte à proclamação da Independência, André Ngaba, na sua tese de licenciatura em Teologia, conclui acerca da guerra: *'o verdadeiro problema da guerra era o que se ia criando no coração da família angolana: destruíam-se valores humanos e cristãos, tais como a solidariedade, a fraternidade, o respeito pela vida do outro, a hospitalidade, o amor, a caridade, a verdade, a justiça, o bem, enfim, o valor do sacrifício e da responsabilidade pelo próximo. E substituídos pelo ódio, vingança, divisão, violência e outros males'* (Ngaba, 2008, p.32). Este padre de Mbanza Congo considera que a Igreja em Angola teve de lutar contra dois inimigos fortes: a guerra (de 1975 a 2002) e o ateísmo (de 1975 a 1991).

educação e escolaridade marxista bem como ao silenciamento da Rádio Ecclesia, a Emissora Católica de Angola (cf. CEAST, 1998a, pp. 52-54). Protesta-se contra o facto da Igreja estar impedida de intervir: *'(…) há a impressão de que se procura a paralisação da Igreja, impedindo-a de trabalhar, como até aqui, pelo povo, nos diversos campos da sua promoção integral'* (CEAST, 1988a, p. 54). O ataque do governo à Religião *'(…) equivale a querer mutilar o Africano e a impedir a sua total libertação, pois esta não se limita ao simples plano económico, político e social'* (cf. CEAST, 1998a, p.55). A Igreja Católica vai mais longe na contestação ao Governo marxista – leninista:

> *'Para ele, não há absoluto nem infinito, mas a matéria é absoluta e eterna; os dogmas católicos são absurdos, mas inculca como dogmáticos os princípios do materialismo histórico e dialéctico; o céu não passa de ilusão, mas afadiga-se por um paraíso na terra; tudo acaba com a morte, mas presta glória imortal e culto aos que tombaram pela causa; declarando guerra a toda a alienação, impõe opções que não admitem a mais pequena contestação'* (CEAST, 1998a, p. 56).

O Governo avançou com o programa de 'superação definitiva da Religião' e a Igreja contra-atacou dizendo que o cristianismo e o materialismo ateu são incompatíveis e irreconciliáveis (cf. CEAST, 1998a, p. 60), tendo recordado antes que '*um Estado verdadeiramente laico não deve ser nem pró nem contra a Religião: deve manter imparcial isenção. Deixa de ser laico o Estado que trabalha para o sufocamento do fenómeno religioso'* (cf. CEAST, 1998a, p. 57).

A reacção do Governo foi muito forte, dando direito a Editorial, com chamada de primeira página, no 'Jornal de Angola', edição de 26 de Janeiro de 1978, dia da publicação do Decreto de Nacionalização da Rádio Ecclesia, datado da véspera. O título do Editorial era*: 'Os Bispos e a Conspiração'*. Estes, segundo o jornal oficial do Governo *'(…) reuniram-se na cidade do Lubango para lavrarem um provocatório, insultuoso, insolente, mentiroso e reaccionário documento, tentando pôr em causa a honestidade do processo revolucionário angolano e tecendo acusações sem fundamento de diversa natureza'* (CEAST, 1998a, pp. 64-65). O Editorial arrasa a postura da Igreja Católica durante o tempo colonial, defende a liberdade religiosa, critica a chegada deste Documento da CEAST ao estrangeiro (sem chegar, oficialmente, ao Governo) e ameaça a Igreja Católica com uma decisão saída do III Plenário do Comité Central do MPLA, que considera '*ilegal e, portanto, punível, toda a actividade que tente opor a fé ou a crença religiosa à transformação revolucionária da sociedade'* (CEAST, 1998a, p. 66).[100]

[100] . André Ngaba, na sua tese de licenciatura sobre a voz profética dos Bispos angolanos, cataloga de 'período do ateísmo' o que se vive em Angola de 1976 a 1991, fala de estratégia de sufoco do fenómeno religioso por parte do MPLA e refere algumas decisões políticas para atingir esse objectivo: '*eram nacionalizados alguns bens da Igreja Católica. O Seminário Maior de Luanda, a Rádio Ecclesia, escolas, colégios e postos médicos.*

Segundo o Secretariado da Pastoral da CEAST, esta Carta dos Bispos exigiu muita coragem porque se previam consequências graves, após o governo se ter declarado marxista-leninista e instaurado um regime de partido único. A reacção do MPLA, já a conhecemos, foi muito dura, com ameaças fortes à Igreja Católica, com consequências no impedimento da entrada de missionários, pressão maior sobre trabalhadores e funcionários católicos e a nacionalização e confisco de todos os bens da Rádio Ecclesia (cf. CEAST, 1998a, p. 64).

Os Bispos continuaram a falar e, em 8 de Abril, após reunião no Huambo, publicaram uma *'Carta Pastoral sobre a santificação do Povo de Deus'* (cf. CEAST, 1998a, pp. 68-76). Para vincar a fidelidade ao Papa e desmarcar-se da criação de uma Igreja Católica nacionalista (como a que se criou na China), a CEAST aproveitou a primeira visita do Papa João Paulo II ao continente africano e publicou uma Nota Pastoral, um texto defensivo da identidade e missão da Igreja, num momento em que o governo impedia as Igrejas de cumprir, com liberdade, a sua Missão: '*Sobre a primeira viagem Papal a África'* (14.05.1980) (cf. CEAST, 1998a, pp.77-78). A defesa da Família e seus valores ameaçados em Angola foi o tema escolhido para a mensagem publicada a 29 de Setembro: '*Sobre a santidade da instituição familiar'* (cf. CEAST, 1998a, pp.79-80). A morte do P. Alfredo Mendes levou os Bispos a escrever um texto de homenagem, com o título: *'Nota Pastoral de homenagem a missionário recém-falecido'* (28.11.1980) (cf. CEAST, 1998a, pp. 81-83). D. Zacarias Kamuenho, que fora seu bispo, testemunhou*: 'Hoje fala-se tanto de 'justiça e paz' e o P. Alfredo, desde novo, foi um lutador pela justiça, paz e direitos humanos. Foi por isso que, quando ele morreu, a CEAST fez uma nota digna para recordar aquele nome*' (Kamwenho, 2000, p.20).

Dois Santos foram pretexto para a CEAST erguer a sua voz em 1982: *'Nota Pastoral sobre o 4º Centenário de S. Teresa de Jesus'* (11.02) (cf. CEAST, 1998a, pp. 84-88) e *'Carta Pastoral a propósito do 8º centenário de S. Francisco de Assis'* (31.08.1982) (cf. CEAST, 1998a, pp. 89-98). 1983 foi ano de silêncio, tal a pressão que os Bispos sentiram, atacando forte no ano seguinte com a '*Nota Pastoral sobre a reconciliação'* (17.02.1984) (cf. CEAST, 1998a, pp. 99-101), onde é denunciado o clima habitual de mentira sistemática por parte das autoridades do país e é apontado o '*diálogo como caminho eficaz para os povos resolverem os seus problemas e viverem em concórdia'* (CEAST, 1998a, p 101). É, igualmente, publicada uma *'Carta pastoral sobre a dignidade e a legítima autonomia da Família'* (Páscoa 1984), onde não escapa aos Bispos uma posição sobre o 'alambamento', a

Seguiram-se outras dificuldades para a Igreja, como a recusa da entrada no país de alguns missionários estrangeiros e uma pressão maior sobre os trabalhadores e funcionários católicos que, em alguns casos, eram impedidos de ascenderem a altos cargos públicos por causa da sua profissão religiosa' (Ngaba, 2008, p.27).

poligamia, o divórcio, a regulação da natalidade e a Educação (cf. CEAST, 1998a, pp. 102-119).

1985 abre com uma Nota Pastoral sobre a Padroeira da Nação (01.03.1985) (cf. CEAST, 1998a, pp. 120-121), e termina com a Nota *'sobre a morte de quatro missionários'* (30.08.1985) (cf. CEAST, 1998a, pp.122-123).

'Firmes na esperança', (cf. CEAST, 1998a, pp.124-137), a Carta Pastoral – Reflexão Pastoral – 10 anos após a Independência (27.02.1986), volta a criar tensão forte entre a Igreja Católica e o Governo do MPLA[101]. Na 2ª parte, os Bispos apresentam as tentações contra a esperança, atacam a guerra e garantem que a Paz é possível. As calamidades da guerra são ali apresentadas com objectividade e há um grito final, lançado ao mundo inteiro: *'Em nome de Deus e do Povo Angolano que sofre, pedimos: ajudem Angola a viver!* '(CEAST, 1998a, p.131). A 3ª parte, 'Esperar contra toda a Esperança' aponta caminhos de reconciliação e denuncia a falta de espaço para a Igreja intervir: '*A Igreja em Angola encontra-se limitada no cumprimento da sua Missão e, isto com grave prejuízo do Povo'.* (CEAST 1998a, p. 134). O Ano 86 termina com uma 'Mensagem Pastoral sobre um renovado compromisso de vida na nossa Igreja' (20.11) (cf. CEAST, 1998a, pp. 138-142).

Como os primeiros missionários chegaram a Angola em 1491, os Bispos decidiram lançar um quinquénio de preparação para este Jubileu de 500 anos. Assim, em 1987 foi publicada uma 'Exortação Pastoral a propósito do 5º centenário da Evangelização de Angola' (22.02) (cf. CEAST, 1998a, pp. 143-146) e a 'Carta Pastoral sobre Evangelização e Baptismo' (cf. CEAST, 1998a, pp. 147-160).

Em 88 foi publicada a Carta Pastoral sobre Baptismo e Consagração (11.05) (cf. CEAST, 1998a, pp. 161-178) e uma 'Mensagem sobre a Paz', saudando as conversações que se estavam a realizar, envolvendo Angola, África do Sul, Cuba, EUA e União Soviética (06.07.1988) (cf. CEAST, 1998a, pp. 179-180).

I.2. 1989, ano decisivo

De 1989 (data dos Acordos de Gbadolite - Zaire, os primeiros em ordem ao cessar fogo) até 2002 (data da assinatura do Memorando de Lwena que garantiu, até hoje, o calar

[101] . D. Manuel Franklim da Costa, Presidente da CEAST durante nove anos, é um dos responsáveis pela redacção de boa parte das Mensagens Pastorais dos Bispos. Confidenciou que 'Firmes na Esperança' teve cinco redacções, porque se estava no ano difícil de 1986 e, entre outras coisas, os Bispos decidiram gritar uma palavra proibida: Reconciliação: *'as reacções foram muitas, mas a voz da Igreja nunca seria calada. Este grande arcebispo recorda ainda o porquê da expressão 'Igreja em Angola'. É que o governo angolano queria uma Igreja Católica como a chinesa, desligada da obediência ao Papa. Mais uma vez a Igreja não cedeu'* (Neves, 2004, p. 113).

definitivo das armas em Angola), a Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé (CEAST) publicou 48 Mensagens Pastorais, de que apresento a síntese das ideias que considero mais relevantes para este trabalho de investigação.

O ano 1989 abre com a publicação da '*Carta Pastoral sobre o Baptismo e a Eucaristia'* (cf. CEAST, 1998, pp.181- 207), mas é marcado por três mensagens pastorais que proporcionaram reacções muito fortes da parte do governo de partido único. A primeira, datada de 15 de Fevereiro, é titulada '*Mensagem Pastoral sobre as exigências da Paz'* (cf. CEAST, 1989b) e tem destinatários – alvos claros: *'Aos caríssimos diocesanos, aos que anseiam a Paz, a todos os que presidem aos destinos de Angola e a quantos, de qualquer modo, interferem na guerra civil em Angola'*. Os Bispos elogiam as negociações que permitiram chegar aos Acordos de Nova Iorque, *'(…) um grande passo no sentido da Paz'* (CEAST, 1989b, nº1).

Mas, como a guerra continua forte, diz a mensagem: *'O céu de Angola continua sob as nuvens de apreensões graves e a reconciliação da grande família angolana, de que tanto temos falado, ainda não se fez'*. (CEAST, 1989b, nº2). Citam os apoios prometidos da comunidade internacional e dizem que cabe aos angolanos traçar o seu próprio destino. Terminam com a afirmação de que o sentir mais comum e profundo do povo angolano é o anseio da reconciliação e da paz. Daí o apelo: *'Demo-nos as mãos uns aos outros. Deixemos cair as armas. Abracemo-nos como irmãos, numa aurora de novos tempos para a grande família angolana'*. (CEAST, 1989b, nº5).

A segunda Mensagem, sobre a Reconciliação Nacional, publicada durante o Congresso Eucarístico de Benguela (cf. CEAST, 1989c), começa com um louvor expresso ao aperto de mão entre Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi em Gbadolite. Seguem-se algumas denúncias: humilhante dependência; recurso excessivo à cooperação estrangeira; o descrédito que representa uma violação do cessar-fogo. Há inúmeros apelos, exigências e propostas: o bem comum do povo deve ser a bússola norteadora das negociações; o diálogo da reconciliação, na linha democrática deve continuar a construir e consolidar a Paz; coragem de superar ressentimentos e agravos; estender os braços, apertar as mãos e fazer a Paz nacional; confiança mútua e respeito do cessar-fogo por parte dos homens armados; de soldados da guerra a soldados da paz. Por fim, uma conclusão em forma de compromisso eclesial: construir uma pátria nova no diálogo, no amor, na fraternidade e na Paz...pois a Igreja Católica dá todo o seu apoio ao processo de Paz.

A terceira Mensagem [102] foi a que suscitou reacções mais duras do governo. Publicada a 11 de Novembro (cf. CEAST, 1989d), data do aniversário da Independência, os

[102] . Esta mensagem, por ocasião do aniversário da independência, teve a particularidade de ser enviada, directamente, para os dois beligerantes, colocados ao mesmo nível de responsabilidade:' Mensagem aos

Bispos católicos, apresentam-se como intérpretes das aspirações e frustrações do povo sofredor de Angola. Começam por denunciar: o rompimento do cessar-fogo assinado; o recrudescimento da guerra; o caos do país a todos os níveis; a diferença entre os interesses dos responsáveis e os dos pobres; a linguagem ofensiva de parte a parte. Há, contudo, bastantes propostas: o fim do regime de partido único; a busca de uma paz autêntica; o cessar-fogo urgente; diálogo pessoal, directo, franco; abertura ao desenvolvimento e progresso; a realização de eleições livres.

A força do impacto desta mensagem percebe-se, a nível nacional, pela reacção brutal e ameaçadora do MPLA por todos os meios (TPA, RNA, Jornal de Angola, Comícios...), pelo apoio da Oposição (que, claro está, se interessou pelo tema das eleições e do fim do partido único) e pela larga difusão que a mensagem e reacções tiveram na comunicação social estrangeira.

O impacto da Mensagem foi tão forte que, a 29 de Novembro, o Jornal de Angola deu honras de Comentário à sua contestação frontal, com o título *'A Deus o que é de Deus'*. O autor do texto ensina aos Bispos a passagem do Evangelho onde Jesus Cristo diz que é preciso dar a César o que é de César e a Deus o que é de Deus. Assim se separa bem o Estado da Igreja: *'Não há nem pode haver interferências na esfera de actuação da Igreja e do Estado'* (JA, 1989a, p.4). Defende o autor deste Comentário que a Igreja, com esta Mensagem quis falar em nome de todo o povo angolano, contrariando os ensinamentos do próprio Cristo, ingerindo nos assuntos do poder temporal, ao apelar para o cessar-fogo e eleições, ideias tantos mais graves quanto a curiosidade de '*(…) as suas posições coincidirem, quase ponto por ponto, com as que têm vindo a ser publicamente invocadas pelos Estados Unidos da América e pelos bandidos armados da UNITA'* (Ibidem, p. 4). Os Bispos Católicos são atacados por terem exorbitado as suas funções religiosas, *'(…) utilizando os lugares de culto para acções políticas que só servem objectivamente os interesses dos inimigos da República Popular de Angola'* (Ibidem, p. 4). Assim se percebe – continua o texto – que a UNITA tenha aceite com muita efusividade este presente dado de mão beijada pelos Bispos. A grande ameaça vem no fim: '*Os Bispos católicos e os fiéis da sua Igreja, têm outros meios e lugares próprios para buscarem a paz que dizem desejar, sem terem a pretensão de dar conselhos a quem deles não necessita ou de se substituírem ao Estado em que se integram. 'A César o que é de César e a Deus o que é de Deus'* (Ibidem, p. 4).

---

responsáveis políticos do MPLA-PT e da UNITA'. O MPLA, que sempre se considerou o governo legítimo, não aceitou a partilha das responsabilidades dos horrores da guerra com o grupo de 'bandidos armados', como ele sempre tratou a UNITA. Daí a resposta brutal e por todos os meios: TPA, RNA, Jornal de Angola.
A UNITA publicaria, na íntegra, esta Carta Pastoral, no seu mensário 'Terra Angolana' (nº1, Maio 1990, p.32).

Dada a divulgação que os Media deram da Mensagem dos Bispos, a Direcção Nacional para os Assuntos Religiosos teve honras de primeira página do Jornal de Angola, do dia 30, para voltar ao ataque. Em título, este Organismo do Governo que tutela e controla as actividades Religiosas*, '(…) repudia panfleto clerical que considera constituir uma declarada intromissão que leva os Bispos Católicos a proposições manifestamente obstrutivas ao processo de paz'* (DNAR-SEC, 1989, p.1). Este texto ataca o documento da CEAST que considera reflectir atitudes irresponsáveis, pois o Governo é que está a gerir com clarividência o Processo de Paz e não admite que os Bispos se tornem os intérpretes do povo sofredor de Angola. Há uma ameaça:

> *'Interrogámo-nos se os locais de culto (…) não estarão a ser utilizados para manifestações que vão contra os interesses do Povo angolano (…), transformando os púlpitos em tribunas políticas, imiscuindo-se desrespeitosamente nas competências dos órgãos do Estado e da Soberania da nação'* (Ibidem, p. 1).

O Editorial do dia 1 de Dezembro do Jornal de Angola voltou à carga, com o título '*A César o que é de César'*. Ataca os Bispos por falta de lucidez, por não saberem distinguir o trigo do joio no processo de paz, considerando que esta Mensagem traduz '*a história da Igreja Católica em Angola que encerra cumplicidade com os planos colonialistas do Governo Português, de que foi uma fiel serva'* (JA, 1989b, p.1). Liga-se esta mensagem à preparação da visita do cabecilha da UNITA, Jonas Savimbi, a Portugal. O Editorialista considera que o documento episcopal *'(…) assume contornos de uma grosseira ingerência nos assuntos do Estado Angolano, por um lado, e, por outro, de uma tentativa de assumir a orientação do Governo da RPA'* (Ibidem, p.1). O Governo não aceita lições de democracia nem considera a Igreja a instituição mais isenta e idónea para as dar, tentando usurpar a representatividade popular que pertence aos deputados da Assembleia do Povo. Termina com um desafio frontal aos Bispos: '*Se, na hora da verdade, os Bispos da Igreja Católica em Angola pretendem alinhar com interesses estranhos à RPA que tenham, ao menos, a dignidade de declará-lo abertamente'* (Ibidem, p.1).

Nada ficaria como dantes, nas relações Igreja-Estado, depois desta Mensagem, a ponto de, a 3 de Dezembro, o Editorial do Jornal de Angola voltar ao tema, com o título *'Ingerências explosivas'*. Fala de três bombas que explodiram quase em simultâneo: a primeira foi mensagem da CEAST (a defender posições iguais às dos inimigos EUA e UNITA); a segunda resulta de uma notícia da imprensa americana onde se diz que os EUA continuam a apoiar os 'bandos armados' da UNITA, a partir do Zaire, como o provou a queda de um avião em Angola; uma bomba a sério que explodiu em Luanda ferindo algumas pessoas, atribuída à UNITA. O Editorial coloca a UNITA, os EUA e os Bispos no lote dos inimigos do Povo angolano que não se deixa iludir *'(….) consciente como está de*

que continua a ser alvo de uma cada vez mais explosiva ingerência externa e dos ataques traiçoeiros dos seus inimigos de sempre' (JA, 1989c, p.1).

I.3. A caminho do cessar-fogo

A queda do Muro de Berlim, em 1989, abriu o caminho ao fim da 'Guerra Fria'[103] e ajudou a criar condições para que as negociações em Angola avançassem. Mas o processo foi lento. A Igreja Católica passou ainda por um momento de grande pressão, embora nunca se tenha calado. Lançou, a 1 de Janeiro de 1990, a *'Carta Pastoral sobre Baptismo e Confirmação'* (cf. CEAST, 1990a) e a 25 de Março, a '*Mensagem aos Religiosos, por ocasião da reunião da Comissão Mista Alargada'* (cf. CEAST, 1990b). A 3 de Maio, depois de terem resistido às ameaças do Governo, os Bispos voltaram a falar e até ousaram responder ao MPLA que os acusara de ingerência nos assuntos internos do Governo, ao falar de assuntos políticos. Diz esta Mensagem que o Evangelho tem de tocar todas as dimensões do Homem, incluindo a social e a política. Os Bispos louvam as negociações directas, o diálogo para a Paz e o plano de democratização em debate. Denunciam o agravamento da situação da vida do povo e o facto do monopólio das decisões que afectam a todos estar só nas mãos do MPLA. Propõem uma democracia verdadeira a todos os níveis, eleições livres (uma insistência), a participação activa dos leigos cristãos na política. Pedem aos cristãos que façam da Solenidade do Corpo de Deus uma festa de intensa oração pela Paz. (cf. CEAST, 1990c).

Esta Mensagem realçou a importância dos leigos na Política, o que resultou a criação de um grupo de trabalho, que congregava Professores do Seminário Maior e do ICRA de Luanda, com o objectivo de preparar um livro que definisse as regras do compromisso dos Católicos na Política. Esta equipa foi liderada por Joaquim Pinto de Andrade (cf. CEAST, 1991e).[104]

---

[103] . O historiados Douglas Wheeler defende que o conflito angolano se tornou, em finais dos anos 80, um conflito alimentado pela Guerra-fria, com as duas superpotências a apoiarem cada um das partes em confronto. Também defende que o MPLA, de 1985 a 1990 foi doptando alguns mecanismos do mercado livre, abandonando as políticas marxistas-leninistas. Tal permitiu a abertura a negociações que levariam ao cessar-fogo de 1991 (cf. Pélissier e Wheeler, 2009, pp.364-367).

[104] . 'Os Cristãos e a Política' constituiu uma publicação ousada e inovadora, dividida em 3 partes. A primeira é uma introdução à Política onde se explica o que é a Política, formas de organização política da sociedade, multipartidarismo e funcionamento de um partido político, A segunda parte é sobre a participação política, relacionando-a com a democracia e abordando o tema dos níveis de participação política e as eleições. A terceira parte estabelece uma ligação directa entre os Cristãos e a Política, falando da compreensão cristã do homem e dando orientações para a participação na Política. Um Vocabulário Político encerra o livro, sendo um instrumento muito prático e esclarecedor. (cf. CEAST, 1991e).

O aniversário da Independência foi o pretexto para mais uma Mensagem[105]. Agarrando as grandes ideias do Jubileu segundo a Bíblia, os Bispos propõem uma ano de libertação (recobrar a propriedade, voltar para a família, acabar com a guerra, dar liberdade de opinião, de expressão, de circulação, de viver como pessoas, de libertação da opressão e servidão do pecado e de ideologias monolíticas), um ano de graça (de perdão, amor, reconciliação, encontro de todos os angolanos no abraço fraterno da paz), um ano de alegria (se regressarem ao Pai muitos dos filhos dispersos por Angola, se muitos forem capazes de perdoar as ofensas dos inimigos, se todos puderem recuperar a sua propriedade, lavra, casa e voltar à aldeia, à família). Há ainda uma proposta que liga o Jubileu aos media e ao fim da guerra: deve acabar a linguagem ofensiva, difundindo-se sentimentos de reconciliação nos meios de comunicação social. A Igreja aproveita para voltar a exigir o direito à propriedade de meios de comunicação social, em nome da liberdade de expressão e dos direitos humanos. Finalmente, os Bispos dizem não haver mais razões para prolongar a guerra, considerando a luta armada como absurda e condenável (cf. CEAST, 1990d).

O ano 1991 abre com a *'Carta Pastoral sobre Baptismo e Igreja'* (c. CEAST, 1991a), mas é marcado por uma segunda Mensagem que denuncia abusos e apresenta algumas exigências aos beligerantes. Abusos denunciados: as violências com as armas (confrontações, rusgas e raptos com fins militares, assaltos à mão armada, violações...) e as violências sem armas (aborto, fome imposta pela guerra, troca de moeda...). Exigências apresentadas: o fim do abusos já referidos, o cessar fogo imediato, disciplinar quem usa as armas, a abertura de corredores de paz, a resolução do problema levantado pela troca da moeda, a fidelidade aos compromissos das negociações de Portugal, sob pena de perda de confiança por parte do povo eleitor (cf. CEAST, 1991b).

O Conselho Permanente da CEAST pronunciou-se em Junho, visando uma dupla acção de graças: pelos 500 anos da chegada dos primeiros missionários e pelo Acordo de Cessar-fogo alcançado, a 31 de Maio. Junta ao programa jubilar o acarinhar e fortalecer uma paz que garanta o regresso... a uma vida humanamente digna. Há um apelo constante a um trabalho de consolidação da Paz e da Reconciliação. Nada melhor que começar por ela: a Igreja que sofreu tantos agravos, esquece o triste passado e abraça fraternalmente todos os angolanos. Apela-se, finalmente, ao respeito dos direitos humanos de todos sem excepção, o que só acontecerá na verdadeira democracia onde tal respeito tem de estar presente (cf. CEAST, 1991c).

---

[105] . A CEAST quis propor ao povo angolano um tempo de preparação para a celebração dos 500 anos da chegada dos primeiros missionários a Angola, a 29 de Março de 1491. Os Bispos agarraram a ideia bíblica do 'Jubileu' que acontecia entre os hebreus de 50 em 50 anos (cf. CEAST, Luanda 1990d).

Manuel Vilas Boas, jornalista da TSF, acompanhou a cerimónia da assinatura dos Acordos de Paz em Bicesse e pronunciou-se sobre a postura da Igreja Católica:

> *'Discreta e cautelosa, coloca-se a Igreja Católica neste desencadear de factos novos. Defensora intrépida dos direitos humanos e das populações que serve naquele território, não deixou nunca, sempre que lhe foi consentido (e, algumas vezes, ultrapassou as restrições que os poderes públicos lhe impuseram, sobretudo após a independência) de clamar pela paz possível, através de um desenvolvimento integral a passar, obrigatoriamente, pela deposição das armas. Várias cartas pastorais são testemunho desse empenhamento pessoal da hierarquia, lido, por vezes, como intromissão na área política por dirigentes que quase sempre olharam a acção da Igreja como concorrência desleal a combater'* (Vilas Boas, 1991, pp.13-14).

Em Outubro, os Bispos vão a Roma e, no regresso, partilham a experiência feita e dão a notícia da visita do papa João Paulo II a Angola, em Junho de 92. Há um pedido às autoridades para que consolidem a paz, combatendo a violência ainda reinante:*'(…) tirando o troar dos canhões e o arrebentamento das bombas e minas, nunca houve em todo o território nacional tanta violência e tanta imoralidade (…). Cresceu a criminalidade quase generalizada (…)* '(CEAST, 1991d).

Laurence Henderson, num artigo publicado na revista 'Além-Mar' elogia o trabalho da Caritas, que distribuiu a maior parte do auxílio aos Angolanos porque *'(…) possui a maior rede internacional e a única organização verdadeiramente doméstica'*. Sobre as intervenções dos Bispos Católicos, afirma:

> *'têm contribuído para o processo de mudanças em Angola, através das suas cartas pastorais, que têm proporcionado aos Angolanos uma análise clara e consistente da sociedade angolana, desde 1974 até ao presente. À medida que levantavam a voz contra a violência e a violação dos direitos humanos e a favor da democracia, das reconciliação e da paz, apontavam a direcção que a Nação devia seguir. Mesmo nos dias mais negros, as Cartas deram esperança aos Angolanos'* (Henderson, 1991, p.19).

I.4. Papa, Eleições e massacres de Luanda

Começo por situar a importância de 1992 para a História de Angola. De facto, não foi por acaso que os Bispos de Angola publicaram seis Mensagens. Este ano tinha reunidas todas as condições para ser grande: o cessar-fogo tinha sete meses de vida; a Igreja Católica preparava-se para encerrar o jubileu dos Cinco Séculos da Evangelização; a visita do Papa João Paulo II estava programada; as eleições e a democracia, instituída por elas, encerrariam, com chave de ouro, um ano que nascera promissor. E o certo é que o cessar-

fogo lá se foi aguentando; o Papa veio e fez os angolanos viver o acontecimento mais forte e unificador de toda a sua História; a campanha eleitoral decorreu razoavelmente (se atendermos a que foi a primeira e depois de tantos anos de guerra e ódio fratricida); as eleições realizaram-se de forma pacífica e ordeira (com um recorde de participação popular) e... quando tudo parecia correr bem, a guerra regressa com muita violência (por causa da fraude eleitoral, segundo a UNITA, ou sem ela, segundo o MPLA e a ONU).

Vou acompanhar a voz dos Bispos Católicos ao longo das seis mensagens deste ano, começando pela de 1 de Março, *'Políticos, Democracia e Justiça'* (cf. CEAST, 1992a). A Conferência Episcopal recorda que a Paz passa pelos Políticos que, ao contrário dos militares, não estão a respeitar o cessar-fogo: abusam da linguagem provocadora e do trabalho paralelo em certas regiões (com escolas, centros de saúde... partidários). Há um apelo a que se criem condições para que as eleições sejam livres e justas, o que exige uma campanha eleitoral séria e sem represálias. É urgente a existência de uma confiança mútua entre o MPLA e a UNITA. A Paz passa pela Democracia multipartidária que tem de entrar livremente em todo o lado: escolas, hospitais, fábricas, famílias... É preciso que os partidos apresentem depressa os respectivos programas e candidatos. A Paz passa pela justiça e não faz sentido que se rejeitem funcionários ou trabalhadores porque são deste ou daquele partido. As desordens crescentes que o país atravessa (crimes, assaltos, justiça por mãos próprias...) alarmam as populações e são descrédito para as autoridades públicas. Os refugiados que regressam a Angola precisam de apoio rápido e eficiente. Os problemas levantados pela troca da moeda precisam de ser resolvidos.

A 2 de Março, os Bispos publicaram uma Exortação Pastoral em ordem à preparação da Visita de João Paulo II (cf. CEAST, 1992b). O texto define o Papa como fundamento e sinal de comunhão na Igreja Católica e alguém que vem proclamar a verdade, promover a justiça, defender o direito, reclamar o respeito da pessoa humana, apontar os caminhos da Paz. Os Bispos convidam todos os angolanos a acolher os ensinamentos do Papa e a pôr em prática tudo o que ele disser em ordem à edificação do país na verdade, na justiça, na fraternidade e na paz.

Após a visita de João Paulo II, realizada de 4 a 10 de Junho, a CEAST publicou uma Mensagem de agradecimento e, ao mesmo tempo, de denúncia dos inimigos da paz: a linguagem provocadora em certos programas dos media e em certos comunicados dos partidos (autênticas declarações de guerra); a existência de dois exércitos rivais (que urge desmobilizar e desarmar imediatamente, formando o exército único); a acumulação e movimentação de material bélico; o tribalismo fechado; a criminalidade organizada. Os Bispos lançam uma última palavra sobre o processo democrático que deve educar para a escolha ciente e consciente do partido e candidato presidencial a votar nas eleições, sem

represálias. Os Media devem informar com verdade e não usar linguagem falsa nem agressiva (cf. CEAST, 1992c).

As eleições legislativas e presidenciais, marcadas para 29 e 30 de Setembro, foram o pretexto para mais uma Mensagem, com título sugestivo: *'Ás portas da 2ª República'* (cf. CEAST, 1992d). Começa por colocar, frente a frente, a Igreja e as eleições, exigindo o compromisso político dos cristãos. Recorda o apelo lançado pelo Papa na sua Visita, ao pedir aos Bispos que sejam servidores do povo, abrindo caminhos de maior justiça e de progresso social para todos, transmitindo aos cidadãos o espírito e a estrutura da liberdade, do serviço, da solidariedade e da justiça... pois tal constituirá o fermento da sociedade em construção e da sua cultura política.

Falando de eleições, a Mensagem diz que elas só serão responsáveis se forem livres e conscientes. Para tal, o povo tem de ter critérios de escolha: o serviço do bem comum e o respeito pelos Direitos Humanos. E não vale só dizer: é preciso fazer!

A campanha eleitoral não pode ser de denegrimento dos outros partidos e candidatos. Tem de ser positiva, sem violência física ou verbal. E depois das eleições? Quem ganha não pode esmagar quem perde; quem perde tem de respeitar quem ganha e fazer uma oposição construtiva. Só assim o povo pode ter a paz, a justiça e o progresso.

Após as eleições, instalou-se uma crise político-militar e os Bispos pronunciaram-se duramente a 22 de Outubro, com a Mensagem *'Salvai-nos que perecemos!'* (cf. CEAST, 1992e). Entre 31 de Maio de 1991 e 30 de Setembro de 1992 foi o milagre da Paz. Depois, a felicidade transformou-se em pânico, quando os resultados eleitorais não foram aceites pela UNITA porque considerados fraudulentos. E, porque tudo se pode perder com a guerra, é urgente salvar a Paz, custe o que custar. O Papa lançara o apelo repetido: 'Angola, nunca mais a guerra!'. A reconciliação nacional teve um preço elevado. Deitar a perder a paz alcançada seria um acto irremediável de loucura nacional. Que as duas partes em conflito cedam o que for preciso para salvarem o milagre da paz – apelaram os Bispos. É necessário demonstrar maturidade política respeitando a vontade popular expressa nas eleições. Se houver ilegalidades ou fraudes, há instâncias para as detectar e mecanismos para resolver os problemas levantados. O retorno ao espírito e à letra de Bicesse é o caminho obrigatório para uma solução pacífica da crise angolana. Para que o povo acredite na democracia e na paz, urge substituir os dois exércitos beligerantes pelo exército nacional único e desarmar as forças partidárias. Se mais de 90% dos eleitores votaram – lembram os Bispos – é uma responsabilidade política e uma obrigação, por parte dos partidos e candidatos, respeitar a vontade deles. Convém não esquecer que, em Democracia, há duas vitórias: a da governação e a da oposição e todos têm um papel insubstituível a desempenhar.

Há ainda uma referência explícita às chacinas realizadas em Cabinda e um apelo aos Media para que informem com dignidade porque a divulgação de meias verdades conduz à inverdade.

Com os 'massacres' do início de Novembro, sobretudo em Luanda, a Comissão Justiça e Paz da CEAST promoveu um encontro com D. Damião Franklin, Colégio dos Consultores e Párocos da Cidade de Luanda para analisar a situação que se vivia e tomar uma posição: a caça aos simpatizantes da UNITA e de gente do Uíge, com listas; perseguições e falsas acusações; vinganças; os civis armados pelo MPLA e sem controlo; pessoas espancadas, desaparecidas e fuziladas, às centenas; violação de residências particulares; violação e revista do Seminário Maior de Luanda, do Convento dos Capuchinhos de Fátima, da Paróquia de S. Francisco Xavier; a existência de organizações violentas, equipadas e treinadas para revistar, raptar, fuzilar e pilhar; o uso de linguagem agressiva e de incitação ao ódio por parte dos meios de comunicação social. A CEJP avançou com algumas sugestões concretas: exigência do desarmamento dos civis; fim da linguagem agressiva nos media; pedir estatuto de concessão de asilo para as Casas Religiosas; preparar mensagem ecuménica para denunciar injustiças cometidas e apelar ao perdão; fazer listas das vítimas e dos causadores, para os apresentar aos tribunais, AR e às organizações internacionais; pedir uma audiência ao Presidente da República e ao Ministro do Interior para lhes expor a situação e pedir o desarmamento do povo. Tudo isto constava na agenda dos trabalhos, assinada por Henrique Verdjik, presidente da CEPJ, que enviou a todos os Padres que trabalhavam na capital angolana. Este encontro realizou-se a 6 de Novembro.

Após a Reunião, a CEJP, a 9 de Novembro, escreveu uma Carta ao Responsável da ONU em Angola sobre a Protecção e Defesa dos Direitos Humanos. Evocando dos diferentes artigos da Declaração Universal dos Direitos do Homem, foram expondo as situações abordadas na reunião com o Clero. Termina com três perguntas directas: '*Qual foi a vossa acção junto das Autoridades Governamentais, nomeadamente a Polícia e os elementos da Força Civil popular, para proteger as famílias indefesas? '.* Aparentemente – diz a CEJP – houve apenas um breve comunicado publicado na imprensa. A 2ª pergunta já se volta para o futuro imediato:

> *'Como há constantemente apelos de pessoas e famílias indefesas que são perseguidas como objecto de caça, que pedem protecção dos seus Direitos Humanos elementares, a quem de vós se podem dirigir para receber essa protecção? '* Finalmente, e porque o tempo passava e as respostas exigiam urgência, a CEPJ faz a última pergunta: *'Se a CEPJ marcar lugares de Asilo em alguma Paróquia ou Casa Religiosa, esses lugares de Asilo serão reconhecidos e protegidos pela ONU? '.*(CEPJ, 1992, p.2).

‘*A Pátria de Luto’* é o título duríssimo da última mensagem dos Bispos em 92 (cf. CEAST, 1992f). Os Bispos deploram a matança de milhares de pessoas, em todo o país, mas, sobretudo em Luanda. Condenam ainda as detenções e sequestros de pessoas por razões partidárias ou tribais, o banditismo armado e a destruição de imóveis e outros bens.

É gravíssima a eliminação de pessoas por pertencerem a um partido ou tribo. O ódio tribal e o desrespeito pelas livres opções partidárias destroem a nação e a democracia. Constituem ainda uma grande traição ao povo e aos próprios Bispos que se esforçaram na educação para a democracia multipartidária. A ‘caça ao homem’ – seja por que motivo for – é criminosa.

Quanto ao futuro, os Bispos perguntam: *‘Vamos ter outra guerra para matar o povo? Um suicídio nacional – dizem! E perguntam novamente: ‘Uma nova guerra como iria acabar? Com negociações? Com o diálogo? Com algum mediador? Então (...) aquilo que um dia iriam fazer para a guerra acabar, façam-no já agora para ela não começar!* ‘(CEAST, 1992f).

A CEAST congratula-se com os ‘Acordos do Namibe’ e a possibilidade da UNITA e restante oposição integrarem o novo governo e parlamento. Mas é urgente formar o exército único e desarmar todos os militares partidários e civis armados. A Comunicação Social volta a ser convidada a colocar-se ao serviço da união e da reconciliação dos angolanos. Há um pedido final aos responsáveis do país para que ponham cobro à situação trágica que Angola está a viver.

A ideia mais forte desta mensagem é a do ‘suicídio nacional’ que representa uma nova guerra: *‘A luta duma nova guerra seria contra quem? Da UNITA contra o MPLA e do MPLA contra a UNITA? Nada disso. Seria de ambos contra o povo. Este é que ficaria sem casas, sem escolas, sem hospitais, sem estradas, sem roupas, sem comida, sem saúde, sem medicamentos, sem os filhos, sem alegria, sem a vida. Numa guerra civil são sempre dois exércitos a lutar contra o povo da sua própria nação. Um suicídio nacional’.* (CEAST, 1992f).

Jerónimo Cahinga, teólogo, avalia as relações Estado-Igreja entre 1975 e 1992 como de muito tensas. Entre 1975 e 1980, a Igreja foi espoliada de boa parte dos seus bens, em tempo de marxização forçada das populações*: ‘A Igreja foi desdenhada, hostilizada, denegrida e a sua autoridade moral questionada, se não mesmo negada’* (Cahinga, 2009b, p.8). Foi corajosa nas intervenções, o que levou a perseguições e humilhações. 1992, após o Simpósio dos 500 anos da Evangelização de Angola, às portas da Visita do Papa e das eleições, o Governo mudou o discurso e as posições em relação à Igreja Católica, com discursos mais conciliadores e a devolução de edifícios confiscados.

I.5. As batalhas no Planalto Central

O ano 1993 foi o das grandes Batalhas no Huambo e no Kuito. Com o Planalto Central a ferro e fogo, a Conferência Episcopal publicou uma mensagem, a 11 de Fevereiro, onde começa por denunciar o massacre dos Bakongo (originários do Norte de Angola), em Luanda, na chamada 'sexta-feira sangrenta' (cf. CEAST, 1993a). Como pretexto, apontou-se o facto de os zairenses estarem a apoiar a UNITA. Assaltos, saques, violações, mutilações, assassínios, ensanguentaram a cidade de Luanda, sem reacção imediata das autoridades. Os Bispos reuniram-se de emergência e publicaram uma Carta Pastoral que ajudou a parar esta onda criminosa.

Os Bispos foram mais longe e fizeram uma radiografia geral do país vitimado por uma injustificada e monstruosa guerra que o futuro há-de julgar como um dos maiores crimes da História de Angola.

A Conferência Episcopal denuncia ainda as sistemáticas violações dos direitos humanos. Condena a devastação indiscriminada de vilas e cidades onde nem sequer as Igrejas, os hospitais e as creches são poupados. Os Bispos apelam ainda para a ajuda humanitária que o MPLA e a UNITA estavam a impedir que chegassem às populações martirizadas.

E, para terminar, deixam vários recados: haja flexibilidade nas negociações em curso, em Adis Abeba; façam negociações com os olhos postos no sofrimento do povo e não nos interesses do próprio partido; que não termine esta ronda de conversações sem assinarem um cessar-fogo imediato e incondicional, apostados em respeitar lealmente os acordos de Paz.

'*A Salvação do Povo'* é o título da Mensagem que se segue, publicada em tempo de Quaresma. Denuncia os direitos humanos espezinhados pelos beligerantes, faz um apelo veemente ao cessar-fogo e pede oração pela Paz (cf. CEAST, 1993b).

'Irmãos, porque nos matamos? ' - É a pergunta incómoda escolhida para título de mais uma Mensagem Pastoral sobre o absurdo da guerra, publicada a 5 de Agosto (cf. CEAST, 1993c) pelo Conselho Permanente e Alargado. Há uma denúncia clara desta guerra absurda e desumana que já matou milhares de pessoas, desfez famílias, gerou prisioneiros de guerra, sujeitou cidades inteiras à insegurança e à fome. Os Bispos fazem dois apelos ao Governo e à UNITA: *'Deixai-nos viver*! ' e '*Restituí-nos a liberdade*!'.

Em jeito de conclusão, os Bispos angolanos dirigem-se aos responsáveis da guerra:

> ‘*Quer acreditem ou não, não podemos deixar de recordar aqui as terríveis contas que hão-de prestar um dia a Deus os supremos autores de tantos e tão hediondos crimes que esta guerra está a perpetrar no meio do povo inocente. Senhores responsáveis da guerra, nós e os nossos fiéis continuamos a rezar por vós, para terdes a coragem da reconciliação, para serdes capazes de compreender que a vossa maior vitória é a paz, de vós ansiosamente, esperada pelo povo’*. (CEAST, 1993c).

No fim do ano, a CEAST voltou a pronunciar-se, em tempo já de preparação para o Natal (cf. CEAST, 1993d). No Advento, os Bispos inspiraram-se no profeta Isaías e fizeram propostas de pacificação, apostando em frases-chave: ‘*preencher as ravinas da fome e da miséria’* (CEAST, 1993d, nº2) – estas ‘ravinas’ são consequências dos combates e só podem ser preenchidas com um cessar-fogo sério. Diante da situação político-militar, os Bispos dizem que persistir na guerra constitui uma atitude assassina que a consciência cristã não pode aceitar. Outras ravinas a preencher são as destruições sem conta, bem como a pilhagem de bens públicos e particulares. Pôr fim imediato a esta loucura é a melhor oportunidade que os políticos têm de mostrar amor à Pátria. – *‘Abater os muros da ambição e do ódio’* (CEAST, 1993d, nº3) – as ambições do poder, do dinheiro e do lucro desmedidos estão a ser terríveis para o povo angolano. Esta guerra não é feita por amor à Pátria que se arruína, mas por dividendos que se procuram: o poder, o petróleo, contas bancárias no estrangeiro, lucros desmedidos, etc. Mas o maior obstáculo a derrubar é o morro do ódio. A moral cristã prega o amor fraterno e o perdão dos inimigos. Este é um dos actos mais nobres do coração humano e é o preço que os angolanos estão dispostos a pagar pela reconciliação e pela Paz em Angola – defendem os Bispos. – *‘Endireitar as curvas da injustiça’* (CEAST, 1993d, nº4) – a mais grave injustiça que esta guerra gerou foi a violação do direito sagrado à vida. Uma simples denúncia pode bastar para deter ou mesmo eliminar um irmão: quem assim procede é verdadeiro assassino dos seus irmãos! Será ainda mais rigoroso o juízo de Deus para os culpados de bombardeamentos indiscriminados e para quem sitia cidades durante largos meses, condenando-as à morte. Como uma vida sem liberdade não é humana, impõe-se a libertação dos detidos políticos de ambos os lados. Proporcione-se a liberdade de circulação e conceda-se ao povo o direito de viver em segurança e a responsabilidade dos pais zelar pela educação e integridade moral dos filhos. Os Bispos atacam ainda a mentira orquestrada e, por vezes, veiculada na Comunicação Social, visando até atingir autoridades e instituições eclesiásticas. Ali se refere o caso das notícias que circularam sobre o Arcebispo do Huambo e sua alegada ligação à UNITA, o que serviu de justificação para a destruição parcial do Paço Episcopal pela artilharia e pela força aérea do governo. – *‘Terraplanar os caminhos da Paz’* (CEAST, 1993d, nº5) – Os Bispos dizem que é urgente eliminar as armas que constituem o maior inimigo da Pátria: matam, mutilam as pessoas, destroem o património e esgotam os recursos. A CEAST pede

que ninguém venda armas a Angola, mas antes enxadas e tractores: *'Armas para nos matar, nunca mais! '* (CEAST, 1993d, nº5). Por fim, a Mensagem defende a eliminação da desconfiança mútua, para que se enterre o passado e se olhe para o futuro de mãos dadas, sem alimentar qualquer espécie de tribalismo.

I.6. Os Acordos de Lusaka

Às portas da Páscoa, a CEAST publicou mais uma Mensagem Pastoral (cf. CEAST, 1994a) onde apela para a necessidade de renovação e reconciliação de uma Angola que continua mergulhada num mar de lágrimas e de sangue. Angola precisa de cidadãos novos, respeitadores dos direitos humanos. Precisa de famílias novas, bem unidas. Precisa de políticos novos que não alinhem em ideias ditatoriais, mas apostados exclusivamente no caminho de uma justa democracia pluripartidária e pluralista. Estes novos políticos devem, na opinião dos Bispos, aspirar ao poder pela vontade expressa no voto e nunca pela força das armas e têm de saber honrar os compromissos e servir o povo sem se servirem dele.

É preciso renovar a mente, escolhendo e vivendo os valores do Evangelho. Urge pôr de parte todas as formas de mentira: comunicados falsos e contraditórios, fraudes, especulações, abusos de confiança. Só detestando a mentira se pode libertar Angola da guerra que a destrói. Os Bispos pedem verdade acima de tudo: nas negociações, nos compromissos assumidos, no cumprimento dos acordos, na comunicação social, na justiça distributiva, na democracia, nas relações sociais. Finalmente, a CEAST apela à renovação da vida, pondo cobro aos furtos nos negócios fraudulentos, nos assaltos criminosos, no exercício desonesto das profissões, na delapidação do património público, nas pilhagens frequentes. Mas, sobretudo, é urgente acabar com este monstro da guerra para que os angolanos possam trabalhar. A Mensagem Pastoral expressa ainda uma bem fundada preocupação relativa às acções militares no terreno e aos intensos preparativos de guerra em curso. Faz um apelo à Comunicação Social para que fomente a concórdia e a reconciliação e termina com um compromisso: *'Enquanto houver angolanos que não se cansam de fazer a guerra, não nos podemos cansar de procurar a paz'* (CEAST, 1994a,nº4).[106]

[106] . Bem na linha das perpectivas apontadas por Norberto Bobbio, os Bispos de Angola traçam, nesta Mensagem, o perfil do político: *'Políticos novos, eis uma exigência de uma Angola renovada. Políticos novos são aqueles que não alinham em ultrapassadas ideias ditatoriais(...).Políticos novos são aqueles que aspiram chegar ao poder por vontade do povo(...) e jamais pela força das armas. Políticos novos são aqueles que se comprometem quando prometem e sabem honrar os seus compromissos perante a Nação e o mundo. Políticos novos são aqueles que não procuram servir-se do povo, mas tão somente servir o povo, com os olhos postos no bem comum, nos interesses da Nação'* (CEAST, 1994a).

A 8 de Dezembro, por ocasião do cessar-fogo assinado em Lusaka, os Bispos voltaram a falar alto (cf. CEAST, 1994b). A Paz trespassa as sete páginas do texto distribuído e lido em todas as Igrejas Católicas de Angola. Em tempo de Advento, citam o profeta Isaías: 'O lobo habitará com o cordeiro'. Concluem os Bispos que o lobo se ofenderia com razão se ouvisse dizer que o homem, nas suas atrocidades, é lobo para o homem, pois o lobo nunca faz ao seu irmão lobo as crueldades que o homem faz a seu irmão! A Conferência Episcopal confia no processo de paz, mas alerta para o perigo das feridas profundas ainda por cicatrizar. A desconfiança é grande. A história do passado leva a suspeitar do actual acordo de paz. Os Bispos, para provar que a Paz é possível, pedem para que se olhe para alguns dos países vizinhos e para o Médio Oriente. A esperança está de pé, desde que se afaste o desespero e o pessimismo incentivado por mentores desesperados. Os meios de comunicação social têm também de colaborar, utilizando uma linguagem convidativa à reconciliação e à paz. O cessar-fogo dá corpo a uma esperança merecida. O povo sofreu demais e pagou já caro o preço da paz. Ela é valiosa demais. É fruto da justiça que tem de ser humana e fraterna. A justiça tem de se impor pela força da razão e nunca pela força da violência. O diálogo é fundamental e as armas são uma injúria à razão e a dignidade humanas. Por isso, os Bispos consideram urgente que os beligerantes poisem as armas sem receio, com a supervisão e ajuda dos organismos internacionais e nacionais competentes.

> '*A justiça* – lembra a CEAST, numa clara referência à corrupção – *não se compadece com o compadrio nos cargos públicos, nem com os desvios de fundos nacionais, nem com o abuso do poder para extorquir bens alheios, nem com a ambição armada que assalta, depreda, destrói e mata. A própria guerra não pode justificar a desordem gritante de usurpar bens do povo nem, muito menos, a infâmia de saquear hospitais, instituições religiosas ou humanitárias'* (CEAST, 1994b, nº9).

A Igreja Católica decidiu fazer de 1995 o Ano Nacional da Família Angolana, depois deste 1994 ter sido o Ano Internacional da Família. O objectivo – diz a CEAST – é criar as condições para a promoção e defesa da família e fazer dela um espaço de amor, comunhão, perdão e acolhimento. Deve caracterizar a família angolana o *'aceitar o irmão, seja ele do norte ou do sul, do leste ou do oeste, desta tribo ou daquela, do meu partido ou do teu. Em política democrática, ninguém há-de estranhar que um irmão pertença a este partido ou àquele. É um direito*' (CEAST, 1994b, nº12).

I.7. Ano da Família Angolana…em guerra

Angola celebra 20 anos como país independente e a Igreja Católica decidiu fazer deste evento um pretexto para declarar 1995 como o '*Ano Nacional da Família Angolana'*. A 12 de Março, publica mais uma Mensagem Pastoral (cf. CEAST, 1995a). A pátria angolana deve tornar-se cada vez mais uma família, acabando com a guerra, perdoando, realizando uma profunda reconciliação nacional. A tolerância é o rosto da paz e a intolerância o rosto da guerra. Há que criar uma sociedade não exclusivista, mas aberta; não impositiva mas dialogante; não repressiva, mas tolerante. Por isso – dizem os Bispos Católicos - há que apostar na verdade da informação, no fim do recurso à eliminação dos adversários políticos, cultivar a legalidade, combater o lucro fácil e rápido bem como a subtracção oculta dos dinheiros da Nação para proveito pessoal ou o aproveitamento do cargo que se ocupa para acumular riquezas. Há que combater a corrupção:

> *'o desvio de dinheiro público e a auto-atribuição de benefícios aproveitando do serviço confiado. É corrupção a procura sistemática de comissões ou percentagens nos actos de compra e importação. É corrupção a extorsão de dinheiro ao povo para compensar salários insuficientes'*. (CEAST, 1995a, nº5).

A CEAST diz, a terminar, que *'estes e outros vícios estão corroendo a moralidade pública e o relacionamento social. Cabe neste aspecto um duplo dever aos dirigentes e responsáveis da nação: terem uma administração transparente, sobretudo no que concerne aos dinheiros da nação e a obrigação de darem bom exemplo'*. (CEAST, 1995a, nº5).

Os Acordos de Lusaka falharam. A circulação de pessoas não acontece, a guerra continua a preparar-se, a ajuda humanitária não chega às populações em desespero. Por isso, a CEAST lança um 'Veemente Apelo' (cf. CEAST, 1995b) onde pede à ONU o envio de capacetes azuis e lança algumas acusações:

> '*A par de países irmãos e amigos que nos querem realmente ajudar a alcançar a paz, há grupos, se não países, interessados em arruinar ainda mais a nossa Pátria, com as armas destruidoras que para cá enviam em troca de diamantes e petróleo. A esses senhores pedimos simplesmente que não nos façam a nós o que não querem para si mesmos'*. (CEAST, 1995b, nº3).

Os Bispos Católicos insistem na realização de um encontro de reconciliação nacional entre Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi.

O Congresso Eucarístico de Benguela foi o pretexto para a publicação, a 23 de Julho, de mais uma Mensagem Pastoral, sobre a *'Saúde Moral da Nação'* (cf. CEAST, 1995c). Os Bispos afirmam que a sociedade angolana está moralmente enferma*: 'quando o*

homem fica indiferente perante o sofrimento, a injustiça, a guerra e tantos outros males, é porque a sua saúde moral está em crise, a começar pela consciência, que precisa de urgente remédio' (CEAST, 1995c, nº1).

Um correcto '*Amor à Pátria'* é defendido pelos Bispos na Mensagem Quaresma '*Conversão e Patriotismo'* (cf. CEAST, 1996a):

> *'Aquele cidadão que não sofre ao ver o seu país destruído, pilhado, vilipendiado; aquele cidadão que não sofre ao ver os seus irmãos a morrer de fome, de doença, das mais variadas privações; aquele cidadão que não está disposto a sacrificar-se para servir os outros em vez de se servir deles; tal cidadão não ama a sua Pátria, não é patriota, não tem vocação de político nem de governante'*. (CEAST, 1996a).

'Em defesa da Esperança' (cf. CEAST, 1996b) é o título da Mensagem da CEAST sobre a gravidade da situação do país em 1996, com milhões de pessoas entre a vida e a morte, muitos deles só salvos pelas ajudas do PAM e da Caritas. Há que combater os efeitos da guerra, da injustiça, da corrupção que, *'nos serviços públicos é um vírus que acaba por infectar toda a vida da nossa sociedade'*. (CEAST, 1996b, nº2) Os Bispos pedem que passado constitua uma lição para o futuro: *'O que foi o nosso passado de guerra? Um cruel genocídio que imolou centenas de milhar de inocentes (...) Pois seja esta a grande lição do futuro. Resolver os nossos problemas pelas armas do diálogo, e não pelo diálogo das armas'*. (CEAST, 1996b, nº3). Para tal, é urgente a criação de um governo de reconciliação nacional e um encontro de Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi (cf. CEAST, 1996b, nº6).

O curso da história de Angola começava a mudar. Bernard Ducrot, missionário francês, chegado a Angola em 1977, afirma:

> '*há muitas coisas que mexem e, à força de tanto mexer, acabam por mudar. Tomo por testemunho o impacto da palavra oficial dos nossos Bispos, uma voz solitária e mal recebida pelos mass media ao serviço exclusivo da ideologia reinante. Essa voz fez o seu caminho. Os temas rejeitados no momento da publicação das Mensagens Pastorais fazem hoje parte do vocabulário dos dirigentes de todos os partidos'* (Ducrot, 1996, p.21).

Mas, segundo Manuel Gonçalves, estes já 20 anos de independência mostram um caminho tortuoso e esburacado pela guerra civil marcado por *'(…) teimosia ideológica, intromissão de estranhos, muita ambição e ganância, ressentimento e desconfiança, palavras ambíguas, lucro criminoso dos vendedores de armas'* (Gonçalves, 1996, p.13).

A intervenção dos Bispos foi contestada pelo jornalista António Marujo, na Revista Alem-Mar. Depois de fazer um enquadramento histórico da situação de Angola, país onde o

povo se esvai em sangue, Marujo atacou dos dirigentes angolanos, incapazes da dar ao povo uma paz merecida e desejada e também não poupou a Igreja:

> *'a Igreja também pecou. Não fez o que podia para evitar o novo conflito. Numa situação de desespero é que se percebem os gestos dos que são capazes de se agigantar em nome dos que sofrem. Não houve ninguém, na Igreja, que tenha tido essa capacidade de arriscar a coragem (como aconteceu em Timor). No momento em que se percebia o descarrilar da situação, a Igreja (algum responsável em seu nome) deveria ter ousado um grito. A pedir o silêncio das armas, a chamar criminoso a quem queria matar mais'* (Marujo, 1997, p.9).

Uma vez que este artigo foi publicado numa revista missionária, as reacções da CEAST foram fortes. D. Mata Mourisca, na obra em que divulga cartas enviadas por ele a políticos, militares e diplomatas a denunciar atrocidades e propor soluções pacíficas a problemas, diz na apresentação que avançou para a publicação *'(…) porque um jornalista português, de notável nomeada, ousou divulgar a deplorável notícia de que os Bispos de Angola não fizeram o que estava ao seu alcance para travar a guerra e alcançar a paz no país'* (Mourisca, s/data, p.5). D. Abílio Ribas, Bispo de S. Tomé, fora o primeiro a reagir, num artigo *intitulado 'A Igreja nunca se calou!'. Disse:*

> *'de cada Assembleia Episcopal saíam respostas vigorosas, anunciando e denunciando. A tentativa política de manipular os bispos não resultou. A sua coragem e inabalável união produziram monumentos de doutrina e direitos humanos (…) '.* Após a leitura, nas Igrejas, das mensagens pastorais, havia quase sempre reacções, autênticas *'(…) investidas oficiais, tentando atemorizar, mas sempre em vão'* (Ribas, 2000, p.12).

I.8. GURN e Maître Beye

1997 é marcado pela tomada de posse do Governo de Unidade e Reconciliação Nacional (GURN), sinal de esperança, desde que se cumpra o prometido e desejado pelas populações. Defendem os Bispos em Mensagem Pastoral na Páscoa:

> *'A partir de agora, o Povo quer ver o GURN em toda a parte, principalmente nas armas recolhidas e nos militares desmobilizados, na reabilitação das estradas e na sua livre circulação, na liberdade política e na plena tolerância partidária, na hora de ser angolano e na alegria de viver em paz'*. (CEAST, 1997a, nº 4)

'Apostemos na Paz' é mais um grito da CEAST (cf. CEAST, 1997b). Começa com a afirmação de que não há solução militar para Angola e com a denúncia do regresso forçado de muitos jovens ao exército, arrastando-se a Nação para o abismo da guerra que já trouxe ao país morte, miséria e terror. Termina com um pedido: *'Que não haja Responsáveis*

que queiram impor ao Povo sacrifícios humanos para resolver seus diferendos. Apelamos a todos para que se corte imediatamente com tudo o que favorece o clima de guerra (...) entremos de novo em cheio na dinâmica de Paz'. (CEAST, 1997b).

No fim do ano, os Bispos voltaram a falar (cf. CEAST, 1997c), insistindo na unidade da família angolana e pedindo que as riquezas do país não fossem desperdiçadas em armas, mas investidas ao serviço do desenvolvimento e do bem-estar dos cidadãos. O povo tem direito à paz, à saúde, à escola. O diálogo é a única alternativa válida.

Os Bispos abrem 1998 com uma 'Carta aos Angolanos' onde é tratado o problema da 'feitiçaria': *'Vai-se tornando uma calamidade o número de assassínios de concidadãos nossos que, a coberto de uma acusação não fundamentada, são pura e simplesmente eliminados porque tidos por 'feiticeiros"* (CEAST, 1998b, nº3). Os Bispos propõem a criação de uma 'Comissão Ad Hoc' para encontrar soluções para este drama. Há ainda uma palavra sobre a distribuição das terras, sobre a fome e a doença do sono.

Após a reunião de todos os Bispos da África Austral (IMBISA), a CEAST publicou uma Mensagem Pastoral que termina em forma de apelo: '*Acabem com a guerra de uma vez para sempre, tenham pena do povo que é sempre a verdadeira vítima da guerra, e não os Dirigentes que a decretam'* (CEAST, 1998c, nº6).

O Maître Beye, representante das Nações Unidas em Angola, morreu num acidente de helicóptero a 26 de Junho de 1998. Os Bispos, na Mensagem datada de 22 de Julho, evocaram a figura deste estadista e renovaram o apelo ao diálogo e à Paz. (cf. CEAST, 1998d, nº4).

'Angola, para onde vais? '- É o título da última Mensagem de 1998, perante a grave e preocupante situação politico-militar que entrava o Processo de Paz em Angola: '*vemos o povo a ser de novo esmagado pela crueldade das armas (...): milhares de homens, mulheres e crianças já desalojados, esfomeados, esfarrapados, adoentados, votados à mais indigna condição de um ser humano'* (CEAST, 1998e, nº2). Há um pedido aos 'senhores das armas' para que continuem o diálogo, façam justiça às vítimas assassinadas pelas forças policiais, reunifiquem os exércitos. Os Bispos pedem à ONU que aumente o seu contingente em Angola (cf. CEAST, 1998e, nº4).

D. Viti, Arcebispo do Huambo, defende a conotação étnica da guerra civil e defende que, '*na Mãe Angola todos somos irmãos e todos somos iguais'* (Santos, 1999, p.12). Diz que a Igreja condena a guerra sem rodeio, pois não é caminho para a paz*: 'a guerra é caminho de morte. Com a guerra negamos a angolanidade, negamos a pessoa humana (…). A guerra civil nunca terá um vencedor. Só terá vencidos, porque a casa dividida contra si própria não subsiste (…). Angola assim não tem futuro'* (Santos, 1999, p.12). O Arcebispo, confrontado com a conotação à UNITA, defendeu a sua neutralidade e deu exemplos:

'Em 1993, na guerra dos 55 dias, recolhi 150 polícias antimotim que estavam vencidos. Quatro morreram. Os outros foram tratados e guardados em Igrejas ou casas de religiosas, contra qualquer ataque ou rapto da UNITA. Nessa altura, também entreguei à UNITA uma lista de nomes de pessoas desaparecidas e reclamei o seu paradeiro. Algumas delas foram-me entregues, outras não' (Santos, 1999, p.12).

I.9. O Movimento Pro Pace e o COIEPA

O ano 99 começou com um apelo à razão dos beligerantes, com os Bispos a gritar: *'o povo é destruído! (...) O povo é vitimado! '*. Até o Papa se associa, lançando um apelo em favor de uma paz duradoura e justa (cf. CEAST, 1999b).

O Dia da Reconciliação Nacional, (instituído pela CEAST em 1996, no IV Domingo da Quaresma), celebrado a 14 de Março de 1999, foi pretexto para uma Mensagem, num momento em que a guerra tomava proporções cada vez mais dramáticas. Foram lançadas as bases do '*Movimento Pro Pace'* (cf. CEAST, 1999c).

'Salvemos a vida dos angolanos' é mais um grito dos Bispos Católicos, escrito no Congresso Eucarístico realizado no Lubango. *'Não à guerra, Sim à Paz'* é a proposta da CEAST neste Ano do Pai (cf. CEAST, 1999d). Maria Barroso Soares, Presidente da Cruz Vermelha Portuguesa, foi convidada a intervir neste Congresso e escreveu uma crónica no 'Público' onde fala do que lá se ouviu e partilhou: '*A guerra é mutilação, é fome, é ódio e morte e nós (mães), que damos a vida, não podemos aceitar que a tirem aos nossos filhos, aos filhos de todas as mulheres'* (Soares, 1999, p.16). E, solidária com as dores sofridas e as lágrimas derramadas, Maria Barroso desejou a Paz para Angola e lançou um desafio aos Bispos: *'Pedi à Igreja, ali reunida, que com a sua grande autoridade espiritual e moral, ajudasse o povo de Angola a encontrar os caminhos da paz e da conciliação'* (Soares, 1999, p.16).

Também Fátima Roque, economista, defende uma solução não militar para Angola, sendo necessário aos defensores da paz e da reconciliação não de deixar intimidar pelas ameaças, mas encontrar caminhos para *'(…) ajudar o MPLA e a UNITA a ultrapassarem esta fase terrível de vingança e destruição e a construírem o futuro em conjunto'* (Roque, 1999, p.20). A organização da sociedade civil é o caminho apontado pela economista que realça o papel da Igreja Católica neste âmbito. Mas, 'a *paz não pode esperar mais. Vamos forçar a Paz! (…) A Igreja Católica, que tem sustentado a angústia do povo angolano, dispõe de meios poderosos de transformação. (…). É altura de tirar Angola do esquecimento. Que cada um de nós o assuma como um compromisso pessoal'* (Roque, 1999, p.20).

João Lourenço, Secretário-Geral do MPLA, afirma ao DN que a opção militar é a solução para Angola, contrariando as teses da Igreja Católica. Questionado sobre a disponibilidade da Igreja Católica para mediar o conflito, João Lourenço foi claro ao dizer 'sim' à Igreja, mas 'não' a Savimbi: *'Tudo o que favoreça a paz é positivo, mas não pensem que alguma vez voltaremos a sentar-nos à mesa com Jonas Savimbi'* (Santos, 1999, p.11).

Reginaldo Silva, jornalista angolano, permite ao 'Público' dar honras de primeira página à Assembleia da CEAST, com a informação da denúncia dos Bispos sobre os mil mortos em Malanje nos últimos meses e na atribuição das culpas da guerra repartidas pelo MPLA e pela UNITA: '*A guerra em Angola não tem um culpado, tem dois: a UNITA, mas também Governo – declararam ontem, no Lubango, os bispos católicos, na mais contundente crítica que já lançaram contra a tragédia'* (Silva, 1999, p.12). Os Bispos congratulam-se

> '(…) *sobremaneira com todos aqueles e aquelas que se empenham em promover a paz',* posição que, segundo o jornalista, *'(…) parece ser uma resposta indirecta ao editorial transmitido nos últimos dias pela comunicação social controlada pelo Governo, sob o título 'a paz dos fracos', onde os mentores e os signatários do recente 'Manifesto pela Paz' são ferozmente atacados'* (Silva, 1999, p.12).

'Jubileu da Esperança' marca o fim de 99, ano em que os Bispos denunciam a violação quase institucionalizada dos direitos humanos e pedem que 2000 seja tempo de Jubileu, marcado pelo perdão e pela paz. Profetizam uma libertação em que os homens das armas hão-de trocar a guerra pela paz, as armas por instrumentos de reconstrução, os camuflados pelas batas das escolas. Prometem um regulamento para o Movimento *Pro Pace* e a promoção de um Congresso Nacional para a Paz (cf. CEAST, 1999e).

D. Zacarias Kamwenho, presidente da CEAST, visitou o Huambo e ficou preocupado com o que viu e ouviu: '*destacou a violação sistemática dos direitos humanos, no âmbito de uma intensa e violenta pressão de que as populações civis são alvo, por parte quer das forças governamentais quer dos homens de Jonas Savimbi'* (Silva, 2000, p.16). D. Kamwenho denunciou os maus tratos que os militares infligem às populações civis e pediu negociações para a paz, comparando a tentativa de neutralizar a guerrilha à reparação das canalizações degradadas das cidades angolanas: não basta reparar pequenas avarias, há que mudar toda a canalização: *'para estancar, para acantonar a guerra, seria primeiro preciso acantoná-la nos corações das pessoas. Acantonar a guerra, as suas causas, causas estas que nunca foram analisadas em profundidade'* (Silva, 2000, p.16).

'O Ano da Reconciliação' é a primeira intervenção da CEAST em 2000 (cf. CEAST, 2000a). Os Bispos puseram em causa a legitimidade desta guerra que catalogaram como crime contra a humanidade. Amplificaram o grito desesperado de um povo massacrado.

Falaram do genocídio angolano e pediram aos políticos e aos militares, de ambos os lados, que se reconciliassem neste Jubileu. Pediram à ONU uma intervenção mais eficaz em favor dos direitos humanos. Solicitaram o apoio internacional à Caritas. Elogiaram a intervenção do *Movimento Pro Pace*, cujos 'dez mandamentos' seriam publicados por D. Zacarias Kamwenho, Presidente da CEAST, a 21 de Julho, em Luanda (cf. CEAST, 2000a).

'*Novo Milénio, Vida Nova'* é o título da Mensagem publicada a 22 de Novembro, com novos apelos ao diálogo e uma palavra especial sobre os deslocados:

> *'Uma situação que nos choca e nos interpela é a situação dos deslocados (...). A simples existência de milhões de deslocados ou de refugiados, vivendo em situações extremamente penalizantes, têm de mexer com a consciência de todos (...). Não é só de pão que eles precisam, mas também de calor humano e da atenção dos outros*' (CEAST, 2000b).

Há um último apelo aos militares para respeitarem a Convenção de Genebra, pois, Angola continua a deparar-se com actos de violência e desrespeito graves por estas normas reconhecidas por todos.

'*Ao Largo, confiantes!'*- é o título da Mensagem de 27 de Março de 2001. Salienta a importância do Congresso Pro Pace, realizado em Luanda, e das reuniões do Comité Inter-Eclesial para a Paz (COIEPA). Denunciam atrocidades cometidas em todo o país e pedem compromissos na promoção da reconciliação que leva à Paz e ao respeito dos Direitos Humanos (cf. CEAST, 2001a).

D. Zacarias Kamwenho recebeu o Prémio Sakharov para os Direitos Humanos, no Parlamento Europeu, a 12 de Dezembro. Por ocasião de mais um aniversário da independência, a CEAST publicou a Mensagem '*Justiça e Pão para todos'* onde fala dos grandes desafios lançados a Angola: a Paz, a Justiça, a Pobreza e a Pastoral, sobretudo através do empenho dos Leigos, da Caritas e do Movimento Pro Pace. Terminam com um voto: *"Muito desejaríamos que a data da Independência fosse celebrada por todos os Angolanos em toda a nossa terra, num ambiente de verdadeira festa da família, congregada na concórdia, na fraternidade e na Paz*" (CEAST, 2001b).

I.10. Morte de Savimbi e Memorando do Lwena

Jonas Savimbi é morto a 22 de Fevereiro de 2002. Os Bispos publicam nova Mensagem a 12 de Março onde, sem optimismos exagerados, alimentam a esperança de um país construído por todos. Urge calar as armas, garantir a segurança das pessoas e seus bens e caminhar para uma reconciliação nacional. O panorama humanitário é desolador, mas há condições para melhorar. É preciso evitar o descalabro social e defender

os direitos humanos. Fundamental será o papel dos 'conciliadores' e aposta no perdão como bálsamo para curar as feridas desta guerra. Os Bispos desejam que se vire a página talvez mais infamante de toda a História de Angola (cf. CEAST, 2002a). Na mesma ocasião, a CEAST publica uma Mensagem sobre o flagelo da SIDA em Angola (cf. CEAST, 2002b).

O Memorando de Entendimento do Lwena foi assinado pelo MPLA e pela UNITA a 30 de Março de 2002, com a assinatura do Memorando Complementar a concretizar-se em Luanda, a 4 de Abril. Assim cessaram os combates em Angola. A 15 de Abril, a CEAST publicou uma Mensagem de saudação onde se congratula com o Memorando que pôs fim a 26 anos de conflito civil. Agora é tempo de cicatrizar as feridas que a guerra abriu e resolver os problemas cuja solução exige que todos os angolanos se dêem as mãos (cf. 2002c).

Muitas foram as intervenções que a CEAST publicou até hoje. Por ocasião dos 35 anos da Independência, celebração realizada a 11 de Setembro de 2010, a Conferência Episcopal lançou mais uma Mensagem Pastoral onde avalia o caminho feito por este país tão jovem e tão marcado pela violência (cf. CEAST, 2010). António Moreira, há 50 anos em Angola, resume*:*

> *'Os Bispos de Angola recordaram que o país viveu em guerra os primeiros 27 anos e os últimos 8 em clima de paz. A guerra 'por um lado, desfazia o que estava feito; por outro lado, não deixava refazer o que estava desfeito'. O documento mostra um país em franco progresso, mas com muitos limites a superar nas áreas da saúde, da educação e do desenvolvimento do interior. Sobre a educação, os Bispos dizem que a Igreja deu e continua a dar um contributo precioso que seria um erro criar obstáculos e não colaborar. Há uma preocupação pela insegurança, pela fome, pela violência (incluindo a doméstica) pelos acidentes nas estradas, pela defesa do ambiente. Os Bispos pedem que esta celebração seja 'um jubiloso ponto de chegada e um auspicioso ponto de partida para mais e melhor na nossa vida nacional'* (Moreira, 2010, p.6).

D. Gabriel Mbilingi, Presidente da Conferência Episcopal, participante do II Sínodo Africano, declarou que a Igreja Católica ia fazer monitorização social aos investimentos do Governo. Trata-se de uma iniciativa de combate à corrupção e de ajuda ao Estado na individuação de áreas mais carenciadas onde é importante investir. Desta forma, a Igreja quer estar mais presente onde se tomam decisões importantes nos âmbitos da política, da economia, da cultura e da sociedade (cf. Mbilingi, 2010, p.4)[107].

[107] . D. Mbilingi, presidente da CEAST e da IMBISA, explica o que pretende ser a monitoria social: '*Trata-se de um órgão independente que visa constatar no terreno a aplicação real do investimento público virado para a reconstrução do país. É uma espécie de órgão de fiscalização (com critérios diferentes dos que os Estado possui). O nosso sonho é poder confirmar no terreno que os dinheiros públicos estão a ser bem aplicados. Dou um exemplo académico: o Governo da Huíla recebeu dinheiro para construir 20 Escolas. A monitoria social da Igreja vai constatar se elas foram ou não construídas. Mas deixe-me acrescentar um segundo objectivo: a Igreja quer e pode ajudar o Estado a individuar áreas mais carenciadas onde é importante investir e ao qual os governantes podem não estar muito sensíveis. Há que privilegiar sempre os mais desfavorecidos'* (Mbilingi, 2010, p.4).

Dos Documentos passarei aos Depoimentos de quem, no terreno, tentou aplicá-los no contexto da guerra civil. Acrescentarei as posições de Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, os dois líderes dos beligerantes. Entrevistei, igualmente, o grande estadista católico Joaquim Pinto de Andrade e apresentarei alguns dados que julgo relevantes e encontrei em diversas teses e trabalhos de fundo sobre a situação angolana, onde as intervenções da Igreja Católica são abordadas.

Capítulo II

DEPOIMENTOS DE ‘JUSTIÇA E A PAZ’

Recolhi, no âmbito desta investigação, o depoimento de 21 Bispos, 19 Padres, 5 Irmãs e 3 Leigos sobre o papel que a Igreja Católica era chamada a desempenhar em ordem à reconciliação, ao cessar-fogo e à paz em Angola. Escolhi-os porque eles (e elas) são os católicos que tiveram por missão ajudar a construir os Documentos Pastorais já estudados e, sobretudo, assumiram a responsabilidade de tentar implementar, no dia a dia de um país em guerra, as orientações lá gravadas. Utilizei a técnica da entrevista aberta (cf. Apêndice V). A amostragem incidiu apenas sobre pessoas que, durante a guerra, ficaram em Angola a partilhar a sorte e a má sorte das populações, tentando defendê-las das habituais arbitrariedades dos militares e dos chefes políticos, denunciando as violações dos direitos humanos e propondo soluções na linha da justiça, paz e direitos humanos. Estes Missionários (no sentido mais amplo do termo) testemunham, através dos depoimentos fornecidos, a realização da sua missão seguindo os dados das teologias da Libertação, da Inculturação e da Reconstrução e mostram, nos textos recolhidos, que seguem os valores expressos no património da Doutrina Social da Igreja.

Apostei ainda na recolha de depoimentos de políticos e estadistas (Eduardo dos Santos, Jonas Savimbi e Joaquim Pinto de Andrade), bem como na análise de teses, obras de fundo e artigos publicados sobre Angola no arco temporário em estudo. Decidi, igualmente, procurar um conjunto de depoimentos e textos sobre o apoio dado às crianças, numa perspectiva de 'justiça e paz', por pessoas e instituições da Igreja, de norte a sul de Angola.

A Igreja Católica fez uma opção preferencial pelas vítimas da guerra, a começar pelos jovens e pelas crianças, uma vez que estes foram e continuam a ser os mais martirizados.

II.1. Intervenções dos Bispos

A voz dos Bispos ouviu-se de duas formas: na colegialidade da Conferência Episcopal, através dos pronunciamentos colectivos da CEAST, e pelo depoimento pessoal dos Prelados. Fui atrás de opiniões, desilusões, convicções, angústias e expectativas de 21 Bispos que, do Norte ao Sul de Angola, vão amplificando os gritos do povo, numa perspectiva de 'justiça e paz' (cf. Neves, 2000, pp.76-87).[108]

[108] . Os Bispos Católicos mudam, com frequência de estatuto e Diocese. Alguns iniciam o seu ministério episcopal como Bispos Auxiliares, podem passar a Coadjutores, Titulares, Eméritos, Arcebispos e até Cardeais. Ora, alguns dos Bispos que se pronunciaram sobre a 'Justiça e Paz' em Angola, foram mudando de Diocese e estatuto, tendo alguns deles cessado funções (são hoje Eméritos) e/ou falecido. Na apresentação que faço, refiro sempre, em primeiro lugar, a posição que ocupavam quando fizeram as declarações. É importante, igualmente, olhar para a data dos textos citados, pois só assim compreenderemos a importância e oportunidade de tais intervenções.

O **Cardeal Alexandre do Nascimento** (cf. Nascimento, 1999, p.4) chamou à guerra uma explosão do absurdo, considerou terrível a violação dos direitos humanos que se pratica em Angola e manifestou-se contra os latifúndios que fazem com que haja terra sem homens e homens sem terra. Disse que a Igreja investiu na defesa das pessoas. Lamentou a dizimação de vidas humanas pela guerra e pelas doenças, sobretudo o paludismo, a doença do sono, a tuberculose e a sida. E denunciou: '*Em Angola há violação dos direitos humanos, isso é terrível'* (Nascimento, 1999, p.4). Alertou para o drama das crianças pois, segundo o Cardeal, '*há pais que atiram crianças para a rua a fim de puderem subsistir'.* Daí que tenha levado esta preocupação à Presidência da República:

> '*Um dia, falei com o Presidente Eduardo dos Santos e pedi-lhe que deixasse a Igreja trabalhar com os jovens, abrindo escolas profissionais. O Presidente aceitou imediatamente a minha proposta, embora o partido estivesse contra. A proposta foi levada, depois, ao governo, que aceitou. Actualmente, temos em Luanda pelo menos três casas de formação da juventude. A mais conhecida é a do P. Horácio Caballero, verbita, que trabalha com crianças e jovens de rua, ajudado pela Irmã Danuta. É um problema urgente, extremamente urgente, extremamente urgente. Porque o problema das crianças não é só o daqueles rapazes. Para mim, o problema é mais das raparigas… porque um homem é um homem, uma mulher é uma família*' (Nascimento, 1999, p.4).

O Cardeal defende ainda a importância da Rádio Ecclesia (para a Igreja ter voz diante do governo e da sociedade) e da Universidade Católica, um sonho antigo, que viria a concretizar-se, para ajudar o homem angolano a ter uma formação sólida e completa, pois*, 'Angola, rica como é, tem de formar os seus próprios dirigentes, para não cairmos mais em dependências lamentáveis, para não dizer, vergonhosas! '* (Nascimento, 1999, p.4).

D. Alexandre enviou uma Carta às Crianças de Luanda, a 5 de Agosto de 1998. Fala-lhes da hora difícil que o país estava a atravessar, correndo o risco de cair num contexto de guerra generalizada onde ninguém seria poupado: *'Foi má a guerra que tivemos em 1975; pior, a que se lhe seguiu, em 1992; catastrófica, isto é, muito pior que as duas precedentes, a terceira que viesse'* (Nascimento, 1998, p.25). Confessou às crianças que Angola reza por uma paz que seja para ficar e disse-lhes que, em 25 anos de Bispo, a questão da paz é das que mais o preocuparam e preocupam. Disse ainda que, *'os Bispos de Angola, nestes últimos 25 anos, praticamente quase outra coisa não têm feito senão pedir a Deus o dom da paz; procurar persuadir os homens sobre a gravidade do crime de atear e fomentar o fogo da guerra'* (Nascimento, 1998, p.25).

Termina com um pedido de oração de todas as crianças de Luanda a Nossa Senhora: *'A nossa Mãe do Céu há-de sorrir para a nossa terra e esse sorriso significará a paz duradoura e a reconciliação entre os angolanos'* (Nascimento, 1998, p.25).

D. Eduardo André Muaca, 1º Bispo negro de Angola no século XX, ordenado em 1970, Bispo de Malange e Arcebispo de Luanda, presidente da CEAST, historiador, tornou-se Emérito em 1985, por motivos de saúde. Partilhava a convicção que a Igreja em Angola lucrou muito com o 25 de Abril em Portugal e, sobre a situação, em 1999, escreveu:

> *'Tudo o que tem princípio tem fim. Angola está numa fase muito difícil, talvez a mais difícil da sua história. Esta fase da guerra é pior que a guerra colonial e que as duas primeiras fases da guerra civil. Mas nós acreditamos na misericórdia de Deus, na reflexão dos homens e que a actual situação há-de dar lugar a uma Angola de Paz, de prosperidade, de bem-estar para todos'* (Muaca, 1999, p.8).[109]

D. Damião Franklin, actual Arcebispo de Luanda, disse que *'a violência da guerra trouxe as consequências que todos conhecemos, um mar de misérias e de absurdos'* (Neves, 2001, p.25). Sobre os resultados do investimento da Igreja em favor do desenvolvimento do povo e da paz, o Arcebispo conclui:*'É difícil fazer balanços de actividade. O resultado do nosso trabalho não é calculável em números. A nós compete semear (…). Não nos devemos preocupar com a eficácia, mas com o cumprimento do nosso dever'* (Ibidem, p.26). Sobre o futuro de Angola, é optimista, mas há que investir em lideranças sérias e competentes: '*acho fundamental que os líderes sirvam o povo, que existam por causa dele e que legitimem o seu poder, porque o povo existe e é graças ao povo que são líderes'* (Ibidem, p. 26).

D. Zacarias Kamwenho, Arcebispo do Lubango e Presidente da Conferência Episcopal, em 1999, vê o seu povo exigir à Igreja mais protagonismo na proposta de caminhos que conduzam a uma paz definitiva e está convencido de que a geminação de paróquias enriquece as Igrejas que se tornam mais irmãs. (cf. Kamwenho, 1999, p.4).
O Arcebispo do Lubango mostra também uma grande preocupação pelas crianças:

> *'Há dias, fui ao Huambo e visitei um campo de deslocados do Bailundo. Disse, ao regressar, que há 25 anos os meninos do Huambo sonhavam que haviam de ter uma nova bandeira, haviam de soletrar a palavra 'liberdade'. Mas o que sabemos é que, 25 anos depois, a bandeira que os meninos conquistaram é a da fome, da subnutrição, da inviabilidade das estradas, tantas sem escola'.* (Kamwenho, 2000, p.21).

Sobre a Paz, D. Zacarias propõe um plano novo que não passe pelo esmagamento militar do inimigo:

[109] . D. Eduardo André Muaca, nascido em Cabinda em 1924, faleceu em Luanda a 26 de Janeiro de 2002, sendo sepultado na sua terra natal, Lucula Zenze.

> *'O que se passa em Angola é: hoje rebenta um cano aqui e conserta-se; amanhã rebenta outro cano ali e conserta-se. Não vale a pena consertar o cano: é preciso substituir toda a canalização! Para a paz é a mesma coisa: não basta esmagar um foco aqui e outro ali. É preciso dizer aos que têm armas na mão que se sentem para encontrar uma solução'* (Kamwenho, 2000, p.22).

D. Zacarias recebeu, no Parlamento Europeu, a 12 de Dezembro, em Estrasburgo, o Prémio Sakharov para a Liberdade de Pensamento e dos Direitos Humanos. O eurodeputado Ribeiro e Castro congratulou-se porque o prémio foi atribuído a um homem que não tem o dedo no gatilho; Mário Soares considerou o Arcebispo um combatente pela paz e pela democracia; o jornalista angolano, William Tonet, considerou este prémio uma vitória do movimento pacifista. (cf. Neves, 2001a, p.3). D. Zacarias foi um dos mobilizadores da Campanha que, em 2001, o Movimento Pro Pace e a 'Open Society' lançaram no Centro Cultural de Belém, a 24 de Outubro, pela Paz em Angola: '*Por uma Angola sem guerra'*. Pediu ao MPLA e à UNITA que se extirpassem, de uma vez por todas, as razões desta guerra, pois a guerra faz parte do problema e não da solução, como o provam os números: baixas civis, falta de abrigo, fome, pobreza, ignorância, terror (cf. Neves, 2001a, p.3 e 2001b, p.4).

O vencedor do Prémio Sakharov 2001 recebeu uma mensagem de congratulação de Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi: *'quanto ao contributo que este prémio pode dar à causa da paz em Angola, tenho nas mensagens que me dirigiram o Presidente Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, um sinal de que algo vai acontecer na linha da pacificação e da reconciliação'* (Rocha, 2001, p.20).

Considera que a Igreja não tem que ser mediadora, mas deve ajudar a criar ambiente e espaços para que as pessoas se aproximem. Este prémio veio chamar a atenção da comunicação social e dos líderes políticos do mundo para o drama que continua em Angola. O 11 de Setembro em Nova Iorque focou todos os olhares nas consequências deste evento (cf. Rocha, 2001, pp.21-22). No Discurso em Estrasburgo, o Bispo laureado apresentou ao mundo as causas da guerra e apontou caminhos de paz:

> *'rogo humildemente um cessar-fogo bilateral e simultâneo que abra caminho à cessação de hostilidades (…). Porque ainda vamos a tempo de recuperar o tempo perdido'.* E divulgou o destino do prémio: '*o Fundo Ecuménico para a Paz, isto é, para promover acções de formação no seio das comunidades em prol da paz e da reconciliação nacional'*. (Kamwenho, 2002a, p.7).

D. Zacarias pede aos beligerantes que olhem para esta distinção internacional como apelo ao calar das armas, para bem de um povo que deseja tranquilidade e segurança. Denunciou as operações de limpeza onde morrem angolanos: '*É tempo de se*

pôr ponto final a esta tragédia ao vivo. É tempo de dizermos todos: basta! ' (Silva, 2001, p. 29).

Ribeiro e Castro elogia o Bispo, pilar da paz, contestatário da bipolarização violenta que recebe este prémio de Paz: *'há quem fale de paz com o dedo no gatilho. E quem queira a paz sem armas na mão'*. Mário Soares enaltece o perfil deste homem que tem ajudado a emergir a sociedade civil, responde aos senhores da guerra e reclama a paz com coragem: '*é incontestavelmente um combatente pela paz e democracia em Angola*' (Lima, 2001, p.28).

Michael Comerford considera que a obtenção do Prémio Sakharov *'(…) chamou a atenção para a existência de um movimento nacional crescente trabalhando para a paz em Angola'*. (Comerford, 2005, p.61).

Com o cessar-fogo, abriram-se algumas estradas e descobriram-se situações dramáticas. D. Zacarias revela: '*Assistimos em Angola a uma catástrofe humanitária jamais vivida e que governo algum poderia prevê-la. Dum momento para o outro, abriram-se os caminhos e chegou-se a zonas outrora inacessíveis, onde seres humanos sobreviviam como pudessem'* (Kamwenho, 2002b, p.9).

D. Manuel Franklin da Costa, Arcebispo Emérito do Lubango, uma das maiores figuras de Angola, aceitou falar do seu exílio durante o tempo colonial, o doutoramento que fez na Faculdade de Filosofia de Braga, o seu regresso a Angola após o 25 de Abril de 74 e a nomeação para Bispo em 1975. Sobre a situação do país, declarou:

> *'Os responsáveis têm corações de pedra e olham mais para os seus interesses que para os de Angola. Ainda há muito petróleo e muitos diamantes para a compra de armas letais modernas e sofisticadas. Mas o mal terá fim, a verdade e o bem acabarão por triunfar, mesmo que seja só a longo prazo' (Costa, 2000, p.12).*

Este Arcebispo também acreditava no papel da Igreja como mediadora, mesmo sem vontade política dos beligerantes. Defende que a Igreja fez muitíssimo pela paz, através das intervenções no terreno e nas sucessivas chamadas de atenção para o diálogo e negociações. (cf. Ibidem, p. 12). Vai mais longe, ao atacar os beligerantes que não mostram vontade de se sentar à mesma mesa e conversar, para chegar a um acordo: '*Sem estas disposições, de parte a parte, a Igreja não tem condições para ser mediadora'* (Costa, 2001, p.12). Defendeu o cessar-fogo, resultante de um diálogo directo MPLA-UNITA, mas o Governo só aceita o desarmamento da UNITA: '*O Governo continua a dizer que*

'conversações com Savimbi, nunca', porque ele fez mal ao povo, é um criminoso de guerra que deve ser julgado e preso por crimes contra a humanidade' (Costa, 2001, p.12).[110]

Quando surgiu a candidatura de D. Zacarias Kamwenho a Prémio Sakharov, D. Franklin da Costa apoiou-a:

> *'D. Zacarias tem trabalhado tanto pela Paz que merece bem este prémio. Se ele o ganhar, será um incentivo para todos os que trabalham pela paz em Angola. Será um grande fôlego para o processo de pacificação. Ele tem-se batido por esta grande causa'* (Costa, 2001, p.12).

O Bispo de Cabinda, **D. Paulino Madeca** disse que a Igreja está a defender as populações, matando a sua fome, apoiando refugiados e deslocados, combatendo as doenças. O Bispo refere apoios importantes dados pela Caritas, pelo PAM, e por entidades particulares: *'A Igreja, tanto em Cabinda como em toda Angola, mitigou muita fome, cobriu muita nudez e curou muita doença dos refugiados, deslocados e despojados dos seus bens, por sequestro e/ ou destruição'* (Madeca, 1999, p.8).[111]

No planalto central, **D. Francisco Viti**, arcebispo do Huambo, diversas vezes ergueu a voz, juntamente com os seus missionários, para denunciar as atrocidades da guerra e propor caminhos de reconciliação. Insurgiu-se contra uma 'Angola-cemitério', uma 'nação de cadáveres', construída por quem aposta na guerra e, por isso, na miséria do povo que é vítima dos dois lados. D. Viti aponta a solução: *'A Paz para Angola tem de passar pelo reencontro dos corações e aceitação mútua de todos os angolanos'* (Viti, 1999a, p.4).

Os Missionários do Huambo descreveram o drama humanitário que ali se vivia:

> '*verifica-se uma fome de que não há memória na nossa história; os homens pastam com os animais, comem raízes de bananeiras, tentam alimentar-se com as flores das ruas e dos jardins (…) Há famílias que passam dias a beber água fervida com sal, como único recurso para adiar a morte que os espreita'* (Viti, 1999b, p.6).

O Arcebispo, em nome dos Missionários, lançou mais um grito de desespero sobre o massacre de irmãos que se realizava no Huambo: '*Esta guerra fratricida reduziu esta zona planáltica do centro do país em sofisticado campo de morte. (…) Não consta da nossa história que Angola tenha perdido tantos dos seus filhos e em tão pouco tempo, como em nossos dias. (…) O povo está a ser pura e simplesmente exterminado. (...) Dizemos 'não' a esta guerra de extermínio maciço de irmãos virados contra irmãos'.* (Viti, 1999c, p.12).

---

[110] . D. Manuel Franklin da Costa nasceu em Cabinda em 1921. Exilado em Portugal até ao 25 de Abril, foi ordenado Bispo do Saurimo em 1975. Foi Presidente da CEAST, Arcebispo do Huambo e do Lubango. Faleceu a 17 de Julho de 2003.

[111] . D. Paulino Madeca nasceu em Cabinda em 1927. Ordenado Bispo em 1983, foi Auxiliar de Luanda e Bispo de Cabinda de 1984 a 2005. Faleceu a 9 de Janeiro de 2008.

No ano 2000, D. Viti volta a falar contra os efeitos da guerra, um dos quais, o carimbo das conotações políticas, com consequências, por vezes, dramáticas. Conta: '*Ordenado Bispo, escrevia o MPLA que eu era da FNLA. Na altura da minha tomada de posse, a FNLA sabotou-a no Huambo porque me considerava do MPLA. A UNITA confiscou-me a residência porque dizia que eu era marxista…'* (Viti, 2000, p.12).

D. Viti lamenta, em 2001, a miséria imerecida em que vive mergulhado o povo do Huambo: '*Digo 'miséria imerecida' porque ninguém merece a guerra. A gente normal merece a Paz'* (Viti, 2001, p.20). Denuncia massacres que vão acontecendo no interior da Província, com o povo a ser maltratado, porque continua a vingar a ideia de que é com a guerra que se acaba com a guerra, o que constitui *'(…) uma ilusão que pode levar ao genocídio de um povo'* (Viti, 2001, p.21). Afirma o Arcebispo do Huambo:

> '*onde está a guerra, há toda uma gama de violações dos direitos humanos (…). Onde reina a corrupção, a injustiça endémica e permanente, não se pode viver em Paz, nem com os grandes nem com os pequenos (…). A guerra é um demónio que deve acabar. E vai acabar quando os angolanos todos abrirem os olhos e disserem 'não' porque as armas não lutam por si e ninguém faz a guerra sozinho'* (Viti, 2001, p.22).

Defende, finalmente, uma solução angolana para o problema:

> *'O nosso diálogo deve colocar o angolano perante o angolano, em pé de igualdade (…). Só aceitando-nos mutuamente, na verdade mas não na pura estratégia, conseguiremos a Paz para Angola (…). Acho que muitos que se dizem conhecedores de Angola, passam por cima das reais causas da guerra. E, sem esta análise, só teremos a 'paz de pacote' ou a 'paz de procuração', aquela que vem de fora, ignorando a realidade essencial do povo angolano*' (Viti, 2001, p.22).

Nas 'terras do fim do mundo', Menongue, o Bispo era português: **D. José Queirós Alves**. Na sua Diocese está o território da Jamba, durante anos a fio o quartel-general da UNITA. Fala de terras que foram palco de combates fortes, como Jamba, Mavinga e Cuito Cuanavale, como *'(…) povoações que são um símbolo da guerra fratricida, este desastre humano que percorreu Angola inteira e, de modo muito peculiar, a Província do Kuando Kubango (…). Tanto a nível humano como económico-social, esta guerra foi tremendamente devastadora'* (Alves, 1992, p.12). A Jamba, capital e quartel-general da UNITA, teve duas visitas do Bispo que vive do lado do MPLA. D. Queirós Alves justifica:

> *'A Igreja não é um partido político. Ela dirige-se ao homem e ao crente. Por isso, a nível da Igreja, olhamos com igual responsabilidade para todas as áreas onde se encontram pessoas. Ora, a Jamba é uma parte da Diocese de Menongue e era obrigação minha visitar essa área (…). Tratou-se de um encontro do pastor com as ovelhas que estavam a viver em grande sofrimento (o que era normal, pois a Jamba e toda aquela área nasceu como fruto da guerra'* (Alves, 1992, p.13).

Dirigir uma Igreja que vive numa terra de muitos combates desgasta muito um pastor: *'Há ataques, combates, populações a fugir. Começa outra vez o drama dos refugiados'* (Alves, 1998, p.4). D. José está convencido de que a guerra só traz desilusão e desespero, nunca tem vencedores (só vencidos). As terras do Kuando-Kubango são sempre afectadas pela seca e a ajuda humanitária tem sido muito dificultada. A Caritas apoia e salva vidas. Angola está saturada da guerra, mas a paz ainda não está definitivamente esmagada. (cf. Alves, 1998, p.4).

Benguela é o maior viveiro de vocações sacerdotais e religiosas em África. Basta saber que **D. Óscar Braga** ordenou, a 4 de Julho de 1999, vinte e três novos padres, na mesma celebração. Mas, o interior da diocese foi, durante a guerra, terra de mártires que, na opinião do seu bispo, são os pilares de uma Igreja comprometida com o povo espezinhado e de um futuro de paz para Angola. (cf. Braga, 1999, p.8).

Olhando para o período que se seguiu à independência, D. Óscar recorda a dureza com que o governo marxista atacou a Igreja:

> *'Atacavam-nos com alegações de que a Igreja era privilegiada (…). Aliás, o próprio Agostinho Neto, nos seus discursos, dizia que a Igreja tinha os dias contados, que não poderia haver religião em Angola, e estabelecia um prazo de sete ou oito anos durante os quais a Igreja deixaria de existir no país. Ironia do destino, dentro desse prazo acabou ele e a Igreja continua'* (Capoco, 2005, p. 58).

O Bispo de Benguela divulgou a notícia:

> *'(…) desde a primeira hora, a Igreja Católica esteve disposta a ajudar na mediação. Só que os beligerantes nunca solicitaram a nossa mediação, por mais situações que a favorecessem e nós tivéssemos oferecido os nossos préstimos. As partes em conflito sempre acharam que não era a mediação mais conveniente, até porque já havia um processo com as Nações Unidas e a Troika'* (Braga, 1999, p.8).

Esta mediação nunca foi pedida por ambos os beligerantes em simultâneo, pelo que nunca se pôde concretizar. Mas D. Óscar não desistiu e, em 2001 voltou à carga, reafirmando a vontade mediadora da Igreja e denunciando a intensificação dos combates e ataques, situação grave para as populações e que só permitia chegar a duas das muitas paróquias e Missões do interior da Diocese, para apoio humanitário e religioso (cf. Braga, 2001, p.12).

No Uíge, **D. Francisco da Mata Mourisca** está convencido de que, após a tempestade da guerra virá a bonança da paz. Considera, com cinismo, que Angola ainda só tem duas instituições a funcionar com eficácia: '*a guerra e a Igreja. A primeira, causando*

desgraças ao povo; a segunda, procurando remediá-las. (Mourisca, 1999, p.12). A Igreja é a única tábua de salvação do povo, pois, '*até agora falhou a diplomacia, falhou a política, e até falharam cinco lustros de guerra! Por isso, só uma total amnésia pode levar os promotores desta guerra a pensar que vão resolver pelas armas os problemas de Angola'* (Ibidem, p.12).

D. Mata Mourisca, em 2008, divulgou o conteúdo de cartas que enviou ao Governo, à UNITA, à ONU, sempre em defesa das populações e a favor da reconciliação num período muito conturbado, em termos político militares, no Uíge: *'Estas cartas revelam um pouco do que se fez não só para alcançar a paz, senão também para defender pessoas das perseguições políticas e para superar enormes barreiras, quer militares quer políticas, que dificultavam a ajuda humanitária às vítimas da guerra'* (Mourisca, 2008, p.6).[112]

Logo após a morte de Savimbi, como refere Alcides Sakala, nas suas 'Memórias de um guerrilheiro', a UNITA quis avançar para negociações em ordem a um cessar-fogo e decidiu entrar em contacto com o representante especial do secretário-geral das Nações Unidas em Angola, para envolver a ONU no processo, mas também *'estabelecer um contacto com o bispo do Uíge, D. Mata Mourisca, que considerávamos um prelado sensível à questão da paz'* (Sakala, 2006, p.431).

Em 1992, em tempo de cessar-fogo, o mês de Agosto, à porta das eleições, foi de grande instabilidade, com confrontos graves de que resultaram inúmeros mortos e feridos. Homens mascarados semearam o pânico pela província, atacando as pessoas e molestando-as, com a conivência ou, pelo menos, passividade) das autoridades. **D. Eugénio Salesu**, então Bispo de Malange, *'(…) chamando as coisas pelo seu nome, publicou uma Mensagem do mais duro e mais frontal que já se viu! E parece que resultou: o próprio Presidente Eduardo dos Santos foi a Malange, a 28 de Agosto, encontrou-se com D. Salesu e…prometeu ao povo que a instabilidade iria acabar. Ora, acabar não acabou, mas está tudo muito mais calmo'* (Neves, 1997, p.133).

D. Luís Maria Onraita, basco, sucessor de D. Salesu como Bispo de Malanje, recorda os bombardeamentos sistemáticos que a UNITA fez sobre a cidade de Malanje, de

---

[112] . '*Cartas Políticas ou cartas de Amor?* ' foi o título provocador que D. Francisco colocou nesta colectânea de cartas oficiais em tempo de guerra civil. Publicou-as para provar que a Igreja interveio, denunciando corajosamente situações de frontal violação dos direitos humanos, avançando com propostas em ordem à reconciliação e fim da guerra, mostrando disponibilidade para mediar. A primeira foi escrita a 26 de Dezembro de 1992, após os massacres de Luanda. D. Mata Mourisca pede a Margareth Anstee que não permita que Angola repita a catástrofe que desgraçara a Somália anos atrás (cf. Mourisca, 2008, p.11) e termina com uma carta dirigida a Jonas Savimbi, a 19 de Maio de 2001, onde responde a um carta enviada pelo líder da UNITA aos Bispos Católicos. O Bispo do Uíge pede a Jonas Savimbi que dê passos mais corajosos na direcção de um cessar-fogo, uma vez que '*só a paz poderá defender o povo (…) como também só em paz poderão ser discutidos e resolvidos os grandes problemas do país'* (Mourisca, 2008, p.121). Na contracapa, responde à pergunta do título: *'quanto ao título, em que ficamos? São Cartas Políticas ou Cartas de Amor? Para quem pensa que a intervenção de alguém a favor da paz ou das vítimas da guerra é um gesto político, são cartas políticas. Para quem pensa, como deve pensar, que é um gesto de amor, são Cartas de Amor'* (Mourisca, 2008, p.7).

Janeiro a Agosto de 1999, onde morreram mais de mil pessoas. O próprio Paço Episcopal foi bombardeado, tendo o Bispo sentido a morte muito perto: *'Vi o pânico do povo e considero uma vergonha contra todos os direitos humanos bombardear populações civis. Nestes bombardeamentos não morreu nenhum soldado. Morreram pessoas do povo, famintas, tristes e abandonadas. Isto é um crime!'* (Onraita, 2000, p.8).

A guerra generalizou-se na província de Malanje, mas a cidade capital viveu momentos dramáticos com o cerco que lhe foi feito, impedindo a livre circulação de pessoas e bens. A Igreja, em 1999, foi uma das raras instituições que pôde combater a fome do povo: '*Apareciam caídas na rua mais de dez pessoas por dia. Era doloroso ver uma população ambulante cadavérica. Percorriam as ruas da cidade com uma única palavra na boca: fome! '* (Ibidem, p. 8).

A Caritas chegou a atender oitenta mil pessoas, com o apoio de 700 voluntários. A situação mais dramática era a das crianças:

> *'No princípio, estas crianças não riam, não falavam, não tinham vontade de cantar. Eu falei muitas vezes da 'cultura do prato'. Todas as crianças tinham um prato. O prato era âncora de salvação, era garantia de vida, era a sua fé, a sua esperança e a sua caridade. Esperavam no prato, confiavam no prato e amavam o prato. Desde a manhã até à noite, o menino tinha o prato na mão e o maior trabalho era protegê-lo, para no dia seguinte poder comer um pouco de soja, de arroz ou de feijão, ou de fuba de milho'*. (Ibidem, p. 8).

Elogia o trabalho solidário dos missionários que nunca abandonaram o povo e a actuação corajosa dos catequistas nas suas comunidades, no meio do fogo e sob pressão dos militares.

D. Benedito Roberto, Bispo do Sumbe, lembra a frustração que Angola viveu a seguir a uma independência muito festejada. É que *'a Igreja foi acusada de obscurantista (...). Mas, mesmo com o marxismo mais radical, ela continuou a ser fiel a si própria e a viver com as populações (…). Por isso, ela foi e é respeitada em Angola'* (Roberto, 2000, p.37). Sobre as intervenções da Igreja a favor da 'Justiça e Paz', D. Benedito elogia o trabalho dos Dominicanos que lançaram o Centro Cultural Mosaiko:

> *'(…) terreno perigoso, mas vital para que se abram caminhos de 'justiça e paz'. A nível governamental, nem sempre é bem compreendida esta maneira de agir, mas a preparação do povo para estas questões de 'justiça e paz' é inquestionável. Estou convencido de que um país só estará verdadeiramente em paz e só será democrático quando respeitar os direitos humanos' (*Roberto, 2000, p.12).

A Província do Bié foi das mais marcadas pelos efeitos da guerra civil. No ano 2000, o novo Bispo, **D. José Nambi**, diz que viveu a celebração da independência com muita expectativa, mas ficou triste pelo facto da Igreja ter, a seguir, passado por maus

bocados. A opção de ficar sempre do lado do povo sofredor, deu créditos à Igreja que sempre apontou caminhos de 'justiça e paz'. Lamenta que o Governo e a UNITA pareçam não tomar muito a sério as palavras da Igreja, embora as reacções negativas aconteçam aquando da publicação das Mensagens mais incisivas. O balanço é positivo: *'Estou convencido de que, apesar de tudo, valeu e vale a pena falar e dizer as coisas. Tudo somado, as mensagens dos bispos foram tomadas a sério'* (Nambi, 2000, p.12). Em 2001, a situação agravou-se e aumentaram os deslocados de guerra (150 mil só à volta da cidade do Kuito). A Caritas chega com a ajuda humanitária onde mais ninguém consegue chegar. A desnutrição, a malária e a tuberculose estão a vitimar muita gente, sobretudo idosos e crianças. O Bispo recorda a destruição absoluta de todos os arquivos diocesanos, *'um dano irreparável, uma vez que perdemos todo o arquivo, para além dos assentos de baptismo. (…) Muitas pessoas pedem certidões e nós não temos dados'* (Nambi, 200, p.22).

O Bispo Emérito do Kuito-Bié, **D. Pedro Luís António**, viveu o ano de 1993 fechado no Paço episcopal, com um número enorme de refugiados, durante o longo cerco que a UNITA impôs à cidade, que culminou com uma batalha, casa a casa, que arrasou por completo a cidade e fez milhares de mortos. Lamenta a situação dramática que se vive em Angola*:*

> *'Estou triste por ver como o meu povo ainda não soube saborear a graça da independência. Pelo contrário, está a viver num sofrimento enorme. A fome, a morte de tanta gente, os fuzilamentos, os órfãos e viúvos, as prisões arbitrárias, a pobreza generalizada, as zonas minadas em quase todo o país, os mutilados, o desaparecimento dos intelectuais, os desterros na Bentiaba (S. Nicolau), a desconfiança geral, a falta de escolas e hospitais. Esta não pode ser uma prenda trazida pela independência! '* (António, 1999, p.4).

D. Pedro Luís estivera preso no campo de S. Nicolau (de prisioneiros políticos) antes de ser Bispo. Depois da guerra de 1993, foi retirado à força do Paço Episcopal, já depois do cessar-fogo e a casa foi completamente pilhada e incendiada depois. No seu 'exílio' no Chinguar, os militares da UNITA roubaram quase tudo, na sua frente, no meio de um mar de ameaças de morte. Mas ele tudo perdoou e apela aos beligerantes para que façam negociações para a paz: *'Acredito que os dirigentes vão abrir os olhos e o coração e, ao ver tanto sangue inocente, tanta lágrima, tanta morte, tanta miséria, vão construir um futuro de Paz'* (António, 1999, p.4).

Moxico, lá no interior sul de Angola, foi riscado do mapa – considera **D. José Próspero Puaty**, Bispo Emérito do Lwena. Lembra os tempos que se seguiram à independência:

> '*Coisas e bens ocupados de forma arbitrária e programática, tomadas casas particulares, escolas, seminários e outros estabelecimentos, estruturas ou infra-estruturas da Igreja (…). Houve tentativas de destruição da religião Católica, considerada como coisa menos boa e humana e até portadora de atraso e insucesso. Daí a existência de um programa de 'rectificação', que consistia, para os católicos, em abandonar as ideias e práticas religiosas e aderir às práticas do partido'* (Puaty, 2001, p.12).

A Igreja ficou sem meios, mas esteve sempre do lado do povo. D. Puaty sonha com uma paz que nasce do diálogo. Quando tal acontecer*, 'as palavras, 'justiça', 'direitos humanos' e 'progresso' terão a sua realização concreta em cada homem e cada mulher. Acabarão as opressões e massacres, dentro e fora da cidade, perto e longe do asfalto, a esta ou aquela etnia, a este ou aquele indivíduo'* (Puaty, 2001, p.12) [113].

O novo Bispo de Lwena, **D. Gabriel Mbilingi**, acredita, em fins de 2002, que a paz veio para ficar: *'o facto de terem sido os militares a decidirem sobre o diálogo, já infunde muita esperança, porque são sempre os militares que estão no campo de batalha'* (Mbilingi, 2002, p.20). Mas, há que cimentá-la:

> *'É preciso tomar a sério e não deixar outra vez a questão da paz como se deixou a questão da guerra aos militares e aos políticos, aqueles que estão por detrás de todos os interesses económicos que nós conhecemos. A questão da paz é uma questão de todos, que vai começar pela minha casa (…)'* (Mbilingi, 2002, p.21).

A situação humanitária é grave, há que apoiar porque a fome não sabe esperar. Há que investir na formação dos jovens, incluindo os militares: *'É preciso dar a estes jovens a possibilidade de terem uma profissão para a integração sadia e digna na sociedade. É nestes projectos que a Igreja está a investir'* (Mbilingi, 2002, p.22).

Nas Lundas, províncias dos diamantes, há a convicção de que estes pagam boa parte da guerra e a sua exploração dá razões para prolongar o conflito. Mas, segundo **D. Eugénio dal Corso**, o Bispo, a população é pobre: *'há muita fome, gente sem roupa. A estatística do PNUD mostra que as Lundas são uma das regiões onde o índice de pobreza humana é mais alto'* (Corso, 1998, p.8). Considera urgente o fim do conflito e apresenta a Igreja Católica como facilitadora do encontro entre os beligerantes: '*A Igreja repete a sua disponibilidade para fazer o que é possível para a Paz. Assumirá um papel de mediadora se os dois beligerantes o quiserem'* (Corso, 1998, p.8). E recorda o nº12 da Carta Pastoral, 'Firmes na Esperança' já datada de 1986*: 'A Igreja, como é sua tradição e o tem feito em outras ocasiões, oferece os seus serviços para diligências necessárias na mediação da Paz'* (CEAST, 1998a, p.131). O povo das Lundas, como o conjunto do povo angolano, está

[113] . D. José Puaty nasceu em Cabinda em 1928. Foi Bispo do Lwena de 1977 a 2000. Faleceu a 13 de Janeiro de 2001.

cansado da guerra, pois *'(…) só quer a guerra um grupo muito pequeno de pessoas que lucram com ela. Mais ninguém'* (Corso, 1998, p.8). O seu antecessor, **D. Pedro Marcos,** recorda a nacionalização, em 1978, dos bens imóveis da Igreja, o que dificultou muito o seu trabalho. Considera que *'(…) a guerra que assola todo o território nacional é o grande 'inimigo' da Igreja e do povo angolano. Precisamos, com urgência, de uma paz definitiva e verdadeira'* (Marcos, 1998, p.8).

D. Pedro Luís Scarpa, capuchinho italiano, Bispo de Ndalatando, está convencido de que '*a Igreja foi sempre acolhida com respeito, mesmo quando a ideologia marxista dominava ou mesmo quando era preciso falar de reconciliação entre as partes apostadas na guerra'* (Scarpa, 1999, p.8). Recorda as bombas lançadas sobre a Catedral, o Seminário e o Paço Episcopal, em 1994, *'(…) um golpe para os missionários, foi a experiência na carne de como a guerra só destrói'* (Scarpa, 1999, p.8).

D. Abílio Ribas, Bispo de S. Tomé e Príncipe, após 27 anos de Angola, diz que '*a Igreja nunca se calou ou cruzou os braços. A coragem e inabalável união dos Bispos de Angola produziram monumentos de doutrina e direitos humanos'* (Ribas, 2000, p.12).

II.2. A voz dos Missionários

Espalhados por um país em guerra, 25 Missionários aceitaram partilhar as suas vidas e posição que mantêm em relação à 'justiça e paz' que se vive (ou espezinha) na área da Missão onde vivem com o povo as desgraças da guerra e as expectativas de uma paz que tardava a chegar.

Malange viveu um período muito tenso, a partir do fracasso das eleições de 1992. A 31 de Outubro rebentou a guerra, tendo a UNITA abandonado a cidade a 2 de Novembro, cercando-a a partir dessa data. A caça ao homem matou muita gente, como denuncia o **P. Manuel Viana**. Cercados, os habitantes da cidade tiveram de arriscar a vida para ir buscar comida ás lavras*:*

> *'a chamada 'vida de coragem' ou 'iula'. Não tendo que comer, o povo começou a ir aos campos e então aí era raptado ou morto (…). Foi a verdadeira tragédia de Malange, onde muitíssima gente desapareceu e morreu deixando imensas crianças abandonadas. A fome foi aumentando e então começou a morte das pessoas pela fome'* (Viana, 1994, p.22).

O P: Viana também denunciou a intervenção de mascarados que semearam o pânico e a morte em Malange perante a passividade das autoridades locais. Várias vezes, os Padres Inácio e Viana foram denunciar às autoridades a 'caça ao homem', sem grande sucesso: *'pouco ou mesmo nada conseguiram, ficaram mesmo com a impressão que fazia*

parte do plano' (Viana, 1994, p.22). P. Manuel Viana, ainda convencido de que o MPLA e a UNITA queriam resolver o problema pelo caminho do diálogo tomou a iniciativa de aproximar os líderes das partes em conflito. Com o P. Inácio, malanjino, começou um vaivém entre a cidade (onde estava o MPLA) e o Lombe (onde estava o comando da UNITA), em ordem a conseguir um encontro, que veio a concretizar-se a 22 de Dezembro, mas sem resultados. O drama humanitário que se vivia era indescritível, a ponto da Caritas ter avançado com o projecto das cozinhas comunitárias, com o apoio alimentar do PAM para 'salvar vidas' (cf. Viana, 1994, p.22).

A guerra intensificou-se e, em 1998, o P. Viana volta a denunciar a situação catastrófica em que vive o povo: *'As populações de Malange sofrem os efeitos de uma guerra cruel e desumana que tem semeado a morte, a destruição, a mutilação, o pânico, o desrespeito dos mais elementares direitos humanos. A fome apoderou-se de muita gente'* (Viana, 1998, p.3). A Igreja continuou a insistir muito na ajuda humanitária, com o apoio de numerosos voluntários. O P. Viana lamenta que os combates de 1999 tenham dado um grande golpe nas comunidades do interior: '*Em Malange, ia tomando nota dos catequistas que chegavam do interior. Vieram 415!'* (Viana, 1998, p.3).

Miguel Ribeiro, engenheiro mecânico, partiu para Malange em 2002. Na primeira Páscoa após a morte de Jonas Savimbi e o fim dos combates, conta como foram as comemorações. O forte abraço entre os chefes do Estado-Maior de ambos os beligerantes continha uma mensagem bem clara:

> *'os militares fizeram a sua parte. Chegou a vez dos políticos…entendam-se! ' Mas (…) há ainda muito trabalho a fazer: são os deslocados e guerra (aos milhões), as minas anti-pessoal (mais milhões ainda!), as vias de comunicação, as estruturas de saúde e educação, um sem número de problemas herdados dos 40 anos de guerra (colonial e civil), que tão depressa não vão deixar os angolanos dormir descansados'* (Ribeiro, 2002a, p.4).

No fim desse ano, era já tempo de distribuir sementes em Malange, para o povo ir às lavras cultivar e não manter a política da mão estendida. Há confiança na cimentação da paz, pois *'(…) parece crescer a certeza de que não mais haverá partidos políticos a pegar em armas para se combaterem e, agora, com a calma e paciência africanas, se caminhará para uma paz sólida, onde o povo possa escolher livremente quem quer para o seu governo, vivendo dentro de um regime democrático normal'* (Ribeiro, 2002b, p.18).

Miguel Ribeiro refere ainda o trabalho de sensibilização para a reconciliação feita com os militares. O rosto mais visível deste compromisso que ajuda a ultrapassar um longo período marcado pela violência e morte é o P. Benedicto Sanchez, Espiritano Espanhol que está em Malange, depois de seis anos de vida em Ndalatando e alguns em Espanha: *'é o*

padre dos militares e dos polícias! É excepcional o trabalho que realiza junto daqueles que são, provavelmente, um dos grupos mais marginalizados da sociedade angolana. O povo olha para eles como os criminosos que entram nas aldeias, violam as mulheres, roubam (...) ' (Ribeiro, 2003, p.14).

Margarida Querido e Sandra Colaço licenciaram-se em Turismo e partiram, como Voluntárias Missionárias, para Malange em Janeiro de 2001. Encontraram uma cidade com muitas marcas da guerra e muitas vítimas. Deram aulas, mas também colaboraram com as Irmãs de S. José de Cluny que *'(…) acolhem na sua casa 72 crianças e jovens, dos 2 aos 24 anos, que aqui encontram uma família que lhes dá carinho e amor'* (Querido; Colaço, 2001, p.4). No ano seguinte, já eram 78 as crianças, algumas com histórias muito complicadas:

> '*Um dos dramas que vivemos foi a chegada de um criança, encontrada por um padre de Cacuso, no meio dos mortos, num dos sucessivos ataques. Todos os adultos estavam mortos, sobrevivendo apenas os bebés. Uma dessas crianças que sobreviveu foi entregue aos cuidados das Irmãs de S. José de Cluny'.* (Querido; Colaço, 2002, p.8).

O **P. Benedicto Sanchez** conseguiu ir um pouco mais longe e percebeu o campo de reabilitação pessoal e social que estava ali à sua frente, com vontade de curar e exorcizar alguns traumas da guerra. Pela mesma razão, o P. Benedicto apostou também nas visitas às prisões e hospitais, como conta:

> '*Com a chegada da paz, preparei uma palestra a pensar nos grupos e movimentos das Paróquias (…). Depressa passou para dentro dos quartéis e chegou às Unidades Militares e da Polícia. Quando me dirigi à primeira Unidade Militar para proferir esta Palestra ia pouco confiante no sucesso (…). Mas a adesão foi enorme e tal me levou a fazer uma 'peregrinação' de Unidade em Unidade, a transmitir a Espiritualidade da Reconciliação e do Perdão (…). Já fiz 45 Palestras, autênticas celebrações de reconciliação que ajudaram a curar feridas do passado destes jovens. Eles conseguiram 'expulsar' do coração sentimentos de ódio e vingança e abrir caminhos de reconciliação*' (Sanchez, 2003, p.7).

Benedicto Sanchez explorou este filão e publicou, em 2009, um volume de 652 páginas onde conta como os caminhos, os controlos e as Portas de Armas foram os lugares onde começaram as aproximações aos militares que, mais tarde, franqueariam as portas das Unidades para encontros, palestras e celebrações sobre a reconciliação, a justiça e paz (cf. Sanchez, 2009)[114].

[114] . Benedicto Sanchez, missionário espanhol chegou a Angola em 1986 e, em Ndalatando, lançou a obra dos 'Ana Itungu' que acolhia e acompanhava crianças órfãs de guerra. Ali trabalhou seis anos. De 1991 a 2000, trabalhou em Espanha na Animação Missionária, regressando a Angola em 2000, com nomeação para Malange. Lá iniciou, ainda durante o tempo da guerra, a aproximação ao mundo militar com a proposta de palestras e

No interior de Malange, em Kalandula, está o **P. Arnaldo Rocha**, um resistente que, apesar de muitas emboscadas e assaltos, ninguém demoveu a sair do pé do seu povo, lá no cimo das Quedas do Duque de Bragança. Conta como foi o ataque que a Missão sofreu a 25 de Julho de 2000, com um relatório onde constam mortos, feridos e a pilhagem possível a um povo e uma Missão que já não tinham praticamente nada (cf. Rocha, 2000, p.8). Conta como o Governo nacionalizou e tomou todos os bens da Igreja, como a ponte sobre o rio Lucula foi destruída, impedindo a circulação de pessoas e bens para Malange. Fala, depois, das eleições de 1992, seguidas da ocupação do município pela UNITA, com cinco anos de isolamento completo, apoiados apenas por D. Mata Mourisca, a partir do Uíge. Os Acordos de Lusaka só trouxeram esperança. O reacender feroz da guerra, em 1998, agravou a situação, pois começaram os ataques à vila, sendo a Missão também alvo. Levaram vinte meninas e dez rapazes, que nunca mais se conheceu o seu paradeiro. O. P. Arnaldo explica: '*A Missão não tem recursos para poder manter as escolas nem o dispensário e a maternidade, sobretudo para atender numerosos feridos que quase diariamente afluem à Missão. (…) Até quando vamos viver este estado de coisas?'* (Rocha, 2001, p.8).

No Kuito-Bié, depois da destruição da cidade capital e das vilas e aldeias, o povo continua a sofrer o horror dos combates. O **P. António Moreira**, vigário-geral, fala de confrontações, de massacres, de deslocados aos milhares, de fome e de uma Igreja que dá o pouco que tem e decide partilhar a má sorte das populações, ficando a seu lado. Denuncia a gravidade da situação político-militar e diz que quando se faz uma opção pela guerra trata-se o povo como um trapo. A loucura invadiu a política angolana. O Kuito é uma das cidades-mártires desta guerra, pois ficou completamente arrasada: '*até já aventaram a hipótese de deixar a cidade como está e construir outra de raiz. Os escombros da actual ficariam como símbolo para as gerações vindouras daquilo a que pode conduzir a cultura da violência e do ódio.*' (Moreira, 1999, p.4). António Moreira conta como foi o cerco da UNITA à cidade e suas consequências:

> *'(…) levou à morte milhares de pessoas devido à fome, aos obuses e à quase completa destruição da cidade. Começou a 6 de Janeiro de 1993, devido à crise que se seguiu às eleições de 29 e 30 de Setembro de 1992. (…) Em Agosto, o espaço ocupado pelas tropas governamentais era extremamente reduzido (…). A cidade foi sendo reduzida a escombros (…). Algumas partes do Paço Episcopal*

---

celebrações sobre a reconciliação e a paz. A sua obra '*Os Sete Caminhos da Reconciliação'* mostra como este trabalho foi crescendo e atingindo novos âmbitos de intervenção. Ao longo de 652 páginas, o autor mostra-nos como iniciou a Missão com os órfãos 'Ana Itungu' (1º caminho), avançou para os primeiros diálogos com militares e seus comandantes (2º), foi recebendo muitas visitas na Missão (3º), foi ao encontro das Unidades para conviver com os militares (4º), visitou os militares nas suas casas com as suas famílias (5º), realizou dezenas de Palestras 86º), concluindo esta peregrinação na 'reconciliação celebrada nas Unidades Militares e Policiais (7º)(cf. Sanchez, 2009).

> *arderam. Nele estavam refugiadas cerca de 80 pessoas, incluindo o Bispo e os seus missionários'* (Moreira, 1999, p.4).

E a história continua: a UNITA decretou um cessar fogo unilateral a 20 de Setembro, mas a 21 entrou de rompante no Paço e obrigou a sair, à força, o Bispo e os Missionários, que foram levados, sem roupa, sem medicamentos, sem documentos, sem nada, para uma base da UNITA e, mais tarde, entregues na Missão do Chinguar. O Paço foi saqueado e queimado, com todos os livros de registos de todas as Missões da Diocese. O Bispo, D. Pedro Luís António, seria roubado pelos militares, durante uma 'rusga' muito violenta, na Igreja e na Missão do Chinguar. Foi dia de saque generalizado. O P. António Moreira só conseguiu regressar ao Kuito em 1997, onde havia ainda cerca de 180 mil deslocados, a viver em tendas, nas periferias da cidade. As pessoas, nesse contexto*, (…) querem a paz e, com ela, resolverão todos os problemas (…). As pessoas são autênticas reféns dos senhores da guerra'* (Moreira, 1999, p.4).

O **P. Agostinho Loureiro**, superior da Missão do Chinguar (a meio caminho entre Huambo e Kuito) foi obrigado, pelos militares a abandonar a Missão em 1999. Para trás ficava uma longa e sofrida história de tomadas e retomadas, um jogo feito pelo MPLA e a UNITA com consequências sempre desastrosas para uma população que tinha o essencial, mas que agora anda fugida e cheia de fome. O P, Loureiro, desta feita, decidiu acompanhar os deslocados de guerra até às periferias do Kuito, para ali os apoiar o melhor que pudesse, em tempo de catástrofe humanitária. Está com eles, é uma presença de esperança. Denuncia as atrocidades da guerra: *'O que mais tenho visto é a violação dos direitos da pessoa. E custa muito a sensação da nossa impotência na solução destes problemas, quando as armas fazem calar a razão e os direitos, mas sem os vencerem'* (Loureiro, 1999, p. 4).

O **P. José Rocha Ferreira**, após largos anos de missão em Cabinda, esteve desde 1957 até 2005 em Luanda, ocupando sempre cargos de grande responsabilidade.

Era Vigário-Geral em 2000, quando fez o balanço desta guerra:

> *'(…) destruiu estruturas, destroçou corpos e almas (…). Quando se varrerem as cinzas da guerra, ver-se-à melhor então o que Angola foi, o que Angola é. (…) Ainda não chegamos ao fundo do poço'.* (Ferreira, 2000, p.8). Recorda que, antes da guerra, as prioridades da Igreja eram as escolas, os hospitais, os internatos, as oficinas, as Igrejas e capelas. Hoje, é 'salvar vidas', canalizando para este objectivo toda a solidariedade e partilha possíveis. O P. Rocha Ferreira acredita no GURN: *'Foi uma criação dos Angolanos e demonstra o desejo de encontrar a pacificação dos espíritos e de abrir caminho para o exercício da verdadeira justiça, progresso e democracia'* (Ferreira, 2000, p.8).

A **Irmã Madalena Vieira**, responsável das Espiritanas em Angola, fala de um país que mutila muitos dos seus filhos. Em favor das populações vitimadas pelas minas e combates, as Espiritanas construíram e dirigem o Centro de Reabilitação de Mutilados de guerra na Kamusamba, um dos bairros periféricos do Huambo. Ali se partilham as dores de um povo mártir e se aviva a chama da esperança num futuro de paz. Diz que, em Angola, se luta contra a angústia do dia seguinte: '*A maior dificuldade é o clima de tensão e preocupação permanentes em que se vive! Falta uma paz verdadeira que permita elaborar e executar projectos que respondam às grandes carências das pessoas com quem trabalhamos: a fome, a educação, a saúde, etc'*. (Vieira, 1998, p.2).

O **P. Aristides Neiva**, relançou a Rádio Ecclesia e o jornal 'Apostolado', em Luanda. Viveu o Dia Nacional da Reconciliação, a 14 de Março de 1999, e amplificou o grito lançado pela CEAST: '*Sentinela, que horas são, passada a hora zero da nossa Independência? '* A pergunta é explicada porque o povo angolano *'(…) vive a trágica crise da guerra civil que nos persegue desde a hora da nossa independência nacional'* (Neiva, 1999, p.5). Apenas pela reconciliação se atingirá o dia da Paz.

Na sua coluna mensal, '*Crónica de África'*, Aristides Neiva, em Maio de 2002, lança a pergunta: '*O futuro fica onde*?', e fala do fim da guerra, após os Acordos assinados a 4 de Abril. Diz: *'Há um reconhecido cessar-fogo, há uma notória implementação de livre circulação de pessoas um pouco por todo o país, há uma linguagem de reconciliação por parte de políticos e militares, há distensão geral, há esperança e fundamentos para isso'* (Neiva, 2002, p.4). o problema está em saber como vai ser esse futuro de paz e quem vai orientar o povo para ele, *'(…) ou, como me dizia há dias um catequista, em horas de desfilar sabedorias, 'o futuro fica onde? Caçador que não conhece a direcção da caça, passa fome!'* (Neiva, 2002, p.4). Segundo este padre-jornalista em Luanda, '*a guerra acabou, mas não acabou a luta pela Paz'*. (Ibidem).

O **P. Bernard Duchêne**, espiritano francês, está em Angola desde 1977. Fala da aposta solidária da Igreja Católica, com a Caritas que matou a fome a muita gente, salvou muitas vidas humanas: *'Dia e noite, com muito pouco pessoal, a Caritas prestou um serviço enorme e causou a admiração de todos'* (Duchene, 2000, pp. 20-22).

O **P. Silva Ferreira**, após largos anos de Missão em Cacuso (Malanje), é missionário no Golungo Alto, em Ndalatando, terra natal do Cónego Manuel das Neves e dos irmãos Mário e Joaquim Pinto de Andrade. É um 'missionário fora do asfalto', profundo conhecedor do que se passa no interior do país. Considera acertada a posição da Igreja durante a guerra e salienta *'(…) o papel insubstituível da Caritas e o testemunho heróico de muitos missionários e leigos que correram e correm todos os riscos por causa do Evangelho'*

(Ferreira, 2000b, p.8). Lamenta o facto da guerra continuar, fazendo aumentar os problemas já graves das populações*:*

> *'A fome continua, os medicamentos continuam a faltar. Ouve-se falar da abundância do petróleo, da abundância dos diamantes…mas as necessidades ainda aumentam mais. Não dá para entender. É urgente uma aplicação mais séria dos recursos nacionais na educação, saúde e no combate à fome (…) Se a reconciliação falhar não há futuro para Angola'* (Ferreira, 2000b, p.8).

O **P. João Pedro Fernandes**, redentorista angolano, escapou quase por milagre da batalha dos 55 dias do Huambo, onde esteve às portas da morte. Conta como, em Roma, a 8 de Novembro de 1998, vê uma reportagem na 'Raitre' sobre os deslocados de Malange:

> *'Começam as lágrimas. Não daquela gente, com os olhos secos de tanto chorar, como secos eram os seios das mães, sem poderem amamentar os filhos. Choro eu por eles, baixinho, no meu coração. As imagens eram fortes, chocantes: gente consumida pela fome e pela doença; corpos esqueléticos ou inchados pela anemia; peles rugosas, descoloridas; rostos tristes, esquálios; olhares vagos, sem rumo. Anciãos no fim das forças, mulheres desanimadas, crianças com repetidas histórias de orfandade. O mesmo grito na garganta e no olhar: 'Por que nos matam à fome? Se não param com essa guerra, morremos todos!'* (Fernandes, 2000, p.3).

O grito destes malanginos corresponde ao de milhares e milhares de angolanos. E o P. J. Pedro continua a sua partilha, chamando à responsabilidade quantos têm interesses em Angola: '*O petróleo vai longe: chega a países poderosos para lhes pagar o armamento que mata os filhos de Angola; ajuda a engordar as contas bancárias de alguns angolanos 'mais iguais'*. (Fernandes, 2000, p.3). A maior parte do povo está condenada a sobreviver com as migalhas da caridade internacional. Por isso, vem a pergunta:

> '*Não basta, senhores da guerra? Ainda não estão saciados com tanto sangue derramado, com tantas vidas perdidas, com tantos jovens sem esperança, com tantas crianças sem futuro? Ainda não se sentem satisfeitos com a destruição infligida ao país, com as riquezas da terra hipotecadas em armamento e corrupção? '* (Fernandes, 2000, p.8).

A **Irmã Elisabeth Pinard**, espiritana francesa, recorda os tempos duros, nas relações Estado – Igreja, dos tempos pós-independência: '*A Igreja foi humilhada e teve de ganhar raízes locais. Foi o tempo das catacumbas, da missão da paciência, da proximidade dos pobres. Os Bispos ergueram as suas vozes para denunciar as injustiças'* (Pinard, 2000, p.8). Enfermeira na Pediatria do Hospital Central do Huambo, conseguia muitos medicamentos de França que salvaram muitas vidas, bem como alimentação e roupa.

A **Irmã Hilária Sali**, das Religiosas de S. Carlos Luanga, foi raptada e esteve 2 anos com os guerrilheiros nas matas, entre 1998 e 2000. A povoação do Londuimbale foi atacada 6 vezes pela UNITA, o P. Carlos Francisco foi assassinado e duas Irmãs foram levadas, por serem considerados informadores do 'inimigo'. Saquearam a casa, obrigaram as Irmãs a caminhar descalças, de base em base, debaixo de chuva, sem roupa para mudar. A base onde pararam estava a uns 150 kms. Recorda a Irmã Hilária que, numa aldeia, arranjaram-lhe um sapato para cada pé – de tamanho diferente, mas davam para andar. No acampamento, confiaram às Irmãs o Ensino e a Promoção Feminina e podiam fazer sessões de Catequese. O Congresso Pro Pace, realizado em Luanda em 2000, foi o evento que permitiu a libertação das Irmãs. Nesse dia, Jonas Savimbi mandou libertar dois padres, cinco Irmãs e dez candidatas:

> *'Levaram-nos, sem problemas, até à estrada perto da cidade da Ganda -Benguela'* . E concluiu: '*tem falta de bom senso quem pensa que o drama de Angola se resolve pela violência ou por uma guerra que tem destruído o corpo e a alma da nação. Até quando a dureza mental dos fazedores deste guerra lamentável?* '(Sali, 201, pp.8-9).

O **P. José Afonso Moreira**, missionário no Bailundo, conta, em 1997, as dificuldades passadas numa terra-mártir, com constantes tomadas e retomadas por parte dos dois exércitos:

> '*Nem tudo são rosas no Bailundo. Se me perguntam se houve dificuldades, respondo: onde não há dificuldades não há vida. Fugir às dificuldades é morrer de olhos abertos. Não vale! Sucessivos combates e bombardeamentos, bem como o isolamento extremo e as necessidades de toda a ordem foram (e são) o 'pão nosso de cada dia' muitos dias e noites dos últimos anos'* (Moreira, 1997, p.8).

Presta uma grande homenagem à coragem dos catequistas: '*Têm sido uns heróis. Para eles vai a minha homenagem de gratidão. Eles a merecem. Que poderia fazer sem eles? Muitos sofreram até à morte. Sofreram perseguições e castigos até à morte. Nem todos os mártires têm o seu nome no calendário! Este último quartel do século XX foi de sangue e de fé'* (Moreira, 1997, p. 8)

D. Francisco Viti, Arcebispo do Huambo, elogia, m 2001, a coragem do P. Afonso Moreira:

> '*Há apenas uma Missão aberta, com um padre residente. O grande pai e mestre P. José Afonso Moreira, no Bailundo. Ele é um homem de Deus e das pessoas; homem dos ricos e dos pobres. O Bailundo, caracterizado pela pobreza e pelo sofrimento, tem um pai, tem um irmão (…). É um testemunho de um amor sem*

> *fronteiras, no esforço da busca da paz. O P. Moreira, hoje em dia, na Arquidiocese do Huambo, é o ponto de referência de dedicação missionária* (Viti, 2001, p.20)[115].

O **P. José Castro Oliveira** tem uma história sofrida para contar: em 1980, no Huambo, uma mina mandou pelo ar quatro padres. Ele ficou quase desfeito. Evacuado para Luanda e, depois, para Lisboa, teve de transplantar a córnea dos dois olhos, fazer múltiplas intervenções cirúrgicas e sobreviveu. Acabaria por ser eleito Superior Provincial de Portugal e Coordenador do Voluntariado Espiritano, o que lhe permitiu regressar a Angola três vezes, em 1991, 1997 e 1998: *'(…) deu para ver que a via-sacra do povo angolano, apesar de já tão longa, ainda vai incluir muitas mais estações dolorosas'* (Oliveira, 2000, p.8). Mas – concluiu - o povo angolano tem fé e não desespera.

A **Irmã Generosa**, teresiana espanhola, viveu no Cubal, interior de Benguela, o drama da guerra e da seca, durante os anos 80 e inícios de 90. Houve um surto de tuberculose, em 1990, que trouxe ao dispensário da Missão cerca de 800 pessoas. Mas, o ano 1989 foi trágico:

> *'Chegaram-nos ao Cubal, numa primeira leva de refugiados, cerca de 200 crianças já esqueléticas. À guerra juntou-se a seca. Até Dezembro, assistimos umas 500 crianças desnutridas. O número foi aumentando e chegamos a alimentar 1700 crianças. Até agora, tratamos mais de quatro mil'* (Neves, 1997, p.58).

As Irmãs contaram com o apoio da Cruz Vermelha, da Catholic Relief Service (CRS) e da Caritas dos EUA. O drama atingiu tais proporções que os pais chegaram a abandonar os próprios filhos: *'Encontramos muitas crianças abandonadas à beira do rio. Hoje (1990) temos ainda connosco 125 órfãos sem família nenhuma (…). São os nossos filhos!'* (Neves, 1997, p.59).

O **P. Domingos Salgueiro da Mota**, na Missão dos Dembos, Diocese do Caxito, viveu longos anos de profunda angústia, pois, mesmo no tempo colonial, só de coluna militar se viajava para estas terras do café. Com o início da guerra civil, a situação ainda se complicou mais e o isolamento do povo foi enorme. O P. Mota, diversas vezes, arriscou a vida para ir a Luanda ou ao Uíge para buscar comida e distribuir pelas populações da área da sua Missão (cf. Mota, 2000, p. 4).

---

[115] . O P. José Afonso Moreira, com 54 anos de Angola, quase todos no Bailundo, seria barbaramente assassinado na Missão, em Fevereiro de 2006. Aguentou, heroicamente, com este povo, toda a guerra e seria morto já depois da chegada da Paz. Presto aqui, igualmente, homenagem aos outros missionários com quem partilhei a vida e a Missão e foram barbaramente assassinados em Angola: o P. Abílio Guerra (na Paróquia do Prenda, em Luanda), a Irmã Maria Joaquim (no Huambo, na Batalha dos 55 Dias), a Irmã Lurdes Aguiar (na Missão do Canhe, no Huambo), o P. Albino Saluhaco (no Catchiungo – Huambo). Curvo-me diante do seu testemunho de entrega radical por este povo, em nome da Justiça e da Paz em Angola.

O **P. Serafim Lourenço** chegou a Sá da Bandeira (hoje, Lubango) em 1948 e nunca saiu desta Província. Viveu os momentos complicados da nacionalização dos seminários, colégios e outras estruturas da Igreja. Fala dos combates que aconteceram no interior da Província da Huíla que fez milhares de pessoas fugir para o Lubango e suas periferias:

> '*A fome vitima muita gente, apesar dos apoios da Caritas, do PAM e das ONGs. As cozinhas comunitárias matam a fome, diariamente, a milhares de carenciados, sobretudo idosos, mutilados e crianças. A Unicef tenta proteger os meninos de rua que revolvem os tambores do lixo à procura de restos de comida'* (Lourenço, 2000, p.8).

O **P. Joaquim Maria Mendes** denuncia o ataque que a UNITA fez à Missão do Sêndi, na Huila, a 24 de Junho de 1989, na noite a seguir à assinatura do acordo de paz de Gbadolite. Atacaram com armas de todos os calibres e pilharam tudo na Escola, no Lar e no Hospital. A 29 de Setembro voltaram a entrar na Missão e acabaram por responder às palavras do missionário, explicando que só atacavam porque se sentiam atacados pelas tropas do MPLA. Joaquim Mendes confessa que conversava com militares de ambos os lados que lá vinham pedir apoio. Escreveu: '*É um sofrimento estar debaixo de fogo durante meia hora, ouvir os vidros a partir, as coisas a ser estragadas, mas… pronto, a vida é assim'* (Marujo, 1999, p.52).

O **P. Victor Andereggen**, saletino suíço, chegou a Angola em 1968, trabalhando sempre na Arquidiocese do Lubango. Recorda a grande seca de 1971 e a expulsão da Missão de Kalukembe em 1980, pelo MPLA, onde regressaram no ano seguinte. Em 94, a Missão voltou a ser saqueada e abandonada. O P. Victor foi nomeado para a Mapunda, nas periferias do Lubango, onde permanece. (Andereggen, 2000, p.8).

A **Irmã Joaquina Martins**, espiritana portuguesa, conta como foi o regresso à Missão do Sêndi, no Lubango, naquele 15 de Março de 1997: '*Apesar deste povo de pastores não ser muito exuberante, recebeu-nos com muita festa. (…). Na Missa do dia 19, havia muitíssima gente, vinda de todas as comunidades (algumas a mais de 40 kms …a pé), havia muita, muita alegria'* (Martins, 1998, p.4). O trabalho, sobretudo na área da saúde, arrancou logo porque era urgente. Depois, partiram para o equipamento do Hospital e pelo apoio social aos numerosos pobres. As Irmãs também relançaram a Escola, fechada há muitos anos.

O **P. Vítor Mira** é um caso especial como missionário. Pertence à Diocese de Leiria-Fátima e, antes de receber uma nomeação do seu Bispo, partiu para Angola estando no Sumbe de 1993 a 1996, ocupando-se da Missão do Mungo, onde a guerra foi muito forte. Recorda a Marcha de Paz de 17 de Maio de 1995*: 'uniu por terra Luanda e Benguela,*

passando pelo Sumbe, constituiu um verdadeiro momento de alegria e enorme esperança. Ainda recordo o aglomerado de gente e o seu entusiasmo a saudar a caravana que passava. Eles e o povo! ' (Mira, 2000, pp.13-19). De regresso a Portugal, lançou o projecto 'ASA' (Acção Solidária com Angola') que desembocaria na geminação entre as Dioceses de Leiria-Fátima e Sumbe.

A Igreja Católica também actuou nas áreas controladas pela UNITA, com uma coordenação pastoral confiada ao **P. Bernardo Bongo**, a partir de 1984, na Jamba. Fala da paz em Angola, constantemente adiada porque falharam negociações atrás de negociações:

> *'Penina, Bicesse, Mombaça, Nakuru, Gbadolite, Abidjan, Nova Iorque, Namibe, Lusaka, Tchipipa…são nomes de cidades e localidades que os angolanos tristemente recordam, salvo o que de mérito tiveram entidades e personalidades mundiais bem intencionadas, mas traídas pela cobiça de algumas potências político-económico-militares internacionais'* (Bongo, 2001, p.4).

A situação no terreno continuava grave, pois *'(…) o holocausto repete-se diariamente, a morte continua a ceifar vidas humanas (…) a paixão continua! '* (Bongo, 2001, p.4). Lamenta o desprezo a que foram votadas as populações residentes nas áreas controladas pela UNITA. 'Terras do fim do mundo' era a expressão jornalística usada nos anos 70/80 para camuflar as áreas ocupadas e governadas pela oposição armada. O P. Bongo cita os missionários que lá trabalharam: cinco Irmãs e oito Padres:

> '*Foram os absurdos da guerra que levaram estes missionários para aquelas paragens. Vendo o sofrimento do povo e as necessidades por que passavam as populações, decidiram permanecer e fazer a tenda entre aquelas pessoas que careciam de missionários (…). A Igreja não olha para os partidos políticos, muito embora fosse essa a tendência de interpretação por parte de gente mal intencionada, cristãos incluídos. '* (Bongo, 2001, p.4).

O Vaticano, que tivera conhecimento da ida do P. Bongo para a Jamba, chamou-o a Roma em 1985 para apresentar um Relatório da situação missionária nas áreas controladas pela UNITA. Ele esteve sete anos na Jamba e fez estas visitas regulares a Roma e sempre defendeu a mediação da Igreja Católica no processo de Paz, caso os beligerantes aceitassem. Reuniu-se, em particular, com altas personalidades: '*João Paulo II (4.5.1985), Houphouet Boigny (1986), Eduardo dos Santos (6.11.1991), Mário Soares (1992 e 1995), Jonas Savimbi'* (Bongo, 2001, p.4).

Bernardo Bongo foi um dos dez missionários a quem, por ocasião dos 20 anos da independência de Angola, o jornal 'Público' perguntou se '*valeu a pena? '.* Ele respondeu que *'valeu a pena o esforço'*, mas condenou a guerra e o facto de que *'(…) ainda há*

indivíduos e grupos que privilegiam o dinheiro, o lucro'. Termina dizendo que *'ganhará a África quem souber ganhar o coração dos africanos'* (Bongo, 1995, p. 3).

Em 2001, o P. Bongo regressou a Angola, após seis anos em Roma, como Conselheiro Geral dos Espiritanos, e foi trabalhar para o outro lado da guerra, na Missão da Huíla, mantendo a convicção de que era urgente acabar com os combates, pois, '*se a guerra é um absurdo, a guerra em Angola não escapa a esta condenação'* (Bongo, 2001, p. 4).

O **P. António Ndjamba**, espiritano de Benguela, sofreu os horrores do cerco do Kuito (1993) e foi Superior da Missão do Chiúlo, no Cunene, após a Ordenação, em 1994. Escreveu: '*No nosso contexto angolano, a reconciliação é uma questão crucial e, infelizmente, sempre actual. É uma questão de vida ou de morte'* (Ndjamba, 2001, p.6). E contesta as opções dos responsáveis: '*O povo é vítima de um sistema terrível: os cidadãos não contam para o Governo, são trocados por largas somas de dinheiro proveniente da venda de petróleo e de diamantes e usado para a compra de armas. Apenas uns poucos lucram com este negócio, mas nunca o povo'* (Ndjamba, 2001, p. 6).

II.3. Em defesa das crianças

Amaro Nunes, que esteve em Angola de Julho a Outubro de 1994, escreveu no boletim do CIDAC, uma espécie de dicionário sobre a situação que encontrou em Angola. Sobre Crianças de Rua, pode ler-se*:*

> *'um dos maiores flagelos que resultam directamente da guerra (…). Órfãos de guerra, crianças abandonadas, filhos da miséria, vítimas da guerra. 500 mil? 600 mil? Um milhão? Ninguém sabe exactamente quantas são. Pululam pelas ruas de Luanda e de outras cidades. Não têm direitos – não têm casa, não têm escola, não têm roupa, não têm comida, não têm nada. Procuram no lixo restos de comida, vendem coisas na rua, oferecem pequenos serviços, dormem onde calha, tentam escapar à morte'* (Nunes, 1994, p.4).

Firmino Cachada, sociólogo e jornalista, refere, em 1995, as estatísticas oficiais sobre o número de meninos de rua de Luanda: 4500. Mas as ONGs falam de cinco a dez mil, não havendo números que resistam a tanta mobilidade. Mas, *'que elas existem em grande número e representam um grave problema social ninguém duvida, pois basta sair à rua para quase tropeçar nelas! Elas são uma das partes mais negras da herança da guerra civil'* (Cachada, 1995, p.4). Da estatística, Cachada passa para o campo da Sociologia a fim de explicar as razões que levaram tantas crianças para a rua e as consequências que tal situação pode trazer à sociedade:

> '*Uma boa parte das crianças da rua de Luanda são órfãos de guerra, ou foram separadas das famílias pelos conflitos, ou têm o pai na guerra, ou ainda provêem de famílias indigentes que não têm qualquer forma de as sustentar. Frequentemente, são mesmo as próprias crianças a fonte de sustento da sua família'* (Ibidem, p.4).

Sobre consequências sociais, Firmino Cachada considera normal o que está a acontecer*: 'Da mendicidade depressa se passa para a delinquência e a lei das ruas passa a ser o único código de conduta de muitas desta crianças'* (Ibidem, p. 4).

Estas 'crianças de rua', cada vez mais numerosas, sobretudo nas grandes cidades, foram alvo de preocupação por parte de instituições religiosas. Bastante mediatizados foram, neste âmbito, os compromissos pastorais do P. Horácio Caballero com as crianças de rua de Luanda (cf. Dacosta, 1995, p.9), do P. Benedicto Sanchez com o projecto 'Ana a Itungu' de Ndalatando (cf. Sanchez, 1988 e 2008, pp. 17-30)[116], o projecto 'Salvar vidas' em Malanje e as casas do Gaiato em Benguela e Malanje (cf. Ducrot, 1996, pp.21-24 e 1995, pp.332-338). Um pouco por todo o país, as baterias das paróquias e congregações missionárias foram para aqui apontadas.

A obra mais mediatizada é a do P. Horácio Caballero, Verbita argentino que, ajudado pela Irmã Danuta, Serva do Espírito Santo, polaca, se dedica aos rapazes da rua, muitos deles organizados em grupos: *'o padre e a Irmã começaram a visitá-los, curar-lhes as feridas, levar comida (…). Até que resolveram criar uma Obra de assistência com casa apropriada, em terrenos da Arquidiocese e da antiga Casa dos Rapazes'* (Gonçalves, 2001, p.20). Fernando Dacosta, jornalista, percorreu as ruas de Luanda, em 1995, procurando assuntos de reportagem para um caderno especial que o jornal 'Público' queria fazer para comemorar os 20 anos da independência de Angola[117]. Encontrou o P. Horácio Caballero e Irmã Danuta no seu trabalho de apoio e recuperação das crianças de rua: *'polícias e assaltantes, militares e assassinos, vendilhões e párias não lhe vencem a determinação'* (Dacosta, 1995, p.9). De noite, o P. Horácio deambula pelas ruas e, com o seu jipe-ambulância vai ajudando os garotos esfomeados e moribundos. Criou um espaço de acolhimento onde algumas centenas de crianças são alojadas e apoiadas com cobertores, medicamentos e comida. Chegado a Angola em 1993, este Verbita argentino decidiu dedicar-se às crianças de rua, pois era esse o trabalho que já fazia em S. Paulo. Considera

---

[116] . Benedicto Sanchez conta, em 2008, a história do jovem Dala que, anos antes, ao olhar para a situação do país, lhe perguntara: '*Senhor Padre, faço-lhe esta pergunta porque vendo que em Angola estamos há tantos anos em guerra, não sei se pela difícil situação, Jesus Cristo talvez não tenha ido para um outro país onde esteja mais tranquilo e seguro'* (Sanchez, 2008, p.24).

[117] . O jornal 'Público' de 7 de Novembro de 1995, lançou um caderno de 20 páginas sobre os 20 anos da Independência de Angola. O título escolhido parece sugestivo da situação dramática em que o povo vivia, por causa da guerra civil: 'Angola: entre a realidade e a vertigem'.

que a violência em Luanda ainda é maior que em S. Paulo. Sobre a situação, é claro: '*O futuro do país está bastante comprometido. (…) A Igreja, todas as Igrejas, têm um grande papel a desempenhar. Angola precisa de se perdoar a si mesma, precisa que as famílias, as tribos se perdoem, se reconciliem'* (Dacosta, 1995, p.9). Andar de noite é missão de alto risco, pois o P. Caballero já foi ameaçado e atacado muitas vezes por grupos armados que lhe queriam tirar o carro, a comida, os medicamentos. Denunciou a mobilização militar à força:

> *'os jovens são mobilizados à força e enviados para as suas zonas, por as conhecerem bem. Ficam muito tensos, pois mandam-nos matar os próprios irmãos, familiares, amigos. Isso gera-lhes traumas terríveis. Violências terríveis que a droga agrava. Corre muita droga entre a tropa. Perde-se o sentido da vida, os valores morais, da dignidade do ser humano. Nada tem sentido (…). Os militares estão muito cansados da guerra. De ambos os lados'* (Dacosta, 1995, p.9).

Pelo aspecto físico e pelo trabalho desenvolvido, Fernando Dacosta quis apresentar o P. Horácio como um Cristo nas ruas de Luanda.

A jornalista Imelda Monteiro esteve em Luanda em 2002 e abre a sua reportagem com uma referência aos meninos de rua da capital angolana:

> *'Vivem à beira das ruas…deambulam de um lado para o outro e transportam consigo algo de vendável. As ruas de Luanda são um autêntico formigueiro humano.(…). Vêem-se crianças a cuidar de crianças (…). Crianças circulam pela rua com molhos de notas. Numa mão estão os dólares e na outra os Kwanzas'* (Monteiro, 2001, pp. 5-7).

'Mwenho Ukola' é o nome de um orfanato feminino inaugurado no Huambo em 2005, mas nascido durante a guerra, vinte anos antes. Dirigido pela Irmã Ana Maria Francisco, Médica, nasceu da convicção de que a reconstrução de um país começa pelas pessoas e, sobretudo, pelas crianças: *'as nossas meninas, a partir de hoje (1 Junho 2005), têm um lugar digno para poderem viver. (…) Comprometemo-nos a formar mulheres válidas e úteis à sociedade, nesta Angola que renasce para o desenvolvimento'* (Bongo, 2005, p.4).

A Caritas do Bié, em 1989, fundou dois centros de acolhimento para as numerosas crianças e adolescentes que ficaram sem família. Algumas delas puderam ser recebidas em famílias de acolhimento, apoiadas pela Caritas, sob a coordenação da Irmã Marcelina Tchitalala que, em jeito de balanço garante que muitas das crianças tiveram sucesso na escola, readaptaram-se a uma vida de relação com os outros e recuperaram a alegria de viver (Cf. Neves, 1997, pp.40-41).

A Irmã Generosa, Teresiana espanhola, enfrentou a grande seca que com a guerra criaram um tempo de fome nunca antes vivido no Cubal, interior de Benguela. Em 1989, os

Missionários assistiram, só no mês de Dezembro, mais de 700 crianças desnutridas. Durante o ano 90 assistiram mais de 4 mil, criando cozinhas, com o apoio da Cruz Vermelha e da Caritas. A situação foi tão grave que muitas mães abandonaram os filhos. Conta a Irmã Generosa que, só em 1990, encontraram mais de cem crianças à beira do rio. Foram recolhidas e apoiadas pelas Irmãs (cf. Neves, 1997, pp.57-59).

No Huambo, a Irmã Elisabeth Pinard conta como, em 1991, chegavam à Pediatria do Sanatório do Hospital Central mães desnutridas com crianças tuberculosas. Muitas vezes morriam ambas, mas quando as crianças ficavam órfãs era preciso encontrar uma solução. A Irmã Elisabeth criou um rede de famílias de adopção a quem dava meios para tomar conta destas crianças. Chegou a ter, em simultâneo, 41 filhos, que acompanhava um a um, com o apoio da Caritas e da Cruz Vermelha (cf. Neves, 1997, pp. 68-70).

Pedro Rosa Mendes, jornalista do Público, citou os dados do PAM publicados em 1999 que classificam Angola como uma das maiores tragédias humanitárias. Conta o que ouviu da boca do Arcebispo do Huambo: *'Temos aqui uma multidão de crianças que morrem de fome. Já não sabemos o que dizer às pessoas que batem à porta pedindo comida, porque dizer apenas 'Deus é grande' é um bocado duro quando não temos nada para oferecer'* (Mendes, 1999, p.20).

No mesmo ano, Malanje quase morreu à fome com o cerco que lhe foi imposto. D. Luís Maria, Bispo, partilha:

> *'clamorosa era a situação das crianças. Iam aos PIC's onde podiam comer qualquer coisa. Chegamos a atender 28 mil pessoas por dia. A Caritas da Diocese chegou a ter 700 pessoas voluntárias, cujo trabalho era cozinhar e servir as refeições a toda esta multidão. No princípio, estas crianças não riam, não falavam, não tinham vontade de cantar'* (Neves, 2001, p.34).

O apoio às crianças tem sido estruturado pela Igreja Católica ao longo dos anos. Diz o P. Manuel Gonçalves: *'As iniciativas que existem neste campo não vieram de cima por decisão de gabinete. Saíram do coração de quem, um dia e como Cristo, pensou dedicar-se aos outros mais que a si próprio'* (Gonçalves, 2001, p. 21). Começa por referir a dupla Casa do Gaiato: a de Benguela e de Malange, com mais de 400 rapazes. A de Malange nasceu nos anos 60 e cresceu com o carisma do P. Telmo Ferraz, que construiu casas, oficinas, escolas, campos …A guerra foi destruindo e ele reconstruindo, até hoje.

Manuel Gonçalves cita também duas obras dirigidas por Irmãs, para meninas: a fundada pelas Irmãs Doroteias, em Benguela, que recolheram meninas que vagueavam pelas ruas; a criada pelas Irmãs de S. José de Cluny, em Malange, que foi recebendo meninas que se perderam das famílias, durante a guerra de 1993. Em Ndalatando, as Irmãs Dominicanas alimentam dezenas de crianças diariamente (cf. Gonçalves, 2001, p.20).

Miguel Ribeiro, a partir de Malange, escreveu sobre a Missão do lado dos mais pobres e destacou aquelas que considerou as duas obras mais excepcionais, ambas para crianças órfãs:

> *'O orfanato das Irmãs de S. José de Cluny e a Casa do Gaiato. O primeiro acolhe cerca de 70 meninas, que ali vivem em regime de internato. Vão à escola, fazem diversos trabalhos e ganham uma formação humana e cristã que as prepara para enfrentar a vida fora. O mesmo acontece com a Casa do Gaiato, com os cerca de 200 rapazes que ali vivem estudam e trabalham (…). E não falei do trabalho da Caritas Diocesana, cujo passado, presente e futuro dava para escrever outro dossier'* (Ribeiro, 2003, p.18).

Para além deste trabalho com as crianças acolhidas pelas Irmãs de S. José de Cluny, as jovens voluntárias trabalharam com órfãos de guerra, na rua.

José Maria Monteiro fala dos milhares de pessoas que, por causa da guerra, deixaram o interior da Província de Benguela e acamparam no morro de S. João Baptista, às portas do Lobito. Sem trabalho e sem poder cultivar os campos, esta população deslocada foi sobrevivendo com algum apoio da Caritas e de outras instituições de solidariedade. A Paróquia de S. João Baptista criou um centro nutricional para crianças dos zero aos cinco anos, montando cozinhas, frequentadas por mais de duas mil crianças durante a semana, com o apoio da *'Save the Children'* e do *'CRS'* (Caritas dos EUA) (cf. Monteiro, 2003, p.5).

Adélio Torres Neiva apresenta uma síntese da intervenção de alguns Missionários em favor das crianças no tempo da guerra. Cita o P: Benedicto sanchez com os 'Ana Itungu' em Ndalatando e Malanje: *'Só em Ndalatando foram apontadas 850 crianças órfãs, dos 4 aos 14 anos'* (Neiva, 2005, p.583). Em Cazengo e Lucala, eram alimentadas 1500 crianças órfãs por dia. Em Malanje, os Padres Viana e Inácio, com a ajuda do PAM e da Caritas, começaram, em Outubro de 1993, as 'cozinhas comunitárias' com creche e uma refeição diária para as crianças. Conta o P. Viana:

> 'Apresentamos *o projecto ao PAM. Veio ver, aprovou e começou a apoiar. Mobilizamos todas as Religiosas da cidade e todas ficaram comprometidas nessa ajuda; os leigos também. Em fins de Outubro, tínhamos montadas 73 cozinhas onde todos os dias comiam 20.800 crianças. Destas, a maioria são órfãos e a maioria sem ninguém; assim também foi necessário começar a ter orfanatos'* (Viana, 1994, p. 22; cf. Neiva, 2005, p.583).

II.4. Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi

1992, ano especial de paragem de combates, foi tempo de bom relacionamento institucional entre a Igreja Católica, o Governo do MPLA e a oposição liderada pela UNITA

de Jonas Savimbi. Estava em formação o Exército Único (FAA) que deveria reagrupar as tropas dispersas pelas FAPLA (MPLA) e FALA (UNITA). Foram nomeados para liderar este processo de reestruturação militar os Generais João de Matos (FAPLA) e Abílio Camalata Numa (FALA).

Consegui pedir a Eduardo dos Santos, a Jonas Savimbi[118] e a Abílio Numa depoimentos sobre a importância que a Igreja Católica teve e teria na reconciliação do país, através das suas propostas e compromissos de Justiça e Paz.

Jonas Savimbi foi o primeiro a responder. Considerou a paz irreversível porque os militares não queriam mais guerra e *'(…) as cúpulas compreenderam que se alguém tentasse fazer guerra estaria sozinho'* (Neves, 1997, p.100). Sobre a Igreja Católica, respondeu: *'Nós sempre dissemos que a Igreja Católica esteve na vanguarda a denunciar os males. A Igreja Católica não é pela UNITA, não é pelo Governo, mas pelo povo angolano e denunciou os males, a ocupação do país, as injustiças…e penso que tomou uma posição que, nas condições em que se encontrava, nós consideramos muito corajosa, mesmo muito corajosa!'* (Neves, 1997, p.101). O líder da UNITA considerava que as Igrejas desempenhavam um papel muito importante em Angola pela confiança que o cidadão comum nelas depositava:

> *'O cidadão comunica livremente e fá-lo sempre com mais distensão com a Igreja. Então, a Igreja assume um papel muito importante na canalização dos pontos de vista dos cidadãos para os responsáveis políticos a fim de que estes tenham conhecimento de que há coisas que estão erradas.'* (Neves, 1997, p.101).

O líder da UNITA reconhece que os Direitos Humanos foram violados em ambas as partes, pelo simples facto de não terem evitado a guerra civil*: '(…) devemos fazer tudo para que não se repita mais, nem a violação dos Direitos Humanos, nem essa hecatombe que fez recuar Angola, não só do ponto de vista material mas, sobretudo, e antes de mais nada, sob o ponto de vista moral'* (Neves, 1997, p.101).

Jonas Savimbi concluiu com promessas a cumprir depois das eleições. Se as ganhasse não iria interferir em nada na vida das Igrejas, contando que elas continuassem a cumprir uma missão fundamental: apoiar a saúde, a educação, a preparação de quadros. (cf. Neves, 1997, p.102).

---

[118] . Consegui entrevistas exclusivas com o Presidente José Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi, colocando-lhes rigorosamente as mesmas perguntas, abordando os delicados temas das eleições, das relações Igreja-Estado, dos direitos humanos em Angola e sobre o papel passado, presente e futuro da Igreja Católica neste país. Convém não esquecer que as entrevistas decorreram durante o período de campanha eleitoral para as eleições presidencial e legislativa que tiveram lugar a 29 e 30 de Setembro de 1992. Ver questões colocadas a Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi no Apêndice II.

Ameaças de um recomeço da guerra civil existem muitas – diz Savimbi, salientando questões relativas à lei eleitoral e aos acantonamentos dos militares.

José Eduardo dos Santos também manifesta a opinião de que a Paz é irreversível, porque os angolanos estão cansados da guerra e, sobretudo, *porque '(…) os Acordos de Bicesse criaram os mecanismos adequados para resolver litígios e desencorajar violações'* (Neves, 1997, p.109). Sobre o papel desempenhado pela Igreja durante a guerra, o Presidente respondeu:

> *'A Igreja Católica foi, nestes 16 anos de guerra, uma das poucas forças organizadas a manter viva a esperança das populações numa solução pacífica do conflito. Pela sua acção constante em defesa de princípios que valorizam o respeito pela Vida Humana e pela sua enorme influência junto das populações, a Igreja Católica foi assim, nestes tempos de trevas, uma luz pacificadora por excelência'* (Neves, 1997, p.110).

Questionado sobre os direitos humanos, Eduardo dos Santos não esconde que houve violações graves: *'Em tempo de guerra, lamentavelmente, quase nunca os direitos do nosso semelhante são tidos na devida conta (…). Creio que ainda há muito a fazer para que os Direitos Humanos sejam conhecidos e respeitados por todos'* (Neves, 1997, p.110).

Referiu as dimensões moralizadora, pedagógica e ecuménica da acção das Igrejas na sociedade angolana, que considerou indispensáveis para uma verdadeira reconciliação da Família Angolana. Neste sentido, *'as Igrejas ensinam a não matar, a respeitar e amar o próximo e o trabalho, a pôr a vida do espírito acima das contingências materiais'* (Neves, 1997, p.111). Sobre as futuras relações Igreja-Estado, caso ganhe as eleições, o Presidente Eduardo dos Santos garante*: 'A única coisa que posso assegurar é que continuarei a pugnar para que as Igrejas possam desenvolver a sua acção em plena liberdade, num plano de franca harmonia e colaboração com o Estado e a sociedade civil'* (Neves, 1997, p.111).

No respeitante a ameaças que indiciem um possível regresso à guerra, o Presidente diz que elas *'(…) só podem derivar da desonestidade e má-fé dos intervenientes no processo político'* (Neves, 1997, p.109). Mas estava convencido de que o povo nunca iria aceitar tal situação.

Num artigo sobre estas declarações de Eduardo dos Santos, António Marujo (jornalista do 'Público'), salienta o elogio do Presidente à actuação da Igreja Católica durante a guerra e a promessa de não interferir na acção das Igrejas, mostrando uma notória vontade de se aproximar da estrutura eclesial (cf. Marujo, 1992, p.14).

A visita de J. Paulo II a Angola, de 4 a 10 de Junho de 1992, obrigou o Presidente da República a fazer dois discursos, um na recepção e outro na despedida. Referiu as boas relações entre Angola e o Vaticano (que quer que se torne cada vez melhor dentro do

respeito mútuo, coexistência pacífica e cooperação) e reconheceu que uma parte significativa de Angola é Católica, Igreja que *'(…) joga um papel importante no processo de transformações em curso no nosso país, sobretudo nesta fase em que a pacificação dos espíritos se coloca com grande acuidade'* (CEAST, 1993e, p.13). Realçou as acções da Igreja nos âmbitos da educação e cultura, resultantes do profundo conhecimento que tem da alma do povo angolano. Sobre a cooperação para o desenvolvimento económico e social, o presidente angolano mostra a convicção de que a participação da Igreja Católica *'(…) constituirá um contributo inestimável à criação das condições de progresso e bem-estar do povo angolano'* (CEAST, 1993e, p.13). Apoiou os esforços da Igreja na defesa de quem mais sofre e afirmou:

> '*Partilhamos deste esforço na defesa dos mais desfavorecidos e afirmamos o nosso empenho no respeito dos direitos do homem em toda a sua dimensão física e espiritual, certos de que todo e qualquer programa politico só terá sentido se estiver voltado para o bem do homem'* (CEAST, 1993e, p.14).

As palavras presidenciais de despedida ao Papa seguem na mesma linha e até divulgou uma promessa:

> *'o Governo angolano decidiu introduzir no ensino a disciplina de moral e está certo de que os frutos desta decisão serão colhidos a seu tempo por toda a sociedade, quando a criminalidade, a prostituição, o consumo de droga e outros males sociais virem os seus índices baixarem e a convivência social for mais harmoniosa e solidária'* (CEAST, 1993e, p.150).

Eduardo dos Santos, na visita de Bento XVI, de 20 a 23 de Março de 2009, voltou a elogiar o papel da Igreja Católica em Angola, mostrando sintonia entre o projecto da Igreja e o do Estado Angolano: *'No fundo, concorremos todos para a realização do mesmo ideal, que é o de consolidar uma nação espiritualmente harmónica e tolerante, capaz de assumir as suas responsabilidades em defesa da honra e da dignidade humanas, da justiça, da solidariedade, da liberdade e da paz universal'* (Bento XVI, 2009a, p.11). Elogia o papel desempenhado pela Igreja Católica em Angola pelos constantes apelos à paz e à reconciliação e na recuperação do tecido social atingido pelo conflito armado. No seu Palácio, Eduardo dos Santos voltou a intervir, diante do Corpo Diplomático. Elogiou as intervenções da Igreja em tempo de guerra a favor da reconciliação e falou dos tremendos desafios que Angola tem de superar*: 'a pobreza e o desemprego, que atingem, respectivamente cerca de 40% e 28% da população; cerca de 60% e 50% de pessoas, respectivamente, não têm acesso à água tratada e à energia e mais de 50% não têm habitação condigna'* (Ibidem, 2009b, pp. 20-21).

O Presidente falou ainda da redistribuição social dos lucros das empresas e do combate à corrupção pela transparência, concluindo que '*uma sociedade fundada nestes princípios e valores precisa de pessoas com uma nova mentalidade que é indispensável formar através de um processo de consciencialização e educação que crie o homem de que se necessita para a transformação social'* (Ibidem, p. 21). A inspiração nos valores cristãos foi considerada pelo Presidente como um dos caminhos para atingir este objectivo programático, até porque '*a Igreja Católica é a instituição melhor posicionada para nos ajudar nesta tarefa da formação do homem novo, que a nova Angola precisa'* (Ibidem, p. 22). Eduardo dos Santos refere ainda a situação de pobreza que África vive, pede auxílio à comunidade internacional e deseja que a Igreja continue a cooperar com o seu governo na construção de uma Angola mais pacífica, ancorada na justiça. E pede mais*: 'A África conta com o apoio contínuo da Igreja para se libertar das interferências externas negativas, dos conflitos armados locais, das pandemias e da pobreza, e para se transformar em terra de paz, fraternidade e progresso'* (Ibidem, p.23).

Na despedida, o presidente angolano agradeceu:

> '*Em nome do povo angolano, estou grato por que nunca tenha faltado da parte do Vaticano palavras de apreço, de alento, de esperança e de encorajamento à nação angolana. Isto incentiva-nos a prosseguir na senda da consolidação da paz e da reconciliação nacional, e na construção de um projecto de sociedade assente no respeito pelos direitos humanos, na democracia e na justiça social'* (Ibidem, p.81).

II.5. Joaquim Pinto de Andrade

Joaquim Pinto de Andrade é um dos nomes mais respeitados da História recente de Angola[119]. Padre da Arquidiocese de Luanda, foi exilado e preso em Portugal, no tempo colonial. Abandonou o sacerdócio, mas ficou sempre ligado à Igreja, sendo uma voz crítica da orientação que o seu país recebeu após a Independência. Foi vice-Presidente do MPLA, em 1974, cargo que abandonou por discordar da orientação marxista-leninista que a

[119] . Joaquim Pinto de Andrade nasceu no Golungo Alto (Cuanza Norte) em 1926. Padre perseguido, exilado e preso, foi Vice-Presidente do MPLA em 1974, partido de quem seria o primeiro presidente honorário. Fundou a Associação Cívica Angolana (ACA), em 1990 e lançou as bases do Partido Renovador Democrático. Recebeu, em 1992, o Prémio 'Pax Christi Internacional'. Advogado de renome, foi um dos lutadores pela democracia e pela paz em Angola. À hora da sua morte, a 23 de Fevereiro de 2008, em Luanda, todos se vergaram à sua memória: o Presidente da República, os membros do Governo, a Oposição, as Igrejas e as Organizações da Sociedade Civil.

liderança lhe imprimiu. Mas foi sempre um homem respeitado pelo regime, apesar da dissidência.

Mário Brochado Coelho, advogado de Pinto de Andrade e autor da obra *'Lágrimas de guerra'*, publicada em 1989, foi um dos oradores numa homenagem feita ao estadista angolano, em Luanda. Esse texto correu mundo na Internet. Recuperei-o num blog, por ocasião do1º aniversário da morte de Pinto de Andrade[120]. Chama-o cidadão do mundo, lutador infatigável pela independência de Angola, espírito aberto, culto, tolerante e amante da paz. Foi perseguido pelo regime colonial, foi preso sete vezes (a primeira em 1960, a sétima em 1970), colocado em diversas residências fixas em Portugal. Somou 14 anos de exílios e prisões. Aproveitou os ventos de liberdade do 25 Abril de 1974, para dar o seu contributo rumo à independência de Angola. Através da Rádio Brazzaville, a 9 de Julho de 1974, disse:

> '*São objectivamente nacionais angolanos todos os que lutam efectivamente contra a dominação colonial para a construção da Pátria independente. Nesta hora difícil mas exaltante, todos os nacionais, independentemente do local de nascimento, da sua origem racial ou étnica, da nacionalidade dos seus antepassados, da sua ideologia ou religião, têm de lutar pela libertação imediata e completa da Pátria comum e pela construção duma Angola independente e democrática*.' (Coelho, 2009).

A sua oitava prisão seria, por ironia do destino, em Luanda, em Maio de 1976, determinada pelo próprio Estado da Angola já independente. Pelo que Pinto de Andrade, ousou escrever uma carta ao Presidente Agostinho Neto, onde dizia:

> "*Quero apenas realçar de novo a minha viva preocupação pelo que está acontecendo neste País (particularmente em Luanda) e pelo que pode vir a acontecer. Semeia-se o ódio, fomenta-se a discórdia, propala-se a calúnia, incita-se à violência gratuita. Assiste-se a cada passo a cenas e atitudes de racismo. Vive-se num ambiente de desconfiança, inquietação e insegurança. Aumentam as prisões por motivos políticos. (…).Neste clima de paixão, habilmente fomentado e aproveitado por toda a casta de oportunistas, podem cometer-se as maiores iniquidades, os maiores atropelos à justiça e à dignidade humana. Está em causa a vida, a liberdade e a dignidade humana de cidadãos angolanos. Está em jogo a honra e o prestígio da nossa jovem República e do nosso Povo. É urgente e imperioso que se tomem medidas para sanear o ambiente por demais inquinado pelo vírus do ódio, da vingança e da calúnia. É necessário que se faça justiça num clima de serenidade. É imperioso unir a Nação e não dividi-la".* (Coelho, 2009).

[120] . Este texto de homenagem de Brochado Coelho a Pinto de Andrade apareceu no blog de Adelino Torres (http://adelinotorres.com/africa/joaquimPintodeAndrade_homenagem) e, mais recentemente, no blog http://caminhosdamemoria.wordpress.com/2009/02/23.nº1, publicado no primeiro aniversário da sua morte.

Pinto de Andrade recebeu, em 1992, o Prémio Internacional da Paz pela Pax Christi, organização de defesa dos direitos humanos. Sobre Angola, afirmou no discurso de recepção do Prémio:

> "*Urge exercer uma libertadora pressão moral sobre os responsáveis dos destinos do país, para que sejam exorcizados de uma vez por todas os demónios da violência, da destruição, da guerra. A paz é uma tarefa e uma arte de viver delicada e persistente, paciente e generosa, um jogo em permanente equilíbrio instável. Ela constrói-se no dia a dia da luta constante das mulheres e dos homens por mais verdade, mais justiça, mais amor, mais liberdade. Não resulta da violência dos senhores da guerra nem é consequência apenas da habilidade e esforço dos negociadores' (Coelho, 2009).*

Pegando no conceito bíblico de paz, Pinto de Andrade conclui que não é possível construir a paz sem democracia e sem a defesa dos direitos humanos e das liberdades fundamentais. Terminou com um desafio ao Governo, a quem aponta caminhos: *'aceitação da diferença e preservação do pluralismo, convivência na tolerância e na solidariedade, adopção da concertação e do diálogo como métodos para a solução dos conflitos.*' (Coelho, 2009).

Em ordem à preparação doutrinal do I Congresso Nacional de Leigos, publicou um opúsculo sobre o compromisso sócio-político do Cristão. Sugere que os Leigos não se ausentem dos lugares essenciais onde se joga e decide o destino da nação e onde, no meio e no confronto das injustiças e da violência, se procura construir condições mais humanas, mais solidárias e mais pacíficas. Considera que Angola tem três grandes problemas: Desenvolvimento, Justiça e Paz, sempre interligados. Defende a urgência de se esbater o fosso que separa os ricos dos pobres. O poder político – segundo Pinto de Andrade – tem a obrigação de trabalhar pelo bem comum, promovendo o desenvolvimento e os direitos humanos. Há que promover o pluralismo político. Os cristãos têm ainda a obrigação de exercer a sua missão profética, defendendo os valores da dignidade, liberdade, justiça, paz, respeito pelas minorias, solidariedade, defesa da vida. Como aberrações, cita o uso da tortura, a segregação racial ou religiosa, o tribalismo, a repressão, a delapidação ou apropriação dos bens do povo (cf. Andrade, 1991, II Parte). A III Parte é dedicada às questões de Justiça e Paz. Não há amor sem justiça nem justiça sem amor, pois Deus é o libertador dos oprimidos e dos pobres e o respeito dos outros passa pelo reconhecimento dos seus direitos e isto é obra da justiça. Pinto de Andrade apresenta os seis pilares de uma paz genuína: verdade, liberdade, justiça, solidariedade, perdão e reconciliação. O cristão na política compromete-se em favor da justiça social. É urgente – segundo este estadista angolano – educar para a justiça e paz. (Andrade, 1991, III Parte).

Inspirou a obra '*Os Cristãos e a Política'*, breve e popular manual de introdução à democracia, publicado pela CEAST em 1991, não para formar um partido 'democrata – cristão', mas para – segundo Henderson – *'(…) enunciar os critérios que os cristãos devem seguir para fazer as suas opções políticas e encorajá-los a participarem. Para tanto, a Igreja Católica publicou em Luanda um manual intitulado 'O Cristão e a Política'*. (Henderson, 1991, p.19).

Em 1997 disse que via a situação angolana *'(…) com algum desencanto face ao passado, amargura em relação ao presente e apreensão pelo futuro'* (Andrade, 1997, p.3). Recorda como, a partir dos anos 50 do século XX muitos se bateram e sacrificaram em nome do sonho da independência. Lamenta que, após a independência, tão dificilmente conquistada, viesse o desencanto: *'desentendimentos, ambições desenfreadas, ódios interpartidários e não poucas intervenções de fortes potências que conduziram a uma guerra fratricida de cerca de 20 anos'* (Ibidem, p. 3). O retrato que Joaquim Pinto de Andrade faz do país é arrasador, semeado de morte e desespero. Olhando o futuro com apreensão, o realismo de Pinto de Andrade tinha razão de ser, neste ano de 1997: *'Calaram-se as armas, há mais de dois anos, mas a paz ainda não chegou. E o espectro da guerra não foi de todo esconjurado. Ninguém nos garante que a guerra de alta ou baixa intensidade não volte a estalar'* (Ibidem, p. 3). Recorda o lançamento da Associação Cívica Angolana, em 1990, iniciativa que considera *'(…) ousada e arriscada para abrir brechas na muralha do monopartidarismo e lutar pelos direitos cívicos, tais como a liberdade de associação e de expressão do pensamento*' (Ibidem, p. 3). Pretendia Pinto de Andrade uma sociedade civil angolana atenta aos ventos da história e interveniente no contexto político e social do país. Com a abertura que a 'perestroika' permitiu, a ACA viu-se esvaziada dos seus melhores membros que optaram por criar partidos políticos. Foi também neste cenário que Pinto de Andrade, em 1991, aceitou a presidência do Partido Renovador Democrático (PRD), para dar corpo ao nascimento de uma necessária terceira força, alternativa aos partidos belicistas. Mas, discordando da orientação ideológica e do comportamento social do PRD, Pinto de Andrade demitiu-se em 1992. Sobre a sua passagem pelo PRD, diz: '*deixou-me muita mágoa, mas teve o mérito de separar as águas, clarificar posições e dar-me a conhecer a verdadeira natureza da chamada classe política do meu país'* (Ibidem, p. 3).

Convidado a falar da intervenção das Igrejas durante a guerra, Pinto de Andrade, classificou-as como as únicas instituições credíveis do país, amparo e refúgio do povo sofredor. Foram proféticas a anunciar e denunciar: *'Incansavelmente condenaram a guerra civil e apelaram ao diálogo e à reconciliação, arrostando com a incompreensão e, muitas vezes, a hostilidade dos dois beligerantes'* (Ibidem, p.3).

Sobre o que ficou por fazer, P. Andrade considera que as Igrejas se devem comprometer mais na promoção e defesa dos direitos humanos, condição para a paz. E deixa dois recados finais: um às Comissões 'Justiça e Paz', que *'(…) devem saltar das chancelarias diocesanas e dos organigramas pastorais para a vida real das Paróquias e das Missões e acompanhar e defender os homens concretos e as comunidades concretas'* (Ibidem, p.3); o outro recado vai para o laicado das Igrejas que *'(…) tem de sair da toca, superar complexos de inferioridade e medos políticos e dar testemunho ali onde se joga a vida dos homens nossos irmãos e se traça o destino da Nação'* (Ibidem, p. 3).

Joaquim Pinto de Andrade era irmão do fundador do MPLA, Mário Pinto de Andrade. Este estadista morreu em Londres a 26 de Agosto de 1990. Na homilia da Missa de Corpo Presente, em Luanda, o cardeal Nascimento não lhe poupou elogios como alguém que '*pertence ao grupo diminuto dos que se sacrificaram pelo bem da Comunidade, nem sempre com a justa contrapartida de respeito e carinho'* (Nascimento, 1992, p.164). E, a determinado passo, entra uma referência do Joaquim: '*A última mensagem que o seu irmão, o Dr. Joaquim Pinto de Andrade, me transmitiu é que, em se curando, tencionava dar-se a uma mais exigente e profunda reflexão e meditação sobe aquilo que, de facto, mais vale na vida. Pedia-me uma cela num convento'* (Nascimento, 1992, p.166).

O Cardeal de Luanda classifica Mário Pinto de Andrade como um estadista que fez a opção pelos fracos e oprimidos, foi austero no viver, morrendo sem deixar nada, sendo exemplo de civismo e cidadania.

Falecido a 23 de Fevereiro de 2008, Joaquim Pinto de Andrade foi homenageado por toda a classe política, a ponto do Presidente da República o ter considerado um dos grandes precursores da independência de Angola. A Missa de corpo presente foi presidida pelo Cardeal Nascimento e concelebrada por numerosos Bispos e Padres.

II.6. Testemunhos académicos

Michael Comerford, irlandês que trabalha há largos anos em Angola, fez uma tese de doutoramento sobre o processo de Paz em Angola. (cf. Comerford, 2005). O trabalho foi defendido na Universidade de Leeds, em Inglaterra em 1993. Começa com um olhar histórico, parte que termina com a apresentação dos três grandes Acordos de Paz: Bicesse, Lusaka e Memorando de Luena. O Capítulo 2 (o que nos interessa mais para este trabalho) fala das Igrejas Históricas. O Capítulo 3 trata dos Meios de Comunicação Privados. As Organizações da Sociedade Civil aparecem no Capítulo 4. As respostas da Sociedade Civil

preenchem o Capítulo 5. O Capítulo 6 aborda o papel das Autoridades Tradicionais neste processo.

Voltando ao Capítulo 2 (cf. Comerford, 2005, pp.23-71), Michael Comerford diz, logo no início, que as Igrejas históricas são instituições importantes em Angola com uma influência poderosa no seio do povo. Elas consideram-se como estando a falar em nome do povo angolano que pagou o preço mais alto pelos vários falhanços na resolução do conflito. A perspectiva de paz das Igrejas é uma perspectiva nacional, proposta por um grupo que viveu com o 'povo sofredor' e que teve contactos com ambas as partes em conflito. Além disso, constitui a rede mais legítima e organizada para a paz e mudança numa Angola fragmentada. O autor optou por uma abordagem cronológica, referindo, ao longo das páginas, eventos e intervenções que ajudaram ao processo de paz. Divide-se em cinco partes: 1. Perspectivas da Igreja antes de Bicesse; 2. Dos Acordos de Bicesse às eleições de 1992; 3. Das eleições de 1992 ao Protocolo de Lusaka; 4. Do Protocolo de Lusaka à guerra de 1998; 5. A Terceira Guerra. Para este trabalho, interessam-nos, sobretudo, as três primeiras partes. O autor começa por referir os Acordos de Gbadolite e 1989, um ponto de partida deste moroso processo de pacificação do país. As Igrejas receberam calorosamente o Acordo. As mudanças realizadas a Leste da Europa com a queda do Muro de Berlim, levam a CEAST a acreditar que mudanças políticas estavam já concretizadas em Angola, o que não se veio a verificar logo. As exigências da CEAST na mensagem de Novembro de 1989, supra referidas, tiveram reacção imediata do Governo*:*

> *'O Governo do MPLA ficou bastante irritado pela intervenção da CEAST. Dois artigos publicados no jornal diário estatal, o Jornal de Angola, de 30 de Novembro de 1989, acusavam a CEAST de obstruir a busca da paz por adoptar posições idênticas às dos Estados Unidos e da UNITA. A resposta do Governo faz parte duma série onde a CEAST foi fortemente repudiada pelo conteúdo das suas cartas pastorais'*. (Comerford, 2005, p.29).

Os Bispos católicos foram apresentando as causas da guerra e propondo saídas para um cessar-fogo. Nada que resultasse em paz.

Após Bicesse, a Igreja Católica aplaudiu a mudança do tempo do partido único para a democracia multipartidária, acreditando que a reconciliação nacional dava um passo em frente. Houve, contudo, muitas denúncias da falta prática de pluralismo, também patente na comunicação social de ambos os lados da guerra. A aposta final deste período foi para a preparação das eleições que se realizariam em Setembro de 1992. O caos que se lhe seguiu, levou a CEAST a tomar inúmeras posições públicas em mensagens sucessivas. Depois de um ano de negociações em Lusaka, chegou o Acordo, a 20 de Novembro de 1994. Assim se iniciaria um período de paz relativa de quatro anos, o período mais longo

sem guerra na era pós-independência. Também aqui a Igreja investiu forte, na consolidação da paz, na democratização, na construção de uma cultura de paz, na redefinição do conflito e nos meios de comunicação social. Tal não impediu que a guerra regressasse em 1998 para só terminar em 2002. (cf. Comerford, 2005, pp. 35-58).

Benedict Schubert, pastor protestante suíço, com largos anos de Missão em Angola, fez o seu doutoramento com a tese '*A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991'.* A 1ª parte é uma abordagem histórica, continuada na 2ª, sobre o colonialismo português e a sua relação com as Igrejas (1960). A 3ª parte é toda ela dedicada à guerra da independência, iniciada em 1961. Também aqui o autor, após uma abordagem histórica mais de carácter político, dá espaço a uma longa investigação sobre o papel que as Igrejas desempenharam neste período (1961-1974). A 4ª parte apresenta o difícil processo de descolonização, falando da criação da República Popular de Angola e mostrando como as Igrejas participaram no conflito da descolonização (1974-1977). A última parte é dedicada à longa guerra civil, apresentando as posturas das Igrejas neste período doloroso da história da Angola nascente (1977-1991).

Após uma abordagem política da evolução da situação que conduziu ao fim do regime colonial português, Benedict Schubert tira uma conclusão importante:

> *'Uma visão propagandística transforma tendências em factos e afirma que 'os' protestantes teriam tomado o partido dos movimentos de libertação, enquanto que 'os' católicos teriam continuado a abençoar o sistema colonial. De facto, também existiam círculos no protestantismo que consideravam o poder colonial português como autoridade legítima, instituída por Deus, bem como havia grupamentos católicos que apoiavam a luta contra o colonialismo'* (Schubert, 2000, p. 84).

Fala de D. Moysés Alves de Pinho, Arcebispo de Luanda, que foi muito crítico diante de Salazar, tendo apoiado muito a formação de um clero africano, enviando até para Roma alguns dos seus seminaristas ou padres jovens mais dotados, como foi o caso de Joaquim Pinto de Andrade (cf. Schubert, 2000, p.94). Estuda depois os casos dos Padres Santos Neves, Jorge Sanches, Manuel Veiga que defendiam uma mudança de posição da Igreja Católica e que tiveram que deixar Angola, abandonando, posteriormente, o sacerdócio (cf. Ibidem, pp.95-102).

Sobre a posição do Vaticano em relação a Angola, o Pastor Schubert recorda os diversos 'incidentes' diplomáticos causados por Roma a Portugal. Tudo começou quando o Papa Paulo VI foi a Bombaim (1964) após a anexação de Goa, Damão e Diu pela Índia. Depois, o Papa publicou a encíclica 'Africae Terrarum' onde apoiava transformações políticas e eclesiais em África. Em 1967, foi ao Uganda e, no discurso no Parlamento de Kampala, reforçou o direito dos povos africanos à autodeterminação. A última gota foi

entornada quando Paulo VI recebeu em Roma Marcelino dos Santos (FRELIMO), Agostinho Neto (MPLA) e Amílcar Cabral (PAIGC) (cf. Schubert, 2000, pp.114-116).

Os Acordos do Alvor (1975) e a confusão que se lhes seguiu, são abordados por Benedict Schubert. Ao falar das mudanças operadas no quadro político-militar, refere também as mudanças na hierarquia da Igreja Católica:

> *'Em pouco tempo, a imagem da Igreja Católica em Angola se tinha transformado fundamentalmente. Antes do '25 de Abril', somente um dos sete Bispos era angolano. Em Dezembro de 1975, cerca de um ano e meio mais tarde, apenas três dos agora nove bispos eram portugueses, os demais eram naturais do próprio país (…). Com a fuga em massa na 'confusão', a Igreja Católica perdeu cerca de metade dos seus padres e do seu pessoal missionário'* (Schubert, 2000, p.130).

A situação para as Igrejas complicou-se com a aplicação de um marxismo-leninismo radicalmente anti-religioso. Embora Agostinho Neto reconhecesse que a Igreja era uma realidade que não podia ser ignorada em Angola, ele afirmou, em 1977, que os católicos e os protestantes não se podiam filiar no Partido, dando margem de 50 anos para as Igreja acabarem definitivamente em Angola (cf. Schubert, 2000, p.139; Henderson, 1990, p.402). Se é verdade que os membros das Igrejas não pareciam preparados para um debate sério com o marxismo, por causa de um medo profundo ao comunismo*, '(…) o MPLA tampouco estava preparado para um debate bem fundamentado com a fé cristã. Ali também se reagia na base de preconceitos. O seu 'materialismo científico' muitas vezes era grosseiro, ao desprezar os membros das Igrejas como 'obscurantistas', 'idealistas reaccionários' ou como 'saudosistas'* (Schubert, 2000, p.140).

Faltou ecumenismo na relação entre as Igrejas. Em 1975, estas publicaram um documento ecuménico: *'A Mensagem de Paz dos Bispos de 6 de Junho de 1975 (…) foi um caso isolado de um documento realmente ecuménico'* (Schubert, 2000, p.156), mas não houve continuidade.

A guerra civil instalou-se para ficar porque, na perspectiva de Schubert, *'em dez anos, a UNITA se transformou de um bando disperso de guerrilheiros voluntários numa força militar que podia fazer frente a um dos exércitos melhor equipados de África, que não simplesmente lutava pela sua sobrevivência, mas entrava em campo para vencer'* (Schubert, 2000, p.162).

Usava estratégias de guerrilha, fazia muitos ataques, destruía as infraestruturas e conseguiu o controle de algumas minas de diamantes, o que permitiu cobrir as despesas da guerra. Embora ambas as forças beligerantes se afirmassem ao serviço das populações, estas foram vítimas da crueldade dos militares. Foi a mudança no governo de Moscovo, em Março de 1985, com a chegada de Gorbatchov, que foi alterando, pouco a pouco, o cenário

da guerra, conduzindo o MPLA e a UNITA para negociações que teriam nos Acordos de Nova Iorque (Dezembro de 1988) o primeiro grande sinal. Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi apertariam as mãos em Gbadolite (R. Democrática do Congo), em 1989, mas o tratado não resultou, agudizando-se os combates em território angolano, quando o Muro de Berlim já tinha caído. Jaime Nogueira Pinto descreve assim Gbadolite: '*E Mobutu, em Junho desse ano de 1989, montara o 'flop' de Gbadolite – uma reconciliação entre os dois líderes angolanos só para a fotografia e assente em falsos pressupostos'* (Pinto, 2008, p.140). Diz ainda:

> '*O Presidente do Zaire fizera as coisas à sua maneira e dera a cada um dos seus interlocutores versões falsas do que o outro queria e estava disposto a ceder, aproximando-os de uma posição de entendimento. Só que com base numa mentira (…). Disse a Eduardo dos Santos que Savimbi estava disposto a trocar a luta armada por um exílio dourado, e a Savimbi disse que Eduardo dos Santos estava disposto a aceitar a UNITA no governo e aberto a negociações de paz paritárias'* (Pinto, 2008, p.151).

Os Acordos de Bicesse, em 1991, trariam uma paz passageira, mas portadora de esperança: '*Angola parecia despertar de um pesadelo e começou a mexer-se. Oficiais, há pouco ainda em campos opostos, brindavam mutuamente à sua saúde. Aliviado, o povo respirava, saía dos redutos onde estava recolhido. Todos estavam nas ruas e desfrutavam o presente da livre circulação de pessoas e bens. Parecia que se tinha alcançado a paz'* (Schubert, 2000, p.171). Houve eleições legislativas e presidenciais, enquanto as tropas apostaram na sua reorganização e re-equipamento para recomeçarem um guerra mais cruel, em 1993.

A situação do povo, desde a independência, era dramática. Faltava tudo: *'o dia a dia era definido por uma luta dura, desesperada e muitas vezes fracassada pela sobrevivência. O país potencialmente rico era, na verdade, um asilo de pobres'* (Schubert, 2000, p.176). Para apoiar o esforço de guerra, os beligerantes apostaram no recrutamento compulsivo dos jovens, realizando as buscas violentas, a que chamavam 'rusgas': *'Unidades policiais e militares varriam aldeias e bairros e recrutavam, à força, os jovens aptos ou de simples aparência apta ao serviço militar. Nas condições económicas vigentes, as rusgas pareciam tormentas locais, onde reinavam a violência, a corrupção e o arbítrio'* (Schubert, 2000, p.180).

Pouco a pouco, as relações entre o Governo e as Igrejas foram-se descomprimindo, a ponto de, na noite de Ano Novo de 1990, o Cardeal Nascimento baptizar um filho de Eduardo dos Santos na Igreja da Sagrada Família, em Luanda. Em 1992, o Presidente da República convidou a Papa a visitar Angola e participou na Missa campal celebrada na Praia do Bispo, em Luanda (cf. Schubert, 2000, pp.194-195).

Schubert reconhece o papel único desempenhado neste período de guerra pela CEAST que *'(…) teve o mérito de ser a única instância que se atreveu a criticar o MPLA. A voz dos Bispos era a única que questionava o governo de uma forma que este podia aceitar como sendo construtiva'* (Schubert, 2000, p.197). A CEAST emprestava a sua voz às populações martirizadas pela guerra civil. Pelo seu lado, as Igrejas Protestantes sentiam dificuldades em reagir contra a situação: '*a maioria das Igrejas não Católicas sentia-se incapaz de tentar engajar-se através de uma actuação política directa contra a guerra e em prol da reconciliação'* (Schubert, 2000, p.202). A AEA e o CAIE encontraram-se em Luanda para discutir a Paz, dando um sinal de que estas Organizações do Protestantismo angolano estavam dispostas a aprender com a história, uma vez que – segundo este autor – *'na época da confusão, algumas das maiores Igrejas Protestantes, consciente ou inconscientemente, deixaram-se envolver por um ou outro lado do conflito'* (Schubert, 2000, p.209).

Nesta guerra *'esquecida por Deus e pelo mundo'* (Schubert, 2000, p.213), as Igrejas perderam muitos dos seus membros por questionarem se a guerra era justa e necessária. Também investiram muito na ajuda humanitária às populações vitimadas pelos combates e pela miséria que se generalizou no país. Houve um investimento no compromisso dos cristãos na área da Saúde e a Caritas tornou-se uma referência*: 'A confiança na Caritas cresceu no decorrer do tempo, graças à sua eficiência e aos prejuízos relativamente baixos por desvios e corrupção'* (Schubert, 2000, p.214).

Escrito em tempo de guerra civil, este trabalho é marcado pela decepção na esperança da paz. Após Bicesse, a chegada da paz foi marcada, em Luanda, no Huambo e noutras Províncias, por um Culto Ecuménico de acção de graças. Mas, o recomeço da guerra após as eleições de 1992, veio provar que *'a esperança de paz da parte do povo angolano e a mensagem de reconciliação da parte das Igrejas não foram suficientemente fortes para resistir àqueles que jogaram Angola novamente numa guerra'* (Schubert, 2000, p.218). O ecumenismo – na perspectiva de Benedict Schubert – também falhou. A Igreja Católica, maioritária, não apostou tudo neste caminho de unidade. O Cardeal Nascimento não participou no Culto Ecuménico na Cidadela de Luanda a 2 de Junho de 1991, enviando lá um Auxiliar que se limitou a ler extractos de uma Mensagem já publicada da CEAST. Depois, houve o Jubileu dos 500 anos de Evangelização de Angola e a Visita do Papa, sem envolvimento das outras Igrejas, a provar que *'a Igreja Católica não estava disposta a participar de um movimento e de uma iniciativa da cristandade angolana como um todo'* (Schubert, 2000, p.219). Os cristãos, em Angola, não estavam acima da desunião do povo. Por isso, conclui, *'em Angola, o ecumenismo continua sendo um problema, raramente uma experiência gratificante'* (Schubert, 2000, p.220). O povo angolano continuava, à data da

defesa desta tese de doutoramento, a sofrer uma guerra cruel. O autor desta investigação não poupa os beligerantes*: 'A guerra entre o MPLA e a UNITA fez com que o sonho de uma vida em liberdade e justiça se tornasse um pesadelo, onde o povo se sentia à mercê de poderes mortíferos, arrebatado por uma alucinante viagem infernal'* (Schubert, 2000, p.224).

Christine Messiant, da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris, convidada a apresentar a obra, conclui que o fracasso da paz (por ocasião da publicação) é da responsabilidade dos partidos em guerra, da comunidade internacional, mas também das Igrejas Cristãs,

> *'(…) na medida em que reunindo cerca de 90% dos angolanos, eram em 1991 a grande força civil, a única autoridade moral nacional possível. Fracasso, em primeiro lugar, já que não puderam evitar o retomar das armas (…). E também, talvez, um fracasso na sua mensagem de paz e de reconciliação, entre elas próprias, bem como no seu seio'* (Schubert, 2000, p.1).

Margareth Anstee foi nomeada pelo Secretário-Geral da ONU, em 1992, como sua Representante Especial em Angola e chefe da missão de manutenção de paz das Nações Unidas neste país lusófono. Ocupou o cargo num período muito delicado da história de Angola, pois teve que enfrentar o momento eleitoral e a crise profunda que se lhe seguiu, marcada pelo regresso à guerra. Abandonou Angola em Julho de 1993, escrevendo o livro 'Órfão da Guerra Fria' em 1996, onde apresenta a radiografia do colapso do processo de paz angolano. Trata-se de um livro com VIII grandes partes onde partilha com os leitores os acontecimentos destes dois anos (1992-1993) e os sentimentos que a iam invadindo, à medida que o tempo passava e o regresso à guerra parecia irreversível, como foi. Termina com algumas lições que apresentaremos mais tarde (cf. Anstee, 1997). Foi uma '*experiência traumática'* (Anstee, 1997, p.9), tanto mais quanto Anstee percebeu que o povo angolano há muito ansiava pela paz, após ter suportado *'(…) estoicamente os sofrimentos mais inimagináveis'* (Ibidem, p. 9). Agravava ainda o facto de que, segundo ela, o povo angolano viveu *'(…) uma tragédia que deixou o mundo indiferente e inconsciente'* (Ibidem, p.9). Chamou a esta guerra uma *'tragédia esquecida', 'a pior guerra do mundo'*, uma *'catástrofe chocante'* (Ibidem, p.10). Acusa a ONU de não aprender com os fracassos, pois as missões não tinham condições de sucesso:

> *'recursos inadequados e mandatos ambíguos conduziram a desapontamentos maciços e acusações de ineficácia (…). Um dos seus problemas endémicos tem sido a incapacidade de analisar e aprender com experiências particulares – positivas e negativas – e em aplicar essas lições a operações futuras'* (Ibidem, p.10).

Ao abordar a questão da situação militar que se vivia no país de Fevereiro a Setembro de 1992, Anstee conclui que *'não pode haver esperanças de se conseguir um Estado unificado, estável e democrático, enquanto as facções opostas continuarem armadas a percorrer o país'* (Anstee, 1997, p.81). Salienta a importância simbólica da abolição, a 27 de Setembro de 1992, das duas forças armadas partidárias e a criação das Forças Armadas Angolanas (cf. Anstee, 1997, p.101), processo que nunca foi bem concluído.

A organização, realização e acompanhamento do processo eleitoral seria a prova de fogo de Margareth Anstee, tema que ocupa grande parte deste livro, onde são descritos muitos dos encontros que teve que promover para ajudar a criar um ambiente de confiança entre os partidos, outrora inimigos em tempo de guerra.

As eleições correram de forma ordeira. Quando chegou a hora de publicar os resultados já a UNITA ameaçava o regresso à guerra, por considerar fraudulentas as eleições. Os resultados foram anunciados a 17 de Outubro pelo Conselho Nacional de Eleições: MPLA (53,74%), UNITA (34,10%), Eduardo dos Santos (49,57%) e Jonas Savimbi (40,07%). A UNITA ameaçou logo a impugnação, mas todos aguardaram o pronunciamento oficial da Representante especial do Secretário-Geral da ONU e chefe da UNAVEM II. Anstee publicou uma longa declaração onde, no fim dizia*: '(…)tenho a honra (…)de certificar que, apesar de todas as deficiências, as eleições realizadas nos dias 29/30 de Setembro podem ser consideradas na sua globalidade livres e justas'* (Anstee, 1997, p.318). Apesar da UNITA a ter tentado convencer a mudar esta declaração, Anstee confessa: *'Até hoje, continuo tão convencida como estava em Outubro de 1992 de que a nossa apreciação foi a mais correcta'* (Anstee, 1997, p.318).

A UNITA não aceitou o resultado das eleições e sofreria, em Luanda, um banho de sangue, a 31 de Outubro e 1 de Novembro onde desapareceriam altos quadros da UNITA e milhares de militantes. (Paul Hare fala de 'massacre de Outubro' (cf. Hare, 1999, p.41); Jaime Nogueira Pinto dedica todo o capítulo 13 dos 'Jogos Africanos' (com o título 'o regresso das fúrias') a estes dias, contando com o testemunho de um dos sobreviventes, Abel Chivukuvuku (Pinto, 2008, pp.309-340); Carlos Albuquerque chamou-lhe a '*Batalha de Luanda'* (Albuquerque, 2006, p.19)). Apesar de muitas iniciativas diplomáticas, ninguém conseguiu parar o terror que se instalou na capital e musseques. Anstee tentou garantir um cessar fogo a nível nacional. Nada resultou e a guerra estava reinstalada em todo o país.

Anstee conta como, a 9 de Janeiro de 1993, começou a batalha do Huambo: *'Enquanto este agradável jogo académico de pinguepongue e badminton continuava, Huambo era incendiada pela guerra, com muitas centenas de mortes e muita destruição'* (Anstee, 1997, p.471). Lamenta a saída da ONU do Huambo, a 14 de Janeiro, deixando o povo entregue aos militares dos beligerantes:

> *'a caravana pesarosa foi acompanhada até aos arredores da cidade por uma pequena multidão de angolanos que se tinham reunido para lhe dizerem adeus. Aqueles angolanos não estavam simplesmente a demonstrar a sua amizade – eles estavam realmente perturbados por verem que a ONU partia'* (Anstee, 1997, p.474).

A 26 de Janeiro começaram as negociações em Adis Abeba, sem resultados. A situação no Huambo era tão grave que, a 10 de Fevereiro, Anstee enviou uma carta comum a Eduardo dos Santos e Savimbi a pedir uma trégua que permitisse a chegada de ajuda humanitária às populações: *'há notícias de milhares de pessoas feridas, sem qualquer tipo de assistência médica. Sabe-se que os alimentos e a água são escassos. É fundamental uma trégua para permitir ajudar os feridos e os civis em situação difícil'* (Anstee, 1997, p.503). Não foi ouvida. A batalha do Huambo terminaria com a vitória da UNITA a 6 de Março, como o anunciou a Rádio Vorgan, notícia confirmada pelo general João da Matos, das FAA, a 7 de Março (cf. Anstee, 1997, p.534). Corriam notícias da fuga desesperada de tropas do Governo em direcção à costa atlântica: *'milhares de refugiados da cidade ensanguentada e destruída tentaram fazer o mesmo, muitas vezes com resultados trágicos'* (Anstee, 1997, p.534). Após a tomada do Huambo, João de Matos disse ao povo, na TPA, para se preparar para uma guerra duradoura, com muitas mortes, pois atingirá as cidades. Jonas Savimbi fez um 'Comunicado à Nação' de 68 minutos no Rádio Vorgan, num tom triunfalista, onde disse que *'o povo do Huambo pagou duramente, com a própria carne, os 55 dias e 55 noites de combates violentos, como nunca antes se viram em cenários militares africanos. A batalha de Mavinga (em 1988) foi dez vezes menos violenta do que a que aconteceu no Huambo'* (Anstee, 1997, p. 535).

A 'Maratona de Abidjan' foi a etapa seguinte no roteiro das sucessivas tentativas de alcançar uma paz negociada para a guerra de Angola. Anstee descreve, com muito pormenor, os passos de mais uma negociação fracassada. A Representante do Secretário-Geral da ONU foi muito atacada pelo insucesso da missão da ONU que, segundo a revista 'Africa Internacional' de Maio de 1993, se deve aos recursos inadequados que as Nações Unidas atribuíram a esta missão de alto risco.

Margareth Anstee diria adeus a Angola e à ONU a 30 de Junho, substituída por Alioune Blondin Beye, da Costa do Marfim. Recorda a despedida emocionada do Cardeal Nascimento, dizendo em jeito de desabafo:

> '*Naqueles últimos e sombrios dias, quando me senti aterrada com o peso do fracasso, foi reconfortante saber que havia pelo menos algumas pessoas que compreendiam a imensidade das dificuldades e restrições com que me defrontara e reconheciam que fizera o melhor que me fora possível'* (Anstee, 1997, p. 647).

Terminaria funções nas Nações Unidas a 31 de Julho, após 41 anos de serviço na ONU.

A conclusão do livro tem um título sugestivo: *'Lições da tragédia esquecida de Angola'.* Anstee começa por dizer que não lamenta ter aceite esta missão em Angola, apesar do seu fracasso. Sente-se maltratada por pessoas ligadas quer ao Governo quer à UNITA. Recorda as recriminações violentas que se seguiram à publicação de declarações contra a UNITA: a 17 de Outubro de 1992 quando considerou as eleições livres e justas e em Fevereiro de 1993 quando culpou a UNITA pelo colapso das negociações de Adis Abeba (c. Anstee, 1997, p.666). Considera que o fracasso do trabalho que coordenou se deve ao facto da ONU não ter tido qualquer papel nos Acordos de Bicesse que previam que a principal responsabilidade pela implementação dos Acordos cabia às duas partes em conflito. Tal, na opinião de Anstee, '*pressupunha um código de honra de escuteiros, em circunstâncias dificilmente conducentes a um espírito deste tipo'* (Anstee, 1997, p.670). Tal exigia a existência de uma vontade política genuína em favor da paz, que não havia nos beligerantes. Jaime Nogueira Pinto conta que, em Março de 1991, na base militar de Nkruma, no Congresso da UNITA, o enviado do presidente Bush, Kansteiner[121], foi dizer que os EUA continuavam a apoiar os seus irmãos combatentes da liberdade, mas, em privado, *'deveria dizer a Savimbi que os conflitos quentes da Guerra Fria eram mesmo para acabar e que o auxílio militar americano iria cessar em breve, pelo que ele, Savimbi, deveria fechar os Acordos de Bicesse e preparar-se – e preparar a UNITA – para o futuro'* (Pinto, 2008, p.502). A pressão era grande.

Anstee deixa um conselho ao Secretário-Geral da ONU:

> *'A Organização das Nações Unidas nunca deve aceitar um papel na implementação de um acordo de paz a não ser que tenha estado completamente envolvida na negociação dos seus termos e do seu mandato'*. Paul Hare, na mesma linha, defende que *'a negociação e a implementação de um acordo são processos inseparáveis'* (Hare, 1999, p.198).

A segunda lição que Anstee deixa é complementar*: 'O Secretariado da ONU devia requerer sempre recursos para operações individuais de manutenção da paz que reflictam uma estimativa realista (…) do que é necessário para desempenhar correctamente a missão'* (Anstee, 1997, p.671). Anstee já tinha deixado escorregar uma piada, muito citada

[121] . Kansteiner partilha com Nogueira Pinto o embaraço da entrega desta mensagem de Bush para Savimbi. Mas não havia alternativa para a UNITA para além de tomar a sério as negociações de Paz e assinar os Acordos de Bicesse. O mesmo se poderia dizer em relação ao MPLA. Recorda Kansteiner: *'(…) o pacto engendrado e selado uns dias antes entre Baker e Shevardnaze num barbecue no Texas, era um pacto definitivo: 'game over, no more, 000' – 0 para o Afeganistão, 0 para a Nicarágua e 0 para Angola. Os soviéticos também estavam a pôr a zero os contadores nos conflitos externos'* (Pinto, 2008, p.503).

na imprensa internacional acerca da Resolução 747 do Conselho de Segurança da ONU: '*fora-me fornecido um Jumbo 747 para voar, mas com combustível suficiente apenas para um DC-3!* '(Anstee, 1997, p.71).

Margareth Anstee critica, igualmente, a Comunidade internacional:

> '*Quanto mais reflicto sobre o assunto, mais me parece que o último prego no caixão angolano foi o facto da solução do conflito nunca ter gozado de grande prioridade na agenda dos países importantes (…). Angola foi verdadeiramente um país órfão da Guerra-Fria, e a sua guerra civil era um anacronismo deixado para trás por outros tempos, e que todos esperavam se viesse a resolver por si próprio e viesse a desaparecer tão rapidamente quanto possível'* (Anstee, 1997, p.674).

Angola foi esquecida dos grandes meios de comunicação social e perdeu a sua 'janela de oportunidade', pois a comunidade internacional não lhe deu o devido lugar. Anstee sentiu-se uma mediadora sem nada nas mãos com que pudesse negociar. Outra das grandes lições que ela colheu em Angola é que '*os mediadores da ONU devem ter algum tipo de poder com o qual possam exercer pressão, ou proporcionar incentivos, segundo as circunstâncias'* (Anstee, 1997, p.675). O último recado vai para a gestão dos recursos humanos da ONU. Diz Anstee que as pessoas são o mais importante de uma missão e, por isso, têm de ser acarinhadas e preparadas, o que não aconteceu: *'parte do pessoal civil e militar enviado para Angola demonstrou que não estava preparado para condições difíceis e alguns tiveram de ser repatriados ou reenviados para a Sede'* (Anstee, 1997, p.680). Hare recordou que, com trinta e cinco nacionalidades envolvidas na operação, eram inevitáveis as dificuldades de comando. Defendeu, igualmente, mais rigor na selecção e preparação das forças de manutenção de paz (cf. Hare, 1999, pp201-202).

As últimas palavras são para mostrar a convicção de que o caso de Angola tinha solução. Bastava que o mundo tivesse lavrado um protesto público, amplificado pelos meios de comunicação social, como acontecera com o Ruanda, a Somália e a ex-Jugoslávia. Mas tal não aconteceu e '*os povos do mundo permaneceram silenciosos e o povo de Angola continuou a sofrer em silêncio uma das maiores tragédias humanas do nosso tempo. São eles, acima de quaisquer outros, que merecem uma recompensa pela coragem. Angola foi verdadeiramente um país 'órfão da Guerra Fria ''*(Anstee, 1997, p.682). Jaime Nogueira Pinto prefere falar de '*Filhos da Guerra Fria'* (Pinto, 2008, p.121)[122].

Paul Hare, representante especial dos EUA no processo de paz em Angola, entre 1993 e 1998, escreveu '*A última oportunidade para a Paz em Angola'* (Hare, 1999). Inicia o

[122] . Jaime Nogueira Pinto considera que a Guerra – Fria teve consequências dramáticas em África: *'A rivalidade Moscovo-Washington funcionara para expulsar ou para apressar a partida dos poderes coloniais europeus e depois como disciplinador de conflitos internos, fronteiriços ou regionais, herdados também da descolonização'* (Pinto, 1995, p.17).

livro com uma resenha histórica da situação angolana, avançando depois para as diplomacias à volta das conversações de Lusaka e a tentativa de implementação do Acordo assinado em 1994: '*O objectivo desta investigação é analisar as negociações que terminaram com a assinatura do Protocolo de Lusaka e com a implementação do acordo de paz (…). Assinar um acordo de paz é apenas o primeiro passo; implementar o acordo pode revelar-se extremamente difícil'* (Hare, 1999, p.25).

Tenta explicar que Savimbi não veio a Lusaka pelo facto do Governo ter lançado uma grande ofensiva militar e por não querer ser visto a assinar uma espécie de documento de rendição (cf. Hare, 1999, pp.19-20). Olhando para a História, Hare cita os autores que consideram que a guerra civil se enraíza no passado colonial e outros que a julgam um efeito pernicioso da Guerra Fria.

A Troika de Observadores 'era uma navio frágil' e não reunia condições de isenção para uma mediação ideal, dado que Portugal e a Rússia se identificavam com o MPLA.

A implementação de Lusaka andava de impasse em impasse, até que, a 16 de Fevereiro de 1995, o general João de Matos deu uma entrevista onde afirmou: *'Neste país apenas a derrota militar total de Savimbi pode assegurar a paz'* (Hare, 1999, p.133).

A desminagem e os acantonamentos também não se concretizaram nos moldes e no calendário proposto: *'tentar fazer com que ambas as partes levassem a cabo as respectivas obrigações era como arrancar dentes – um processo lento, violento e doloroso'* (Hare, 1999, p.155). O processo de paz avançava aos solavancos e a UNITA perdia terreno à medida que o Governo aumentava a sua influência.

Kofi Annan, Secretário Geral da ONU, visitou Angola de 22 a 25 de Março de 1997, para avaliar a situação no terreno e incentivar ambas as partes a constituírem o Governo de Unidade e Reconciliação Nacional (GURN). Afirmou: '*Sei que a paciência da comunidade internacional se está a esgotar'* (Hare, 1999, p.175). Os deputados da UNITA tomaram posse a 9 de Abril e o GURN seria empossado a 11 de Abril, sem Savimbi em Luanda.

Sobre Blondin Beye, Hare considera que a ONU acertou na aposta:

> *'No processo de paz de Lusaka, a experiência diplomática, a inteligência, a energia persistente e a tenacidade de Beye fizeram dele uma escolha extraordinária. Os seus antecedentes em África foram extremamente importantes para lhe proporcionarem uma melhor compreensão das motivações e das sensibilidades das duas partes relativamente ao conflito'* (Hare, 1999, p.197).

Lusaka previu uma amnistia geral para todos os crimes cometidos durante a guerra civil. Mas muitas pessoas achavam que se deveria enveredar por um processo semelhante ao coordenado pela Comissão Verdade e Reconciliação da África do Sul para se aprender a

lidar com as injustiças do passado e se promover uma verdadeira e radical reconciliação. Hare argumenta:

> *'Em algum ponto da sua história, o povo angolano terá de se confrontar com o que foi a sua tragédia e pesadelo nacional. No caso de Angola, é mais provável que isso se verifique através das vozes dos seus poetas, escritores, músicos e líderes religiosos, em vez de ser feito através da instituição de procedimentos mais formais que só serviriam para agravar as feridas'* (Hare, 1999, p.203).

Paul Hare termina o livro com a notícia da morte de Blondin Beye a 26 de Junho de 1998 num acidente aéreo: '*compreendi a gravidade do golpe que a sua morte desferia no processo de paz. Afinal de contas, ninguém lutara mais para alcançar a paz para o povo angolano'* (Hare, 1999, p.213). E deixa um voto: *'a minha única esperança era a de que a morte inesperada e trágica de Beye conseguisse incitar os líderes de Angola, em especial Jonas Savimbi, a dedicarem-se novamente à causa da paz'* (Hare, 1999, p.213). Hare, que pretendia dedicar este livro a Beye pelos serviços prestados à obtenção da paz em Angola, dedica-o à sua memória.

Jaime Nogueira Pinto, na sua obra 'Jogos Africanos', apresenta em dezoito pontos, a sua perspectiva sobre a guerra e a pacificação de Angola. Ao falar dos Acordos de Bicesse, conta que esteve com Savimbi em Bruxelas e que este lhe disse: *'Nós vamos assinar! O Dr. Nogueira Pinto pode dizer ao Durão Barroso que nós vamos assinar no dia 15 de Maio'. Foi o que fiz ao chegar a Lisboa. E assinaram. Acabara outra guerra de Angola. Estávamos em 1991'* (Pinto, 2008, p.144).

'*Entre a Santa Sé e a Jamba'* é um capítulo dedicado às relações entre a Igreja Católica e a UNITA onde Nogueira Pinto se envolveu pessoalmente. Recorda que, em 1986, o Embaixador dos EUA no Vaticano, Shakespeare, o chamou a Roma com urgência. Conta:

> '*A razão da urgência era um grave dossier de que tomara conhecimento a respeito da UNITA e de uma série de ataques, em Angola, a missões Católicas, com raptos de sacerdotes, missionários e religiosas, destruições de Igrejas, etc. Shakespeare levou-me a ver o Cardeal Josef Tomko, um checoslovaco muito próximo do Papa João Paulo II e ao tempo Prefeito da Congregação para a Evangelização dos Povos*' (Pinto, 2008, p.146).

O Vaticano – segundo Tomko – estava preocupado com a tentativa de Savimbi criar uma espécie de Igreja separada nas áreas controladas pela UNITA, contando com os padres que viviam na Jamba. Shakespeare pediu a Nogueira Pinto que interviesse junto de Savimbi para que deixasse de atacar missionários, raptar freiras e noviços e destruir Igrejas. Jaime Nogueira Pinto prometeu entregar pessoalmente a Savimbi o '*dossier e a detalhada lista de malfeitorias da UNITA'* (Ibidem), o que marcaria uma nova etapa diplomática na sua

vida: '*Desta minha ida a Roma viria um dos mais interessantes projectos de que me ocupei na vida: as relações entre a Santa Sé e a UNITA*' (Ibidem, p. 146).

Savimbi garantiria, depois de receber estes documentos, que não voltariam a acontecer problemas e deu para criar uma espécie de código de conduta entre a UNITA e a Igreja Católica. O líder da UNITA *'enviou dois representantes credenciados a Roma (…). Através deles, declarou que garantia a segurança de todos os sacerdotes e religiosos católicos em Angola, desde que viajassem identificados como tais, isto é, fora dos 'comboios' governamentais'* (Pinto, 2008, p147).

Mas, apesar deste 'código de conduta', a 25 de Agosto de 1988, na fronteira das Províncias do Huambo e de Benguela, um camião da Caritas com seminaristas, uma carrinha com Missionários Espiritanos e outra com Saletinos foram atacados. Os padres saíram ilesos da emboscada, mas cinco dos seminaristas desapareceram, levados pelos guerrilheiros. A Santa Sé queria saber onde estavam e exigia o seu regresso. Soube, pela UNITA, que estavam vivos, de boa saúde e a caminho da Jamba. Roma, informada da situação, exigiu a libertação dos seminaristas. Savimbi aceitou, mas colocou algumas exigências: '*Algumas das condições dos guerrilheiros eram até razoáveis: queriam, por exemplo, que eles não voltassem logo para Angola, pois o MPLA podia usá-los como propaganda'* (Pinto, 2008, p.153). Viajariam a 9 de Janeiro de 1990 para a Costa do Marfim, vindo com Savimbi, no seu avião, para Lisboa. Foi Nogueira Pinto quem os foi buscar ao Hotel Meridien, na manhã de 29 de Janeiro, e entregá-los na casa Provincial dos Missionários do Espírito Santo, na Estrela, com uma condição: *'eles ficariam cerca de um ano no Seminário dos Olivais onde continuariam a sua formação'* (Pinto, 2008, p.155).

Roma continuava preocupada com a situação e o destino da Igreja Católica nas áreas controladas pela UNITA. O P. Bernardo Bongo, Espiritano, era o mandatado pela CEAST, com a aprovação de João Paulo II, para coordenar a pastoral da Igreja Católica em todas as comunidades governadas pelo movimento de Savimbi. A vida do P. Bongo não foi fácil: *'tinha tido dificuldades com a Direcção da UNITA em matérias de fé, de costumes e de liberdade religiosa'* (Pinto, 2008, p.156).

Nogueira Pinto garantiu esta relação entre a UNITA e o Vaticano até à assinatura dos Acordos de Bicesse. Sintetiza: *'A Igreja Católica era, também politicamente, um factor importante em Angola, e a partir do momento em que o MPLA e a UNITA apostaram – e ainda bem – em melhorar a sua imagem, passaram a respeitá-la e a ter, se não o seu apoio, pelo menos a sua neutralidade benevolente'* (Pinto, 2008, p.165).

Angola passaria a ser questão exclusivamente interna e Savimbi perdera o apoio de Mobutu e Lissouba, os seus vizinhos aliados, que tinham sido afastados do poder nos seus países. Savimbi foi ficando isolado. Pinto define o seu perfil:

> ‘*Embora Savimbi fosse um líder excepcional, um grande político mas também um senhor da guerra que não olhava a meios sempre que entendia útil e necessário não olhar a meios, o aconselhamento independente contribuíra muito para o sucesso da UNITA no plano diplomático até Bicesse’* (Pinto, 20008, p.511).

Dado o carisma que tinha, depois da morte de Savimbi, nem UNITA nem Angola seriam mais as mesmas. A sua morte, a 22 de Fevereiro de 2002, abriu caminho a um cessar-fogo e ao início das negociações de paz. A 4 de Abril foi assinado, em Luanda, o cessar-fogo definitivo, que pôs fim a 40 anos de guerra. A dificuldade está na reconstrução do país, a começar pelas pessoas: *‘o problema da guerra civil é que vencedores ou vencidos têm que viver juntos no mesmo espaço político e físico. E os vencedores geralmente regulam por sua conta e risco a sorte dos vencidos. Por isso, as guerras civis têm custos humanos para os vencidos e custos políticos para os vencedores’* (Pinto, 2008, p.519).

Martin Meredith, na sua obra ‘*The State of Africa’*, dedica o nº32, na IV Parte, a Angola, com o título: ‘*Ouro Negro’* (cf. Meredith, 2006, pp.600-616). Depois de situar a guerra civil de Angola no contexto da Guerra Fria, Meredith cita Chester Cocker (antigo Assistente da Secretária de Estado para Assuntos Africanos dos EUA) que justifica o facto dos americanos considerarem Savimbi um líder altamente qualificado porque combinava as qualidades de destacado guerrilheiro, demagogo e homem de Estado (cf. Meredith, 2006, p. 600).

O MPLA confiava nos 50 mil cubanos e nas armas soviéticas onde gastou grandes somas de dinheiro vindo dos petróleos. Este foi um dos paradoxos da guerra civil de Angola: tropas cubanas encarregadas de afastar das plataformas americanas os rebeldes armados por americanos! As negociações para a paz teriam diversas etapas desde Gbadolite a Lusaka, passando por Bicesse. Nenhum acordo conseguiu pôr fim à guerra antes da morte de Savimbi (cf. Meredith, 2006, p. 601).

Meredith faz uma avaliação arrasadora das políticas do MPLA que considera desastrosa. Durante 15 anos, instaurou à força um regime importado da União Soviética de planificação centralizada e de nacionalização, causando o colapso da produção industrial e agrícola. Definindo-se com marxista-leninista, o compromisso do MPLA com os problemas sociais era pura ficção. Por seu lado, a UNITA era um feudo pessoal de Savimbi, um instrumento na sua corrida insaciável para o poder. O líder da UNITA é catalogado como um ditador rude com ares e destinos messiânicos, insistindo no controlo total e na intolerância de qualquer oposição ou crítica de qualquer membro do movimento. MPLA e UNITA utilizaram o medo como método de controlo.

Os Acordos de Bicesse tinham poucas condições para serem bem sucedidos porque a resolução 747 da ONU não tinha meios para garantir o seu cumprimento. Foi a operação de manutenção de paz mais barata do mundo e, segundo a piada de Margareth Anstee ao chegar a Luanda, a ONU deu-lhe um 747 mas só tem combustível para um DC3! (cf. Meredith, 2006, pp. 603 - 606).

Meredith aborda a batalha pela captura de Luanda, lançada pelo Governo, a 31 de Outubro de 1992, escorraçando as forças da UNITA ao fim de três dias. Escritórios, residências e hotéis onde estavam membros da UNITA foram destruídos, após carnificina total típica de uma operação de limpeza (cf. Meredith, 2006, p. 609).

A batalha do Huambo também é referida nesta livro. 55 dias de combates reduziu grande parte da cidade a um monte de ruínas. Após retirada, as tropas do MPLA continuaram a flagelar a cidade com bombardeamentos aéreos. A cidade do Kuito também foi bombardeada durante nove meses seguidos pela artilharia da UNITA, reduzindo a cidade a escombros (cf. Meredith, 2006, p. 611).

Em 1994, assinaram-se os Acordos de Lusaka, mas a guerra continuou violenta até 2002. Devido às ofensivas governamentais, Savimbi deslocou-se para o Moxico e a sua capacidade de resistir foi diminuindo. Na fase final da guerra, as tropas do governo utilizaram a táctica da 'terra queimada', deportando à força as populações e queimando os cereais. Savimbi seria cercado e morto a 22 de Fevereiro de 2002. Dias depois, a UNITA pediu a paz (cf. Meredith, 2006, p. 613).

A guerra enriqueceu uma pequena elite em Luanda porque uma grande proporção da riqueza de Angola proveniente do petróleo foi bombeada para negócios privados. Diz Meredith que quando um governo se torna beneficiário directo de uma fonte abundante de dinheiro centralizada, os membros desse governo têm oportunidades únicas para enriquecer-se e corromper-se, sobretudo se não há transparência na administração dos proventos (cf. Meredith, 2006, p. 614).

Angola impressiona Meredith porque em nenhum sítio do mundo existe um contraste tão gritante entre uma elite rica e a compacta pobreza do resto da população. Lá podemos ver os modelos mais ricos de carros e iates e, ao mesmo tempo, nas ruas encontram-se numerosos grupos de crianças de rua e mutilados a mendigar aos condutores que passam (cf. Meredith, 2006, p. 616).

O Centro Cultural Mosaiko nasceu em Luanda, em 1995, fruto do empenho dos Dominicanos na defesa dos Direitos Humanos. O momento mais corajoso foi o lançamento da obra 'Direitos Humanos. Guia de apoio e cursos de formação', com apresentações públicas em Luanda (Novembro de 1999) e Lisboa (Janeiro de 2000), pelo seu responsável máximo, o Frei José Sebastião Paulo (cf. Mosaiko, 1999). É uma obra dedicada aos

angolanos, '*cujos direitos são quotidianamente violados. A todos quantos têm lutado pela defesa e promovido o seu respeito. Que de tanto sangue, de tanta lágrima, de tanto esforço e fadiga nasça, enfim, para todos uma vida mais humana'* (Neves, 2001, p.172). Tem 60 lições esta espécie de Manual de Justiça e Paz que pretende ajudar a adquirir uma cultura básica em Direitos Humanos e entrar na onda de uma luta sem tréguas contra a sua violação.

O título da I Parte leva o pensamento até Nelson Mandela: *'Longa caminhada histórica até à Declaração Universal dos Direitos Humanos'*. São 12 lições com dados históricos. A II Parte é toda ocupada com o texto da Declaração da ONU, com trinta lições correspondentes aos seus trinta artigos. A III Parte é um mini-curso sobre história comparada das Religiões no que diz respeito aos Direitos Humanos. A IV Parte leva a uma reflexão mais situada no contexto africano e angolano. Apresenta denúncias fortes à governação dum e do outro lado da trincheira da guerra civil e, sobretudo, avança com propostas concretas para que os Direitos Humanos sejam implementados e respeitados. Termina com 'caminhos do futuro' que se querem rasgar para abrir horizontes e democratizar responsabilidades. Em apêndices, aparecem documentos nacionais e internacionais relativos aos Direitos Humanos. O livro termina com um glossário (cf. Mosaiko, 1999; Neves, 2001, pp.171-172).

Michael Comerford diz que o Mosaiko situa-se entre as mais proeminentes e importantes organizações por causa do seu compromisso em relação à formação de activistas dos Direitos Humanos, tendo realizado, até finais de 2001, workshops de uma semana em onze das dezoito Províncias de Angola (cf. Comerford, 2005, pp. 150-151).

O Centro Cultural Mosaiko tem mantido uma intensa actividade, organizando as Semanas Sociais[123] e lançando, anualmente, o Calendário e a Agenda Cívica[124]que, através de apoios internacionais, têm chegado a todo o país como elementos formativos e informativos em favor da causa dos Direitos Humanos.

---

[123] . A II Semana Social, realizada em Luanda de 25 a 29 de Novembro de 2003, foi organizada e orientada pelo Centro Cultural Mosaiko, com o tema 'o Cidadão e a Política'. Contou com 280 participantes, em representação de todas as Dioceses. A temática desenvolveu-se a partir de um grande tema diário: Cidadão e Política (dia 25), Ética e Política (26), Política e Desenvolvimento (27), Política e Reconstrução Nacional (28) e Igreja e Política (29). O Papa João Paulo II, na Mensagem enviada aos semanistas, manifestou uma viva gratidão ao Centro Cultural Mosaiko dos Dominicanos pela organização do evento (cf. CEAST; Mosaiko, 2004, p.7).

[124] . A título ilustrativo, a Agenda Cívica de 2008 contou com o apoio do Ministério da Saúde, do Instituto Nacional da Luta contra a Sida, a organização Mundial de Saúde, da UNICEF, do Fundo das Nações Unidas para a População e da União Europeia. Em nota de rodapé, em quase todas as páginas tem um artigo retirado do Código da Família, tendo, ao longo do texto, numerosas citações da Declaração Universal dos Direitos do Homem e muitos dados sobre a saúde, a ecologia e dos direitos cívicos. Trata-se de uma grande Agenda Plano e, no início de cada mês tem uma folha de rosto com uma citação de um autor clássico, desde Pitágoras a Mia Couto (cf. Mosaiko, Agenda Cívica 2008, Luanda, 2007).

II.7. As amplificações dos media

A revista 'Focus' deu espaço a Angola, logo no primeiro número, em 1999, com uma reportagem de Ferreira Fernandes no Huambo, onde falta a comida e os medicamentos. Ali, parafraseando a canção, os meninos já não dançam à volta da fogueira, pois a antiga Nova Lisboa é o *' lugar da guerra, dos campos de refugiados, da morte e, sobretudo, da morte nos olhares'.* (Ferreira Fernandes, 1999a, p.66). No nº2, o mesmo repórter fala de Luanda, com o Mercado Roque Santeiro, uma cidade à beira do nada: *'Agora que o inimigo está em fuga e os campos de petróleo jorram como nunca, Luanda continua na mesma, na miséria e com muito dinheiro'.* (Ferreira Fernandes, 1999b, p.134).

Fátima Roque, em Julho de 1999, no Diário de Notícias, pediu aos responsáveis pela guerra em Angola que oferecessem ao povo a paz: *'Esta guerra desumana e devastadora tem sido sustentada pela teimosa loucura de uns poucos, pois todos os outros angolanos há muito concluíram que o que separa o MPLA da UNITA não pode ser resolvido matando, pela via das armas ou da fome, o povo inocente'*. (Roque,1999a, p. 12)

A economista angolana pede ao MPLA e a UNITA que declarem o fim da guerra civil e a abertura de corredores humanitários que ajudem a socorrer as vítimas dos combates, reiniciem negociações, reconheçam a aceitação mútua como base da reconciliação nacional, aceitem que todos os cidadãos têm o direito de participar na construção da sociedade e reconheçam como *'vantajosa a participação activa da Igreja e da sociedade civil organizada na busca de soluções internas para a paz e a reconciliação. Façam-no em nome da paz e da urgência em acabar com o sofrimento do povo'* (Roque, 1999a, p.12). Há um apelo directo à intervenção dos políticos, dos militares, da sociedade civil, da ONU, da OUA, da SADC, mas o recado mais directo vai para a hierarquia da Igreja Católica:

> *'Aos Bispos de Angola roga-se que ponham de lado as suas diferenças, as suas simpatias e apelem publicamente a ambas as partes para que deponham as armas e parem as hostilidades. Cumpram o papel para o qual também estão vocacionados, sejam a autoridade moral e representação dos milhões de angolanos que não têm voz mas que anseiam por um futuro em paz. Façam-no por amor a Deus e aos irmãos'* (Roque, 1999a, p.12).

Em Novembro, lançou um novo apelo: *'Não haja ilusões: o conflito não tem, nem deve ter, solução militar. Todavia, a solução está na mão dos militares (...) A Paz não pode esperar mais. Vamos forçar a Paz! '.* (Roque, 1999b, p.20).

Pedro Rosa Mendes, do 'Público', citou os dados do Programa Alimentar Mundial que classifica Angola como uma das maiores tragédias humanitárias e citou o Arcebispo do

Huambo: *'Temos aqui uma multidão de crianças que morrem de fome. Já não sabemos o que dizer às pessoas que nos batem à porta pedindo comida, porque dizer apenas 'Deus é grande' é um bocado duro quando não se tem que oferecer'*. (Mendes, 1999b, p.20).

Frei Bento Domingues lembra que a tragédia angolana está esquecida porque

> *'generalizou-se a convicção de que Jonas Savimbi e Eduardo dos Santos estão dominados por uma aposta diabólica: qual deles vai levar mais longe a degradação material e moral de um país de recursos fabulosos. Enquanto viverem, inventarão sempre motivos para desgraçar as populações (...) Angola instalou-se de tal maneira na zona do absurdo que ninguém consegue vislumbrar qualquer sinal de esperança'.* (Domingues, 1999, p.23).

Este texto de Bento Domingues teve resposta imediata de Joffre Justino, economista, apoiante da UNITA, que começa por se proclamar agnóstico, mas reconhece o papel essencial das Igrejas em Angola. Depois, conta a história recente de Angola, considerando o MPLA sempre culpado e a UNITA sempre vítima: *'Sobre a UNITA caíram, então, todos os insultos, todas as sanções da ONU. Sem julgamento, sem sequer culpa formada, sem direito à defesa, houve condenação feita pelos mesmos que a acusaram'* (Justino, 1999, p.19).

A comunidade angolana no exterior (ou na diáspora) tem uma palavra a dizer e um papel a desempenhar, segundo o 'Fórum Angola' que lançou a 18 de Junho de1999 um 'Manifesto para a Paz em Angola' depois de, a 25 de Maio, ter publicado e apresentado ao parlamento português um 'Relatório do atropelo dos direitos humanos e situação humanitária em Angola'. Carlos Lima, vice-presidente, publicou uma Carta aberta ao Presidente de Angola onde denuncia que

> '*o governo viola sistematicamente o direito da liberdade de imprensa, ameaça, prende, tortura e até mata os jornalistas que denunciam os horrores da guerra e a corrupção do sistema e dos generais'.* O 'Fórum Angola' pretende estar equidistante dos dois beligerantes e sentem-se no *'indeclinável dever de dizer ao mundo que o MPLA e a UNITA, por terem já perdido o sentido de tudo, até da própria vida, nada mais têm para dar aos angolanos que não seja uma guerra e, com ela, sofrimento e morte'.* (Lima, 1999, p.16).

Carlos Albuquerque foi o correspondente permanente da RTP em Angola de 1991 a 1996 e partilhou a sua experiência jornalística no livro 'Angola. A cultura do medo'. José Rodrigues dos Santos, no prefácio, começa por referir a maldição que vitimava Angola: *'A maldição nascia justamente da sua maior qualidade, a de ser potencialmente o mais rico país da África, com as suas minas de ouro, as fontes de diamantes e os poços de petróleo'* (Albuquerque, 2002, p.7). Sobre as eleições que derivaram dos acordos de Bicesse, Rodrigues dos Santos pergunta: '*Será que ambos acreditavam genuinamente na*

democracia como solução de paz, ou apenas aceitariam o resultado eleitoral desde que este lhes fosse favorável? ‘ (Ibidem, p.8). Sobre a situação do povo na hora da chegada da paz, Albuquerque escreve*:*

> *‘A guerra dilacerou o país de lés a lés, rasgando-lhe chagas profundas de difícil cicatrização. Mais do que vontades de reconciliação, gerou inúmeros ódios, desejos de vingança. Angola é um país enfermo e magoado (…). O povo, numa tentativa de resistir à predadora cleptocracia reinante nos dois lados, vive com a susceptibilidade agarrada ao coração e os nervos à flor da pele, vendo inimigos por toda a parte, aprisionado pelo medo’* (Albuquerque, 2006, pp.12-13).

Este correspondente da RTP, nascido em Angola, olhando os fracassos dos sucessivos acordos, pergunta-se: ‘*Porque sucumbem, então, os esforços para a pacificação da família angolana? O que leva os Angolanos a permanecerem de dedo no gatilho e dentes arreganhados uns para os outros? ‘* (Albuquerque, 2006, p.18). Luanda, em 1991, é uma cidade armada e controlada, *‘(…) uma coutada de privilegiados. Não só angolanos. Havia-os, e há, de outras nacionalidades, como portugueses (…). A propósito de tudo e de nada, tropeçava-se na segurança do Estado que, omnipotente e omnipresente, tecia e estendia a sua malha por toda a cidade, coisa nenhuma lhe fugindo ao controlo’* (Albuquerque, 2006, p.35).

O jornalista apresenta os diversos acontecimentos que marcaram Angola nestes anos pós-Bicesse, como a Visita do Papa João Paulo II (4 a 10 de Junho de 1992), as eleições e o regresso à guerra civil, as sucessivas tentativas de assinar acordos (Adis Abeba, Abidjan…). Finalmente, com a mediação de Blondin Beye, MPLA e UNITA assinaram o protocolo de Lusaka, em 1994 que não foi cumprido. O país regressou à guerra até 2002. Ao olhar a tragédia do povo angolano, Albuquerque, na conclusão, pergunta: ‘*até quando?* ‘. E conta: ‘*Tiraram-lhes tudo, ou quase. Deixaram-lhes o pavor. Definham de mão estendida à caridade do mundo, que lhes dá de comer, quando quer e lhe parece bem*’ (Albuquerque, 2006, p.360). Para confirmar as suas convicções, cita D. Zacarias Kamwenho, numa das suas intervenções, a 29 de Setembro de 2002: ‘*Este momento que vivemos é catastrófico. A guerrilha desgasta mais do que a guerra convencional, porque nunca sabemos onde pisar ou quando seremos atacados. A guerrilha desgasta psicológica, física e moralmente’* (Albuquerque, 2006, p.361). As últimas palavras deste livro são marcadas pela dureza:

> ‘*Acorrentado ao pesadelo, o povo angolano vive prisioneiro de uma cultura do medo, com fome, sem saúde, o futuro limitado ao horizonte do que a vista alcança, impedido de exprimir o que quer, ou sequer o que pensa. Mas ele sabe que há outra Angola: a dos abastados e dos bem instalados, com liberdades*

> *asseguradas, ostentando-se por um país do MPLA e pela corte de Jonas Savimbi, aonde a vida é diferente. Ele sabe'* (Albuquerque, 2006, p.364).

Carlos Pacheco escreveu que '*as armas matam todos os dias e transformaram Angola num vasto e medonho cemitério'* (Pacheco, 1999, p.9).

Imelda Monteiro visitou Angola em 2002 e, na sua reportagem, mostra o drama das crianças de rua, em Luanda, refere as desigualdades gritantes entre ricos e pobres, o drama que vivem os deslocados da guerra nas periferias de Luanda, terminando com alguns sinais de esperança, ao referir o trabalho social dos Salesianos no Bairro do Roque Santeiro: '*A obra dos Salesianos pode ser uma gota de água neste imenso mar, mas é uma luta constante contra o analfabetismo, contra as doenças e contra o desemprego'* (Monteiro, 2001, p.7).

II.8. Síntese dos depoimentos

A guerra nunca fez parte da solução. Fez, sim, parte do problema. O único caminho é o diálogo. Não faz sentido que todos sejam surdos aos gritos de dor de um povo e não sejam mudos na demagogia de promessas de justiça e paz. Os beligerantes têm que compreender - é Andrea Riccardi da Comunidade de Santo Egídio quem o diz – que *'a guerra é a arma dos desesperados'* E diz mais: *'não é forçoso que os protagonistas se reconciliem, podem continuar a detestar-se, mas manter relações tensas é uma coisa e andar aos tiros é outra! '* E termina afirmando: *'um país entra facilmente na guerra quando é totalitário'.* (Riccardi, 1999, pp.75).

João Pedro Fernandes, ao escrever que em Angola há dois ('libertadores') contra um (povo mártir), esconde as lágrimas pela tragédia que vitima a sua terra, mas mostra a raiva que lhe vai na alma pelos 38 anos de guerra. Esta guerra é tanto mais cruel quanto delapida a riqueza do povo. E mesmo a ajuda estrangeira, que devia ser canalizada para projectos de desenvolvimento, fica-se pela ajuda de urgência (cf. Fernandes, 1999, p. 4; 2000, p.4).

J. Paulo II enviou uma Mensagem para a inauguração solene da Universidade Católica de Angola, onde constam apelos incisivos: *'Calem-se as armas; procurem-se sendas inéditas e corajosas - sempre possíveis - de reconciliação; surja finalmente o dia tão suspirado da paz; voltem a florescer a vida nacional e as instituições democráticas! A guerra não resolve nada!'* (João Paulo II, 1999).

Podemos contestar a falta de consequências práticas dos apelos dos Bispos de Angola. Mas, para além de se empenhar em defesa das vítimas da guerra, a Igreja sonha com a Paz:

> *'Se deveras todos celebramos o Jubileu, veremos milhares de deslocados a regressar às suas terras para reconstruírem as suas casas e a sua vida; veremos as mamãs a voltar às suas lavras e a colher alegremente os seus frutos; veremos as escolas outra vez cheias de crianças, que devem preparar-se para a vida; veremos os doentes atendidos com mais recursos médicos e medicamentosos; veremos os jornalistas a desempenhar honradamente a sua profissão sem os riscos que hoje correm'* (CEAST, 1999e).

Capítulo III

EVENTOS, MOVIMENTOS E INSTITUIÇÕES COM ‘JUSTIÇA E PAZ’

Escolhi seis eventos, três Movimentos e duas Instituições. Em comum, o facto da problemática relativa à paz pela justiça estar presente. Começo por referir os eventos. No Simpósio que, em 1991, comemorou os 500 anos da chegada dos primeiros missionários em Angola, as questões da paz estiveram sempre presentes nas conferências e nos momentos de celebração e cultura. Angola vivia um período de fim de combates, mas percebia-se que a paz ainda não tinha um carácter definitivo. A visita de João Paulo II, em 1992, vem num tempo eufórico de paz experimentada e de preparação de eleições. Cimentar a paz e caminhar para uma democracia era uma oportunidade que Angola não deveria perder e o papa, em diversas intervenções, salientou a importância deste investimento em mais justiça, paz, democracia e respeito pelos direitos humanos. Com o regresso da guerra civil, as grandes batalhas que arrasaram o Kuito e o Huambo em 1993 são eventos que mostram como a paz não estava cimentada e a justiça não era aplicada pelos partidos beligerantes. A prisão e libertação do P. Liebscher é um exemplo entre muitos da coragem pacifista de um missionário que ousou enfrentar as autoridades e denunciar publicamente os atentados contra a justiça social e os direitos humanos, através do prolongamento da guerra. Tal vitimava sobretudo as crianças e os jovens. A morte de Jonas Savimbi, em 2002, foi um acontecimento que ajudou a instituir uma paz que só já não era desejada por aqueles que lucram com a guerra e a violência, como bem explica Simmel. A Visita de Bento XVI visou apenas mostrar a África que Angola está no bom caminho, mas não deixou de apontar alguns atropelos à justiça, com consequências para a consolidação da paz.

Os Movimentos que estudo são: o COIEPA, como esforço ecuménico de empenho a favor da paz; o Pro Pace, que contestou as opções militares do MPLA e da UNITA e lançou uma profunda reflexão popular sobre os caminhos a abrir para se obter a paz pela justiça; a PROMAICA que envolveu as mulheres neste processo e que, em 2010, já conta com 78 mil mulheres[125].

Como Instituições, vou avaliar o impacto que a Rádio Ecclesia e a Universidade Católica tiveram na sensibilização e formação das pessoas para uma cultura de reconciliação, justiça e paz.

[125] . Estes dados actualizados sobre a PROMAICA foram divulagados por Marlene Wildson, Directora da CARITAS de Angola, em conferência proferida no âmbito da celebração dos 20 anos da Fundação Evangelização e Culturas (FEC), realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, em Lisboa, a 13 de Dezembro de 2010.

III.1. Simpósio dos 500 Anos de Evangelização

Em 1991 já Luanda respirava um ambiente de Paz. As relações do Estado com a Igreja Católica estavam boas como o prova o facto do Simpósio dos 500 anos da Evangelização ser realizado no Palácio 10 de Dezembro, a Assembleia Nacional de Angola[126]. A abertura solene foi a 16 de Outubro e, até ao dia 19, sucederam-se as intervenções com o objectivo de celebrar a chegada dos primeiros missionários ao Soyo, em 1491, e o caminho que se percorreu desde há 500 anos até ao tempo presente.

Este Simpósio é um ponto de chegada e de partida, na programação destas comemorações. Para trás tinham ficado uma Peregrinação ao Soyo e outra a Fátima e diversas terras de Portugal donde partiram missionários ilustres. Durante cinco anos, a CEAST publicou documentos preparatórios para a celebração deste Jubileu. Este Simpósio foi organizado como um grande momento académico, continuado por um programa celebrativo e concluído com a Visita do Papa João Paulo II, em Junho de 1992.

Sucederam-se, nestes quatro dias, as intervenções académicas. A História, a Inculturação, a Liturgia, a organização da Igreja foram os temas mais debatidos, onde se escutaram depoimentos que elogiavam o trabalho dos missionários e outros que o contestavam (cf. Neves, 1991, p.2). Mas o mais importante do Simpósio foi a definição de linhas programáticas para a Pastoral do pós-guerra que parecia desenhar-se a linha do horizonte. Assim, foram apontadas algumas das situações a resolver: *'as injustiças sociais gritantes, as famílias destroçadas, a juventude sem pontos de referência morais, as crianças abandonadas, o analfabetismo galopante, a quantidade de mutilados, deslocados e refugiados a precisar de um regresso à terra-mãe e de reinserção social, a proliferação de seitas, a justiça popular por mãos próprias, a falta de respeito pelos direitos humanos'* (Neves, 1991, p.2). A solução passaria por mais formação humana e cristã, pelo apoio à família e aos jovens, empenho pela justiça, paz e direitos humanos, reconciliação e reconstrução nacional, segundo as perspectivas da Doutrina Social da Igreja.

O balanço foi considerado muito positivo, com o Cardeal Nascimento, no discurso de encerramento, a dizer que estiveram 500 pessoas ali mas deveriam estar os cinco milhões de angolanos. E os encontros mantidos entre os Bispos, o Presidente da República e Jonas Savimbi pareciam augurar um futuro de Paz para Angola. (cf. Neves, 1991, p.2).

---

[126] . Igualmente digno de realce é o empenho, pela primeira vez na História de Angola, dos meios de comunicação social do Estado (os únicos que tinham direito a existir). A cobertura do evento foi feita por uma trintena de jornalistas nacionais (da TPA, da RNA e do Jornal de Angola), bem como de alguns estrangeiros. O Jornal de Angola deu-lhe destaque diário e, no fim, uma página inteira para um artigo de avaliação do acontecimento (cf. Neves, 1991, p.2).

O Encerramento do Jubileu Angolano, dos 500 anos da chegada dos primeiros missionários, foi uma festa marcada por eventos em todo o país, concluída com uma Eucaristia no Estádio Nacional de Angola, a Cidadela de Luanda, a 27 de Outubro. Com casa cheia (o Jornal de Angola, em manchete, fala de 100 mil pessoas), presidiu o enviado especial do Papa, D. António Ribeiro. Participaram na Missa o Presidente da República e muitos membros do Governo. Foi uma grande festa, *'(…) mas a festa, como sempre, foi do povo, que cantou, dançou, bateu palmas e rezou. Foram três horas de Eucaristia, que a Televisão e a Rádio Nacional transmitiram em directo'* (Neves, 1997, p.94). Aníbal Cavaco Silva, Primeiro-Ministro de Portugal, enviou uma mensagem, lida no fim da celebração, onde afirmava o empenhamento do seu Governo na consolidação da paz em Angola, prometia mais cooperação e saudava a Igreja Católica por estes 500 anos de Evangelização de Angola.

Os jovens tiveram festa a dobrar, com um Encontro que encheu o Pavilhão da Cidadela, a seguir à Missa, onde *'(…) passearam arte e alegria pelos cantos do Pavilhão, fazendo delirar os milhares ali presentes. Foi a música, as encenações, as danças, as mímicas, a riqueza dos textos, as excelentes coreografias e representações'* (Neves, 1997, p.95).

O Simpósio foi alvo de algumas reacções por parte dos teólogos. A revista 'Didaskw', fundada em 1987 no Huambo, assumida como uma publicação de Investigação Teológico – Cultural, fez um número especial, sobre a Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio. É o único artigo do nº16, publicado em Janeiro de 1992, assinado por três teólogos angolanos: Alberto Ilídio, Jerónimo Cahinga e André Lukamba. A avaliação do evento não é positiva (nem da Evangelização feita ao longo dos 500 anos, nem da organização do Simpósio), embora, os autores do artigo se mostrem convencidos de que havia *'(..) uma certa expectativa no sentido de se ter de agradecer (muito) o trabalho dos missionários que vieram anunciar o Evangelho. E, por coincidência, até não faltaram os 'glória à epopeia missionária portuguesa'* (Ilídio, Cahinga, Lukamba, 1992, p.7). Os teólogos fazem uma avaliação do percurso histórico da Evangelização, sempre colado aos poderes coloniais e com pouco sucesso, até porque só nos últimos cem anos se fez alguma Evangelização. Em jeito de conclusão, dizem:

> *'Apesar de se ter partido mal (os preconceitos psicológicos, a ambição político-económica e a teologia subjacente) e termos chegado ao que se vê hoje (superficialidade, inconversão, hibridismo, confusão), há toda a esperança (se se trabalhar a dobrar) de novos tempos e frutos mais abundantes e duradoiros na nova e segunda fase da Evangelização de Angola'* (Ibidem, p.13).

Propõem novos métodos de Evangelização para atingir os objectivos: a curto prazo, fazer discípulos; a longo prazo, gerar Igrejas, organizando-se em pequenas comunidades (cf. Ibidem, p.26). Como prioridades são apresentadas: a Formação Permanente, obrigando os Agentes de Pastoral a qualificar-se tecnicamente para os diversos aspectos da sua Missão; a Inculturação Litúrgica; as pequenas comunidades cristãs que, como explicou José Nunes no Simpósio, elas inauguram um novo modo de ser e viver em Igreja; Justiça e Paz, uma exigência do Evangelho que leva os cristãos*, '(…) conscientes da importância e complexidade políticas, a procurar encontrar nas fontes da sua fé e no ensino do Magistério da Igreja os princípios e os critérios oportunos para fazer política'* (Ibidem, p.64); os meios de comunicação social, que ajudam a curar a incomunicação da Igreja.

A conclusão coloca os leitores a caminhar rumo à Nova Evangelização que não pode assentar na *'(…) presunção de que só com o missionário estrangeiro é que a Evangelização poderá caminhar bem'* (Ibidem, p.71). Angolanos e estrangeiros são igualmente necessários. Termina o texto:

> *'Nesta hora de retomar caminho, encomendamos ao Senhor todas as boas intenções em favor da Missão na nossa terra, conscientes de que só juntos, no respeito e na compreensão, no esforço individual e colectivo, sensíveis à prática e às instantes recomendações da Igreja para uma operatividade à altura dos tempos que decorrem, é que tentaremos recuperar algo do muito que se perdeu e garantiremos um futuro pelo menos diferente no seguimento autêntico de Cristo'* (Ibidem, pp.71-72).

Já no início de 1991, Jerónimo Cahinga, num longo trabalho sobre os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola, apresentou uma perspectiva histórica desta relação entre o Evangelho e as Culturas. Concluiu com a afirmação de que o único caminho da Nova Evangelização do país, se a quiserem séria, profunda e convincente para a sociedade do presente e do futuro, é *'(…) querer viver a Fé Cristã e ser seguidor de Cristo com tudo o que cada povo é culturalmente, como o fazem todas as outras raças, e fazer com que Cristo seja acessível e perceptível através da linguagem, símbolos, ritos e gestos que lhe são próprios'* (Cahinga, 1991, p.48).

III.2. Visita de João Paulo II

O primeiro Papa a pisar território angolano foi João Paulo II, a 4 de Junho de 1992. Acompanhado de 300 jornalistas, esta visita tornou-se no evento mais mediático da História de Angola. Também a comunicação social estatal (TPA, RNA e Jornal de Angola) deu

larguíssima divulgação do acontecimento, que todos consideraram de capital importância para o presente e o futuro de Angola (cf. Neves, 1997, p.124).

José Eduardo dos Santos, no aeroporto, fez as honras da casa e saudou o Papa, *'nesta hora de reencontro da família angolana, depois de muitos anos de desavenças'* (J. Paulo II, 1993, p.12). O presidente da República dá as razões do convite ao Papa: *'Uma parte considerável do Povo angolano é constituída por católicos. A Igreja Católica joga, por isso, um papel importante no processo de transformações em curso no nosso país, sobretudo nesta fase em que a pacificação dos espíritos se coloca com grande acuidade*' (J. Paulo II, 1993, p.13).

Depois, Eduardo dos Santos diz que as relações Igreja – Estado são boas e espera colaboração atendendo à experiência centenária da Igreja Católica em Angola. Salienta ainda a intervenção importante da Igreja nos âmbitos da educação e da cultura. O Estado pretende que *'a dimensão espiritual do homem se restabeleça e que o amor ao próximo, a fraternidade, a igualdade e todos os outros valores morais sejam cultivados sistematicamente entre os homens e as mulheres de Angola'* (J. Paulo II, 1993, p.13).

Depois de saudar as intervenções do Papa em favor das vítimas das discriminações sociais, o Presidente afirmou: '*Partilhamos deste esforço na defesa dos mais desfavorecidos e afirmamos o nosso empenho no respeito dos direitos do homem em toda a sua dimensão física e espiritual, certos de que todo e qualquer programa político só terá sentido se estiver voltado para o bem do homem'*. (J. Paulo II, 1993, p.14).

O discurso vinca ainda a vontade de curar as cicatrizes profundas da guerra e a convicção de que a paz é irreversível.

'Papa foi ao coração de Angola gritar 'nunca mais a guerra' – assim intitulou Adelino Gomes a crónica da reportagem que fez da visita de J. Paulo II ao Huambo (cf. Gomes, 1992, pp. 1, 24 e 25). A primeira Missa do Papa em Angola foi celebrada, a 5 de Junho, no Huambo, província arrasada pela guerra. Ali se juntariam as populações do Kuito e de Menongue, áreas onde os direitos humanos foram barbaramente violados durante a guerra (cf. Neves, 1997, p.120). D. Francisco Viti, Arcebispo do Huambo, na saudação de boas vindas, aproveitou para explicar a situação dramática que se viveu no planalto, onde *'(…) as confrontações ideológicas converteram irmãos, que se devem amar, em inimigos apostados na liquidação recíproca'* (J. Paulo II, 1993, p.32). E, por duas vezes, explicou a escolha simbólica do local da celebração. O Largo Tiro aos Pombos foi, durante anos, local de execuções mais ou menos sumárias. D. Viti foi claro:

> *'Santíssimo Padre, foi de lágrimas este lugar mas, em Cristo e com a vossa presença, converte-se em alegria, em lugar de irmãos que se reencontram (….). Estamos certos de que este lugar que foi de lágrimas, por causa dos problemas*

> *que cá tiveram lugar desde o início da nova Pátria, transformar-se-á em lugar da memória de que Jesus, que por todos morreu na cruz, é a paz de todos os povos e os uniu numa só família* (J. Paulo II, 1993, pp.32-33).

Manuel Rito Dias, director do jornal 'Apostolado', explicou o porquê da escolha deste tema para esta terra: '*Huambo. Ali a guerra foi mais dura: por isso, a voz do Papa foi mais forte. Huambo, centro geográfico do país, foi centro também durante muitos anos do sofrimento e da destruição'* (Dias, 1992, p.34).

A homilia de J. Paulo II centrou-se no tema da Justiça, Paz e Direitos Humanos: '*Nesta Santa Missa, o Papa reza pela Justiça e pela Paz em Angola'* (J. Paulo II, 1993, p.26). J. Paulo II evocou a memória dos que *'(…) nesta martirizada parte de Angola foram vítimas, muitas vezes inocentes, da confrontação ideológica e da guerra: milhares e milhares de pessoas'* (J. Paulo II, 1993, p.26).

Mas, o texto mais citado pelos jornalistas foi aquele que o Papa pronunciou, ao olhar para a enorme multidão que estava à sua frente com uma primeira fila de mutilados de guerra: '*Dos quatro cantos da nação ouvimos um grito que é um apelo, ao mesmo tempo de reconciliação e de esperança: nunca mais a guerra! Paz a Angola, Paz a Angola para sempre! (…). A família angolana precisa da graça de Deus para sanar as feridas provocadas pelo pecado da guerra e do ódio'.* (J. Paulo II, 1993, p.27).

Antes, tinha citado lugares por onde a guerra passara com fúria: Bailundo, Kuito-Bié, Kuito-Canavale, Cuima, Caconda, Sangueve, Sambo, Quipeio, Ganda…

Depois de defender os princípios da Doutrina Social da Igreja, J. Paulo II cita a Declaração Universal dos Direitos do Homem (ONU), lamentando:

> *'A História, porém, ensina que nem sempre as Nações respeitam os direitos fundamentais da pessoa, mesmo quando assinaram a Declaração Universal. De há séculos para cá, a História de Angola regista graves violações dos direitos pessoais e colectivos. O ambiente gerado nos últimos anos levou a excessos que todos desejamos que não aconteçam mais nesta nobre Nação'* (J. Paulo II, 1993, pp.29-30).

J. Paulo II terminou com um elogio às intervenções dos Bispos durante a guerra: '*os vossos Pastores, várias vezes, vos chamaram à reconciliação e à paz. O apelo tem sido e é ainda a voz de quem vos ama e sofre com os sofrimentos da Pátria'* (J. Paulo II, 1993, p.31).

Adelino Gomes ressalta as referências aos meninos órfãos do Huambo e aos mutilados de guerra, presentes em lugar de realce na celebração: *'já no final da Missa, ao passar a mão pela cabeça de cada um daqueles meninos órfãos de guerra, a dançaram à volta do altar (…) ou a deter-se junto dos mutilados de guerra'* (Gomes, 1992a, p.24).

O Lubango, no sul da Angola, foi a cidade escolhida para o Papa dedicar a sua reflexão sobre a família, instituição altamente considerada em África. A guerra dispersou-a, desuniu-a e complicou a sua vida. Separou crianças dos pais e privou-as deles. Obrigou à emigração. J. Paulo II fez um apelo à união familiar, à educação dos filhos baseada em valores. No fim, em diálogo directo com as crianças, o Papa prometeu que rezaria por todos os meninos de Angola (cf. J. Paulo II, 1993, pp. 35-41).

D. Manuel Franklin da Costa, Arcebispo do Lubango, na saudação ao Papa, aproveitou para referir os resultados dramáticos da guerra civil: '*Com o muito sangue derramado, mistura-se o de Sacerdotes, Religiosos, Religiosas e Catequistas martirizados (…). Subsiste a memória ainda fresca de dois virtuosos sacerdotes martirizados ainda jovens'* (J. Paulo II, 1993, p.42).

Como foi pelo norte de Angola (Soyo) que entraram os primeiros Missionários e porque Mbanza Congo foi a primeira Diocese, J. Paulo II celebrou a Eucaristia ali diante das ruínas da velha catedral, hoje monumento nacional. O Papa recordou a antiga Diocese do Congo, criada em 1596.

> '*Sinto uma emoção particular, como Bispo de Roma e Pastor da Igreja Universal, ao pisar estas terras de M'Banza Congo. É que aqui o cristianismo tem uma história cinco vezes centenária, uma tradição que mergulha nas sombras do passado e gestas que espantam pela audácia'* (J. Paulo II, 1993, p.121).

Este lugar permitiu uma avaliação destes 500 anos de Evangelização, marcados por luzes e sombras, onde se salienta '*o flagelo desumano e injusto do comércio dos escravos'* (J. Paulo II, 1993, p.119). A Missão da Igreja é indicar os caminhos da paz. Por isso, J. Paulo II mostrou a sua solicitude pelas vítimas da guerra que lhe fez *'(…) lançar um premente apelo a favor dos refugiados: a guerra fê-los partir; a paz constrói-se com o seu regresso'* (J. Paulo II, 1993, p.123).

O Acto Central da Visita de J. Paulo II a Angola teve lugar na Praia do Bispo, em Luanda, a 7 de Julho, domingo de Pentecostes. A Eucaristia, que congregou muitos milhares de pessoas, foi celebrada junto ao Mausoléu de Agostinho Neto, no espaço destinado à construção da Praça Vermelha de Luanda (cf. Neves, 1997, p. 119).

O Papa recordou os grandes momentos da História da Evangelização de Angola, citando as numerosas congregações masculinas e femininas que têm trabalhado no país e terminando com um incentivo ao sucesso do I Congresso Nacional de Leigos, que se realizou em Luanda, em Julho (cf. J. Paulo II, 1993, p. 70).

Adelino Gomes salientou a ligação entre esta grande Missa Papal e o local onde foi celebrada, pois o espaço escolhido foi a Praia do Bispo, em frente do mausoléu de Agostinho Neto, com a presença do Presidente da República*:*

> *'Ao celebrar Missa e dar a comunhão ao povo de Luanda, ali mesmo em frente do mausoléu, o papa enterrará o estado marxista-leninista que a direcção política do MPLA-PT sonhou um dia construir'*. Mais à frente, Adelino Gomes cita um padre português, missionário em Angola há oito anos, que disse com ironia: *'Agostinho Neto há-de revolver-se lá onde quer que se encontre (…). Ele, que chegou a prever, como o fizeram mais tarde os dirigentes do MPLA em documentos oficiais, que o país seria ateu em menos de uma década'* (Gomes, 1992b, p3).

O Encontro com os jovens, no Pavilhão da Cidadela de Luanda, foi dos momentos mais fortes e festivos de toda a Visita papal. Uma hora antes do Papa aparecer, já os 12 mil lugares estavam preenchidos e em festa. Esta começou com muita cor (a dos lenços, bonés, fitas a acenar…), muita música e muita dança. A chegada do Papa foi um momento de particular euforia e vibração (cf. Neves, 1997, pp. 126-128).

Os problemas e anseios dos jovens foram trazidos à cena por artistas que representavam as suas tristezas e decepções, alegrias e esperanças, através do teatro e da mímica. Depois, dois jovens começaram a fazer perguntas ao Papa que lhes respondia alertando para as marcas que a guerra deixou. Pediu aos jovens que não se rendessem aos problemas gerados pela falta de perspectivas de futuro quanto à educação, à habitação, ao emprego…É preciso – defende J. Paulo II – *'dizer 'não ' àquilo que nos destrói e dizer 'sim' à vida, ao amor, ao bem'* (J. PAULO II, 1993, p.100). Fez-se uma pausa para a música, o teatro e a dança…e continuaram as perguntas e respostas sobre o sentido da vida e o compromisso social dos jovens, à luz da Doutrina Social da Igreja, com um pedido do Papa: *'Dedicai a vossa vida a causas dignas e justas. Construí uma Pátria que se apoie nos autênticos valores humanos e cristãos, para que o mundo de amanhã não venha acusar-vos de lhe haverdes legado uma Pátria vazia de ideais e alienada em pseudovalores. Construí algo que valha a pena!'* (J. PAULO II, 1993, p. 102).

J. Paulo II encorajou os jovens a construir um futuro diferente do que herdaram:

> '*Muitos de vós nasceram e cresceram no meio das maiores dificuldades e privações, porque a única coisa que havia à mão era a guerra: guerra e mais guerra e sempre guerra, com um cortejo de horrores, tragédias e mortes sem fim. Muitos de vós, nestes anos de vida, nada mais viram e, talvez, nada mais vos deram…'* (J. Paulo II, 1993, p.103).

Mas há um futuro de felicidade a construir – aponta o Papa aos jovens na Cidadela.

O P. Casimiro Gaspar, jesuíta, responsável pela organização deste encontro, narra com emoção esta festa jovem, do primeiro ao último momento, salientando a alegria dos jovens e a capacidade deste 'mais velho' interagir com os mais novos: *'No fim, ninguém queria ir embora. Nem o Papa. A festa continuava e o Santo Padre quis participar nela e animá-la ainda mais'* (Gaspar, 1992, pp.17).

O Papa teve um encontro com líderes de outras igrejas Cristãs. Este momento ecuménico foi iniciado com uma intervenção muito crítica do pastor Augusto Chipesse, do Conselho Angolano das Igrejas Evangélicas (CAIE) que considera o ecumenismo muito incipiente: '*As relações entre as Igrejas Evangélicas e a Igreja Católica nunca atingiram um nível que satisfaça as exigências do Evangelho '* (J. Paulo II, 1993, p.97; cf. Comerford, 2005, p.59). Culpa a herança colonial, pois o colonialismo tentou aprofundar as divisões entre os cristãos. Porque não se conseguiram libertar do peso deste passado, o pastor Chipesse considera que *'(…) a unidade que vivemos é ainda muito frágil e incipiente'* (J. Paulo II, 1993, p.98). Pede mais intervenção das Igrejas na educação cívica e moral que deveria ser um projecto ecuménico.

J. Paulo II reconheceu problemas no passado e lembrou que *'quem sabe dialogar com os irmãos de outras igrejas e comunidades eclesiais, também sabe dialogar com Deus e entender a sua Palavra'* (J. Paulo II, 1993, p.92). O Papa apelou a um verdadeiro diálogo que, na sua opinião, *'(…) é como que o pulsar do coração do ecumenismo, deve ser, antes de mais, o diálogo da caridade, que tem por base a compreensão, a escuta e o mútuo respeito'* (J. PAULO II, 1993, p.93). Há ainda uma referência ao trabalho solidário da Caritas que, no exercício da partilha fraterna nunca fez discriminação, quando tinha a possibilidade de ajudar as populações vítimas da guerra. Aliás, *'projectos de ajuda aos deslocados, de reencontro das famílias dispersas pela guerra, de reconstrução do mundo rural, de promoção e desenvolvimento, podem louvavelmente ter a marca da colaboração ecuménica'* (J. Paulo II, 1993, p.94). A mensagem final do Papa recorda algumas responsabilidades na construção da unidade, pois, '*se não temos culpa das divisões cristãs, uma vez que já nascemos nelas e aí fomos educados, todos seremos culpados das mesmas se nada fizermos para as superar'* (J. Paulo II, 1993, p.95).

Momento simbólico foi a ida do Papa ao Palácio Presidencial, no Futungo de Belas. J. Paulo II foi recebido em audiência privada por Eduardo dos Santos e, depois, na presença dos jornalistas, ambos apareceram para cumprimentar os líderes dos partidos da oposição, incluindo Jonas Savimbi que teve um momento de conversa mais prolongado com o Papa. No fim, os jornalistas fizeram muitas perguntas a Savimbi que disse estar muito feliz com a Visita do Papa e estava convencido de que ele estava a ajudar Angola. (cf. Neves, 1997, p.124).

Adelino Gomes descreveu assim encontro do Papa com Savimbi:

> *'No último lugar da longa fila de líderes partidários que receberam os cumprimentos do Papa, Jonas Savimbi foi o único junto do qual o João Paulo II se deteve, durante cerca de cinco minutos (…). Com Eduardo dos Santos à sua esquerda, o Papa deu depois as mãos aos dois signatários dos Acordos de*

Bicesse e pediu-lhes 'congregação de esforços no sentido da paz e da realização das eleições' (Gomes, 1992a, p.24).

Após a garantia de que as relações Igreja / Estado, em Angola iriam melhorar, Eduardo dos Santos, em nome do Governo, felicitou *'(…) toda a Comunidade Católica pelo contributo que tem dado ao desenvolvimento económico, social e cultural de Angola, em particular, e à humanidade em geral, na sua luta pela dignificação do homem'* (J. Paulo II, 1993, p.151).

Carlos Albuquerque, correspondente da RTP em Luanda, diz que o anti -catolicismo e anti - clericalismo do partido, pós independência foram enterrados, com a passagem do marxismo-leninismo para o socialismo democrático. A religião deixou de ser o ópio do povo e o impensável aconteceu: *'O Chefe da Igreja Católica visitou Angola, de 4 a 10 de Junho de 1992, com um intenso programa (…). A visita libertou contidos fervores religiosos'* (Albuquerque, 2006, p. 181). Mas este jornalista também traduz bem as ambiguidades que cercaram esta visita papal em tempo de campanha eleitoral. Se J. Paulo II '*mobilizou a consciência dos católicos e de número considerável dos que o não eram para uma participação interessada no processo de consolidação da paz e da harmonização da família angolana, com apelos ao perdão, à tolerância e à reconciliação'* (Albuquerque, 2006, p.181), também é certo que o Papa não fez qualquer crítica ao regime de Luanda. Perante o mundo todo (a comunicação social acreditou-se em peso), Eduardo dos Santos participou na Missa de Pentecostes e recebeu João Paulo II no seu Palácio do Futungo de Belas: '*a Peregrinação do Chefe da Igreja Católica de Roma a Angola (…) acabou por resultar num ganho político e diplomático para o Governo. Uma mais-valia que Luanda capitalizou e guardou como trunfo para o futuro'* (Albuquerque, 2006, p.183). Além do mais (e a UNITA sempre atacou com este argumento), a montagem de um sistema de segurança apertado para a visita do Papa a todo o país, permitiu ao Governo espalhar pelas cidades onde João Paulo II se deslocou, uma grande quantidade de Polícias de Intervenção Rápida, a que a UNITA sempre chamou de polícias anti-motins ou 'ninjas'. Confirma Carlos Albuquerque: *'os 'ninjas' foram vistos pela primeira vez em público, durante a visita do papa João Paulo II a Angola, entre 4 e 10 de Junho de 1992, enquadrando um fortíssimo dispositivo de segurança'* (Albuquerque, 2006, p.173).

III.3. Kuito e Huambo 1993

As cidades do Huambo e do Kuito, bem como o interior destas províncias do planalto central de Angola, foram os espaços mais marcados pela guerra civil (1975-2002).

III.3.1. Kuito arrasado

Em 1989, a cidade de Kuito era *'(…) uma ilha de paz cercada de guerra por todos os lados. Para chegar cá, só nos resta o avião que desce em espiral sobre a cidade, para não ser abatido pelas anti-aéreas. De resto, há colunas militares que demoram uma eternidade a fazer os seus trajectos e que metem sempre pelo meio histórias de ataques e emboscadas com roubos, mortos e feridos!'* (Neves, 1997, p. 22).

O número de mutilados a circular pela cidade e de doentes internados é grande:

> *'No dobrar de cada esquina, a gente vê-os sem pernas, sem braços e sem nada que fazer (…). Visitar o Hospital Central é dar em doido: pessoas mutiladas, feitas numa chaga só, estendidas no chão ou em esteiras, sem alimento (a família tem que levar…se o tiver!), sem medicamentos suficientes. É horrível e fica muito por dizer! '* (Neves, 1997, p.23).

Um dos efeitos mais notados da guerra é a destruição das famílias. Conta a Irmã Cecília Jambela, das Irmãs de S. José de Cluny:

> *'A situação da minha família é dramática, como a de muitas famílias angolanas. Perdi o meu pai, a minha mãe foi raptada em 1982 e estamos convencidos de que foi morta. Os meus tios foram assassinados violentamente. O meu irmão foi para a guerra e, desde há sete anos, não temos mais notícias…começamos a perder as esperanças'* (Neves, 1997, p.29).

1990 marcou o Kuito com a morte da Irmã Monique, enfermeira pediatra, que se tornou mãe de muita gente. Ela e a sua equipa faziam milagres no Hospital Central. Arranjava alguns medicamentos, preparava refeições para as crianças com o apoio da Cruz Vermelha…Mas o coração falhou, de repente, aos 63 anos. A cidade parou para o seu funeral e um mar de gente inundou as ruas do Kuito. (cf. Neves, 1997, pp.30-32).

Mas, neste ano de 1990, a Diocese do Kuito – Bié celebrou 50 anos de fundação, um jubileu vivido na *'(…) angústia, porque o Bié é uma das dioceses mais afectadas pela guerra: tantas missões e paróquias nacionalizadas, saqueadas e destruídas; tantas pessoas estão hoje sem família, sem nada, mutilados, com fome, sem futuro, vítimas dos ataques ainda frequentes' (…) Mas a celebrar na esperança, pois dias virão com mais paz, justiça e liberdade'* (Neves, 1997, p.34).

A Caritas Diocesana foi o *'quase tudo dos sem nada'* no Kuito. Em 1989, chegaram 9 aviões cargueiros ao Kuito, com várias toneladas de alimentos, roupas, cobertores e medicamentos. A Irmã Marcelina Tchitalala, responsável da Caritas, coordenou a distribuição, missão quase impossível atendendo à diferença entre os bens a distribuir e o

número de pessoas carenciadas. Mas o critério geral foi seguido: '*cada aldeia tem o seu representante da Caritas que faz a sua lista onde todos cabem. Não se olha à tribo de origem, cor política e, muito menos, à religião. De acordo com estas listas e os géneros disponíveis, faz-se a distribuição'* – garante a Irmã Marcelina (Neves, 1997, p. 36).

A Caritas criou ainda dois Centros de Acolhimento, com 85 crianças e adolescentes órfãos. Há mães viúvas que aceitaram viver lá e tomar conta dos Centros. As crianças vão à escola, têm ocupação dos tempos livres. (cf. Neves, 1997, pp.40-41).

O Governo, pela primeira vez na sua história, permitiu a Procissão do Corpo de Deus. Até a ANGOP, agência de notícias oficial, informou que esta Procissão estava autorizada em todo o país. E uma multidão saiu à rua no Kuito, a cantar e a dançar pela paz (cf. Neves, 1997, 45-46).

O Cinquentenário celebrou-se a 8 de Setembro de 1990, com uma Missa de seis horas, com a presença das autoridades civis e de representantes das Igrejas Cristãs. O Comissário Provincial do Bié – autoridade máxima da Província - interveio para elogiar o compromisso da Igreja numa perspectiva de paz, fraternidade solidária e amor. No fim da Missa, *'(…) um grupo de crianças, jovens e adultos, deslocou-se à leprosaria e ao asilo de idosos e mutilados, para cantar, dançar e fazer uma distribuição de géneros alimentares e…rebuçados (…) para simbolizar a opção da Igreja pelos mais abandonados da sociedade'* (Neves, 1997, p.49).

1993 foi o ano mais terrível da história do Bié. A cidade do Kuito foi cercada e arrasada pelos bombardeamentos durante sete meses. A diocese, através do P. António Moreira, publicou um extenso Relatório sobre a guerra que afectou toda a Diocese, com especial destaque para a capital da Província[127]. (cf. Moreira, 1993, pp.15-22). O ambiente estava tenso, entre as tropas do Governo e da UNITA e, a 6 de Janeiro de 1993, pelas duas horas da madrugada começaram os combates: *'o tiroteio é intensíssimo: armas ligeiras em todos os lugares e em todas as direcções; obuses de todas as espécies'* (Moreira, 1993, p.15). Só ao quarto dia, chegaram aos refúgios a notícia de que as tropas do Governo estavam em vantagem. A 10 de Janeiro, o Governo controla a cidade e o saque generaliza-se, destruindo-se toda a estrutura económica e administrativa, perante a impotência das autoridades, incapazes de controlar a situação de caos instalado. A UNITA ataca de fora, consolidando posições à volta da cidade, começando a flagelá-la. As Comunidades Religiosas vão sendo destruídas e abandonadas uma a uma, concentrando-se os

[127] . A revista 'Encontro' compôs o seu dossier de Dezembro sobre a guerra no Kuito, embora o Relatório oficial, assinado por D. Pedro Luís António, Bispo, tenha a data de 3 de Abril de 1994 e foi feito na Missão Católica do Chinguar, transformada em residência episcopal provisória, após retirada compulsiva do Paço Episcopal do Kuito a 21 de Setembro de 1993. A última Eucaristia celebrada na Sé Catedral foi na manhã de 21 de Março, já debaixo de intenso tiroteio, como conta o Bispo neste Relatório a que tivemos acesso. No corpo do texto, há apenas referências ao que foi escrito na revista Encontro.

missionários no Paço ou na Casa dos Redentoristas. A situação humanitária degrada-se rapidamente: *'19 de Março. Há já muita fome na cidade. As pessoas que estão nas aldeias não podem vir à cidade; as da cidade não podem ir aos campos. Não há reservas alimentares'* (Moreira, 1993, p.17). Já em Fevereiro, o Bispo lançara um apelo de ajuda urgente às Organizações Humanitárias, mas tal não encontrou eco nem resposta. O cerco da UNITA apertou-se, levando as pessoas a refugiar-se ainda mais no centro da cidade. O Paço Episcopal chegou a albergar umas 110 pessoas, o mesmo acontecendo com o Colégio dos Maristas. Os saques continuam afectando agora as Casas Religiosas, as únicas que ainda mantinham algumas reservas alimentares. A 7 de Abril, foi saqueado o Colégio dos Maristas. A 20 de Abril, um morteiro cai no Paço e fere quatro pessoas. A 11 de Julho, aperta-se mais o cerco da UNITA: '*a situação das pessoas na cidade é cada vez mais dramática. Não há comida, até água só com muita dificuldade se consegue. O flagelamento da cidade aumenta cada vez mais. Há notícias de pessoas, até portugueses, que morrem à fome'* (Moreira, 1993, p.19). O Bispo lança um apelo ao cessar-fogo, mas a guerra continua e os jardins e hortas servem de cemitério aos numerosos mortos. Há gente que morre no Paço e que ali é enterrada. A situação é tão grave que já no Paço se come apenas qualquer coisa uma vez por dia. O P. Alfredo Vieira é ferido, o mesmo acontecendo com a directora da Caritas, a Irmã Marcelina Tchitalala. A UNITA entra no Paço Episcopal na noite de 6 de Agosto. Os militares só acalmaram quando apareceu o Bispo e alguns padres a gritar, dizendo que era o Bispado. Queriam levar o Bispo, mas ele não aceitou. Nesse dia, a Rádio Nacional deu a notícia do rapto do Bispo, facto que não se concretizaria. A 14 de Setembro, as tropas do Governo contra-atacaram, controlando o Paço, reagindo a UNITA com o envio de obuses, destruindo completamente o edifício. Balas incendiárias pegaram o fogo a boa parte da casa. O saque ao armazém da Caritas levou o resto das provisões, seguindo-se, no dia 15, o incêndio do armazém, pegando também o fogo ao escritório do Bispo, ardendo o espólio das bibliotecas do Paço e do Seminário. A 21 de Setembro, pelas 5 da manhã, a UNITA retoma o Paço:

> *'mandam-nos pôr as mãos ao ar e nesta posição fazem-nos sair do Bispado. Só levamos a roupa do corpo. Toda a gente é evacuada. São à volta de 80 pessoas. Levam-nos para uns carros e daí somos transportados para uma base militar ou campo de trânsito que fica relativamente perto do Bié. Aqui permanecemos cinco dias'* (Moreira, 1993, p.22).

Do Kuito chega a notícia de que o Paço ardeu completamente, com todos os livros de registos e arquivos da Diocese e suas Missões, exceptuando Kamacupa e Chinguar. As onze casas Religiosas do Kuito ficaram destruídas, o mesmo acontecendo com o resto da cidade: *'Foram milhares os mortos causados pela guerra, pela fome e pelas doenças. Uma*

cidade que ficou reduzida aos escombros (…). Tornou-se uma cidade – cemitério, devido a tantos túmulos que foram abertos nos quintais e jardins' [128] (Moreira, 1993, p.22). Do campo de trânsito, o Bispo e os missionários foram levados para a Missão do Chinguar onde se instalou a sede provisória da administração diocesana.

Adélio Torres Neiva, historiador e missiólogo, dedicou o capítulo 61 da sua História da Província Portuguesa dos Espiritanos à guerra em Angola e deu largo relevo ao que se passou no Kuito em 1993. Fala da violência dos combates com mortos, feridos e destruição de estruturas materiais, terminando: *'Nesta guerra, todos fugiram: os Médicos Sem Fronteiras, a Cruz Vermelha, os próprios militares. Só os Missionários ficaram. Os Missionários e o povo que não tinha para onde fugir'* (Neiva, 2005, p.578).

'Angola a morrer de fome' é o título chocante da reportagem feita em 1999 pelo *'Expresso'* no interior de Angola onde *'(…) o número de deslocados pelo conflito, um drama que se chora em português, ronda já os dois milhões' e 'onde uma metralhadora é mais barata que uma galinha'.* O repórter Fernando Gaspar, ao passear-se pelos escombros da cidade do Kuito dá uma sugestão: *'a cidade está tão destruída pela irracionalidade da guerra que a Unesco deveria, por isso mesmo, impedir a sua reconstrução e declará-la património mundial da humanidade'.* (Gaspar, 1999, p. 83). Jorge Araújo, do 'Independente', foi ao Kuito e escreveu: *'Da antiga Sé Catedral só restam as paredes. São paredes que ainda existem porque aprenderam a sofrer. Na alma. Que sofreram uma das mais dramáticas guerras deste século. Na pele. Que sobreviveram porque resistiram a todas as feridas. Com dor. Feridas por balas assassinas.'* (Araújo, 1998, p.6).

António Moreira, missionário no Kuito recorda o desabafo de Blondin Beye, representante do Secretário-geral da ONU para Angola, aquando da sua visita ao Kuito após o fim dos combates, em 1994: '*disse aos jornalistas que parecia que tinha caído uma bomba atómica, tal era o grau de destruição'* (Moreira, 2010, p.7).

D. José Nambi, Bispo do Kuito-Bié, diz em 2001, que o povo do Bié vive tempos muitos difíceis, com a intensificação da guerra a gerar novas ondas de deslocados (cerca de 280 mil) que tentam chegar à cidade capital da Província onde não há nada para lhes dar. A CARITAS e o PAM estão a tentar manter vivas as pessoas que, além da fome, estão a ser vítimas do paludismo e da tuberculose, situações que a desnutrição generalizada ainda agravam. O Bispo tenta investir também nos direitos humanos, sobretudo com a aplicação das propostas do Movimento Pro Pace. Sobre a guerra, D. Nambi é claro:

[128] . Quem for hoje ao Kuito é 'obrigado' a atravessar o Rio e visitar, do outro lado, no Kundje, o Cemitério Memorial, inaugurado em 2005. Ele tem 6733 campas que correspondem ao número de cadáveres encontrados após as batalhas de 1993. É um monumento construído, mesmo defronte da cidade, para perpetuar e exorcizar os horrores da guerra. Para que não se repitam atrocidades desta dimensão.

> *'Angola há muito tempo que anseia pela paz. Todos estão conscientes que é urgente que a guerra acabe depressa e, nesse sentido, há esforço da parte de toda a sociedade civil e das Igrejas. (…). Da parte das Igrejas, tem havido um grande esforço através do Congresso Pro Pace e do COIEPA (…). O que é preciso é que os políticos e os militares tomem decisões corajosas'* (Nambi, 2001, p.22).

António Moreira, Missionário em Angola há 50 anos, viveu a batalha do Kuito e avaliou a situação, após o cessar-fogo de 2002, com o texto *'foi a guerra, ficaram as consequências'.* Fala do fim dos combates, mas diz que a fome, a falta de medicamentos, as doenças, as infra-estruturas destruídas continuam a fazer parte do dia a dia dos bienos. Não há ataques nas estradas, mas estas continuam cheias de minas e buracos. António Moreira considera que '*a guerra que se passou em Angola, nestes anos, foi a invasão do irracional na política angolana. (…). Foi a parte mais obscura do ser humano, no caso concreto do homem angolano a vir ao de cima'* (Moreira, 2002, p.24). Os deslocados continuam a ser apoiados pela Caritas, pelo PAM, pelos Médicos Sem Fronteiras. A Cruz Vermelha apoia os mutilados e a OXFAM implantou poços em muitos bairros e aldeias.

III.3.2. Conquista e reconquista do Huambo

O Huambo viveu a guerra em toda a extensão da Província. A Missão do Kuando, a 15 kms da cidade, acolheu cerca de sete milhares de deslocados que acamparam junto à barragem da Missão, em 1990. Vinham da área do Sambo e chegaram sem nada. A Igreja, a Cruz Vermelha e os Médicos Sem Fronteiras tentaram responder a esta tragédia humanitária. A visita de Frans Timmermans, responsável pela Pastoral dos Refugiados na África Austral, permitiu perceber que a situação humanitária estava a melhorar, mas '*encontramos fora do cemitério tantas e tantas campas de quem chegou mas não sobreviveu à fome, à doença e ao cansaço. É doloroso. É sobretudo doloroso conversar com aquelas pessoas a quem a guerra lhes roubara a casa, o campo, a aldeia…alguns familiares e certas razões de viver! '* (cf. Neves, 1997, pp.53-54).

O Arcebispo, D. Francisco Viti, fez Visita Pastoral a este campo de refugiados, o que proporcionou um dia de festa. Mais tarde, houve distribuição de alfaias agrícolas e sementes e os deslocados mantiveram-se ali à espera que a paz chegasse.

A Irmã Elisabeth Pinard, Enfermeira, chegou a Angola em 1953. Era a responsável pela Pediatria e a Farmácia do Sanatório, parte que se encarrega dos doentes de Tuberculose, no Hospital Central do Huambo. Conta, em 1991, alguns casos: *'um camião apita, pára e deixa no serviço de urgência, uma mãe com cinco filhos. Ela não tem forças,*

não anda e tem um bebé agarrado ao seio. A radiografia pulmonar mostra os pulmões desfeitos (…). Morreu no dia seguinte. Fiquei com os cinco filhos' (Neves, 1997, p. 69).

Assim começou a ser mãe dos filhos alheios, procurando famílias que os acolhessem, pagando ela todas as despesas. Chegou a 41! Uma vez por ano, junta os 'filhos' todos. A Caritas e a Cruz Vermelha dão apoio.

1991 nasceu para o Huambo como um ano de esperança, com a revisão da Constituição da República e consequentes mudanças, mas tudo se desfez depressa com o agravamento da situação militar:

> '*A guerra continua (…). Aqui no planalto está mais forte que nunca. (…) Há enormes concentrações de material bélico e militares na região (…). A linguagem agressiva entre os beligerantes tem aumentado de tom em matéria de insultos e agressividade. O cessar fogo, que parecia tão próximo, está agora mais distante. Os corredores de paz funcionaram com dificuldade. A fome, a violência, o roubo, a instabilidade geral…são o pão de cada dia por estas paragens! O futuro está verdadeiramente imprevisível'* (Neves, 1991, p.21-22).

Houve a devolução, à Igreja, de muitos dos edifícios confiscados. Só que estão profundamente degradados e são precisas verbas elevadíssimas para a sua recuperação. (cf. Neves, 1991, pp.21-23).

A assinatura dos Acordos de Bicesse, rubricados por Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi a 31 de Maio de 1991, suscitou muitas dúvidas a um povo marcado por sucessivos incumprimentos por parte dos militares e políticos: *'A memória desta gente é fresca e todos se lembram bem da palhaçada de Gbadolite. Além do mais, os alimentos, a roupa, os medicamentos, a liberdade…continuam fora do alcance das pessoas. E quem garante que não vão violar o cessar-fogo?'* (Neves, 1997, pp.81-82).

Mas, a partir de 15 de Maio, com a entrada em vigor do cessar-fogo, a situação fora mudando progressivamente, com o fim dos bombardeamentos aéreos no Huambo, o fim das rusgas forçadas de jovens para fins militares. O optimismo foi crescendo e tomando conta do espírito das pessoas. Eduardo dos Santos visitou o Huambo, a 27 de Maio, uma década depois da última aterragem na capital do planalto central, onde abriu a campanha eleitoral, apresentando a história do MPLA só com luzes, canonizando os cubanos, incriminando a UNITA. Sobre as relações com a Igreja Católica, Eduardo dos Santos falou no Huambo aos jornalistas:

> *'anunciou a vinda do Papa em 92, a convite do seu Governo e disse que as relações diplomáticas com o Vaticano estão pendentes da solução do problema das devoluções dos edifícios ocupados após a independência e do acesso da Igreja aos meios de comunicação social. Quer um, quer outro destes assuntos – assegurou o presidente – estão a ser resolvidos e espera-se o seu desfecho para breve'* (Neves, 1997, p.83).

Mas os jornalistas voltaram a insistir no tema das relações entre o MPLA e a Igreja, citando Jonas Savimbi que augurou mau futuro a este relacionamento, atendendo ao passado. Eduardo dos Santos defendeu a existência de bom relacionamento entre estas duas instituições e diz que quer manter a boa colaboração entre elas (cf. Neves, 1997, p.83).

A celebração da Paz, no Huambo, foi ecuménica, enchendo por completo o Pavilhão do Petro, em Domingo de Pentecostes. A Igreja Católica decidiu fazer do dia 31 de Maio, uma espécie de 'Dia Santo', com uma Eucaristia de Acção de Graças pela Paz.

O Natal de 1991 foi o primeiro celebrado em Paz. Viam-se militares do MPLA e da UNITA a confraternizar, podia-se viajar*: 'até hoje, os sinos eram canhões, as prendas eram assaltos (…), a consoada era uma mesa com pratos cheios de uma fome e desespero que enchem tanto as pessoas que as rebentam! (…) Hoje é consolador ouvir as pessoas dizer que os militares já não matam, roubam, violam'* (Neves, 1997, p.98).

A campanha eleitoral, no planalto central, correu com uma certa normalidade. O acto eleitoral, a 29 e 30 de Setembro, decorreu numa aparente normalidade, mas, na hora da publicação dos resultados, a UNITA não os aceitou e classificou as eleições como fraudulentas. Apesar do grito lançado por J. Paulo II no Huambo,

> *'Nunca mais a guerra! Paz a Angola para sempre!* ', os combates recomeçaram, a Pátria ficou de luto, com escreveram os Bispos*: 'Uma nova guerra como iria acabar? Com negociações? Com o diálogo? Com algum mediador? Então, escutem-nos. E com urgência. Aquilo que um dia iriam fazer para a guerra acabar, façam-no já agora para ela não começar'.* (CEAST, 1992f).

Não escutaram. Não fizeram. A guerra (re) começou, mas só a 9 de Janeiro. Até lá, houve alguns sinais de alarme. A 17, 27 e 28 de Outubro, houve escaramuças mal resolvidas em diversos pontos da cidade. A 4 de Dezembro, na Missão Católica do Canhe, foi assassinada por bandidos armados, a Irmã Lurdes Aguiar, teresiana portuguesa, com 72 anos de idade e 43 de Angola. O seu funeral *'(…) presidido pelo Arcebispo D.Viti, longe da terra natal, mas junto do povo a quem deu a vida, foi a prova mais evidente de que vale a pena viver para os outros: milhares de pessoas a choraram e a acompanharam ao túmulo'* (Neves, 1997, p.158).

A Mensagem de Natal da Arquidiocese dizia a determinado passo:

> '*A Igreja Católica não pode aceitar que se volte à guerra, que a Democracia não vença, que as pessoas sejam mortas, torturadas, presas ou intimidadas por causa da sua cor, partido, tribo ou religião'*. E a concluir: *'Pedimos ao Deus da Paz que abençoe e converta os nossos políticos e militares e livre Angola do flagelo da*

guerra – e sobretudo dos bombardeamentos aéreos de que sabemos estar fortemente ameaçados' (Neves, 1995, p.10).

A 9 de Janeiro, às 14h10, um enorme rebentamento deu início aos combates entre o MPLA e a UNITA na cidade do Huambo[129]. No dia 10, domingo, ia ler-se em todas as Igrejas Católicas, uma Mensagem da Arquidiocese do Huambo, com um derradeiro apelo ao não início de uma guerra que parecia inadiável. O título tentava dizer quase tudo: '*Advertências e Orientações nesta hora grave: Deixem-nos viver! '.* Depois de enumerar um conjunto de denúncias muito claras, o Governo da Arquidiocese do Huambo (a substituir o Arcebispo que estava em Roma) lançou uma série de apelos e propostas. Não serviram para nada, pois os combates começaram no sábado (cf. Neves, 1995, pp.16-26).

A batalha durou 55 dias e 55 noites e só se concluiria a 6 de Março, com a UNITA a tomar conta de uma cidade completamente arrasada. A destruição não poupou nada, ficando o Hospital Central, as escolas e as Igrejas muito destruídas pela violência dos combates.[130] A Igreja Católica reuniu com as novas autoridades, publicou um Relatório sobre o estado em que ficaram as estruturas da Igreja, lançou diversas mensagens pastorais de apelo à solidariedade e à reconciliação. Diversos apelos à vinda da ajuda humanitária, ao sucesso das negociações para a paz também foram lançados durante este ano de 1993 pela hierarquia da Igreja Católica. A dimensão ecuménica esteve presente no Apelo Ecuménico a pedir Ajuda Humanitária (26.03), na celebração do Dia Ecuménico de Oração pelo êxito das negociações (06.05), no Apelo Ecuménico a pedir o fim dos bombardeamentos aéreos e a vinda de Ajuda Humanitária (09.08), na recepção ecuménica a representantes de Organizações Humanitárias e Jornalistas Estrangeiros (01.09) (cf. Neves, 1995).

Adélio Torres Neiva fala do Huambo, no ano 1993, como *'palco de uma dura e sangrenta batalha'* (Neiva, 2005, p.576). Descreve com algum pormenor a 'Batalha dos 55 Dias' e o seu impacto junto das populações e dos Missionários:

'Os 55 dias que se seguiram foram mais que suficientes para destruir uma cidade, gerando milhares de mortos, feridos, deslocados, sem abrigo, perseguidos. Nenhuma Igreja ou casa Religiosa saiu ilesa. (…) De dia eram os migs, os obuses,

---

[129] . Estive sempre dentro da cidade durante a Batalha numa casa que só tinha um piso, edifício de construção muito fraca que a guerra foi destruindo aos poucos, a ponto de ter de ser reconstruído quase de raiz. Desde o primeiro dia dos combates, escrevi o Diário que só teria uma paragem já em meados de 1994, altura em que deixei a cidade. Muitos dos dados que aqui registo são extraídos desse texto que ainda é confidencial. Atendendo a muitas pessoas e acontecimentos que lá cito, considero não ser ainda oportuna a sua publicação.

[130] . 'Arquidiocese do Huambo I' publica 41 documentos e textos sobre o que aconteceu no Huambo durante o ano de 1993. A II parte desta colectânea, contendo documentos confidenciais, ainda não está publicada.
Tony Neves, a partir da cidade do Huambo, manteve a correspondência possível com alguns meios de comunicação social portugueses. Os seus textos foram publicados em 23 jornais e revistas, tendo escrito 20 artigos durante o ano 93 (cf. Neves, 1997, pp.159-221).

> *as balas, a insegurança total; de noite, eram os bandidos armados, cuja missão era saquear e matar'* (Neiva, 2005, p.577).

Diz que os Missionários - segundo este historiador - até à retomada da cidade pelo MPLA, em Dezembro de 1994, sempre debaixo do fogo dos bombardeamentos aéreos, optaram pelo trabalho de *'(…) curar as feridas, repatriar os estrangeiros, colaborar na ajuda humanitária, reorganizar a vida da Igreja'* (Neiva, 2005, p.576).

A 'Visão' publicou o seu número 1 sobre a Batalha do Huambo, com grande foto na capa e título único: '*A agonia de Angola'*. Os enviados especiais acompanharam a 'coluna do terror', composta por quantos fugiram da cidade do Huambo, a pé, atravessando montes e rios, resistindo a emboscadas da UNITA, na tentativa desesperada de chegar ao litoral (cf. Júnior, 1993, pp.33-38).

Adelino Gomes visitou o Huambo de 4 a 14 de Abril de 1993, logo após a Batalha dos 55 dias e fez um Diário para o jornal 'Público' (cf. Gomes, 1993, pp. 32- 48). Ele e os dez repórteres que o acompanharam foram *'as primeiras testemunhas independentes do horror de uma cidade destruída'* (Gomes, 1993, p.32). A entrada na cidade do Huambo, às 6h30 da manhã do dia 7, é descrita com muito pormenor*:*

> *'É de noite e não há luz, apenas o brilho das estrelas a carregar de sombras vultos que nas esquinas das casas olham a coluna a subir, silenciosa, por entre prédios esventrados, árvores decepadas, passeios atulhados de restos de paredes, mobílias desfeitas, carros destruídos'* (Gomes, 1993, p.40).

Adelino Gomes tentou encontrar nos claustros das Igrejas e Comunidades Religiosas a paz e o recato para contactos que garantam, à partida, a fidedignidade das fontes. Mas o controlo da segurança foi implacável, como aconteceria nas ruínas do Paço Episcopal. Mas, contornando o controlo da segurança, o Governo da Arquidiocese ofereceu a cada jornalista um dossier com uma série de documentos da Batalha e da situação dramática que o povo vivia.

Elisabeth Pinard escreveu um diário da 'Batalha dos 55 dias'. Conta que, no dia 10 de Janeiro, 2º dia de guerra, domingo, nenhuma porta das Igrejas se abriu, dada a violência dos combates. A casa das Irmãs torna-se centro de acolhimento para os vizinhos que lá conseguem chegar. No dia 14, a Irmã Maria Joaquim, Pediatra, é morta após a explosão de uma bomba. Seria enterrada no jardim, no dia seguinte e todas as Irmãs e refugiados abandonam a casa. A guerra intensifica-se gerando mortos, feridos, deslocados e

destruição. A 6 de Março, a UNITA toma a cidade, mas 'quatro bombas dos mig caíram na praça do mercado. Cerca de cem mortos e outros tantos feridos' (Pinard, 1993, p. 14)[131].

D. Francisco Viti, na Mensagem de Natal de 1993, faz o ponto da situação e lança um apelo: *'Nesta hora da nossa História, a colaboração que devemos dar ao Deus da Paz consiste sobretudo no perdão mútuo e na reconciliação, na busca da verdade e do amor fraterno. No perdão e na reconciliação há tudo a ganhar. No ódio e na vingança há tudo a perder'* (Neves, 1995, pp.132-133).

Eduardo Miranda, Superior Provincial dos espiritanos portugueses, visitou o Huambo em Fevereiro de 2005 e conta no diário da viagem algumas impressões:

> *'Às 16h30 (9 Fevereiro), viajo na Caritas para o Huambo. Cidade destruída. Não exagero se disser que não há um edifício sem marcas de balas, muitos estão mesmo no chão. É ver para crer. Só tinha visto em filmes cidades fantasmas…'* (Ferreira, 1995, p.14).

D. Francisco Viti, em 2001, apresenta o balanço da situação do Huambo. Diz que está a lutar pela sobrevivência. O povo está a sacudir-se da miséria imerecida em que está mergulhado, obrigado a viver da política da mão estendida, à espera que políticos e militares se entendam e alcancem a paz. O povo sente-se massacrado por ambos os exércitos. Diz que *'apostar na guerra para acabar com a guerra é uma ilusão que pode levar ao genocídio de um povo (…). Onde está a guerra, há toda uma gama de violações dos direitos humanos. (…). A guerra é um demónio que deve acabar. E vai acabar quando os angolanos abrirem os olhos e disserem 'não' porque as armas não lutam por si nem ninguém faz a guerra sozinho'* (Viti, 2001, pp.21.22).

III.4. COIEPA

Em plena guerra, as Igrejas Cristãs de Angola, organizadas na AEA, CEAST e CICA, decidiram fundar o Comité Inter-Eclesial para a Paz (COIEPA), em 1999, com o objectivo de coordenar a contribuição das Igrejas para a Paz, num momento em que só o MPLA e a UNITA eram protagonistas autorizados da História de Angola. O COIEPA, embora tenha surgido tardiamente, é, no dizer de Michael Comerford, um fruto da nova visão ecuménica em Angola e pretendia que as Igrejas tivessem uma participação mais activa na

[131] . O Diário da Irmã Elisabeth apresenta, a 9 de Fevereiro, uma das páginas mais expressivas: '*Há já um mês que estamos em guerra. Vivemos e dormimos num corredor. As refeições tomámo-las na cozinha: uma grande panela em cima da mesa e cada qual serve-se do que há: comemos de pé. A Irmã Aleth só tem pele e osso e a Irmã Irene é com dificuldade que segura a saia; eu ainda sou a que me comporto melhor, apesar de já ter perdido três quilos'* (Pinard, 1993, p14). A guerra duraria mais um mês.

busca de uma solução negociada para a Paz. O princípio orientador do COIEPA era o diálogo como caminho privilegiado para alcançar a Paz, em contraste absoluto com o Governo que tinha declarado o fim do tempo do diálogo e optado por uma solução militar para a guerra, o que exigia o fim da UNITA armada. Comerford defende que *'como um mecanismo institucional, o COIEPA promoveu coesão entre as Igrejas e forneceu um ponto de referência para muitas organizações da sociedade civil que trabalhavam pela paz'* (Comerford, 2005, p.62). Douglas Wheeler diz que foi o COIEPA que esteve na base do Movimento ProPace, um *'movimento de oposição à continuação da guerra' (Pélissier e Wheeler*, 2009, p.374). Mais tarde, em Novembro de 2001, é criada a Rede da Paz que *'(…) reuniu outras Igrejas, organizações cívicas, ONGD's e autoridades tradicionais, todos partilhando o objectivo 'paz através do diálogo'* (Comerford, 2005, p.62).

André Ngaba considera que o COIEPA foi uma resposta de fé por parte da comunidade angolana face à crise em que o país vivia (cf. Ngaba, 2008, p. 133). O COIEPA, ironicamente, ficou mais conhecido fora que dentro do país. O prémio Sakharov 2001, atribuído a D. Zacarias Kamwenho, Presidente da CEAST e do COIEPA, deu força a este Comité e chamou a atenção para a existência de um movimento nacional crescente a trabalhar pela paz em Angola (cf. Comerford, 2005, p.61).

Na introdução à tese de doutoramento de Benedict Schubert, C. Messiante considera que os fracassos sucessivos na implementação e cimentação dos processos de Paz em Angola correspondem, em grande parte, ao fracasso das intervenções das Igrejas cristãs que têm cerca de 90% da população nas suas estatísticas. Em 1991, as Igrejas constituíam a grande força civil, a única autoridade moral possível e não conseguiram evitar o regresso às armas. Tal constituiu um fracasso na sua capacidade de propor uma mensagem de paz, embora não se lhe pudesse imputar a sede de poder dos líderes dos partidos armados. As tentativas de intervenção das Igrejas de forma isolada, deu força aos senhores da guerra (cf. Schubert, 2000, pp. 1-9). Schubert, pastor protestante, também lamenta o facto da CEAST estar feliz por caminhar sozinha, em vez de promover uma metodologia ecuménica em prol da paz. Confessa que algumas lideranças eclesiais não estavam abertas a uma concertação inter-eclesial, o que poderá justificar o lançamento do COIEPA só em Abril de 2000, após mudanças na liderança de algumas Igrejas influentes (cf. Schubert, p.219).

A propósito da apresentação da tese de doutoramento de B. Schubert, em Lisboa, Frei Bento Domingues colocou os dedos em algumas feridas de cicatrização difícil:

> *'Não é agradável, nem para a Igreja Católica nem para as Igrejas Protestantes revisitar esta História dolorosa. Mas não é possível a purificação da memória, a reconciliação e a prática do ecumenismo entre todas as Igrejas sem uma*

> *investigação da complexidade de um passado acerca do qual as lágrimas ainda não secaram nem se apagaram as iras e os ressentimentos'* (Domingues, 2000, p. 6).

Frei Bento reconhece que as Igrejas, no período pós-independência, responderam aos gritos da guerra e aos apelos da paz, souberam ser lugar de refúgio, postos de socorro no meio da barbárie, mas *'(…) também é forçoso reconhecer que não puderam ou não souberam construir a paz'* (Domingues, 2000, p. 6). Na apresentação do livro de B. Schubert, ficou claro que as Igrejas e os movimentos sociais estão empenhados na construção de uma sociedade civil que a guerra esmagou e nunca deixou emergir. Só assim se pode sair da bipolarização belicista que está a tiranizar o país. Esta é uma das brechas na muralha da governação de Angola. Diz Bento Domingues: 'O *Congresso Pró Pace, de Julho passado, mostrou que há muitas brechas por onde é possível sair da prisão'* (Domingues, 2000, p. 6).

O COIEPA lançou, em 2004, o seu boletim oficial, '*Mensageiro da Paz'*, com distribuição grátis para facilitar a sua divulgação. A União Europeia patrocinou esta publicação no âmbito do Programa *'A Igreja e a construção da Paz'*. Num artigo de fundo, apresentam-se as recomendações e apelos do COIEPA, através do seu Presidium, reunido em Luanda de 26 a 27 de Janeiro de 2005. Faz um balanço positivo dos três anos de cessar-fogo*: '(…) notamos com satisfação o clima de confiança que vai reinando entre os angolanos na construção de novas relações que nos animam a enfrentar os desafios da reconstrução nacional' (COIEPA*, 2005, p.3). Mas não faltam críticas pelo atraso no cumprimento de algumas tarefas prioritárias para a cimentação da paz: *'discussão sobre a soberania nacional, identidade nacional, defesa e segurança, desarmamento das populações civis, justiça e reconciliação, reabilitação e construção, constituição, que uma vez acordados e implementados, contribuiriam positivamente para a melhoria das condições de vida das nossas populações'* (COIEPA, 2005, p.3). Depois de reafirmar o compromisso ecuménico das Igrejas para a consolidação da paz, o COIEPA recomenda que as próximas eleições gerais ajudem a consolidar a paz (e não somente legitimar o poder), que se concretize o desarmamento das populações civis e a desminagem das estradas e campos, que se aposte na boa governação (com a transparência na gestão dos recursos públicos), que a reabilitação e reconstrução do país se acelere e que a nova Constituição da República

> *'(…) seja elaborada de forma participativa, aberta e inclusiva, através de um amplo debate, por forma a que todos os angolanos nela se revejam e se sintam integrados na nação que se quer construir, evitando que o 'documento mãe' seja apenas resultado de simples negociações partidárias'* (COIEPA, 2005, p.4).

No Congresso que, em Luanda, celebrou os 50 anos da Rádio Ecclesia (Dezembro de 2005), fui lá dizer que *'(…) a criação do COIEPA e o Movimento Pro Pace são, na minha opinião de analista estrangeiro, dois dos sinais mais positivos e ecuménicos desta urgência de intervenção social das Igrejas'* (Neves, 2005, p.14).

O COIEPA, para D. Zacarias Kamwenho, está a aprofundar o ecumenismo em Angola*: 'O papel do COIEPA tem sido grande, na medida em que é a primeira experiência ecuménica de pacificação. O trabalho pela reconciliação é uma nova maneira de vermos e vivermos o ecumenismo (…). Quando há questões que tocam na paz e no bem comum, o COIEPA está lá*' – garante o Prémio Sakharov (Kamwenho, 2003, p.21).

III.5. Movimento e Congresso PRO PACE

O Movimento Pro Pace é um fruto nascido no Dia Nacional da Reconciliação, a 14 de Março de 1999. D. Francisco Viti, Arcebispo do Huambo, mostrou-se convencido de que a reconciliação de Angola (que quase só se tem tentado a partir de documentos) podia dar um passo em frente, com este Congresso a proporcionar encontro do angolano com o angolano. É a parte que falta. (cf Viti, 1999a, p.4).

D. Eugénio Dal Corso disse que o Movimento Pro Pace não seria político, mas cultural, de opinião, tentando atingir em cheio a consciência do povo. (cf. Corso, 1999, p.8). D. Francisco da Mata Mourisca, Presidente do Movimento esclareceu objectivos:

> *'A Igreja está empenhada em empreender uma cruzada de evangelização para a paz, para uma nova cultura, em que os valores divinos e humanos da paz nos conduzam a uma civilização do amor. Eis aqui o objectivo do Movimento Pro Pace'* (Mourisca, 1999, p.12).

O I Congresso Pro Pace realizou-se em Luanda de 18 a 21 de Julho de 2000, num período de intensa guerra no país. Apesar da Presidência da República ter nomeado, por declaração, uma delegação liderada por Burity da Silva, Ministro da Educação e Cultura (cf. Pro Pace, 2001, p.124), este evento foi muito contestado pelo MPLA, para quem o Presidente do Movimento Pro Pace, D. Francisco da Mata Mourisca, dirigiu algumas linhas na apresentação dos documentos: *'Este Congresso, longe de pretender embandeirar qualquer força oposicionista, o que pretendeu foi unicamente reflectir com pessoas competentes, e com o próprio Governo, sobre a melhor forma de alcançar a Paz'* (Pro Pace, 2001, p4). O então Bispo do Uíge teve mesmo de recorrer a estatísticas: *'A este propósito, o signatário das presentes linhas está em condições de afirmar que, entre as duas centenas e meia de convidados, só 18 deles eram notoriamente conotados com a oposição'* (Pro Pace,

2001, p.4). Estes esclarecimentos mostram que, apesar da guerra, este Movimento conseguiu a proeza de promover um evento onde até a oposição tinha voz, por mais que esta situação irritasse as autoridades em Luanda. D. Mata Mourisca foi mais longe ao defender o diálogo como único caminho sério para se chegar à paz*: 'A reconciliação não se faz pela lógica das armas, mas com a lógica do diálogo'* (Pro Pace, 2001, p.5). O Cardeal Nascimento quis acalmar o Governo, dizendo que a intenção da CEAST, ao preparar este Congresso, não foi o de aumentar tensões no seio da nossa sociedade, e lançou um aviso à oposição: *'Estou certo de que não haverá ninguém que se sirva da ocasião para obter resultados que não são aqueles que a Igreja Mãe e Mestra pode desejar. Não se ergueu, penso eu, uma tribuna para afirmações sem provas: penso que a Igreja não quer ser instrumentalizada'* (Pro Pace, 2001, p.16). O Grupo Parlamentar da UNITA enviou uma Mensagem que qualifica de 'corajosa' esta iniciativa da CEAST (cf. Pro Pace, 2001, p.131).

João Paulo II enviou, de Roma, uma mensagem de estímulo aos organizadores e participantes no Congresso, que termina num voto:

> *'Suplico às partes em causa que adoptem, com olhar clarividente, decisões audazes e corajosas para que, derrotada a violência e preenchido o fosso de ódio e divisão, o povo angolano possa finalmente conhecer uma convivência pacífica, ver restabelecida a harmonia social e construir um futuro onde se entrelacem conjuntamente democracia, respeito dos direitos humanos, justiça e paz'* (Pro Pace, 2001, p.11).

Paulo Tjipilika, Ministro da Justiça, falou da ligação entre a democracia e da paz. E perguntou: *'Será possível a implantação e a consolidação da democracia em África? Será possível os africanos viverem em Democracia?'* (Pro Pace, 2001, p.26). Respondeu que sim, e apontou a democracia como o único caminho de arrancar a África da miséria e das guerras. O Ministro da Justiça acredita na paz e recordou que os momentos de alegria vividos em Angola foram aqueles em que os angolanos se deram as mãos, em convivência fraternal, na ansiedade de abraçar e beijar familiares separados, na expectativa da reconciliação da família angolana e na vivência democrática. Concluiu com uma convicção:

> '*Sim, os angolanos têm de se reconciliar, têm de sarar cicatrizes profundas causadas pela guerra, têm de se estimar, há que insuflar no angolano a auto-estima, porquanto, para além da mutilação física, constata-se também a mutilação das consciências, a insensibilidade pela dor alheia, o empedernimento dos corações e a relativização dos princípios'* (Pro Pace, 2001, p.32).

'A Tolerância e a Paz' foi o tema confiado a Daniel Ntoni-Nzinga[132], do Conselho Mundial das Igrejas que começou por apoiar esta iniciativa e considerar que '*o Movimento Pro Pace é uma resposta da Igreja à crise que atravessa o nosso país hoje',* mas partilhou a ideia que tem da Igreja Católica: *'A Igreja sempre fala, mas nem sempre age da maneira como fala. A Igreja tem falado muito da paz e da reconciliação, da unidade e do fim da guerra, mas nem sempre agiu concertadamente em volta desses conceitos'* (Pro Pace, 2001, p.35). Ntoni-Nzinga ataca os governantes que '*manipulam os interesses da justiça e da paz real quando os interesses políticos e sócio-económicos tomam conta da sua vocação e serviços (…). A tolerância para a paz implica intolerância à injustiça'* (Pro Pace, 2001, p. 40).

Matteo Zuppi, da Comunidade de Santo Egídio, notabilizou-se pela mediação no processo que conduziu Moçambique à paz. Veio ao Congresso Pro Pace falar da importância do Ecumenismo para a Paz num país onde há muitas Igrejas Cristãs. Contou os passos dados em Moçambique rumo à reconciliação e à paz, um processo complicado, com várias etapas e dois anos de negociações. Angola poderá encontrar solução para o conflito armado, com a ajuda das Igrejas: '*Ecumenismo e Paz alimentar-se-ão mutuamente. Parafraseando o salmo, podemos sonhar: misericórdia e verdade encontrar-se-ão, justiça e paz beijar-se-ão (…)* ' (Pro Pace, 2001, p.61).

António Jaka, director da Rádio Ecclesia, a Emissora Católica de Angola, falou da importância da relação entre o jornalismo e a paz: '*Nunca em Angola se falou tanto dos jornalistas como agora: entre prisões e assassinatos, perseguições, pressões psicológicas, censura, a vida do jornalista angolano é uma incerteza contínua'* (Pro Pace, 2001, p.99). Há falta de respeito pelo direito à informação, muitos jornalistas são vistos como pessoas indesejáveis, como opositores e inimigos. Faz um apelo aos jornalistas para que sejam corajosos, ponderados e responsáveis e pede aos governantes transparência, tolerância, compreensão e abertura, porque '*o jornalismo angolano tem de ser profético, isto é, capaz de denunciar as injustiças, a corrupção, a delapidação dos bens públicos, o abuso de poder, o desrespeito pela vida humana, a destruição do património nacional'* (Pro Pace, 2001, p.104).

André Ngaba considera este evento muito relevante porque

> *'nele participaram homens e mulheres com responsabilidades instituicionais na governação, Deputados, Dirigentes Religiosos e Associativos, de Partidos Políticos e Tradicionais, Estudantes e gente simples. Todos juntos, lado a lado,*

[132] . O Reverendo Dr. Daniel Ntoni-Nzinga foi a personalidade escolhida para dirigir a publicação 'Mensageiro da Paz', do COIEPA. A União Europeia financiou o Programa 'A Igreja e a construção da Paz' que permitiu apoiar o trabalho do COIEPA e do Movimento Pro Pace. Assim, a publicação 'Mensageiro da Paz' e o Congresso Pro Pace (incluindo a publicação das Conferências e Documentos) tiveram o patrocínio da União Europeia.

falaram de Paz e ouviram falar de Paz. O Congresso foi aplaudido por todas as forças vivas de Angola e pelo mundo' (Ngaba, 2008, p.129).

Ngaba recorda ainda a importância da formação de Conciliadores, promovida pelo Movimento Pro Pace, realizada em Luanda, de 1 a 6 de Novembro, com participantes vindos de todas as Províncias. O objectivo era formar agentes de pacificação, informando localmente os cidadãos sobre a necessidade de envolvimento de todos na prática do perdão e da reconciliação, criando um ambiente de paz e ajudando os regressados das zonas de conflito a inserirem-se nas comunidades (cf. Ngaba, 2008, pp.129-130).

O Comunicado Final apresenta algumas conclusões que derivam das conferências e das reflexões saídas dos trabalhos de grupos. Estiveram representadas 22 Igrejas. As Conclusões, a partir de dez palavras ou conceitos – chave, foram divulgadas como os 'Dez Mandamentos do Congresso Pro Pace': Democracia, Tolerância, Ecumenismo, Não-Violência, Media, Direitos Humanos, Minas, Cessar-fogo / Livre-trânsito, Diálogo / Reconciliação, Vivência do Congresso (cf. ANEXO II).

D. Zacarias Kamwenho sugere que a passagem destas conclusões à prática seja liderada pelo COIEPA que, segundo ele, este Comité Inter Eclesial deve ser *'(…) uma veia capilar que contribua para uma nova visão do Ecumenismo numa Angola reencontrada'* (Pro Pace, 2001, p.1999).

As numerosas mensagens de apoio enviadas à organização do Congresso, originárias de todo o território angolano e do estrangeiro, mostram o impacto que este evento teve e, sobretudo, as expectativas que foram colocadas em relação às consequências que ele iria provocar.

Frei Bento Domingues disse que a sociedade civil recebeu um significativo encorajamento depois do Congresso Pro Pace: '*Os Dez Mandamentos da Paz são uma nova 'regra de ouro' para o empenhamento das Igrejas cristãs na construção de uma Angola democrática, fraterna e generosa'* (Domingues, 2001, p.6).

D. Mata Mourisca avaliou o impacto deste Congresso e escreveu*: 'A conclusão mais incómoda do Congresso parece ter sido o apelo gritante ao cessar-fogo. A este respeito, porém, numa coisa têm estado plenamente de acordo as duas partes em conflito: é não terem dado resposta alguma positiva*'. (Mourisca, 2001, p.18).

Na sua obra 'Considerações Pro Pace', D. Francisco da Mata Mourisca apresenta 298 pensamentos sobre a situação que se vive em Angola, de que saliento o 18: *'Não é uma gritante injustiça haver tanta gente sem terra e tanta terra sem gente?* ' (Mourisca, 2003, p.12), o 29: *'As únicas instituições que por aqui vão funcionando com regularidade são duas: a guerra e a Igreja. A primeira, espalhando sofrimento e a segunda procurando aliviá-lo'* (Mourisca, 2003, p.15); o 41*: 'Ser militar? É uma profissão bonita e sedutora, mas em tempo*

de paz! Em tempo de guerra, talvez só para certas estrelas!' (Mourisca, 2003, p.19); a 92: *'De um lado faz-se a guerra porque o diálogo acabou; do outro lado faz-se a guerra porque o diálogo não começou. E sobre este balancé de palavras se ergue o holocausto do povo'* (Mourisca, 2003, p.31); o 109: *'Gbadolite, Bicesse, Namibe, Lusaka: quatro acordos assinados, quatro acordos violados. Um recorde de Homens sem Palavra ou de Palavras sem Homens para a cumprir?'* (Mourisca, 2003, p.35). Finalmente, contestando notícias da TPA que acusavam o Congresso Pro Pace de fazer propaganda da UNITA, D. Mata Mourisca escreve na consideração nº164:

> *´É deplorável que um órgão estatal, da estatura de uma TPA, se atreva a malsinar, no noticiário, as iniciativas da Igreja em prol da Paz, uma das quais foi o Congresso Pro Pace. Posso afirmar à TPA que só uma face a Igreja pretende lavar: é a face da mesma Angola. Manchada de sangue pelas atrocidades de uma guerra absurda e desumana, em cujo altar se imolam as mais inocentes vítimas do povo'* (Mourisca, 2003, p.45).

André Ngaba, em tese, refere a evolução que se deu nas relações entre a Igreja Católica e os detentores do Poder Político. Desde a Independência até meados dos anos 90, o Governo contestava sistematicamente as posições da Igreja, '*mas nos finais de década de 90, os Documentos e outras iniciativas Pastorais dos Bispos já recebiam algumas mensagens de felicitações, como foi o caso do Congresso Pro Pace, e eram bem acolhidos pela maioria do povo angolano. Era o pré-anúncio do fim da guerra'* (Ngaba, 2008, p.134).

III.6. PROMAICA PRO PACE

Em Angola, as mulheres Católicas organizaram-se na PROMAICA[133], entidade de reconhecido mérito pelo *'(…) papel insubstituível que as mulheres são chamadas a desempenhar em ordem à solução dos problemas que actualmente desafiam o país como consequência do conflito armado '* – defende D. Francisco Mata Mourisca, presidente do Movimento Pro Pace (PROMAICA, 2003, p.3). Elas são as promotoras privilegiadas da reconciliação e da paz e precisam que os políticos e militares lhe dêem espaço e oportunidade para oferecerem ao país o contributo que lhes é específico como mulheres e mães. O evento mais interveniente da PROMAICA foi o Fórum Pro Pace, realizado em Luanda, de 12 a 16 de Março de 2003, com o apoio da Caritas.

[133] . O Anuário Católico de Angola e S. Tomé, publicado pela CEAST em 2009, concede uma página à PROMAICA, qualificando-a de 'Associação Eclesial'. Diz que foi fundada por D. Óscar Braga e Rosária Saíacua (com a colaboração de Teresinha Tavares e Patrícia Kafure), em Benguela, em Agosto de 1990. A sede é no Lobito e conta com 71 000 mulheres inscritas (cf. CEAST, 2009, II Volume, p.800).

O Bispo do Uíge, numa conferência sobre a Política da Mulher, apresenta-a como 'monumento' e 'rainha do lar', 'rainha do campo' e 'rainha dos transportes', salientando as missões que desempenha:

> *'Com frequência, é ela o sustentáculo número um dos filhos, que não só alimenta mas também transporta consigo: primeiro no seio e, depois, às costas, durante anos a fio. Não raro, é a mulher sozinha que assume o encargo da família, mesmo quando tem marido. Por isso, nenhuma guerra deveria ser declarada ou desencadeada sem antes serem consultadas as mães daqueles que as vão fazer'* (PROMAICA, 2003, p.6).

Sobre a Missão de 'rainha do campo', diz: *'são essas benditas mãos femininas que extraem da terra a mandioca, o feijão, o milho, a batata, a jinguba, a jimboa (…) se não fossem as mulheres, sabe Deus o que seria dos homens'* (PROMAICA, 2003, p.8). Finalmente, é evocada a mulher como 'rainha dos transportes': '*Seria surpreendente contabilizar as toneladas de mercadoria que uma mulher transporta às costas e à cabeça no decorrer da sua vida'* (PROMAICA, 2003, p.8). Mas, a mulher é, sobretudo, reconciliadora e defensora da vida, valor que lhe confere a experiência da maternidade. '*Daqui o empenho da mulher não só em educar os seus filhos para a não-violência e para a paz, senão também em exercer o seu papel de verdadeira mediadora da reconciliação, dum modo particular na hora presente, que ainda conhece tensões profundas, feridas vivas, que é preciso cicatrizar'* (PROMAICA, 2003, p.33).

Sofia Loa apresentou a crueza de alguns números que ligam as mulheres às guerras. Citou, por exemplo, o caso do Ruanda onde cerca de 500 mil mulheres foram brutalizadas, torturadas e violadas. Embora não haja estatísticas sobre os danos causados ao povo angolano durante a guerra civil, as mulheres têm sofrido muito: '*as guerras engendraram atrocidades particulares nas mulheres que assim perderam os seus maridos, as suas profissões, os seus meios de subsistência, que se viram sujeitas à escravatura sexual ou económica, obrigadas a submeterem-se a ligações ou casamentos forçados'* (PROMAICA, 2003, p.44). A guerra destrói a família, gerando órfãos, pessoas viúvas, crianças e jovens sem acesso à educação, cria um sistema de saúde débil, e de pobreza generalizada. O Cardeal Nascimento sintetiza o papel da mulher em Angola: *'A minha mãe foi o meu 1º berço; na fome, foi o meu 1º alimento; na doença foi a minha 1ª enfermeira; na aprendizagem foi a minha 1ª professora'* (PROMAICA, 2003, p.68).

Maria da Luz, ao falar da mulher como educadora da solidariedade, apresenta um balanço da guerra civil:

> '*A factura destes 30 anos de guerra continua a ser paga; as sequelas da guerra estão aí encarnadas nos indigentes, nas pessoas portadoras de deficiência, nos*

> *meninos de rua, nas crianças que participaram directamente no conflito armado, nos deslocados, enfim, em todos os angolanos que, de alguma forma, viram os seus sonhos desfeitos'* (PROMAICA, 2003, p.85).

O Comunicado Final apresenta sete compromissos da PROMAICA: 1. Superar eventuais traumatismos da guerra; 2. Fazer com que reine a justiça, o amor e o perdão no seio das famílias; 3. Educar para a tolerância e a solidariedade; 4. Ser factor de comunhão pacífica nos lares e locais de trabalho; 5. Levar os temas deste Fórum a todos grupos da Promaica; 6. constituir consultórios jurídicos para aconselhar mulheres vítimas da violação dos direitos humanos; 7. fazer tudo para que os maridos estudem também os assuntos tratados neste Fórum (cf. PROMAICA, 2003, pp.121-122).

A visita de Bento XVI a Angola proporcionou um encontro especial do Papa com as Mulheres angolanas, iniciativa inédita em viagens pastorais dos Sumos Pontífices. D. José Queirós, nas palavras de saudação ao Papa, lembrou:

> *'a mulher de Angola, num passado recente, sofreu, mais do que ninguém, as agruras de uma guerra cruel, sendo vítima de inúmeros males(…). Outras sombras desafiam ainda a vida da mulher de Angola: a pobreza, em algumas áreas muito acentuada, o analfabetismo, a desigualdade entre homem e mulher, a violência doméstica, a falta de assistência na sua maternidade e no cuidado dos filhos, as famílias divididas, etc, etc'* (Bento XVI, 2009a, pp.67-68).

As mulheres tomaram a palavra. Helana Lutonadio, Directora Nacional das Mulheres Angolanas disse a Bento XVI que, uma vez que ele está do lado dos mais fracos e desfavorecidos, tem de olhar para a Mulher que, em quase todas as sociedades *'(…) é vitima de violência, abandono, injustiça e incompreensão'* (Ibidem, p.69). Rosália Soiawa, Directora Nacional da PROMAICA, interveio, contando ao Papa a história deste Movimento: *'Foi em tempos difíceis da guerra, no ano de 1990, que nasceu o Movimento de Apostolado 'PROMAICA' (…). Actualmente, somos* setenta e uma mil mulheres, repartidas por todas as dioceses de Angola' (Ibidem, p.70). Definindo a missão da PROMAICA, a Directora aponta o esforço de levar as mulheres a assumir o seu verdadeiro papel na sociedade e na Igreja. Como apostas de intervenção, apresentou: *'a eliminação do analfabetismo, da discriminação, do alcoolismo e da violência doméstica. É nesse sentido que nós também promovemos projectos como microcréditos, produção agrícola, cursos de corte e costura, pastelaria, culinária, artes e ofícios, entre outros'* (Ibidem, p. 70). Terminou a intervenção, reafirmando o prestígio que o Movimento já ganhou na sociedade angolana e no seio da Igreja, com resultados visíveis na luta pela defesa dos direitos das mulheres, combatendo as violações dos direitos humanos de que têm sido vítimas e levando-as a perceber que *'(…) só com instrução académica e profissional se consegue evoluir na vida'* (Ibidem, p.71).

III.7. Rádio Ecclesia

A Rádio Ecclesia, Emissora Católica de Angola, fez a sua primeira emissão a 8 de Dezembro de 1954. Foi alargando o seu raio de acção, ouvindo-se em todo o país, mas, a 24 de Janeiro de 1978, o *Governo, '(…) ao nacionalizar todos os órgãos de comunicação social, assim como as suas instalações e oficinas, fez calar, de raiz, a boca a quem não fosse Estado'* (Dias, 1992/93, p.3).

Durante anos a fio, a Conferência Episcopal manteve negociações com o governo para que a RE fosse devolvida à Igreja e voltasse 'ao ar'. Só 20 anos mais tarde (Março de 1997), a RE foi re-inaugurada, desta feita com um pequeno emissor de FM que permite a escuta apenas em Luanda. O Cardeal Nascimento, Arcebispo de Luanda está convencido de que a RE é uma voz escutada e respeitada que tem por vocação cobrir todo o território nacional. (cf. Nascimento, 1999, p.4).

Num país sem liberdade de expressão, a RE ajudaria a abrir uma enorme brecha na muralha monolítica da comunicação social oficial de Angola: *'A RE está muito bem conceituada em Luanda. Mas fique claro que a nós, bispos, não nos agrada que ela seja uma rádio só para Luanda. Ela é da Igreja de Angola, é para toda Angola. Não cruzaremos os braços enquanto não conseguirmos que a RE chegue até à aldeia mais do interior* – palavras de D. Óscar Braga, secretário-geral da CEAST. (Braga, 1999, p.8).

Neste contexto de falta de liberdade de expressão, a missão dos jornalistas é de alto risco. Não foi por acaso que, em Agosto 99, o director da RE e dois jornalistas foram levados para interrogatórios pela polícia. Isto porque, segundo Comerford, a *RE '(…) tornou-se num dos meios de comunicação privados mais influente e proeminente'* (Comerford, 2005, p.75). Valorizou a participação pública, recebendo chamadas em directo e enviando repórteres à rua a recolher depoimentos, bem como promovendo debates em torno de grandes temas de actualidade. Segundo este investigador, *'este espaço participativo tem sido uma função importante no tipo de transmissão que a RE procurou promover. Muitos dos seus programas incluem a possibilidade dos ouvintes telefonarem e exprimirem a sua opinião ou levantarem uma determinada questão'* (Comerford, 2005, p.78).

Até ao presente, a RE não recebeu autorização para emitir fora de Luanda, apesar de todas as pressões da Igreja ao Governo e dos investimentos em edifícios, estúdios e formação de pessoas, feitos pelas Dioceses de toda Angola.

A Rádio Ecclesia, Emissora Católica de Angola, celebrou 50 anos de emissão. Só em 1997, vinte anos depois, o governo da República de Angola permitiu a sua reabertura, com pompa e circunstância, com a presença do Cardeal Nascimento e do Ministro da Comunicação Social. Coordenou este regresso 'ao ar', Aristides Neiva, padre e jornalista,

missionário Espiritano. Daí para cá, a 'luta' da Igreja tem sido a da extensão do sinal, para se poder ouvir em todo o país. Mas, apesar de tantas reuniões e pressões, a Rádio Ecclesia continua condenada a ouvir-se só em Luanda, desesperadamente à espera de uma autorização presidencial que tarda em passar para o papel.

A 8 e 9 de Dezembro de 2005, o Auditório da Universidade Católica, em Luanda, acolheu o Congresso que celebrou os 50 anos da Rádio Ecclesia.

O Vice-Ministro da Comunicação Social foi ali dizer, na Cerimónia de Abertura Solene, que a liberdade de imprensa é a guardiã de todas as demais liberdades democráticas. O P. António Jaka, ex-director executivo da Ecclesia, disse que era uma injustiça para com os angolanos impedi-los de escutar outras fontes de informação (para além, é claro, das que o governo controla em absoluto). O P. Jerónimo Cahinga considerou que falta um esclarecimento formal sobre as razões porque a Ecclesia não pode estender o sinal para fora de Luanda. O P. Luís Conjimbe foi mais longe ao dizer que o primeiro insulto à Igreja Católica é tirar-lhe a voz, uma vez que ela é mais velha que a Nação. O P. Matumona acusou Luanda de monopolizar tudo no que diz respeito aos Meios de Comunicação Social e pediu uma nova ordem nacional da informação para que as Províncias ganhem mais vida e se possa falar de informação nacional. O Frei José Paulo, então director–executivo da Ecclesia, disse que a Rádio não resolve os problemas, mas ajuda a resolvê-los e afirmou que a informação do poder e o poder da informação, em Angola, ainda não estão ajustados (cf. Neves, 2005, pp.7-18).

Em nome da democracia, este Congresso, pediu a extensão do sinal da Emissora Católica a todo o país: '*Silenciar a Ecclesia é dar força a quem diz que o Governo quer manter as pessoas no obscurantismo ou tem medo da pluralidade da informação. (…). Esta proibição da extensão do sinal ao resto do país é uma questão política'* (Neves, 2005, p.18).

III.8. Universidade Católica de Angola (UCAN)

A Universidade Católica abriu as portas a 22 de Fevereiro 99, mas a inauguração oficial aconteceu a 15 de Outubro, culminando um longo processo.

Foi a 7 de Agosto de 1992 que o Conselho de Ministros da República de Angola, pelo decreto nº38-A/92, autoriza à Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé (CEAST) a criar a Universidade Católica de Angola, como uma instituição da Igreja Católica. Trata-se de um longo decreto do Conselho de Ministros, com 9 artigos, que entrou em vigor na data da assinatura pelo Presidente da República, José Eduardo dos Santos, neste mesmo dia 7 de Agosto. O Governo apresenta o fomento do ensino e da investigação científica como

prioridade e, dado que o Ensino Particular tinha sido institucionalizado em 1991, reconhece a UCAN como pessoa colectiva de utilidade pública, gozando de autonomia estatutária, científica, pedagógica, patrimonial, administrativa, financeira e disciplinar. Neste Decreto, diz-se quais as áreas em que a UCAN pode abrir cursos (Ciências Teológico-Filosóficas, Humanidades, Direito, Ciências Económico-Empresariais, Ciências da Saúde e Comunicação Social). No fim, afirma-se que o Estado poderá conceder facilidades à Universidade Católica em Angola, especificando que estas poderão ser sob a forma de contribuições financeiras. [134]

Sobre estas bases legais, a CEAST nomeou um grupo de trabalho que permitiu, a 29 de Outubro de 1997, publicar o decreto da Fundação da Universidade Católica: '*A CEAST decide criar a UCAN, dotada de autonomia estatutária, científica, pedagógica, patrimonial, administrativa, financeira e disciplinar'* (UCAN, 2004, p.19).[135]. Quem assina o Decreto é D. Zacarias Kamwenho, Arcebispo do Lubango e Presidente da CEAST.

Sucederam-se os Decretos de nomeação. O Cardeal D. Alexandre do Nascimento, por inerência de funções, nomeou, a 9 de Janeiro de 1998, a Comissão Instaladora, presidida por D. Damião Franklin (então, Bispo Auxiliar de Luanda), o P. Filomeno Vieira Dias (então Padre da Arquidiocese de Luanda), o Monsenhor José Alves Cachadinha e o Padre Manuel Gonçalves (Missionário do Espírito Santo) (cf. Nascimento, 2004, p.20).

1999 é o ano do arranque oficial da UCAN com a extinção da Comissão Instaladora e nomeação das Autoridades Académicas, em Decreto do Magno Chanceler, de 19 de Fevereiro. Assim, segundo o Decreto de Nomeação do Corpo Directivo, assinado pelo Cardeal Nascimento, D. Damião Franklin é o Reitor Magnífico, o P. Doutor Filomeno Vieira Dias é Vice-Reitor, o Monsenhor Doutor José Cachadinha é Director da Secção da Biblioteca, Documentação e Informação e o P. Dr. Manuel Gonçalves é o Director dos Assuntos Administrativos. (cf. UCAN, 2004, pp.20-21).

O início das aulas foi a 22 de Fevereiro de 1999, com o arranque do ano Propedêutico de Direito e Economia, dirigido pelo Dr. António Fernandes da Costa. Em Outubro abriram as Faculdades de Direito (dirigida pelo Dr. Adérito Correia) e de Economia e Gestão (Dr. Justino Pinto de Andrade).

O acto Inaugural da UCAN foi a 19 de Outubro, com uma celebração Eucarística na Sé Velha de Luanda, presidida pelo Cardeal Nascimento. A 20 de Outubro, realizou-se um Acto Solene com Discursos do Cardeal Nascimento, de D. Zacarias Kamwenho, de D.

---

[134] . O Conselho de Ministros publicou o Decreto nº 38-A/92, no DIÁRIO DA REPÚBLICA, Luanda, 7 de Agosto de 1992, I Série, nº31, pp.361-362. Pode ler-se na íntegra em Universidade Católica de Angola. (2004). *Memórias. Relatório 1999-2004*, pp.17-18.

[135] . A CEAST publicou o Decreto que cria a Universidade Católica de Angola, a 29.10.1997. Pode ler-se, na íntegra em Universidade Católica de Angola. (2004). *Memórias. Relatório 1999-2004*, p. 19.

Damião Franklin e do Reitor da Universidade Católica Portuguesa, Doutor Manuel Isidro Alves.

O Cardeal Nascimento, fundador, falou de razões profundas da sua fundação: *'A Universidade Católica vai ajudar Angola a passar de simples consumidor a produtor, em todos os campos. Angola, rica como é, tem de formar os seus próprios dirigentes, para não cairmos mais em dependências lamentáveis, para não dizer vergonhosas'. (*Nascimento, 1999, p.4).

O Papa João Paulo II enviou uma mensagem à CEAST onde formulou votos de que

> *'(...) a semente plantada possa desenvolver-se com o passar dos anos, para que a Universidade Católica, em estreita relação com a Igreja e a sociedade, se torne uma presença tão incisiva no país que favoreça a defesa da vida e a promoção humana, viva atenta às questões que brotam do coração de tantos irmãos e irmãs, sobretudo jovens, corresponda às suas expectativas materiais e espirituais'*. (J. PAULO II, 200, p.19).

A UCAN criou quatro Centros de Investigação: o Centro de Estudos e Investigação Científica, o Centro de Documentação Europeia, o Centro de Pesquisas, Sondagens e Estudos de Opinião e o Centro de Reflexão Cristã. Como estruturas de apoio, lançou a Biblioteca, os Serviços Escolares, o Apoio Social e o Centro de Informática.

O preâmbulo do Relatório 1999-2004 apresenta o balanço dos primeiros cinco anos de vida da UCAN:

> '*Uma Universidade cujos alicerces se têm vindo a consolidar, e cujo crescimento se apoia em bases sólidas para fazer desta instituição não só uma estrutura de ensino superior, mas uma grande Universidade que pretende criar quadros com conhecimentos científicos e morais sólidos para acompanhar a fazer progredir a Nação Angolana'* - são estas as palavras do Preâmbulo do Relatório 1999-2004 (UCAN, 2004, p.5).

III.9. Prisão e libertação do P. Konrad Liebscher

O P. Konrad Liebscher, verbita alemão, foi preso a 25 de Maio de 1996, em Luanda, evento que se tornou um dos acontecimentos mais mediatizados dos últimos tempos, em Angola. (Comissão JP – CEAST, 1996, pp.20-21). Chegado a Angola em 1986, era um missionário próximo dos pobres, com quem partilhava a vida e as preocupações. Em Luanda, percebeu que a situação económica e social das pessoas dos musseques com quem o P. Konrad trabalhava, se tornava insustentável. Optou por não continuar calado e de braços cruzados diante de tanta miséria e de tanta corrupção. Consciente dos riscos que corria, colou no vidro do carro slogans a denunciar a situação, a enfrentar a intimidação

reinante e a apelar para uma manifestação pública, a que chamou *'festa da consciencialização'.* Foi, segundo o Jornal de Angola, *'(…) detido em flagrante, numa altura em que espalhava pela capital uma mensagem de contestação e revolta popular, sustentada nas dificuldades de ordem sócio-económica enfrentadas pela população'* (JA, 1996, p.1). A notícia da sua prisão foi considerada tão importante pelo regime que teve honras de 'Editorial' no JA, a 31 de Maio, lido também na TPA. A seguir, vêem notícias do julgamento do 'Barbas' (…) *'sobre quem pende a acusação de prática de crime de subversão'*. Depois, assumida a gravidade do delito, segue o discurso de empurrão da Igreja para a sacristia: *'Este episódio de luta panfletária assumida por um padre chegado a Angola para pregar o Cristianismo, não pode, na verdade, deixar de ser interpretado como uma indesejável incursão num campo de estrita responsabilidade dos angolanos'. (JA, 1996, p.1*). Após estas considerações sobre as áreas de intervenção da Igreja, o Editorial explica aos Bispos e Padres que a vocação da Igreja é pregar o amor e a concórdia, a união e a paz, missão que o Padre Barbas não cumpriu. E o JA mostra-se triste porque, desta forma, o padre desferiu um rude golpe à sua própria Congregação e à Igreja: *'Incorreu, na verdade, numa iniciativa que em nada dignifica a Igreja Católica, ela que tem sabido conduzir-se por pautas onde não cabem o imiscuir-se nas questões do foro estritamente governamental'* (Ibidem, p. 1). Em jeito de ameaça, o Governo promete resposta enérgica contra atitudes de nítida subversão, como estas do P. Konrad, *'(…) porque, antes de tudo, está a salvaguarda da soberania, a ordem pública e o respeito pelas instituições'* (Ibidem, p. 1).

O povo de Luanda acompanhou de perto este julgamento que se concluiu com a condenação do P. Konrad, a 3 de Junho, a um mês de prisão, com pena suspensa.

A primeira reacção oficial da Igreja foi feita pelos Padres de Luanda, em Comunicado conjunto, datado de 1 de Junho, numa resposta, linha a linha, ao Editorial do JA e TPA, divulgado na véspera. O Presbitério de Luanda considera que o povo foi mal informado sobre o caso do P. Konrad. Lamenta que ele tenha sido condenado antes de julgado e ouvido, o que contraria a ética jornalística que também é violada pelo tom agressivo e pelos exageros que se encontram no texto. Os Padres de Luanda, embora possam discutir a oportunidade da iniciativa do P. Konrad, estão solidários com ele na denúncia da situação dura da vida do povo. Condenam as interpretações que o Editorial faz: *'(…) acrescentando-lhe intenções e dimensões que não estão na realidade dos factos: falar no presente caso de atitude panfletária e de subversão ou de revolta popular, é ofensa tanto à verdade como à pessoa em referência'* (Presbitério de Luanda, 1996, nº3). Em relação ao P. Konrad, os seus colegas de Luanda defendem o seu curriculum de missionário ao serviço dos pobres:

> *'Dos 10 anos que leva em Angola, no Tomboco e em Luanda, o P. Konrad tem boa folha de serviços. É um homem do povo e para o povo, no sentido forte da*

> *expressão. Em ambiente de guerra e de confrontos repetidos no Tomboco, ele e outros missionários não arredaram pé da sua Missão, ficando com o povo, enquanto que outros se puseram logo a salvo'* (Presbitério de Luanda, nº4).

E os colegas padres ainda atacaram o Editorial, por ele não aceitar que a Igreja interviesse ao serviço da justiça e da verdade, em defesa do bem comum, como o fez o P. Konrad. Finalmente, o texto evoca o Editorial publicado em 1989, com o mesmo teor, naquela altura a contestar o apelo da CEAST à liberdade e à democracia. Concluem os padres: '*Verificamos, com pesar, que os reflexos mentais de algumas pessoas ainda não evoluíram suficientemente desde esse tempo para cá. E cabe perguntar: que intenção estará por detrás da tomada de posição deste Editorial de 31 de Março?'* (Presbitério de Luanda, nº6). Este Comunicado foi lido em todas as Missas na Arquidiocese de Luanda.

A tinta continuou a correr e, a 11 de Junho, a Comissão 'Justiça e Paz da CEAST', publicou um longo texto sobre a '*Detenção e Julgamento do P. Konrad Liebscher*'. Começa com o elogio dos compromissos solidários deste missionário Verbita e explica o que ele fez, ao constatar a miséria progressiva do povo, em contraste com a opulência de alguns: preparou cartazes, distribuiu-os e apelou à participação numa festa de 'consciencialização', traduzida numa manifestação: *'todos juntos, sem armas, sem confusão, de mãos dadas, talvez com lenços e flores, dançando e cantando, dessem a conhecer que não podemos continuar assim. Festa da Consciencialização. Você está convidado a participar. Vamos acordar os nossos responsáveis!'.* (CJP; CEAST, 1996, p.20). O Padre foi detido perto do Roque Santeiro. Inicialmente, o missionário foi acusado de ter cometido um crime contra a segurança do Estado. A defesa demonstrou que uma folha assinada não é um panfleto e que não houve provocação, mas apenas a expressão de uma opinião sobre a situação das populações. O julgamento só terminaria a 3 de Junho, com a condenação do padre '(…) *a um mês de prisão com pena suspensa por um período de dois anos e ao pagamento de uma multa de 90 mil kwanzas reajustados'* (CPJ; CEAST, 1996, p.21). Muitas pessoas apoiaram o padre, sendo pequena a sala do julgamento, ficando muita gente fora, fazendo festa quando o missionário foi libertado. Não fez declarações à saída, mas disse mais tarde: *'continuo convencido ter agido dentro da lei. Desde o início, foi minha intenção alertar para a exiguidade dos salários e a precaridade das condições de vida da maioria da população'* (CPJ; CEAST, 1996, p.21).

Fernando Martins, no '*Correio da Semana'*, semanário luandense, escreveu uma crónica sobre este caso onde ele ironiza insinuando que não percebe porque é que o P. Konrad foi preso por ter cometido um crime contra a segurança do Estado só por dizer o que toda a gente sabe e sente, que a situação está feia, que os salários não servem para nada.

Citou passagens bíblicas onde se diz que os cristãos são como ovelhas enviadas para o meio de lobos, concluindo:

> *'Foi o que aconteceu ao discípulo Barbas, hoje santificado e transformado em herói pelos fiéis da paróquia de Cristo-Rei. Cá para mim, não restam dúvidas, o homem é mesmo um herói. Aquela calma, a confirmação, sem pestanejar, de todas as acusações que sobre ele pendiam, a evocação aos pobres e aos necessitados, até me fazem reavivar o velho sonho'* (Martins, 1996, p.9).

Lá mais para a frente, dá para perceber o título do artigo:

> 'Quem me dera ser padre!'. É que, quando era miúdo, quis ser padre e, depois de acompanhar este caso, o sonho de criança renasceu.: '*chamem-lhe panfletário, revolucionário, agitador de massas. O que fez o P. Konrad foi tão somente um acto de supremo humanismo, diante de tanta miséria e desgraça com que diariamente convive, em absoluto contraste com o luxo de uns quantos'* (Martins, 1996, p.9).

Estranhou a muita gente o silêncio com que a hierarquia Católica rodeou todo o processo. O Comunicado dos Padres tentou esclarecer que o Cardeal Nascimento queria acreditar na imparcialidade e discernimento dos Juízes angolanos, reservando-se o direito de intervir após a sentença, se parecesse necessário. Tal não viria a acontecer (cf. Presbitério de Luanda, 1996, Introdução).

Fonseca Bengui, do jornal luandense *'Correio da Semana'*, tirou as 'conclusões': *' O julgamento do padre alemão comoveu a opinião pública nacional e está a ser visto como um precedente na tomada de consciência dos angolanos para reivindicar os seus direitos'.* (Bengui, 1996, p.2).

Com esta posição de força tomada pelo P. Konrad e com o resultado mediático da sua libertação, a esperança dos angolanos saiu reforçada. (cf. Neves, 1996, pp.543-552).

III.10. Visita de Bento XVI[136]

Bento XVI decidiu incluir este país lusófono na sua primeira viagem a África. Assim, esteve em Luanda de 20 a 23 de Março de 2009, depois de passar pelos Camarões, onde

[136] . Compus este texto a partir dos textos oficiais da Visita do Papa a Angola (cf. Bento XVI, 2009a) e das reportagens cujas referências constam na bibliografia: Fatima Kavate (cf. Kavate, 2009, p.8), Gaudêncio Sangando (cf. Sangando, 2009, pp.6-7), Aristides Neiva (cf. Neiva, 2009, pp 14-21) e Tony Neves (cf. Neves, 2009, p.8). De salientar esta excelente edição dos discursos proferidos durante a Visita Papal, com introdução do Bispo de Cabinda e Coordenador-Geral do evento que diz: *'Foi impressionante e quase inacreditável ver aquela maré de gente das mais diferentes condições sociais, culturais e credos sair á rua e, comovida, saudar com acenos de mão, com canto, gritos, pulos, danças e gestos de piedade o ilustre e respeitado visitante'* (Bento XVI, 2009a, p.7).

entregou o Documento de Trabalho para o II Sínodo Africano. Os Partidos Históricos, MPLA, UNITA e FNLA, consideram todos muito positiva a decisão do Papa visitar Angola. Mas, a aproximação das eleições presidenciais suscitou algumas dúvidas sobre os objectivos e a oportunidade desta viagem papal. Jerónimo Cahinga, teólogo angolano, escreveu, antes da chegada de Bento XVI, que a sua *visita 'ajudará a alargar os passos que estão a ser dados, a nível político, social e eclesial, na consolidação da paz e no árduo processo de reconciliação nacional'* (Cahinga, 2009, p.30). Mas – refere este Teólogo – prevalece em algumas pessoas uma certa confusão acerca das razões desta visita por causa da coincidência com o que aconteceu com a visita de J. Paulo II em 1992: foi realizada à porta das eleições e com claros aproveitamentos políticos (Cf. Cahinga, 2009, p.31).

O Presidente da República recebeu o Papa e evocou valores cristãos de fundo (dignidade, justiça, solidariedade, liberdade, paz) como base para a reconstrução de Angola e salientou o papel importante que a Igreja Católica desempenhou na 'luta' pela Paz e está agora a investir na recuperação do tecido social atingido pela guerra. Sobre a situação, falou das melhorias que se sentem e do ainda longo caminho a percorrer. Eduardo dos Santos pôs a nu, com dados estatísticos, a situação precária em que vive mais de metade do povo angolano. Prometeu combater estes *'tremendos desafios a superar'*, apelou a uma política fiscal mais justa e denunciou a corrupção existente no país. Tudo isto porque, segundo o Presidente, a guerra atingiu o corpo e alma dos angolanos. Elogiou a intervenção da Igreja sobre a Paz, dizendo que ela é a instituição melhor posicionada para ajudar na reconstrução de uma Angola mais justa, equilibrada e digna, pois tem força moral para influenciar os corações dos que decidem (cf. Bento XVI, 2009a, pp.11-12. 19-22).

Bento XVI pediu que não se vivesse segundo a lei dos mais fortes e recordou a multidão de angolanos vítimas da pobreza. Referiu a necessidade de uma comunicação social livre, uma administração pública honesta, uma rede de saúde e educação que atinja todos os angolanos. Falou ainda da boa governação, da necessidade dos países mais ricos atribuírem os 0,7% do PIB prometido ao desenvolvimento dos países mais pobres e apelou ao fim das discriminações de que são vítimas as mulheres. Foi claro ao afirmar que a Igreja estará sempre ao lado dos mais pobres (cf. Ibidem, pp.12-15. 23-26).

No domingo 22 de Março, a Igreja Católica celebrava o Dia Nacional da Reconciliação. Bento XVI, na Missa com mais de um milhão de pessoas, falou da guerra, com as suas terríveis consequências e da paz, fruto da reconciliação dos corações (cf. Ibidem, pp.56-65)[137].

[137] . Na excelente edição dos discursos proferidos durante a Visita Papal, D. Filomeno Dias, Bispo de Cabinda e Coordenador-Geral do evento, na introdução, diz: *'Foi impressionante e quase inacreditável ver aquela maré de gente das mais diferentes condições sociais, culturais e credos sair á rua e, comovida, saudar com acenos de*

A tarde teve direito ao momento mais original de todas as visitas papais: o encontro exclusivo para as mulheres, na Igreja de S. António da Cuca. Ali se disse que a mulher africana é uma instituição fundamental. Ali se provou que, durante a guerra, foram as mulheres quem mais influenciou a chegada da paz. Mas também se denunciaram discriminações de toda a ordem, abusos, violência doméstica e outras situações que espezinham os direitos das mulheres (cf. Ibidem, pp.72-77).

Na hora do regresso a casa, o Papa voltou a confirmar a Missão da Igreja em Angola, ao denunciar os indicadores negativos da sociedade angolana e fazer uma proposta de mudança, com passagem obrigatória pela transparência, pela justiça social, pelo combate à pobreza e pela solidariedade (cf. Ibidem, pp.82-83).

A visita foi considerada globalmente positiva, pela frontalidade com que os temas de actualidade política e social foram abordados, mas há aspectos a ponderar pelas consequências que podem ter a nível das relações Igreja- Estado. Aristides Neiva referiu um facto ocorrido em Luanda:

> *'Muxima não é um lugar qualquer. É, na palavra e de facto, o coração das peregrinações dos católicos em Angola. (…). A necessidade de construir uma basílica que acolha dignamente quem lá se dirige é reconhecida por todos os que conhecem o local e o movimento que tem. Mas ver essa iniciativa a ser tomada pelo governo e não pela Igreja, e o projecto ser apresentado no Palácio Presidencial (!), não é saudável nem para a política nem para a religião'* (Neiva, 2009, p.21).

III.11. A Morte de Jonas Savimbi

> *'O regime de Luanda apresentou o corpo do histórico e carismático líder da UNITA como se de um troféu de caça se tratasse – a fera abatida: sujo, a roupa interior a ver-se-lhe, moscas à volta. Levaram-no a enterrar no cemitério do Luena, a pequena cidade que Savimbi e os seus guerrilheiros reduziram a escombros nas sucessivas tentativas para dela se apoderarem. No funeral não se ouviram palavras a citar-lhe o nome ou a recordar feitos. A História inumou-o sem título'* (Albuquerque, 2002, p.11).

Alcides Sakala, que acompanhou de perto a fuga para a morte que a UNITA fez em direcção às terras do Moxico até Savimbi ser morto, conta nas suas '*Memórias de um Guerrilheiro'*, como viveu o assassinato do seu líder:

> *'Recebemos, ao princípio da noite, mas com muito cepticismo, a notícia da morte do Presidente, anunciada em três comunicados de imprensa(…). Entretanto,*

---

mão, com canto, gritos, pulos, danças e gestos de piedade o ilustre e respeitado visitante' (Bento XVI, 2009a, p.7).

> *algumas emissoras davam mais pormenores e indicavam que o corpo do Presidente Savimbi já se encontrava na vila do Lukusse, seminu e cravado de balas, colocado debaixo da sombra de uma mulembeira, uma árvore africana que simboliza a sabedoria. Era um sábio e não foi por acaso que o seu corpo foi colocado debaixo daquela árvore, mesmo se os que o fizeram não o soubessem*' (Sakala, 2006, pp.426.428).

Mais à frente, este destacado dirigente da UNITA, diz que ficaram órfãos, mas felizes porque Savimbi atingiu o objectivo de cumprir a sua missão: morreu como queria, com dignidade, no solo pátrio, em combate. Ele dizia: '*Quando um dia as balas inimigas trespassarem o meu corpo, terei cumprido a minha missão'* (Sakala, 2006, p.428). Lamenta este político que tenha sido tão cruel a morte de Savimbi e que o tenham querido humilhar: '*revoltou-nos a forma como o seu corpo foi tratado, exposto às moscas e aos cães. Quiseram humilhá-lo, mas já não vivia. A história registou esse facto e o seu nome entrou na senda dos lendários. Entrou na história como o libertador dos povos africanos de Angola'* (Ibidem, p.428).

Na conclusão, Alcides Sakala traça o elogio fúnebre da vida e obra do líder da UNITA que se transformou num mito da História de Angola, que deixou um projecto político para a construção de uma Angola multiétnica, multilinguística, multiracial, unida, democrática e reconciliada (cf. Sakala, 2002, pp.449-450).

João Soares apresenta-se como amigo de Savimbi numa primeira fase da sua vida política e zangado com ele, mais tarde*, '(…) profundamente por questões de direitos humanos ainda por esclarecer'* (Soares, 2002, p.61)[138]. O então Presidente cessante da Câmara Municipal de Lisboa escreve sobre Angola, terra com quem tem uma relação especial e onde até deixou, num acidente aéreo, algumas gotas de sangue, que ele queria ver transformadas em sementes de paz. Define Angola como país mártir, marcado por uma devastadora, violenta e cruel guerra civil que, provocando dramas tão repetidos, quase já ninguém liga. Num país riquíssimo em recursos,

> *'o espectáculo da miséria é verdadeiramente confrangedor. Porque para além de tudo o mais coexiste, lado a lado, numa proximidade milimétrica, com a mais despudorada ostentação, com o mais insensível dos desperdícios. Um dos símbolos mais óbvios (…) é as crianças que na baía de Luanda mergulham no esgoto do Hotel Presidente, onde nomenklatura e estrangeiros ilustres saboreiam champanhe e queijos franceses das melhores marcas'* (Soares, 2002, p.59).

Soares não poupa os poderosos do regime de Luanda:

[138] . João Soares acaba por deixar perceber as razões de direitos humanos pelas quais rompeu com Savimbi quando, ao falar dos quadros formados pelo líder da UNITA, cita Tito Chingunji *'(…) que foi assassinado em circunstâncias ainda por esclarecer'* (Soares, 2002, p.67).

> ‘*a guerra favorece as muitas combines e negociatas que tem engordado, com comissões astronómicas, as fortunas pessoais da nomemklatura de plutocratas que dominam o país (…). Essa gente que beneficia de petróleo e diamantes (…) não pode senão querer o álibi da guerra, para manter a sua ventruda impunidade’* (Soares, 2002, p.60).

É neste contexto que, assumindo divergências, João Soares elogia Savimbi que ‘*merece algum respeito, pelo menos pela sua capacidade de resistência’* (Soares, 2002, p.61).

Mas Savimbi morre e João Soares volta a escrever: *‘Savimbi morreu como viveu: Firme, de pé, a combater por aquilo em que* acreditava’ (Soares, 2002, p.65). Soares considera o líder da UNITA o último dos grandes combatentes de África, uma *‘personagem impressionante transmitindo uma imagem de força e energia absolutamente excepcionais’* (Soares, 2002, p.65). Elogia-o por ter estado tanto tempo nas matas, a viver como guerrilheiro sempre a fugir, sem condições. Respeita-o porque ele nunca aceitou nenhum dos exílios dourados que lhe propuseram.

Quando Savimbi vivia, Soares escreveu que não havia solução militar para Angola, só havia solução política que passava por sentar à mesa os beligerantes: *‘Savimbi não poderá deixar de ter um lugar nesta mesa’* (Soares, 2002, p.61). Enganou-se nesta convicção, mas continua a reconhecer o carisma de Jonas Savimbi: ‘*Por mim, por maiores que tenham sido as divergências que com ele tive, curvo-me respeitosamente perante a sua morte’* (Soares, 2002, p.68).

Os jornais portugueses também deram lugar de destaque à morte de Savimbi, com honras de título principal nas primeiras páginas.[139] Dois comunicados, um do Estado Maior das FAA e outro da Presidência da República, anunciaram, a 22 de Fevereiro, a morte do líder da UNITA, pelas 15h nas áreas do Moxico, em vésperas da visita de Eduardo dos Santos a Washington. Em Luanda ouviram-se ‘tiros de alegria’ (cf. Amado; Lopes, 2002, p.2). Agualusa considera que a morte de Savimbi *‘assinala uma nova era, o fim da guerra*

---

[139] . O ‘Público’, a 23 de Fevereiro, colocou na primeira página uma grande foto do líder da UNITA, acompanhada da frase: *‘Morte de Savimbi pode abrir nova era em Angola. Luanda diz ter abatido o líder da UNITA, mas esta nem confirma nem desmente’.* Atribui-lhe duas páginas no interior. No dia seguinte, este diário publicou, também em primeira página, a foto com Savimbi morto e o título principal do jornal é *‘UNITA quer solução política e Portugal pede cessar-fogo’.* Ainda em primeira página, há uma referência à pouca dignidade com que o corpo foi mostrado ao mundo*: ‘Luanda e o mundo viram Jonas Savimbi morto, com moscas no rosto, descalço, de farda desfraldada*’. Atribui-lhe mais três páginas.
O ‘Diário de Notícias’, a 23 de Fevereiro, publica o rosto de Savimbi a ocupar toda a primeira página com um título grande: *‘Sete tiros’.* Como subtítulo aparece: ‘Governo angolano confirmou oficialmente a morte do líder da UNITA. Jonas Savimbi foi atingido com sete balas’. Atribui-lhe quatro páginas no interior. No dia seguinte, o ‘DN’ mostra também, com destaque na primeira página, a foto de Savimbi exposto. O título é ‘Pressão sobre Luanda’, com subtítulo: *‘Figuras destacadas da vida angolana afirmam que a morte do líder do Galo Negro pode não significar o fim da guerra. Mas de todo o lado há pressões para que se intensifiquem os esforços de paz’*. Atribui-lhe mais três páginas.
O ‘Expresso’ de 23 de Fevereiro ainda arranjou lugar para dedicar toda a última página à morte de Savimbi, com título: ‘*Savimbi morre em combate após 35 anos de guerrilha’.* Têm uma caixa com a foto do líder da UNITA, onde se pode ler: ‘*O líder que morreu de pé’.*

mais longa do nosso tempo. Terá sido possivelmente o homem mais extraordinário que passou por Angola – e o pior. Foi como um ciclone, admirável e perverso (…) viveu com fúria, teria de morrer com fragor. Cumpriu-se, afinal, um velho provérbio ovimbundo: faca de guerra morre na guerra' (Agualusa, 2002, p.3).

O jornalista e escritor luso-angolano, aponta, depois, para o MPLA:

> *'O Governo vai ter muitas dificuldades, a partir de agora, para justificar a má gestão do país, a corrupção endémica, a ausência de democracia. Savimbi tinha as costas largas. Tudo de mal que acontecia em Angola, das multidões ululantes de mutilados aos cortes de água, passando pelos surtos de paludismo, lhe podiam ser atribuído. E a quem protestasse era fácil colar um rótulo. Um rótulo terrível – savimbista'*. (Ibidem, p. 3).

Depois de dizer que os próximos tempos vão ser perigosos por causa das reacções que podem surgir de ambos os lados, Agualusa espera que os partidos da oposição democrática, os sindicatos independentes, as ONGs consigam aproveitar esta oportunidade para se afirmarem, assegurando uma efectiva transição de Angola para uma democracia plena. Termina, dirigindo-se para a figura do Presidente da República: '*Conseguirá Eduardo dos Santos sobreviver à morte do seu inimigo íntimo? Talvez seja como acreditar que um gémeo siamês possa sobreviver à morte do irmão. E terá isso, afinal, alguma importância? '* (Ibidem,p. 3).

Paulo Julião, jornalista angolano, referiu a morte de Savimbi como a de um velho leão que foi morrer a casa, atendendo a que a UNITA nasceu nas áreas do Moxico. Desde Dezembro, recorda o jornalista, o MPLA tinha traçado três cenários para o líder da UNITA: captura, rendição ou morte em combate. Venceu o último cenário (cf. Julião, 2002a, p.4). No dia seguinte, este jornalista confirmava a morte de Savimbi, falando do seu enterro 'precipitado' no cemitério municipal do Lwena, a capital do Moxico:

> *'Foi um enterro sem honras, onde o líder do Galo Negro apenas foi acompanhado pelos militares que transportavam a sua urna, colocada depois numa campa cavada num dos extremos do cemitério (…). O cadáver de Savimbi, cravado com sete balas, apresentava, igualmente, sinais de violência posterior à morte'* (Julião, 2002b, p.21).

O Presidente do Movimento Pro Pace, D. Francisco da Mata Mourisca, pediu para que se sarassem as feridas da guerra e que se evitassem desmandos dos muitos grupos armados espalhados pelo país. Julião refere ainda a euforia que manifestaram apoiantes de Eduardo dos Santos, um pouco por todo o país. No Cunene, a festa de rua foi encabeçada pelo Governador e em Luanda uma grande caravana, organizada pelo 'Movimento Nacional Espontâneo', órgão de reforço de imagem de Eduardo dos Santos, percorreu a cidade

durante longas horas, com direito a protecção policial (cf. Julião, 2002b, p21). José António Santos considera que o desaparecimento de Savimbi encerra um ciclo do conflito angolano e abre uma nova página de esperança para o povo. Agora *'não haverá mais desculpas para a miséria do povo. Mas esta morte só terá sentido político se, definitivamente, com ela se enterrar a lógica de guerra em que Angola vive há mais de 40 anos'* (Santos, 2002, p. 23). Santos defende a criação de uma nova ordem em Angola assente nos direitos humanos, que combata a miséria, garanta liberdade e igualdade: *'Essa nova ordem deverá, igualmente, combater a lógica da corrupção, do 'esquema' e os privilégios dos senhores da guerra (…). Será preciso explicar as verdadeiras razões que ditaram as diferenças abissais entre extractos populacionais'* (Ibidem, p. 23).

Gustavo Costa, no Expresso, cita algumas reacções à notícia da morte de Savimbi. João Soares recorda que a morte de um dirigente político é sempre má quando estão em curso negociações. Um fonte militar do MPLA garante que Savimbi só morreu porque esticou demasiado a corda e subestimou a capacidade das tropas governamentais. Uma fonte próxima do Presidente Angolano afirma a vontade do Governo de enfrentar novos desafios e novas exigências, quando for questionado pela má governação (cf. Costa, 2002, p.48).

A UNITA, confirmada a morte de Savimbi, mostra abertura a uma solução política para a guerra civil de Angola. Portugal também apelou a um cessar-fogo. Alexandra Lucas Coelho descreve o que os jornalistas viram: '*ninguém compôs o corpo para a última imagem: Luanda e o mundo viram Savimbi morto, ao ar livre, com moscas no rosto, descalço, de farda desfraldada'* (Coelho, 2002, p.3).

Rafael Marques, jornalista angolano, lançou uma questão: '*será que a morte de um homem significará o fim imediato da guerra civil que dura há 27 anos?*' (Marques, 2002, p.3). Este jornalista considera errada a opção de Luanda em apostar exclusivamente na morte de Savimbi e aniquilamento da UNITA. Defende que a paz para Angola devia ser resultado do empenho de toda a sociedade: '*Só a discussão franca e aberta entre todas as forças políticas, cívicas e sociais do país poderá gerar os equilíbrios e o clima necessário para a realização da paz, da reconciliação, da democracia e do desenvolvimento'* (Marques, 2002, p.3).

José Manuel Fernandes, director do 'Público', em Editorial, escreveu que Savimbi ao morrer não leva com ele todos os males da pátria angolana. Ele não era o único nem maior dos culpados pela desgraça angolana. Os angolanos têm que sacudir também o jugo do MPLA que pesa sobre eles. A morte de Savimbi e a fragilidade da UNITA pode ser uma oportunidade para que volte a haver esperança, mas apenas uma ténue esperança (cf. Fernandes, 2002, p. 4).

Mais a frio, a revista 'Visão' deu honras de capa e dez páginas à morte de Savimbi. 'As últimas horas de Savimbi' preenchem por completo a capa desta revista, na sua edição de 28 de Fevereiro de 2002. Ana Tomás Ribeiro fala da operação 'Kissonde' que resultou de uma ofensiva longa de perseguição à coluna de Savimbi, até às matas do Moxico, com o apoio de tecnologia americana, incluindo satélites. Encurralados nas terras pobres do Moxico, '*sem alimentos, medicamentos, hospitais para assistir os seus feridos, apoio das populações e possibilidade de atravessar a fronteira para se reabastecer, as forças do Galo Negro só podiam ter os dias contados'* (Visão, 2002, p.54). Com a morte de Savimbi, desenham-se novos cenários para a situação política e militar em Angola, coincidindo com a visita de Eduardo dos Santos aos EUA com paragem em Lisboa e encontro com Jorge Sampaio.

Pepetela, escritor angolano com ligações ao MPLA, atacou a Igreja Católica antes de ela se pronunciar sobre a morte de Savimbi: '*Estou muito admirado com o silêncio da Igreja Católica que praticamente não se pronunciou ainda (…). Este silêncio começa a ser gritante'* (Pepetela, 2002, p.58).

D. Zacarias Kamwenho, Prémio Sakharov para os Direitos Humanos, declarou que a 'batata quente' está agora do lado do Governo e já não há desculpa para não haver escolas, hospitais e outras condições de vida para o povo. O Arcebispo do Lubango considera que a paz ainda vem longe, pois o caminho da pacificação de Angola será longo e exigirá muito trabalho. Será preciso mais de um ano para consolidar o processo de paz e criar condições para a realização de eleições, pois há que educar as pessoas para a paz e a reconciliação, uma vez que a guerra foi muito longa e gerou muitos ódios. D. Mata Mourisca, Presidente do Movimento Pro Pace, mostrou o receio de que algumas forças da UNITA começassem a actuar de forma descoordenada, dando largas a crueldades.

A Revista do Expresso de 2 de Março coloca o rosto de Savimbi a ocupar toda a capa, concedendo 15 páginas à morte do líder da UNITA, com a questão de entrada: 'Que Galo vai cantar? ', aludindo à sucessão de Savimbi. Após uma longa descrição dos grandes momentos da vida do líder do partido do Galo Negro, Nicole Guardiola diz que ele deixa órfã a sua UNITA (cf. Revista Expresso, 2002, pp.46-49). Joaquim Vieira conta como o conheceu em 1984 e termina a sua crónica sobre a forma como Savimbi saiu de cena:

> *'Morreu como viveu, de armas na mão, assim alimentando o mito (…). Caiu muito perto do local onde 35 anos antes iniciara o combate, num ataque fracassado mas simbólico contra as tropas portuguesas. Sinal de que, no fim de contas, depois de ter tudo ao alcance, acabou por percorrer uma distância muito curta'* (Revista Expresso, 2002, p.53).

Sousa Jamba considerou que Savimbi foi o pior inimigo de si próprio. Conta a história deste líder, cheio de contradições, capaz do melhor e do pior, passando de

nacionalista empenhado a um potencial ditador africano. Termina com a convicção de que, para os seus ardentes apoiantes, Savimbi foi um herói e mártir. Sousa Jamba escreve que *'todos concordam que Savimbi se manteve fiel aos seus princípios – ou seja, a conquista do poder – até ao último momento. Não parou de disparar mesmo depois de sete balas se terem alojado no seu corpo'* (Revista Expresso, 2002, p. 59).

Aristides Neiva comenta o estado de Angola após a morte de Savimbi, citando o Pastor José Chipenda: '*O povo está cansado. Angola, com a excepção de algumas poucas cidades, está a morrer com a deterioração cada vez mais visível das suas infra-estruturas. Um país morre quando os responsáveis insistem em lutar depois de três décadas de guerra fratricida'* (Neiva, 2002b, p.14).

Neiva cita D. Mata Mourisca que no Congresso Pro Pace veio quebrar o tabu do silêncio sobre os caminhos da paz, pois estava decretado que a guerra só podia acabar com a guerra. Agora pode dizer-se que a paz só pode começar com a paz. Refere ainda o contributo do COIEPA, plataforma ecuménica que conseguiu pôr as Igrejas a falarem a uma só voz em relação ao processo de paz, mostrando que os cristãos estão unidos. Olhando para a frente, Aristides Neiva considera que '*na Angola de hoje, interessam menos os números da tragédia que os horizontes do futuro'* (Neiva, 2002b, p.15). O mais saliente é a participação crescente e assumida da sociedade civil, incluindo Igrejas, ONGs e Autoridades Tradicionais. A Igreja Católica lançou, em 2002, um Plano de Pastoral intitulado 'Justiça e Pão para todos'. Com ele '*pretende que as comunidades cristãs façam uma análise social da situação do país, onde impera a injustiça e a pobreza, projectem sobre ela a luz da Palavra de Deus, para encontrarem os caminhos que levem à conversão e transformação da sociedade'* (Neiva, 2002b, p.17).

Sobre a relação entre a paz e a morte do líder da UNITA, Aristides Neiva diz que a convicção generalizada é que a paz estará agora mais perto de se concretizar, embora falte depois construir a reconciliação:

> *'acredita-se que estamos perante uma oportunidade de lançar pontes que permitam um efectivo encontro, sarando as feridas e escutando as razões das divergências. (…). Esperam-se gestos concretos, de ambas as partes em conflito, que tornem possível brevemente o calar das armas e o início do caminho que leve a essa esperada reconciliação e encontro de irmãos'* (Neiva, 2002b, p.18).

O historiador Wheeler diz que o facto de Savimbi se ter transformado numa *'encarnação angolana do chavão historiográfico da 'teoria dos grandes homens da história', foi essencial para o prolongamento do conflito'* (Pélissier e Wheeler, 2009, p.370). E conclui: '*poucas vezes na história a morte de um líder numa guerra civil tem um efeito tão decisivo e imediato; com efeito, a morte de Jonas Savimbi significou o fim do conflito. Pouco depois da*

emboscada do Moxico, tiveram início as negociações com os líderes sobreviventes da UNITA' (Ibidem, p. 371).

O cessar fogo seria confirmado a 4 de Abril de 2002 com a assinatura do Memorando da Paz: '*A guerra civil terminou e deu-se início à reconstrução de um país devastado'* (Ibidem, p. 371).

Em jeito de conclusão, parece-me óbvio que os eventos que marcam Angola neste período e que têm ligação directa com a intervenção da Igreja Católica foram importantes na sensibilização do povo, dos governantes e da comunidade internacional para a urgência da pacificação do país, através de um cessar fogo que abrisse portas à paz e à reconstrução nacional. Os Movimentos que a Igreja Católica lançou (só ou acompanhada por outras Igrejas, com o apoio de Associações da sociedade civil) lançaram o debate aberto sobre as causas da guerra e os caminhos a palmilhar para que a paz acontecesse. Também houve uma aposta forte na intervenção a favor da ajuda humanitária e defesa dos direitos humanos. As duas Instituições estudadas, uma renascida (a Rádio Ecclesia) e outra fundada de raiz (a Universidade Católica) abriram brechas em duas áreas capitais: a comunicação social e a Cultura e Ensino Superior. O impacto ainda está por avaliar, mas pode-se já concluir que foram Instituições que abanaram o poder único e absoluto do Governo nestas áreas que são vitais para a formação da mentalidade e dos valores em qualquer país.

José Eduardo Franco, historiador, visitou Luanda em 2010. Apresenta Angola como um país em crescimento, Luanda como a cidade de confusão, talvez a mais cara do mundo. Diz que tudo é difícil para a maioria da população que vive abaixo do limiar da miséria. Termina com uma palavra de esperança no futuro de Angola, país que pode tornar-se uma referência em termos mundiais. Sobre a Igreja Católica e a sua intervenção em Angola, escreveu: '*Aqui a Igreja missionária oferece um exemplo notável de opção pelos mais carenciados, caminhando e construindo com eles uma sociedade melhor'* (Franco, 2010, p.11).

CONCLUSÃO

A grande questão que coloquei no início desta investigação foi a seguinte: 'Qual é o impacto, na sociedade angolana, das mensagens e outras intervenções da Igreja Católica em Angola na obtenção da paz, no período entre 1989 e 2002? '. Apresentei imediatamente o dado relevante de que a Paz só se consegue com a prática da justiça. Daí surgiu, com muita naturalidade a hipótese que esta tese confirma: A Igreja participou na pacificação de Angola, de forma heterogénea, denunciando os fundamentos da conflituosidade, das injustiças e ajudando a encontrar valores, princípios e objectivos comuns, através de um trabalho realizado a favor da justiça. Num contexto de desequilíbrio total, as práticas da Igreja são reequilibradoras da Paz à custa da Justiça.

Uma instituição é acreditada pela força dos seus fundamentos teóricos e pela concretização dos seus compromissos de cidadania, decorrentes dos pressupostos teóricos que a caracterizam. Ou seja, vive da relação (conseguida ou não) entre a teoria e a prática, entre os ideais que proclama e a cidadania que constrói.

A Igreja Católica assenta a sua missão nos princípios gravados na Bíblia e re-escritos e actualizados ao longo da História da Igreja. Sempre que nasce uma comunidade, seja qual for o contexto geográfico e social, vemos a sua acreditação acontecer, dependendo sobretudo da capacidade demonstrada quanto à utilidade pública dos serviços que presta e da coerência que testemunha.

Ora, a Igreja Católica em Angola, neste período entre a queda do Muro de Berlim e o cessar-fogo (1989-2002), interveio activamente, com pronunciamentos teóricos e trabalho objectivo no terreno, em ordem à pacificação e reconciliação do país. Para se entender o alcance da sua intervenção (teórica e prática), quatro coisas me pareceu fundamental estudar. Antes de mais, esta ligação visceral entre os conceitos de 'Justiça' e de 'Paz',. Estes conceitos associados são aplicados de forma transversal em toda a praxis eclesial. Depois, havia que perceber o que faz investir a Igreja em questões que tocam na justiça, na paz, nos direitos humanos: a sua mais que centenária Doutrina social, um património teórico riquíssimo que só faz sentido quando deixa de ser letra morta e se converte em intervenções práticas.

Mas, Angola (com todos os seus muitos grupos étnicos) é terra Banto, pois pertence a este grupo enorme que se espalha por grande parte da África Austral. Os Banto, para além das raízes comuns, partilham muitos valores e têm no seu património a Religião Tradicional, com tantas cambiantes quantos os povos. Ora, o Cristianismo, quando chegou a África, encontrou este substrato religioso. A relação entre as RTA e o Cristianismo nem sempre foi cordial, mas parece claro que, após este encontro, nada ficou como dantes, nem nas RTA nem no próprio Cristianismo. Conhecer os elementos fundantes e fundamentais da Cultura Banto e das RTA é um desafio que se impõe a qualquer investigador que quer

perceber o impacto da intervenção de uma instituição em áreas de Cultura Banto, como é o caso de Angola.

A Igreja Católica, em África, tem ideias próprias e práticas pastorais e solidárias específicas. Ora, para entendermos o porquê da intervenção da Igreja Católica em favor da pacificação de Angola, tivemos que a situar no contexto dos valores teológicos e das concepções pastorais, políticas e sociais que caracterizam a Igreja local. O caminho de progressiva autonomização das Igrejas em África explica a maneira muito própria da Igreja intervir em Angola, durante a guerra civil. As grandes correntes teológicas que, em África, focam as dimensões da Libertação, da Inculturação e da Reconstrução estão presentes nos textos e nas actuações dos membros da Igreja Católica em Angola.

Investi também no estudo sobre o encontro com a História de Angola, sobretudo no que diz respeito às relações Igreja /Estado, ao longo dos tempos. A Igreja Católica tem um percurso que, dada a pluralidade de caminhos que os membros da hierarquia seguiram, lhe permitiu ganhar credibilidade diante dos beligerantes que, embora tenham feito um enorme esforço de manipulação e instrumentalização, não conseguiram evitar que a Igreja Católica ganhasse a confiança das populações e, desta forma, acreditassem a Instituição como um dos parceiros que os políticos e militares teriam que considerar interlocutor decisivo. Estudar esta História tão pouco linear permite ver uma Igreja com um aspecto muito plural nas suas expressões e compromissos, mas guardando, regra geral, unidade e comunhão no essencial.

Povos Banto, convictos da força e do sentido da Doutrina Social da Igreja, membros de uma Igreja ao ritmo do coração da África, herdeiros e vítimas de uma história colonial com promiscuidades entre a Igreja e o Estado… eis o enquadramento da hierarquia da Igreja Católica à data da independência, naquele dia 11 de Novembro de 1975. Foi por esta História que sofreu, numa primeira etapa, quando tudo foi nacionalizado e a Religião foi quase proibida. Foi por aqueles fundamentos e compromissos que ela foi reganhando crédito, a todos os níveis, e se transformou no parceiro mais querido e mais temido dos políticos e militares para que os beligerantes se aproximassem e o cessar-fogo pudesse acontecer em 2002.

Por isso, concluo que a Igreja Católica em Angola deu um contributo importante à pacificação do país, através das suas intervenções teóricas e práticas na linha da ‘Justiça’ e da ‘Paz’. E tal só foi possível porque interiorizou e pôs em prática a Doutrina Social da Igreja; tomou a sério toda a tradição Banto (da Cultura que tem as Religiões Tradicionais como elemento fundamental) no que diz respeito à reconciliação, à paz e sentido de comunidade; leu os sinais da História recente que apontava para uma relação de uma certa promiscuidade entre o Estado Colonial e a Igreja Católica.

Percebendo tudo isto, avancei para este trabalho onde pude perceber o contributo reconciliador da Igreja Católica, reconhecido por todos: beligerantes, sociedade civil e comunidade internacional.

Como Rawls, também a Igreja Católica em Angola assumiu a justiça como a virtude primeira das instituições sociais. Uma sociedade justa é aquela que distribui com justiça direitos e deveres, oportunidades económicas e condições sociais. Rawls coloca os sujeitos na posição original, sob o véu de ignorância, onde escolhem os dois princípios da Justiça que garantem a igualdade na atribuição dos direitos e deveres básicos e vantagens para os mais desfavorecidos. Põe à frente a liberdade política, seguida da liberdade de consciência e pensamento. Este autor clássico defende que as políticas económicas e sociais devem orientar-se para a maximização das expectativas dos menos favorecidos, ideia que cruza com a perspectiva da Doutrina Social da Igreja que coloca a propriedade submetida à destinação universal dos bens. Segundo a análise dos documentos referentes às intervenções da Igreja Católica em Angola no período em estudo, também posso concluir que esta instituição defende os valores apresentados por Rawls, mas fundamenta-se de outra forma: as suas intervenções e concepções de justiça e de paz, assentam nos princípios da Doutrina Social da Igreja, de matriz bíblica, e é à luz destes que a Igreja constrói o seu património de valores e incentiva à sua prática.

A Igreja Católica, em Angola, também percebeu, como Simmel, que o conflito está sempre presente na vida dos cidadãos. Há conflitos que são positivos, quando não violentos e sempre que ajudam a ultrapassar situações de injustiça. Ao considerar que a reconciliação e o perdão são dois processos sociológicos que só se podem compreender como elementos místicos e religiosos, Simmel admite que as instituições religiosas jogam um papel importante em contexto de conflito. Conclui ser esse o caso de Angola, no período em estudo.

Bobbio dá razão a algumas das intervenções de denúncia da Igreja Católica em Angola quando define o bom governante como aquele que exerce o poder em conformidade com as leis e que não tira vantagens pessoais com o exercício do poder. Todas as intervenções da Igreja Católica contra a corrupção instituída no país seguem estes critérios definidos por Bobbio, que estão também gravados em diversos documentos oficiais da Doutrina Social da Igreja.

Numerosos autores da área das Relações Internacionais salientaram a importância das Nações Unidas na concertação entre os povos e entre os cidadãos dos diferentes países do mundo. Muitos dos autores estudados consideram que a ONU deve desempenhar um papel importante de pacificação, sobretudo em contextos de guerra. A Igreja Católica em

Angola valorizou sempre o papel das Nações Unidas e contestou o bloqueio que os beligerantes foram fazendo ao seu trabalho, factor decisivo no prolongamento da guerra e na violação sistemática dos direitos humanos, situação que até Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi reconheceram ser praticada em Angola durante a guerra civil.

A análise dos documentos (Mensagens, Depoimentos e Eventos) referentes às intervenções da Igreja Católica em Angola prova que as teorias e práticas defendidas e testemunhadas seguem os grandes princípios da Doutrina Social da Igreja, no que diz respeito à 'Justiça' e à 'Paz'. A Igreja Católica tentou ser coerente com os seus princípios e trabalhou muito pela reparação dos danos causados pela guerra. Esforçou-se por manter uma neutralidade ideológica e militar em relação aos beligerantes.

Os discursos e práticas da Igreja Católica tiveram um forte impacto numa sociedade em guerra civil, na medida em que introduziram sentido e reparação. Foi precisamente esta reparação quem deu esperança na obtenção da paz para as populações vitimadas por uma guerra que começou por ser colonial (1961-1974) e degenerou numa guerra civil (1975-2002).

As Mensagens Pastorais da CEAST sempre falam da urgência do cessar fogo, do respeito pelos Direitos Humanos (gravados na Declaração da ONU de 1948), do combate à fome e à corrupção, da reconciliação, do perdão, da justiça e da paz. Falam da liberdade de expressão e de circulação. Há uma condenação frequente da intolerância política, da imposição ideológica dos partidos beligerantes, das atrocidades cometidas pelos militares, dos bombardeamentos sobre alvos civis. Nunca a guerra é considerada justa, porque os efeitos negativos que ela está a provocar junto das populações civis não é proporcional aos ganhos que os beligerantes dizem trazer ao povo.

A ajuda humanitária às populações é incentivada pelos documentos da Igreja e coordenada pela Caritas, organização Católica de solidariedade social.

A Doutrina Social da Igreja Católica dá legitimidade teórica à acção da Igreja que é confirmada com as suas práticas de apoio às vítimas da guerra. A Igreja Católica é, no contexto em estudo, um actor de grande relevância social e político e só a grande estima que as populações lhe têm a preservam dos maus tratos que os beligerantes lhe gostariam de infligir.

De facto, a Igreja Católica em Angola, segundo os documentos estudados, contestou fortemente as práticas dos políticos e militares de ambos os lados da trincheira e, no contexto da mais absoluta falta de liberdade de expressão, conseguiu merecer o respeito de ambos os lados. Trouxe, para ilustrar estas tensões fortes existentes entre a Igreja Católica e os beligerantes, o caso emblemático do P. Konrad Liebscher que chegou a ser

preso por denunciar a forma como o Governo, com a guerra, tirava futuro aos mais pobres, sobretudo às crianças de rua. Há que dizer ainda que a Igreja teve numerosos mártires entre os seus quadros, o que prova que a denúncia das violações dos direitos humanos tem sempre custos elevados[140].

Há valores que estão unidos às culturas de raiz e a Igreja Católica soube, em Angola, estabelecer um diálogo profundo com eles. Apresentou sempre o conceito de família e de negociação alargada como solução para a guerra civil que continuava a dizimar e a maltratar milhões de angolanos. Também as Teologias de matriz africana, nascidas em tempo de confronto colonial, ajudaram a Igreja em Angola a valorizar caminhos ligados à libertação, à inculturação e à reconstrução. Daí a importância do estudo feito sobre as grandes linhas das Teologias em África. Cruzar estes dados com os textos referentes a Angola neste período estudado, permite-nos dar um contributo para o aprofundamento de uma Teologia Política, na medida em que a tentativa de viver os valores e princípios da Doutrina Social da Igreja ajudou a intervir politicamente e a obter a pacificação do país.

A História factual de Angola, que fui construindo ao longo desta investigação e aparece em Apêndice I, apresenta muitos eventos de carácter político e militar. Mas podemos cruzar estas datas com as da publicação das Mensagens Pastorais, com as da realização dos eventos estudados e com dados fornecidos pelos depoimentos. A originalidade desta 'História' está no encadeamento de muitos factos que não estão reunidos em documento nenhum.

A Igreja Católica em Angola foi corajosa nas Mensagens que publicou. As anteriores a 1990 criaram fortes atritos com o Governo, com ameaças deste ilegalizar a instituição. Ela sempre defendeu que a paz dependia de uma negociação justa, de uma reconciliação assente no perdão, fazendo apelo às normas internacionais e à cultura tradicional banto. A denúncia atrocidades da guerra e à corrupção aparece em quase todas as mensagens. O direito a apoiar as populações com ajuda humanitária é exigido aos beligerantes quem, regra geral, a impediam. A multiplicação de exigências de negociações sérias e em ordem a um cessar fogo e consequente fim da guerra civil ajudou a criar no povo esta expectativa e a gerar nos políticos e militares esta obrigação.

Os depoimentos apontam todos na mesma direcção. Há uma condenação clara da guerra e propostas teóricas para que a situação se resolva pela negociação. Bispos, Padres e Irmãs são unânimes nesta convicção e no testemunho desse compromisso prático dos

[140] . Foram numerosos os Padres, Irmãs, Irmãos e Leigos católicos barbaramente assassinados durante este período em Angola. Queria, a título de ilustração, referir apenas aqueles com quem vivi e que foram mortos durante a guerra civil: o P. Abílio Guerra, em Luanda; a Irmã Maria Joaquim, no Huambo; a Irmã Lurdes Aguiar, no Huambo; o P. Albino Saluhaco, no Catchiungo; o P. José Afonso Moreira, no Bailundo. São apenas exemplos de missionários assassinados pela coragem com que denunciaram as atrocidades dos militares e/ou permaneceram junto das populações civis em contexto de alto risco.

membros desta instituição: a Igreja denunciava a guerra e tentava, ao mesmo tempo, curar as feridas que ela provocava. A reparação dos efeitos dramáticos do conflito era feita pelo apoio espiritual, pela distribuição de ajuda humanitária, bem como pelas intervenções nas áreas da saúde, da educação e da promoção dos direitos humanos.

As perspectivas apontadas por Joaquim Pinto de Andrade, por José Eduardo dos Santos e por Jonas Savimbi reconhecem que a guerra em Angola violou os direitos humanos e que a Igreja desempenhou um papel fundamental na defesa das populações e na pressão sobre os beligerantes para que o cessar fogo acontecesse.

A Igreja interveio na pacificação do país através das suas intervenções de 'Justiça' e de 'Paz' promovendo eventos que, pela marca simbólica que carregam e pelo sentido de oportunidade que demonstram, foram decisivos para que a paz acontecesse no país. A Visita de J. Paulo II veio confirmar os ideais da Igreja Católica e a força das convicções e compromissos dos membros desta instituição. Este evento, embora não tenha impedido o regresso da guerra civil, colocou toda a sociedade em opinião unânime sobre o sem sentido da guerra civil e sobre os caminhos a palmilhar para que ela não tivesse mais lugar na história de Angola. O que o Papa disse foi agarrado mais tarde, após o recomeço da guerra, para se encontrar caminhos novos que conduzissem à pacificação do país.

Em plena guerra civil, o aparecimento do Comité InterEclesial para a Paz (COIEPA) deu um toque ecuménico ao empenho dos cristãos pela paz. Este organismo foi sempre muito respeitado pela sociedade civil e apoiado pela comunidade internacional, gerando muito mal estar entre os beligerantes. O Movimento Pro Pace acabou de vez com as dúvidas sobre o sentido da guerra e derrubou toda a autoridade moral de quem considerava a guerra como o caminho único para a paz. Foi este Movimento que levou o Parlamento Europeu a atribuir o Prémio Sakharov a D. Zacarias Kamwenho, então presidente da Conferência Episcopal de Angola e líder máximo do Movimento.

O cessar fogo – é verdade – só acontece após a morte de um dos líderes da guerra. Mas o facto dele ter tido um efeito tão imediato e tão generalizado, deve-se muito ao papel que as Igrejas desempenharam, ao longo dos últimos anos, sempre a apelar para os valores da 'justiça e paz' que incluem tudo quanto se possa dizer relativamente aos direitos humanos, ao combate à pobreza, à reconciliação, ao perdão. Longe de estar concluído, o processo de pacificação de Angola, tem de continuar o seu caminho, agora em tempo de reconstrução a todos os níveis.

BIBLIOGRAFIA

I. Livros

Aavv (2006). *Des prêtes noirs s'interrogent… cinquante ans après. Paris :* Karthala / Présence Africaine.

Abble, A. (coord.) (1956). *Des prêtes noirs s'interrogent.* Paris : Cerf.

Albuquerque, C. (2002). *Angola. A Cultura do medo. Lisboa:* Ed. Livros do Brasil.

Altuna, R. A. (2006). *Cultura Tradicional Banto.* Lisboa, Luanda, Maputo: Paulinas.

Andrade, J. P. (1991). *O compromisso sócio-político do cristão.* Luanda: CEAST.

Anstee, M. (1997). *Órfão da Guerra Fria. Radiografia do colapso do Processo de Paz Angolano (1992/93). Porto:* Campo de Letras.

Aubin, L. (2009). *La Sécurité Humaine et l'ACNUR. In* Devin, G. *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.* (pp.149- 169). Paris : SciencesPo.Les Presses.

Azar, R. (2009). *La Comission de Consolidation de la Paix des Nations Unies. Premier Bilan. In* Devin, G. *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.* (pp. 135-148). *Paris :* SciencesPo.Les Presses.

Badie, B. (2009). *La Paix entre Multilateralisme e Puissance.* In Devin, G. *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.*(pp. 267-271). Paris : SciencesPo.Les Presses.

Bauer, J. (1994). *2000 Anos de Cristianismo em África. Uma História da Igreja Africana.* Lisboa, Luanda, Maputo: Paulinas.

Bauer, J. (2002). *2000 Anos de Cristianismo em África. Uma história da Igreja Africana.* Lisboa: Paulinas.

Bento XVI (2009b). *Caritas in Veritate. Lisboa:* Ed. Paulinas, Lisboa.

Bento XVI (2006). *Deus é Amor. Lisboa:* Rei dos Livros.

Bento XVI (2009a). *Discursos da Visita Pastoral a Angola. Luanda:* Ed. Paulinas / CEAST.

Bernard, A. ; Bonneau, K. (2009). *Punir, dissuader, réparer. Quelle Justice Penale Internationale ?.* In Devin, G. *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.* (pp.241-266). Paris : SciencesPo.Les Presses.

Bobbio, N. (2000). *Teoria Geral da Política. (*10ª tiragem). Rio de Janeiro: Elsevier / Editora Campus.

Bon, D. (1998). *L'Animisme. L'âme du monde et le culte des Esprits. Paris :* Vecchi.

Borges, A.(coord) (2007). *Deus no século XXI e o futuro do cristianismo. Porto:* Campo de Letras.

Brásio, A. (1971). *Angola. Vol. V (1904-1967).* In Spiritana Monumenta Historica. Series Africana. Duquesne University Press, Pittsburgh PA: Ed. E. Nauwelaerts – Louvain.

Bujo, B.; Muya, J. I.(coord.) (2008). *Teologia Africana no século XXI. Algumas figuras.* Lisboa: Paulinas.

Cabral, S. (2005). *A Missão...nas teias da Pide.* Braga: Paróquia de Nine.

Cabral, S. (1972). *Revolução para o Terceiro Mundo* (reedição em 2003). Huambo: Ed. Autor.

Capoco, Z. (2005). *D. Óscar Braga. Trinta anos de Missão. Experiência Pastoral em Benguela.* Benguela: *Fé*, Cultura e História.

CEC/CCEE (1990). *Paz com Justiça para toda a Criação. Documento da Assembleia Ecuménica Europeia 'Paz com Justiça'.15-21 Maio 1989, Basileia – Suíça. Lisboa:* Rei dos Livros.

Césaire, A. (1995). *Cahier d'un retour au pays natal.* Paris : Présence Africaine.

Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo.* Lisboa: Sá da Costa.

Chevallier, J.-J ; Guchet, Y. (2004). *As grandes Obras Políticas. De Maquiavel à actualidade.* Lisboa: Europa-América.

Clemente, M. (2008). *Um só propósito. Homilias e Escritos Pastorais.* Lisboa: Pedra Angular.

Comerford, M. (2005). *O Rosto Pacífico de Angola. Biografia de um Processo de Paz (1991-2002)* Luanda: ed. Autor.

Comissão 'Justiça e Paz' da CEAST (1992). *Ao Responsável da ONU em Angola. Protecção e defesa dos Direitos Humanos. [pró- manuscrito].* Luanda: *CEAST.*

Concílio Vaticano II (1983). *Gaudium et Spes.* AAS 58 (1966) 15, pp.1025- 1120. (9ª Ed.). Braga: AO.

Conselho Pontifício 'Justiça e Paz' (2005). *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Lisboa: Principia.

Cornevin, M. (1972). *Histoire de l'Áfrique Contemporaine. E la deuxième guerre mondiale à nos jours*. Paris *:* Payot.

Correia, J. A. (1931). *A Largueza do Reino de Deus ou de como a intolerância e o despotismo são apenas variações do Anticristo proteiforme*. Lisboa: Imprensa de Portugal-Brasil.

Correia, J. A. (1977). *Cristianismo e Revolução.* Lisboa: Sá da Costa.

Costa, C. F. (1970). *Cem Anos dos Missionários do Espírito Santo em Angola. 1866-1966.* Nova Lisboa : Espiritanos.

Dejammet, A. (2009). *Que-reste-t-il de la sécurité colective ?.* In Devin, G. *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.* (pp. 31-50). Paris : SciencesPo.Les Presses.

Devin, G. (2009). *Faire la Paix. La part des instituitions internationales.* Paris : SciencesPo.Les Presses.

Domingues, B. (1988). *A Religião dos Portugueses.* Porto: Figueirinhas.

Domingues, B. (1990). *Prefácio*. In Henderson, L. *A Igreja em Angola. (pp.6-8). Lisboa:* Além-Mar.

Durkheim, É. (2007). *O Suicídio. Estudo sociológico. (*8ª ed.). Lisboa: Presença.

Eboussi-Boulaga, F. (1978). *Pour une catholicité africaine (étapes et organization).* In 'Civilisation Noire et Eglise Catholique'. Colloque D'Abidjan 1977. Paris: Présence Africaine.

Ela, J.-M. (1980). *Le cri de l'homme africain: questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique.* Paris*:* Harmattan.

Ela, J.-M. (1978). *Le droit à la différence ou l'enjeu actuel des églises locales en Afrique Noire.* In 'Civilisation Noire et Eglise Catholique'. Colloque D'Abidjan 1977. Paris: Présence Africaine.

Ela, J.-M. ; Luneau, R. (1981). *Voici le temps des héritiers. Églises d'Áfrique et voies nouvelles.* Paris: Karthala.

Ela, J.-M. (1985). *Ma foi d'Africain.* Paris: Karthala*.*

Ela, J.-M. (2003). *Repenser la théologie Africaine. Le Dieu que libère.* Paris: Karthala.

Feliciano, J. F. (1998). *Antropologia Económica dos Thonga do sul de Moçambique.* Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique.

Floristan, C. (1990). *Vaticano II, um Concílio Pastoral*. Lisboa: Paulistas.

Gabriel, M. N. (1978). *Angola. Cinco Séculos de Cristianismo*. Braga: Literal.

Gabriel, M. N. (1981). *Padrões de Fé. As Igrejas Antigas de Angola*. Luanda: Arquidiocese de Luanda.

Gomes, A. F. (1990). *Antologia do seu Pensamento.* Porto: Fundação Eng. António de Almeida.

Gomes, A. F. (1973). *Paz da vitória ou Paz da Justiça?* Porto: Cadernos Telos.

Gomes, A. F. (1987). *Cartas ao Papa.* Porto: Figuerinhas.

Gomes, A. F. (1970). *Endireitai as veredas do Senhor: alguns documentos pastorais do Bispo do Porto, desde 1952 até Janeiro de 1959.* Porto: Figueirinhas.

Gomes, A. F. (2007). *Lettres au Pape. Regard de l'Évêque de Porto sur l'Église et sur l'Histoire.* Paris : L'Harmattan.

Guest, R. (2004). *Africa, continente acorrentado.* Porto: Civilização Editora.

Habermas, J. ; Rawls, J. (1997). *Débat sus la justice politique.* Paris : Cerf.

Hare, P. (1999). *A última grande oportunidade para a Paz em Angola.* Porto: Campo das Letras.

Henderson, L. (1990). *A Igreja em Angola.* Lisboa: Além-Mar.

Hobsbawm, E. (2008). *A era dos extremos.* (4ªed). Lisboa: Editorial Presença.

Iliffe, J. (1999). *Os Africanos. História de um Continente.* Lisboa: Terramar.

Imbisa (1988b). *Justiça e Paz na África Austral.* Luanda: CEAST.

Imbisa (1988a). *Mensagem dos Bispos da IMBISA às comunidades cristãs e aos povos da África Austral.* Luanda: CEAST.

João Paulo II (1995). *A Igreja em África.* Lisboa: Rei dos Livros.

João Paulo II (1988). *Pastor Bónus.* Acedido em 5 Novembro de 2008 em www.vatican.va.

João Paulo II (1993). *Visita a Angola. Alocuções.* Luanda: CEAST.

Ki-Zerbo, J. (2006). *Para quando África?* Porto: Campo das Letras.

Kymlicka, W. (2003). *Les théories de la justice. Une introduction.* Paris: La découverte / Poche.

Lopes, F. (1996). *Padre Joaquim Alves Correia (1886-1951). Ao serviço do Evangelho e da democracia.* Lisboa: Rei dos Livros.

Lukamba, A. (1984). *A Evangelização como 'Encontro Vivo' na Cultura Umbundu de Angola.* Huambo: Secretariado Nacional de Liturgia.

Lukamba, A. (1992). *Nova etapa missionária em África. Redescobrir para repropor.* Huambo: Ed. Autor.

Machado, J. (2002). *Liberdade de expressão. Dimensões constitucionais da esfera pública no sistema social.* Coimbra: Coimbra editora.

Mahona, A. (1960). '*Philosophie Africaine'.* Paris: Présence Africaine.

Malumbu, M. (2005). *Os Ovimbundu de Angola: tradição, economia e cultura organizativa.* Roma : Vivere in.

Mana, K. (1999). *Chrétiens et Églises d'Afrique: penser l'avenir.* Yaoundé, Lomé : Clé / Haho.

Mana, K. (1991). *L'Afrique va-t-elle mourir?.* Paris : Cerf.

Mandela, N. (1995). *Longo caminho para a Liberdade. Autobiografia.* Porto: Campo das Letras.

Maradiaga, Ó. R. (2010). *Hacerse a la mar. Ante los desfios de un mundo globalizado.* Madrid: Ciudad Nueva.

Marujo, A. (1999). *Vidas de Deus na terra dos Homens.* Lisboa: Círculo de Leitores.

Matumona, M. (2004). *A Reconstrução de África na Era da Modernidade. Ensaio de uma Epistemologia e Pedagogia da Filosofia Africana.* Uíge: Sedipu.

Matumona, M. (2008). *Teologia Africana da reconstrução como novo paradigma epistemológico.* Lisboa: Roma Editora.

Mbembe, A. (1988). *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir e État en societé postcoloniale.* Paris: Karthala.

Mckenzie, J. (1984). *Dicionário Bíblico.* S. Paulo: Paulinas.

Meredith, M. (2006)*. The State of Africa***.** London, New York, Sydney, Toronto: Free Press.

Moreira, A. (1996). *Teoria das Relações Internacionais.* Coimbra: Almedina.

Moreira, A. (2009). *Ciência Política.* 4ª ed. Coimbra: Almediana.

Mosaiko, CEAST. (2004). *II Semana Social. O Cidadão e a Política.* Luanda: Mosaiko.

Mosaico, Centro Cultural (1999). *Direitos Humanos. Guia de Apoio a Cursos de Formação.* Luanda: Mosaiko.

Mourisca, F. M. (2008). *Cartas Políticas ou Cartas de Amor?.* Uíge: Sedipu.

Mourisca, F. M. (2003). *Considerações Pro-Pace.* Coimbra. Gráfica Coimbra, Difusora Bíblica.

Muaca, E. A. (1999). *Breve História da Evangelização de Angola.* Luanda: CEAST.

Mulago, V. (1956). *Necessité de l'adaptation missionnaire chez les Bantu du Congo. (*pp.19-40). In Des prêtres noirs s'intérrogent'. Col. Rencontres 47. Paris: Cerf.

Mveng, E. *De la mission à l'inculturation.* In **Ndi-Okola, J.** (1994). *Inculturation et conversion. Africains et européens face au Synode dês Églises d'Afrique*. (pp11-19). Paris: Karthala.

Mveng, E. (1985). *L' Áfrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*. Paris: L'Harmattan.

Nadeau, C. (2007). *Justice et Démocracie. Une introduction à la philosophie politique*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal.

Nascimento, A. (1992). *Caminhos da Esperança.* Lisboa: Rei dos Livros.

Neiva, A. T. (2005). *Congregação do Espírito Santo. História da Província Portuguesa (1867-2004).* Lisboa: Espiritanos.

Neto, A. (1987). *Sagrada Esperança.* (11ª ed.). Lisboa: Sá da Costa Editora.

Neves, T. (coord.) (1995a). *Arquidiocese do Huambo 1993.* Huambo: Arquid. Huambo.

Neves, T. (2001). *Angola. A Igreja Católica pela Paz.* Lisboa: Rei dos Livros.

Neves, T. (2005b). *Crónicas com Missão.* Lisboa: Espiritanos.

Neves, T. (1995b). *Justiça, Paz e Direitos Humanos*. Huambo: Arquidiocese do Huambo.

Neves, T. (1997). *Missão em Angola.* (2ª Ed.). Porto: S. C.M. Gondomar.

Neves, T. (2004). *Missão em Rescaldo*. Lisboa: Espiritanos.

Ngaba, A. V. (2008). *Angola: a voz profética dos Bispos da CEAST (1975-2002). Uma antropologia teológica para a educação para a Paz.* Mbanza Kongo: Sediaca.

Nogueira, F. (1986). *Um político confessa-se.* Porto: Civilização.

Nunes, J. (1991). *Pequenas comunidades cristãs. O ondjango e a inculturação em África / Angola.* Porto: UCP / Fund. António de Almeida.

Paulo VI; João Paulo II (2001). *Mensagens para a Paz. Textos para a celebração do Dia Mundial da Paz***.** Cascais: Principia / Comissão Nacional Justiça e Paz.

Paulo VI (2001). *Mensagem de Sua Santidade Paulo VI para a Celebração do I Dia Mundial da Paz.* In **Paulo VI; João Paulo II.** *Mensagens para a Paz. Textos para a celebração do Dia Mundial da Paz*. **(**pp.21-25). Cascais: Principia, Comissão Nacional Justiça e Paz.

Peelman, A. (1988). *L'Inculturation. L'Église et les cultures.* Paris, Otawa: Desclée / Novalis.

Pierre, A. (1996). *Testamento.* Lisboa : Círculo de Leitores.

Pinho, M. A. (1979). *Memórias.* Lisboa: Ed. Autor.

Pinto, J. N. (2008). *Jogos Africanos.* Lisboa: Esfera dos Livros.

Policarpo, J. C. (1971). *Sinais dos tempos.* Lisboa: Sampedro.

Pro Pace, Movimento (2001). *Congresso Pro Pace. Documentos.* Uíge: Pro Pace.

Promaica (2003). *Fórum Pro Pace*. Uíge: Movimento Pró Pace.

Ramonet, I. (2002). *Guerra do século XXI. Novos medos, novas ameaças.* Porto: Campo de Letras.

Ramos, R. (2010). *História de Portugal.* (3ª ed.). Lisboa: Esfera dos Livros.

Ratzinger, J. (1985). *Diálogos sobre a Fé.* Lisboa: Verbo.

Rawls, J. (2001). *Uma Teoria da Justiça.* (2ª ed). Lisboa: Fundamentos.

Rawls, J. (2005). *História da Filosofia Moral.* S. Paulo: Martins Fontes.

Rego, A. (2003). *Missão na Cidade.* Lisboa: Paulus*.*

Rego, A. (2006). *Os merceeiros globais.* Lisboa: Agência Ecclesia.

Rego, A. (2009). *Um ramo de amendoeira.* Lisboa: Paulinas.

Riccardi, A. (1999). *Santo Egídio, Roma e o Mundo.* Lisboa: Círculo de Leitores.

Ricoeur, P. (1997). *O justo ou a essência da justiça.* Lisboa: Piaget.

Roodrigues, **A. S.** (Coord) (1996). *História de Portugal em Datas.* Lisboa: Temas e Debates.

Sanchez, B. (1988). *Memórias de Ana Itungu.* Madrid: Edição do Autor.

Sanchez, B. (2009). *Os Sete Caminhos da Reconciliação.* Malange: Ed. Autor.

Santos Neves, F.; et al. (2007). *Introdução ao Pensamento Contemporâneo.* Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas.

Santos Neves, F.; et al. (2008). *Um Cristianismo em Estado de Contestação, uma Contestação em Estado de Cristianismo?* Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas.

Santos Neves, F. (2005). *Do ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal.* Lisboa: Ed. Universitárias Lusófonas.

Santos Neves, F. (1968a). *Ecumenismo em Angola. Do Ecumenismo Cristão ao Ecumenismo Universal.* Nova Lisboa: Editorial Colóquios.

Santos Neves, F. (1968b). *Liturgia, Cristianismo e Sociedade em Angola.* Braga: Pax.

Santos Neves, F. (1974b). *Negritude e Revolução em Angola.* Paris: Ed. Etc.

Santos Neves, F. (1975). *Para um Ecumenismo Omnitotidimensional em Angola.* Luanda: Editorial Colóquios

Santos Neves, F. (1974a). *Quo Vadis Angola?.* Angola: Editorial Colóquios.

Saramago, J. (2008). *A Viagem do Elefante.* Lisboa: Caminho.

Schubert, **B.** (2000). *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991. Lucerna:* P. Schlettwein Publishing Switzerland.

Seumois, A. (1993). *Teologia Missionária.* Bolonha: Centro Dehoniano.

Simmel, G. (2003). *Le conflit. Paris:* Circé.

Sínodo dos Bispos (1990). *Assembleia especial para a África. Lineamenta.* Vaticano: Libreria Vaticana.

Sínodo dos Bispos (2009). *II Assembleia especial para a África. Instrumentum Laboris.* Vaticano: Libreria Vaticana.

Sínodo dos Bispos (2006). *II Assembleia especial para a África. Lineamenta.* Vaticano: Libreria Vaticana.

Soares, J. (2002). *Virar de página.* Lisboa: Nova Ática.

Stillwell, P. (2002). *Caminhos da Justiça e da Paz. Doutrina Social da Igreja. Documentos de 1891 a 1991.* (4ª ed.). Lisboa: Rei dos Livros.

Sun Tzu (2009). *A arte da guerra.* Lisboa: *Bertrand.*

Teixeira, A. (1995). *A Pedra Rejeitada. O eterno retorno da violência e a singularidade da Revelação evangélica na obra de René Girard.* Porto: UCP, Fundação António de Almeida.

Teixeira, A. (2005). *Entre a exigência e a ternura. Uma Antropologia do 'habitat institucional' Católico'.* Lisboa: Paulinas Editora.

Tempels, P. (1949). *La Philosophie Bantoue*. Paris: Présence Africaine.

Tettamanzi, D. (2009). *Não há futuro sem solidariedade.* Lisboa: Paulinas.

Toffler, A. e H. (1994). *Guerra e Antiguerra.* Lisboa: *Livros* do Brasil.

Universidade Católica de Angola. (2004). *Memórias, Relatório 1999-2004*. Angola: UCAN

Valverde, P. J. (1992b). *Antropólogos e Missionários. As estratégias de exclusão da figura do missionário na Antropologia Clássica.* [pró-manuscrito]. Lisboa: ISCTE.

Valverde, P. J. (1992a). *Viagens no País das Crianças e dos Diabos. O discurso e as imagens da primitividade na literatura missionária portuguesa (1930-1960).* [pró-manuscrito]. Lisboa: ISCTE.

Viegas, F. (1999). *Angola e as Religiões.* Luanda: Ed. Autora.

Vieira, A. (s/d). *Sermão da II Oitava da Páscoa. Sermões.(*Vol. V). Lisboa: Sá da Costa.

Wauthier, C. (1964). *L'Afrique des Africains. Inventaire de lé Négritude.* Paris: Du Seuil.

Wheeler, D.; Pélissier, R. (2009). *História de Angola.* Lisboa: Tinta da China.

II. Enciclopédias / Dicionários

Academia das Ciências de Lisboa. (2001). *Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea*. (2 Vols). Lisboa: Verbo.

AAVV, (2000). *Dicionário de História Religiosa de Portugal.* Lisboa: Círculo de Leitores

Franco, J. E. (coord) (2010). *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e outras formas de Vida Consagrada Católica em Portugal.* Lisboa; Grádiva.

Verbo. (1995). *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura.* (21 Vols). Lisboa, S. Paulo: Verbo.

III. Artigos

Academia das Ciências de Lisboa (2001). *Justiça***.** In Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea. (p. 2202). Lisboa: Verbo.

Academia das Ciências de Lisboa (2001). *Paz*. In Dicionário da Língua Portuguesa Contemporânea. (p. 2790). Lisboa: Verbo.

Agualusa, J. E. (2002, Fevereiro 23). *Conseguirá Eduardo dos Santos sobreviver?.* Público, p.3.

Alves, J. Q. (1992, Junho). *Jamba, Mavinga e Cuito Cuanavale são símbolos deste desastre humano.* Encontro, pp.12-14.

Alves, J. Q. (1998, Novembro). *Paz ameaçada mas não esmagada.* Acção Missionária, p. 4.

Alves, M. I. (1985). *'Dou-vos a minha Paz' (Jo 14, 27).* Communio, nº6, pp.499-505.

Amado, J., Lopes, M. S. (2002, Fevereiro 23). *Luanda anuncia a morte de Savimbi.* Público, p.2.

Amaro, R. R. (2009, Novembro 8). *Economia solidária vai ser decisiva na resolução dos problemas do século XXI.* Voz da Verdade, pp.8-9.

Andereggen, V. (2000, Fevereiro). *Vim parar ao mundo dos Muílas.* Acção Missionária, p.8.

Andrade, J. P. (1997, Abril). *A Paz ainda não chegou.* Acção Missionária, p.3.

Andrade, J. P. (1991). *O compromisso sócio-político do cristão.* Luanda: CEAST.

António, P. L. (1999, Novembro). *Eu, preso, ameaçado, roubado...perdoo !.* Acção Missionária, p.4.

Araújo, J. (1998, Novembro). *Bispo sem Igreja.* Acção Missionária, p.6.

Arrupe, P. (1977). *Três tareas urgentes de la catequesis. Vida Nueva, pp. 1103-1104, pp. 2186-2187.*

Azevedo, C. M. (1990). *António Ferreira Gomes (1906-1989).* Lusitania Sacra, UCP, Lisboa, Tomo II, 2ª série, pp.243-245.

Boka di Mpasi, L. (1988). *L'autonomie des Eglises Africaines.* Spiritus, nº 113, pp. 423-425.

Bongo, B. (1995, Abril 28). *Contra um certo tipo de racismo.* Público, p.3.

Bongo, B. (2001, Fevereiro). *Missionários nas 'matas' da Jamba.* Acção Missionária, p.4.

Bongo, B. (2005, Agosto /Setembro). *Pelas crianças órfãs e em situação de risco.* Acção Missionária, p.4.

Bengui, F. (1996, Junho 2). *Panfletos 'satânicos' beliscam o poder. Padre responde em tribunal.* Correio da Semana, p.2.

Borges, A. (2009, Julho 18/25). *A Igreja e o social (I e II).* Diário de Notícias, p.70.

Borges, A. (2008). *De que Espírito somos?.* Reflexão Cristã, nºs 31-32, pp. 7-75.

Braga, Ó. (1999, Maio). *A Igreja está disposta a mediar o conflito.* Acção Missionária, p.8.

Braga, Ó. (2001, Julho). *Mediar a Paz a pedido.* Acção Missionária, p.12.

Bravo, P. (2010, Fevereiro). *África! Acorda, levanta-te e anda!*. Communio, pp. 251-256.

Cabral, F. S. (1990, Maio)**.** *Rawls ou a Justiça na sociedade liberal.* Communio, pp.436-447.

Cabral, M. V. (1999, Julho 16). *Viva a guerra?.* Diário de Notícias, p.11.

Cachada, F. (1995, Dezembro). *'Ana Itungu', um projecto para as crianças vítimas da guerra angolana.* Acção Missionária, p.4.

Cahinga, J. (2009b, Março 3). *A Igreja em Angola, entre o passado e o amanhã.* Agência Ecclesia, p. 8.

Cahinga, J. (1991, Janeiro). *Os desafios da Inculturação na Nova Evangelização de Angola.* Didaskw, nº 13, pp. 8-51.

Cahinga, J. (2009, Março). *Razões e perplexidade de uma Visita.* Além-Mar, pp.30-31.

Coelho, A. L. (2002, Fevereiro 24). *UNITA pede solução política.* Público, pp.2-3.

Coelho, M. B. (2009). *Joaquim Pinto de Andrade*, *nº1.* In http://caminhosdamemoria.com. Acedido a 23 de Fevereiro de 2009.

Coiepa, (2004, Abril/ Maio). *Olhos no futuro, mãos na reconstrução.* Mensageiro da Paz, p.3.

Comissão 'Justiça e Paz' da CEAST (1996, Abril-Junho). *Detenção e julgamento do P. Konrad Liebscher.* Kiphuka, Malanje, pp.20-21.

Corso, E. D. (1999, Junho). *A Paz merece tudo.* Acção Missionária, p.8.

Corso, E. D. (1998, Junho). *Diamantes apoiam a guerra em Angola.* Acção Missionária, p. 8.

Costa, A. B. (2009, Julho 19). *Todos os agentes políticos e sociais deveriam ler a encíclica 'Caritas in Veritate'.* Voz da Verdade, pp.8-9.

Costa, M. F. (2001, Outubro). *D. Zacarias Kamuenho merece o Prémio Sakharov.* Acção Missionária, p. 12.

Costa, M. F. (2000, Janeiro). *Interesses matam pessoas.* Acção Missionária, p.12.

Costa, G. (2002, Fevereiro 23). *Savimbi morre em combate após 35 anos de guerrilha.* Expresso, p. 48.

Dacosta, **F.** (1995, Novembro 9). *Um cristo nas ruas de Luanda.* Público, p.9.

Dias, M. R. (1992-93, Dezembro-Janeiro). *O 'Apostolado' e a Paz. Editorial.* Apostolado, p.3.

Dias, M. R. (1992, Setembro-Outubro). *Uma resposta aos direitos humanos.* Apostolado, p.34.

Dnar-Sec (1996, Novmebro 30). *Uma declarada intromissão que leva os Bispos católicos a proposições manifestamente obstrutivas ao processo de paz.* Jornal de Angola, p.1.

Domingues, B. (2009a, Julho 12). *'Caritas in Veritate': algo de novo?.* Público, p.38.

Domingues, B. (2000, Novembro 12). *A guerra em Angola e as Igrejas.* Público, p.6.

Domingues, B. (2001, Julho 8). *A Igreja pela Paz em Angola.* Público, p.6.

Domingues, B. (2009b, Novembro 15). *Crucifixos e laicidade.* Público, p. 8.

Domingues, B. (1999, Setembro 19). *O apelo de Angola e de Timor.* Público, p.23.

Duchëne, B. (2000, Dezembro). *As apostas da Igreja em Angola.* Acção Missionária, pp. 20-22.

Ducrot, B. (1995). '*Angola: pourquoi rester?'.* Spiritus, nº 140, pp.332-338.

Ducrot, B. (1996, Juil-Août). *Croire que le cours de l'Histoire peut changer.* Pentecote sur le Monde, pp. 21-24.

Eboussi-Boulaga, F. (1977). *El cristianismo africano a la busqueda de su própria identidad.* Concilium, nº 6, pp.352-355.

Ela, J.-M. (1978b). *Ambiguités de la mission: le cas africain.* Lumiére et Vie, nº 137, pp.17-56.

Expresso (2002, Março 2). *1934-2002 Jonas Savimbi.* Revista Expresso, pp. 46-60.

Fernandes, J. P. (2000, Janeiro). *Com lágrimas e raiva.* Acção Missionária, p. 4.

Fernandes, J. P. (1999, Fevereiro). *Natal das víboras em Angola.* Acção Missionária, p.4.

Fernandes, J. M. (2002, Fevereiro 24). *Uma esperança, mas ténue.* Público, p.4.

Ferreira, F. (1999a, Outubro 25). *Huambo. Ninguém dança à volta da fogueira.* Focus, nº 1, pp. 66-72.

Ferreira, F. (1999b). *Luanda. Uma cidade à beira do nada.* Focus, nº 2, pp.134-140.

Ferreira, E. M. (1995, Março). *Impressões de uma viagem a Angola.* Encontro, pp.12-14.

Ferreira, J. S. (2000b, Agosto-Setembro). *Missionário fora do asfalto.* Acção Missionária, p.8.

Ferreira, J. R. (2000a, Janeiro). *Caminhos de Justiça e de Progresso.* Acção Missionária, p. 8.

Ferreira, P. M. (2005). *O papel das organizações regionais na resolução de conflitos.* Janus 2005, Público / UAL, pp. 150-154.

Franklin, D. (2000, Abril). *A urgência de formar pessoas.* Acção Missionária, p.12.

Franco, J. E. (2010, Novembro). *Angola, um país de futuro*. A Folha dos Valentes, pp. 10-11.

Garridou-Lagrange, M. (1986). *Justice et paix: du singulier ao pluriel.* Actualité Religieuse dans le Monde, nº 33, pp.20-23.

Gaspar, C. (1992, Setembro-Outubro). *Assim começou a grande festa.* Apostolado, pp. 15-17.

Gaspar, F. (1999, Outubro 30). *Mortos de fome. A tragédia esquecida no interior de Angola.* Expresso-Revista, pp. 66-83.

Gaspar, J. (2011, Janeiro). *Deste canto de Manaus, a Missão em perspetiva de Justiça e Paz.* Missão Espiritana, pp. 51-61.

Gomes, A. (1992b, Junho 7). *A segunda morte de Agostinho Neto.* Público, p.3.

Gomes, A. (1993, Abril 25). *Diário de uma viagem ao Huambo.* Público Magazine, pp. 32-48.

Gomes, A. (1992a, Junho 6). *Papa foi ao coração de Angola gritar 'nunca mais a guerra'.* Público, pp.1, 24 e 25.

Gomes, A.; Santos, J. A. (1999, Fevereiro 19). *Angola em guerra não tem futuro.* Diário de Notícias, p.12.

Gonçalves, M. (1996, Agosto-Setembro). *Angola. A oração do povo.* Encontro, p.13.

Gonçalves, M. (2001, Novembro). *As obras do P. Telmo.* Encontro, p.21.

Henderson, L. (1991, Julho). *As Igrejas Angolanas e o Futuro.* Além-Mar, pp.18-19.

Ilídio, A.; Cahinga, J.; Lukamba, A. (1992). *A Nova Evangelização em Angola à luz do Simpósio.* Didaskw, nº 16, pp. 6-76.

Imbamba, J. M. (2010, Outubro). *Missão na terra dos diamantes.* Acção Missionária, p.5.

JA (1989a, Novembro 29). *A Deus o que é de Deus.* Jornal de Angola, p.4.

JA (1996, Maio 31). *Editorial.* Jornal de Angola, p.1.

JA (1989b, Dezembro 1). *Editorial. A César o que é de César.* Jornal de Angola, p.1.

JA (1989c, Dezembro 3). *Editorial. Ingerências Explosivas.* Jornal de Angola, p.1.

João Paulo II (1983, Agosto 1). *La théologie africaine. Discours aos évêques zairois.* AAS, Vol. LXXV (8), pp. 652-658, nºs 1-3.

João Paulo II (2001). *Mensagem à UCAN, 15 de Outubro de 1999*. Ucan – Boletim Informativo, nº 1, p.19.

João XXIII (1963). '*Pacem in Terris*, AAS, nº 55, 5, pp. 257-304.

Julião, P. (2002b, Fevereiro 24). *Angola quer sarar as feridas.* Diário de Notícias, p.21.

Julião, P. (2002a, Fevereiro 23). *O velho leão foi morrer a casa.* Diário de Notícias, p.4.

Junior, J. P. (1993). *A coluna do terror.* Visão, nº1, pp. 34-38.

Justino, J. (1999, Setembro 21). *A Angola que não se perdeu na guerra.* Público, p.19.

Kamwenho, Z. (2000, Março). *A Paz em Angola – milagre do Jubileu?.* Acção Missionária, pp.20-22

Kamwenho, Z. (2002a, Janeiro). *Ajudai Angola a viver. Prémio Sakharov 2001.* Encontro, pp.5-7.

Kamwenho, Z. (2002b, Julho). *Angola. Cimentar a Paz.* Encontro, pp. 8-9.

Kamwenho, Z. (2003, Outubro). *Pôr fim à guerra dos corações.* Encontro, pp.20-22.

Kamwenho, Z. (1999, Abril). *Viver a Fé em Lusofonia.* Acção Missionária, p.4.

Kinkupu, L. S. (2006). *Por una inculturación doctrinal en el cristianismo africano.* Concilium, nº 317, pp.567-578.

Lima, C. (1999, Novembro 1). *Carta aberta ao Presidente de Angola.* Público, p.16.

Lima, L. (2001, Outubro 19). *Bispo ganha Prémio Sakharov.* Diário de Notícias, p.28.

Lopes, I. S. (1996, Fevereiro 16). *Luanda cansada da guerra.* Vida-Independente, pp. 73-77.

Loureiro, A. (1999, Dezembro). *Com os deslocados do Chinguar.* Acção Missionária, p. 4.

Lourenço, S. (2000, Março). *Ficar na Missão por qualquer preço.* Acção Missionária, p.8.

Lourenço, J. (1990). *O desafio bíblico à felicidade em Mt 5,6.* Communio, nº 5, pp. 398-411.

Lukamba, A. (1996, Setembro). *Deus não abandonou a África. Mensagem Social do Sínodo Africano.* Didaskw, nº 22, pp. 40-71.

Madeca, **P.** (1999, Novembro). *Curar feridas e dar as mãos.* Acção Missionária, p.8.

Marques, R. (2002, Fevereiro 24). *O futuro de Angola.* Público, p.3.

Marques, V. S. (2005) *Violência e poder nas relações internacionais.* Janus 2005, Público /UAL, pp.122-123.

Martins F. (1996, Junho 16). *Quem me dera ser padre.* Correio da Semana, p.9.

Martins, G. d'O. (2008). *Nota da Direcção.* Reflexão Cristã, nºs 31-32, pp. 8-10.

Martins, J. (1998, Maio). *Um ano depois do regresso ao Sêndi.* Acção Missionária, p.4.

Marujo, A. (2008, Dezembro 5). *A Religião não se foi embora, só mudou de face e de lugar.* Público, P2, pp. 10-11.

Marujo, A. (1997, Fevereiro). *Angola, país desaparecido da vida.* Além-Mar, p.9.

Marujo, A. (1992, Maio 7). *Eduardo dos Santos elogia a Igreja.* Público, p.14.

Matos, H. (1991). *Da 'Rerum Novarum' (1891) à 'Centesimus Annus' (1991): 100 anos de evolução da DSI.* Revista Eclesiástica Brasileira, nº 51, pp.771-802.

Mbembe, A. (2000, Março). *A propôs des écritures africaines de soi*. *Politique Africaine,* (nº 77), p. 39.

Mbilingi, G. (2010, Julho). *Acompanhar a reconstrução nacional.* Acção Missionária p.4.

Mbilingi, G. (2002, Agosto-Setembro). *A fome não sabe esperar.* Encontro, pp.20-22.

Mbilingi, G. (2009, Dezembro). *Justiça, Paz e Reconciliação em África.* Acção Missionária pp.6-7.

Mendes, P. R. (1999, Setembro 30). *Uma das piores tragédias.* Público, p.20.

Metogo, E. M. (2005, Diciembre). *Treinta años después de la 'de-mission' de Fabien Eboussi Boulaga.* Spiritus, ed. Hispanoamericana, nº 181, pp. 105-111.

Mewuda, B. W. (1990). *Ser autenticamente cristão permanecendo autenticamente africano.* Communio, nº7, pp. 460-467.

Mira, V. (2000, Novembro). *De Leiria ao Sumbe.* Encontro, pp. 13-19.

Moita, M. (2005a). *Portugal nas operações de apoio à paz em Angola.* Janus 2005, Público / UAL, pp.188-189.

Moita, M. (2005b). *Prevenção dos conflitos. O papel da ONU.* Janus 2005, Público /UAL, pp.146-147.

Moita, M. (2005c). *Projecção internacional da Comunidade de Sant'Egídio no mundo.* Janus 2005, Público / UAL, pp. 155-157.

Monteiro, F. (2006). *A génese do Estado-Nação em Angola.* Res-Publica. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, pp.27-36.

Monteiro, I. (2002, Dezembro). *Pela sobrevivência.* Encontro, pp.5-7.

Monteiro, J. M. (2003, Fevereiro). *Combater os frutos da guerra.* Acção Missionária, p.5.

Moreira, A. (1993, Dezembro). *A guerra do Kuito – Bié. Como os Missionários a viveram.* Encontro, pp. 15-22.

Moreira, A. (2002, Outubro). *Foi a guerra, ficaram as consequências.* Encontro, pp. 24-25.

Moreira, A. (1999, Novembro). Povo *massacrado e abandonado.* Acção Missionária, p.4.

Moreira, A. (2010, Dezembro). Angola, 35 anos de Independência*.* Acção Missionária, pp. 6-7.

Moreira, J. A. (1997, Janeiro). *Bailundo, terra-mártir.* Acção Missionária, p.8.

Moreira, J. A. (1987, Março). *Bailundo. Recomeçar do zero.* Acção Missionária, p. 6.

Mota, D. S. (2000, Janeiro-Fevereiro). *O alto risco das ajudas humanitárias*. Acção Missionária, p.4.

Moura, T. (2005). *Mulheres e consolidação da Paz.* Janus 2005, Público / UAL, pp.174-175.

Mourisca, F. M. (1999, Novembro). *Contra a cultura da violência.* Acção Missionária, p.12.

Mourisca, F. M. (2002, Setembro). *Igreja Católica, ontem e hoje. Os apregoados privilégios.* Apostolado, pp.3-5.

Muaca, E. A. (1999, Agosto- Setembro). *A Igreja lucrou com o 25 de Abril.* Acção Missionária, p.8.

Mveng, E. (1992). *Le Synode Africain, prolégomènes pour un Concile Africain?.* Concilium, nº239, pp.149-169.

Mveng, E. (1988). *Teologia Africana de la Liberación.* Concilium, nº219, pp.195-206.

Nambi, J. (2000, Junho). *A aposta no Congresso da Paz.* Acção Missionária, p.12.

Nambi, J. (2001, Agosto). *Pela sobrevivência de um povo.* Encontro, pp.20-22.

Nascimento, A. (1999, Janeiro). *A guerra é uma explosão do absurdo.* Acção Missionária, p.4.

Nascimento, A. (1998, Outubro 17). *Rezai pela Paz em Angola.* L'Osservatore Romano, p. 25.

Ndjamba, A. (2001, Abril). *Compromissos em favor da 'Justiça e Paz'.* Acção Missionária, p.6.

Neiva, A. T. (2000). *Acordo Missionário*. In Dicionário de História Religiosa de Portugal A-C. Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 19-20.

Neiva, A. T. (2010). *Espiritanos.* In Franco, J. E. (coord). *Dicionário Histórico das Ordens, Institutos Religiosos e outras formas de Vida Consagrada Católica em Portugal*. (pp.155-157). Lisboa: Grádiva.

Neiva, A. (2002b, Março). *A era pós-Savimbi. Angola com esperança.* Encontro, pp. 13-19.

Neiva, A. (2009b, Novembro). *África, acorda!.* Encontro, pp.13-21.

Neiva, A. (2009a, Abril). *Bento XVI em África.* Encontro, pp.14-21.

Neiva, A. (1999, Abril). *Dia Nacional da Reconciliação.* Acção Missionária, p.5.

Neiva, A. (2002a, Maio). *O futuro fica onde?.* Acção Missionária, p.4.

Neves, T. (1990a, Maio). *A Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos.* Didaskw, nº 11, pp. 10-37.

Neves, T. (1990b, Setembro). *A Hierarquia da Igreja Católica e os Direitos Humanos.* Didaskw, nº 12, pp. 56- 70.

Neves, T. (1991b, Outubro 27). *A História de um Simpósio.* Jornal de Angola, cad. Cultural, p.2.

Neves, T. (1991a, Maio). *A Igreja em Angola. Desafios e urgências.* Além-Mar, pp.21-23.

Neves, T. (2007). *Angola: a Paz e os Direitos Humanos nas Mensagens da Igreja Católica (1989-1994).* Res-Pública. Lisboa: Univers. Lusófonas, Ano III, Nºs5-6, pp.179-194.

Neves, T. (2009, Dezembro). *O desafio dos Sínodos Africanos.* Brotéria, pp.809 – 822.

Neves, T. (2009, Setembro-Dezembro). *Teologia(s) Africana(s).* Igreja e Missão, pp. 341-370.

Neves, T. (2008). *As Igrejas e o Nacionalismo em Angola.* Revista Lusófona de Ciência das Religiões, Ano VII, n. 13/14, pp.511-526.

Neves, T. (2005a). *Informar para transformar. A responsabilidade social de uma Rádio Católica.* Missão Espiritana, nº 8, pp.7-18.

Neves, T. (2001b, Dezembro). *Por uma Angola sem guerra.* Acção Missionária, p.4.

Neves, T. (2001a, Novembro). *Prémio Sakharov. D. Zacarias Kamwenho.* Acção Missionária, p. 3.

Neves, T. (1996). *Viver a esperança em Angola. Contra os fabricantes e os profetas da desgraça.* Communio, nº 6, pp.543-552.

Neves, T. (2000). *Angola, 30 anos de independência. A guerra serve para quê?.* Communio, nº 1, pp.76-87.

Numa, A. C. (1992, Fevereiro). *Novas Forças Armadas Angolanas.* Encontro, pp.12-13.

Nunes, A. (1994). *O silêncio dos inocentes.*Cidac, nº 3, pp.4-5.

Nunes, J. (1988). *A teologia da libertação em África.* Communio, nº 5, pp. 469-474.

Nunes, R. (1999, Novembro). *Mártires Portugueses.* Além-Mar, p.31.

Oliveira, J. C. (2000, Abril). *Das terras da Lunda ao Planalto Central.* Acção Missionária, p.8.

Onraita, L. M. (2000, Julho). *Bombas sobre civis e 'cultura do prato'.* Acção Missionária, p.8.

Osório, R. (2006, Abril 16). *Missão bem positiva do Papa Bento XVI.* Jornal de Notícias, p. 14.

Pacheco, C. (1999b, Novembro 24). *A barbárie instalou-se em Angola.* Público, p. 9.

Pacheco, C. (2006, Junho 3). *A rebelião de um sacerdote.* Público, p. 6.

Pacheco, C. (1999a, Julho 12). *Portugal e a guerra em Angola.* Público, p.9.

Paulo VI (1967b). *Catholicam Christi Ecclesiam***.** AAS, nº 59, p. 27.

Paulo VI (1967a). *Populorum Progressio.* AAS, nº 59, pp. 257-299.

Paulo VI (1969a, Setembro 30). *Allocutio.* AAS, Vol. LXI, nº1, nº9, p.577.

Paulo VI (1966). *Christi Matri.* AAS, nº 58, p.745.

Paulo VI (1967c). *Dia Mundial da Paz.* AAS, nº 59, p.1097.

Paulo VI (1976a). *Evangelii Nuntiandi.* AAS, nº 68, 1, pp.5-76.

Paulo VI (1976b). *Iustitiam et Pacem.* AAS, nº 68, p.700.

Paulo VI (1969b). *Recurrens Mensis October.* AAS, nº 61, p. 649.

Paulo VI *(1976d*). *Allocutio. AAS, nº 59, p.421.*

Pepetela (2002, Fevereiro 28). *Mais perto da paz.* Visão, p.58.

Pinard, E. (1993, Junho). *A guerra no Huambo. Os dias que não se esquecem.* Encontro, pp. 12-14.

Pinard, E. (2000, Junho). *Pelos despojados de tudo.* Acção Missionária, p.8.

Pinho, M. A. (1941, Setembro 15, Novembro 6). *I e II Circulares Confidenciais do 'Senhor Arcebispo de Luanda ao Clero Diocesano.* [pró-manuscrito]. Luanda.

Pinto, J. N. (1995, Abril 16). *Oportunidade africana.* Diário de Notícias, p.17.

Pinto, M. (1985). *Comissão Nacional Justiça e Paz***.** *Uma breve nota.* Communio, nº 6, pp. 579-581.

Postioma, A. (1974). *En Angola, l´Eglise est arrivée trop tard….* Spiritus, nº 57, pp. 438-440.

Presbitério de Luanda (1996, Junho 1). *Comunicado sobre o P. Konrad Liebscher*. [pró-manuscrito]. Diocese de Luanda.

Puaty, J. P. (2001, Março). *Moxico riscado do mapa.* Acção Missionária, p.12.

Pureza, J. M. (2005). *O tempo da guerra eterna?.* Janus 2005, Público /UAL, pp. 138-139.

Queirós, L. M. (2008, Abril 18) *Aimé Césaire, o homem que inventou a negritude.* Público, P2, pp.8-9.

Querido, M.; Colaço, S. (2002, Janeiro). *Missão no coração da guerra.* Acção Missionária, p.8.

Querido, M.; Colaço, S. (2001, Agosto-Setembro). *Missão, o coração de Malanje.* Acção Missionária, p. 4.

Ribas, A. (2000, Fevereiro). *A Igreja nunca se calou.* Acção Missionária, p.12.

Ribeiro, A. T. (1996, Maio 16). *O pesadelo dos inocentes.* Visão, pp. 48-53.

Ribeiro, M. (2002a, Maio). *'Passagem' da guerra à Paz?.* Acção Missionária, p.4.

Ribeiro, M. (2002b, Novembro). *Paz a Angola para sempre!.* Encontro, pp.17-19.

Ribeiro, M. (2003, Abril). *Por terras de Malange.* Encontro, pp. 14-19.

Roberto, B. (2000, Março). *Sonho uma Angola reconciliada.* Acção Missionária, p.12.

Rocha, A. (2001, Novembro). *A guerra marca o ritmo.* Acção Missionária, p. 8.

Rocha, A. (2000, Outubro). *Semeadores de morte.* Acção Missionária, p.8.

Rocha, P.; Neves, T. (2001, Dezembro). *Paz sem dedo no gatilho. Entrevista a D. Zacarias Kamwenho.* Encontro, pp. 20-22.

Roque, F. (1999a, Julho 13). *Por favor, façam a paz em Angola.* Diário de Notícias, p.12.

Roque, Fátima (1999b, Novembro 5). *Vamos forçar a Paz em Angola.* Diário de Notícias, p.20.

Ruiz, J. (1999). *s.v. Durkheim.* Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. (Vol.9, cols. 1071-72). Lisboa, S. Paulo: Verbo.

Sali, H. (2001, Março). *Dois meses de rapto nas matas.* Encontro, pp.8-9.

Sanches, J. (1972, Décembre). *Les Missions Catholiques et la Politique de l'État Portugais.* Spiritus, nº 51, pp. 370-382.

Sanchez, B. (2003, Novembro). *Ao encontro dos Militares, dos Mutilados e dos Prisioneiros.* Encontro, pp. 5-7.

Santos Neves, F. (1969). *Une missione en état de contestation, une contestation en état de mission.* Spiritus, nº 38, pp.115-124.

Santos, A. (1997, Fevereiro 16). *Emissora Católica ressuscita em Luanda.* Público, p.37.

Santos, J. A. (2002, Fevereiro 24). *Adeus às armas.* Diário de Notícias, p. 23.

Santos, J. A. (1999, Julho 8). *Mediação da Igreja aceitável sem Savimbi.* Diário de Notícias, p.11.

Santos, J. E. (1992, Maio). *A Igreja Católica foi uma luz pacificadora.* Acção Missionária, p.3.

Savimbi, J. (1992, Fevereiro). *A Igreja Católica foi muito corajosa.* Acção Missionária, p.3.

Scarpa, P. L. (1999, Dezembro). *A guerra não nos paralisou. Acção Missionária*, p.8.

Sceam (1974). *Promouvoir l'evangelisation dans la corresponsabilité. Déclaration des évêques d'Afrique et Madagáscar présents au 4e Synode episcopal mondial*. La Documentation Catholique, nº 1664, pp. 995-996.

Sceam (1989). *Séminaire Pan-Africain sur 'Justice et Paix'. Résolutions*. Spiritus, nº 114, pp.82-85.

Semporé, S. (1982). *Les défis des églises afro-chrétiennes.* Lumen Vitae, tom. XXXI, nº159, pp. 43-59.

Semporé, S. (1994, Janeiro). *Théophile l'Africain. Les chrétiens d'Afrique devant leur avenir.* Etudes, pp. 19-30.

Silva, M. F. (2000). sv *Justiça e Paz.* Verbo, Lisboa/S. Paulo, Vol.16, col.1232.

Silva, M. (1994). *Justiça e Paz.* Vida Consagrada, nº 3, pp.85-86.

Silva, R. (2000b, Fevereiro 4). *A Paz ainda está longe de ser uma realidade.* Público, p.16.

Silva, R. (1999, Julho 28). *Igreja condena Governo e UNITA.* Público, p.12.

Silva, R. (2001, Outubro 19). *Prémio Sakharov para Bispo angolano.* Público, p. 29.

Sínodo dos Bispos (1971). *Iustitia in Mundo.* AAS, nº 63, pp. 923-942.

Sínodo dos Bispos. II Assembleia especial para a África. (2009, Outubro 31). *Mensagem Final: África, levanta-te e anda!.* L'Osservatore Romano, nº44, pp.6-9.

Soares, M. B. (1999, Julho 29). *A importância do encontro dos bispos angolanos no Lubango.* Público, p.16.

Universidade Católica de Angola (2001, Dezembro). *Boletim Informativo.*, nº 1, pp. 1-23.

Valinho, P (2008). *Filosofia da Guerra e da Paz.* Revista Portuguesa de Filosofia, nº 64, pp. 1333-1336.

Viana, M. (2000, Outubro). *Derrubar a tragédia e o pessimismo.* Acção Missionária, p.8.

Viana, M. (1998, Julho). *Em Malanje, lutar pela sobrevivência.* Acção Missionária, p.3.

Viana, M. (1994, Abril). *Malanje: cuidar das vítimas da guerra.* Encontro, p.22.

Vieira, J. (2009, Junho). *Sarar o coração.* Além -Mar, p.58.

Vieira, M. (1998, Novembro). *Lutar contra a angústia do dia seguinte.* Acção Missionária, p.2.

Vilas Boas, M. (1991, Junho-Julho). *Angola, o sopro da Paz.* Boa Nova, pp. 12-14.

Visão (2002). *As últimas horas de Savimbi.* Visão, nº 469, pp. 52-62.

Viti, F. (1999c, Dezembro). *'Massacre de irmãos'.* Acção Missionária, p. 12.

Viti, F. (1999a, Março). *'A Paz pelo reencontro dos corações'.* Acção Missionária, p.4.

Viti, F. (2000, Agosto-Setembro). *Huambo, terra de sofrimento.* Acção Missionária, p. 12.

Viti, F. (1999b, Outubro). *Huambo: drama humanitário.* Acção Missionária, pp.6-7.

Viti, F. (2001, Junho). *Por uma Paz sem 'Procuração'.* Encontro, pp.20-22.

Zorn, J. F. (2008). *Des prêtres noirs s'interrogeaient…des anglicans et des protestants se posaient aussi des questions* (1956). Spiritus, nº191, pp. 213-223.

IV. Mensagens e Documentos da Conferência Episcopal de Angola e S. Tomé (CEAST)

CEAST. (1996b). *Em defesa da Esperança.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993a). *O sangue do teu irmão clama da terra até mim (Gn 4,10.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1994a). *Por uma Angola renovada.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995b). *Veemente Apelo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998a). *A Igreja em Angola entre a guerra e a paz. Documentos Episcopais 1974-1998.* Luanda: Secretariado de Pastoral.

CEAST. (2002a). *A Igreja perante a SIDA.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997a). *A Páscoa Angolana.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992f). *A Pátria de Luto.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999c). *A Reconciliação Nacional.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993b). *A Salvação do Povo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995c). *A Saúde Moral da Nação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998e). *Angola, para onde vais?.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999a). *Anuário Católico de Angola e S. Tomé.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2009). *Anuário Católico de Angola e S. Tomé.* (2 Volumes). Luanda: CEAST.

CEAST. (1993d). *Ao encontro do Príncipe da Paz*. Luanda: CEAST.

CEAST. (2001a). *Ao largo, confiantes.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997b). *Apostemos na Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992d). *Às portas da Segunda República.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998b). *Carta aos Angolanos*. Luanda: CEAST.

CEAST. (1977). *Carta Pastoral no Cinquentenário de Sta Teresinha do Menino Jesus como Padroeira das Missões.* Lubango: CEAST.

CEAST. (1975a). *Carta Pastoral sobre a Igreja e a Cultura Angolana.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990a). *Carta Pastoral sobre Baptismo e Confirmação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991a). *Carta Pastoral sobre Baptismo e Igreja.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1989a). *Carta Pastoral sobre o Baptismo e a Eucaristia.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1974). *Carta Pastoral sobre o momento cristão de Angola.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1996a). *Conversão e Patriotismo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1994b). *Corações ao Alto.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002b). *Dai-nos a Paz!.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997c). *De Mãos Dadas.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991b). *Em defesa da vida.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991c). *Felizes os Obreiros da Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1986). *Firmes na Esperança.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993c). *Irmãos, porque nos matamos?.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999e). *Jubileu da Esperança.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2001b). *Justiça e Pão para todos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990b.). *Mensagem aos Religiosos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1989d). *Mensagem aos responsáveis políticos do MPLA-PT e da UNITA, a todo o Povo de Deus e aos Homens de Boa Vontade.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002). *Mensagem de saudação pelo Memorando de Entendimento.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995a). *Mensagem para a preparação do Jubileu do ano 2000. Ano nacional da Família Angolana.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991d). *Mensagem Pastoral após a Visita Ad Limina.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998c). *Mensagem Pastoral após reunião da Imbisa.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998d*). Mensagem Pastoral de Apelo à Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1989c). *Mensagem Pastoral sobre a Reconciliação Nacional.* Benguela: CEAST.

CEAST. (1990c). *Mensagem Pastoral sobre as conversações de Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1989b). *Mensagem Pastoral sobre as exigências da Paz*. Luanda: CEAST.

CEAST. (1990d). *Mensagem Pastoral sobre o Jubileu do V Centenário da Evangelização.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1975b). *Nota Pastoral sobre o regresso dos* Refugiados. Benguela: CEAST.

CEAST. (2000b). *Novo Milénio, Vida Nova.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2000a). *O Ano da Reconciliação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999b). *O calvário do povo angolano.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991e). *Os Cristãos e a Política.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992c). *Os nossos passos no caminho da Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992a). *Políticos, Democracia e Justiça.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992b). *Preparêmo-nos para o receber.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992e). *Salvai-nos que perecemos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999d). *Salvemos a vida dos angolanos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002c). *Saudação ao 4 de Abril*. Luanda: CEAST.

CEAST. (2010). *Angola, 35 anos de independência*. Luanda: CEAST.

ÍNDICE REMISSIVO

Acordos, 15, 20, 22, 23, 32, 33, 35, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 50, 53, 54, 72, 77, 81, 82, 83, 84, 86, 87, 88, 93, 122, 164, 165, 166, 178, 180, 181, 191, 194, 195, 199, 200, 204, 205, 207, 208, 209, 223, 234, 236, 240, 248, 254, 255, 257, 258, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 273, 285, 288, 292, 302, 303, 344, 353, II, III, IV, V, XXI.

África, 14, 27, 59, 60, 62, 80, 95, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 128, 133, 135, 136, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 163, 166, 172, 174, 175, 180, 193, 194, 212, 226, 236, 242, 250, 256, 257, 264, 265, 272, 277, 283, 291, 300, 312, 316, 323, 324, 327, 330, 333, 335, 336, 338, 342, 343, 344, 345, 348, 353, V, VI, VIII.

Andrade (J.P.), 15, 165, 166, 167, 169, 171, 172, 184, 198, 217, 219, 236, 250, 251, 252, 253, 254, 256, 308, 328, 330, 338, 339, 353, 356, XVII, XVIII, XIX.

Angola, 2, 3, 4, 6, 7, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 57, 60, 61, 62, 91, 93, 97, 104, 113, 115, 126, 128, 129, 130, 131, 135, 136, 139, 149, 152, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 2221, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 290, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.

Bento XVI, 9, 16, 59, 94, 106, 107, 108, 112, 116, 117, 119, 120, 121, 152, 185, 249, 277, 305, 312, 313, 314, 330, 344, 345, 353.

Bobbio, 13, 23, 25, 59, 71, 72, 73, 74, 75, 84, 85, 86, 87, 89,183, 207, 325, 330, 353.

Cahinga, 204, 279, 280, 307, 313, 339, 341, 353.

CEAST, 9, 16, 20, 21, 104, 111, 115, 163, 183, 184, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 219, 221, 230, 236, 249, 253, 255, 259, 267, 275, 278, 293, 296, 297, 300, 306, 307, 308, 309, 311, 326, 330, 331, 333, 334, 335, 338, 339, 349, 350, 351, 353, IV, V, VIII, IX, XI, XII, XXI.

Césaire, 143, 144, 165, 331, 346, 353.

Cessar fogo, 20, 27, 88, 185, 188, 194, 199, 235, 261, 292, 321, 326, 327, 328, 353.

Coesão, 13, 25, 59, 68, 69, 70, 95, 120, 131,297, 353.

COIEPA, 9, 15, 16, 21, 188, 213, 215, 277, 291, 296, 297, 298, 299,301, 302, 320, 328, 339, 353, VIII, XX.

Colonial(ismo), 14, 19, 25, 92, 103, 105, 109, 135, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 155, 165, 167, 169, 170, 171, 173, 176, 256, 285, 331, XVII.

Conflito, 6, 13, 24, 25, 35, 38, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 92, 93, 94, 95, 100, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 118, 120, 124, 125, 129, 136, 145, 148, 198, 202, 211, 214, 216, 226, 230, 232, 243, 248, 249, 250, 252, 255, 256, 259, 263, 264, 265, 271, 290, 301, 302, 303, 305, 318, 320, 325, 328, 338, 340, 343, 353, VIII.

Democracia, 24, 31, 37, 51, 53, 59, 71, 74, 75, 82, 84, 90, 95, 110, 120, 148, 153, 173, 175, 176, 180, 181, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 222, 223, 235, 250, 252, 253, 255, 273, 277, 293, 300, 302, 307, 311,317, 318, 333, 351, 353, XI, XX.

Direitos Humanos, 30, 71, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 88, 89, 90, 95, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 106, 108, 109, 114, 115, 116, 118, 135, 147, 148, 149, 174, 188, 193, 199, 200, 202, 203, 205, 207, 211, 214, 215, 216, 219, 220, 222, 225, 227, 228, 230, 231, 232, 247, 248, 250, 252, 254, 269, 270, 272, 277, 278, 281, 282, 290, 296, 300, 302, 305, 315, 318, 319, 321, 323, 326, 327, 328, 331, 334, 339, 345, 353, V, VIII, X, XIV, XX.

Domingues (B.), 112, 114, 115, 116, 121, 148, 168, 169, 176, 272, 297, 298, 302, 332, 339, 340, 353.

Doutrina Social da Igreja, 2, 9, 14, 23, 26, 57, 112, 118, 119, 121, 122, 126, 172, 175, 176, 191, 219, 278, 282, 284, 324, 325, 326, 327, 331, 336, 353.

Durkheim, 13, 25, 59, 69, 70, 332, 347, 353.

Ecclesia (R), 16, 110, 151, 162, 163, 169, 185, 191, 192, 193, 220, 236, 277, 299, 301, 306, 307, 321, 335, 339, 346, 353, VII.

Ecumenismo, 109, 163, 168, 172, 173, 257, 259, 285, 297, 299, 301, 302, 336, 353, XX.

Eleições, 9, 15, 20, 24, 38, 104, 109, 181, 190, 196, 198, 200, 201, 202, 204, 227, 231, 234, 247, 248, 255, 258, 259, 261, 263, 272, 273, 277, 286, 293, 313, 319, 353, V, VI, X.

Guerra, 3, 6, 13, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 43, 44, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 76, 77, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 100, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 111, 115, 117, 118, 120, 123, 124, 125, 126, 132, 155, 158, 159, 166, 171, 172, 175, 177, 181, 183, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 314, 216, 217, 219,

220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 353, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XIX, XX, XXI.

Henderson, 158, 159, 160, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 200, 253, 257, 332, 341, 353, IX, 163, 168, 169, 185.

Hobsbawm, 13, 59, 60, 61, 62, 113, 333, 353.

Igreja Católica, 2, 6, 10, 13, 14, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 57, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 109, 110, 112, 113, 114, 116, 124, 126, 134, 135, 136, 139, 142, 144, 151, 158, 159, 160, 165, 166, 169, 172, 175, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 200, 201, 204, 208, 209, 213, 214, 216, 217, 219, 226, 230, 236, 241, 245, 246, 247, 2488, 249, 250, 253, 253, 255, 256, 257, 259, 266, 267, 271, 278, 279, 281, 285, 286, 292, 293, 294, 297, 301, 303, 307, 310, 313, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 338, 334, 344, 345, 347, 353, III, VII, X, XV, XXI, XXII.

Igrejas, 9, 10, 14, 19, 20, 21, 22, 24, 87, 102, 117, 124, 125, 136, 142, 145, 147, 148, 149, 151, 152, 158, 159, 164, 165, 166, 167, 178, 185, 188, 193, 205, 208, 211, 213, 221, 235, 244, 247, 248, 250, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 266, 272, 280, 285, 288, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 320, 321, 324, 328, 332, 336, 340, 341, 345, 353, IX, X, XX, XXI.

I**ndependência**, 10, 11, 19, 26, 62, 72, 89, 93, 140, 149, 153, 154, 158, 161, 164, 165, 166, 169, 170, 172, 174, 178, 179, 180, 181, 183, 188, 190, 191, 194, 196, 199, 200, 210, 215, 216, 226, 228, 229, 236, 237, 241, 243, 250, 251, 253, 254, 256, 258, 286, 292, 298, 303, 324, 343, 345, 351, 353, III, IV, V, XVII, XIX.

J. Paulo II, 94, 99, 101, 102, 104, 118, 136, 143, 146, 151, 152, 248, 274, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 293, 309, 313, 328, 353, VII, XIII, XIV.

Justiça, 2, 3, 6, 9, 13, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 65, 73, 74, 79, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 89, 90, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 134, 135, 142, 148, 151, 152, 155, 171, 175, 178, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 201, 202, 203, 206, 207, 208, 210, 212, 215, 218, 219, 225, 228, 229, 230, 231, 233, 235, 237, 247, 249, 250,

251, 252, 254, 260, 266, 270, 274, 276, 277, 278, 280, 282, 287, 298, 300, 301, 302, 305, 307, 311, 313, 314, 320, 323, 324, 325, 326, 328, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 343, 344, 346, 347, 348, 350, 351, 353, XI, XII, XIII, XIV, XX, XXI.

Kamwenho, 21, 193, 214, 215, 221, 222, 223, 273, 297, 299, 302, 308, 319, 328, 342, 345, 347, 353, VIII, XXI.

Libertação, 9, 10, 14, 16, 21, 22, 61, 89, 99, 117, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 153, 167, 175, 177, 180, 181, 191, 192, 199, 206, 214, 219, 238, 251, 256, 267, 277, 309, 312, 324, 327, 345, 353, IV, V, XXI.

Lukamba, 64, 105, 129, 130, 131, 149, 150, 279, 333, 341, 342, 353.

Matumona, 139, 142, 143, 146, 147, 152, 153, 154, 155, 307, 333, 353, IX.

Mbilingi, 111, 112, 216, 230, 343, 353.

Missão, 9, 10, 11, 14, 24, 65, 77, 78, 79, 80, 87, 94, 97, 98, 99, 100, 105, 106, 107, 109, 111, 116, 117, 119, 121, 125, 128, 131, 135, 140, 142, 146, 147, 149, 155, 163, 164, 166, 167, 168, 173, 174, 177, 193, 194, 197, 198, 200, 203, 210, 212, 219, 231, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 246, 247, 252, 256, 260, 262, 263, 264, 265, 280, 283, 287, 290, 291, 293, 295, 304, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 314, 315, 323, 331, 334, 335, 339, 341, 342, 345, 346, 353, IV, VI, X, XIV, XV, XIX.

Moreira (Ad.), 25, 59, 92, 93, 94, 334.

MPLA, 10, 19, 20, 21, 22, 23, 39, 44, 48, 91, 130, 142, 145, 149, 159, 165, 166, 170, 171, 174, 175, 176, 179, 180, 181, 188, 191, 192, 193, 194, 196, 198, 201, 203, 204, 205, 213, 214, 216, 222, 223, 225, 232, 235, 240, 246, 247, 250, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 265, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 274, 277, 284, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 299, 300, 313, 317, 318, 319, 350, 353, III, IV, V, VII, XI, XVII.

Mveng, 146, 147, 149, 151, 334, 344, 353,

Nascimento (Cardeal), 34, 112, 130, 148, 169, 179, 180, 181, 190, 220, 251, 253, 254, 258, 259, 262, 278, 300, 304, 306, 308, 309, 312, 334, 344, 353, VII, XVII, XVIII, XIX,

Neves (Santos), 163, 164, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 180, 334, 335, 336.

Nunes (J.), 132, 150, 151, 158, 185, 242, 280, 335, 345, 353.

ONU, 10, 20, 25, 60, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 92, 93, 114, 117, 120, 121, 123, 126, 165, 201, 203, 209, 212, 215, 227, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 269, 270, 271, 272, 282, 290, 325, 326, 331, 343, 353, III, IV, V, VI, VII, VIII.

Paulo VI, 101, 102, 116.

Paz, 2, 3, 6, 9, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 43, 46, 52, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 68, 69, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108,

109, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 132, 135, 147, 151, 152, 155, 162, 172, 175, 177, 180, 183, 184, 185, 187, 188, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 286, 287, 288, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 310, 311, 313, 314, 315, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 356, V, VI, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XX, XXI.

Poder,14, 19, 38, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 61, 63, 64, 65, 67, 71, 72, 73, 74, 84, 85, 89, 90, 92, 93, 102, 103, 104, 108, 112, 115, 120, 125, 129, 130, 132, 134, 135, 141, 146, 147, 148, 154, 158, 160, 167, 173, 176, 177, 190, 196, 200, 206, 207, 208, 213, 221, 223, 226, 228, 232, 234, 237, 238, 244, 246, 252, 255, 256, 260, 264, 267, 268, 279, 280, 297, 298, 301, 303, 307, 308, 314, 315, 316, 318, 320, 321, 325, 338, 342, 353, 361, XVIII.

Política, 2, 6, 9, 13, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 46, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 79, 80, 81, 83, 85, 89, 90, 92, 93, 94, 100, 103, 106, 107, 108, 109, 114, 115, 117, 118, 120, 123, 129, 131, 133, 135, 136, 139, 153, 154, 165, 166, 167, 169, 174, 177, 184, 188, 196, 197, 198, 200, 202, 208, 211, 216, 223, 225, 227, 232, 234, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 263, 268, 280, 284, 288, 291, 296, 304, 307, 313, 314, 315, 316, 318, 319, 324, 325, 326, 327, 330, 331, 334, 339, 351, 353, II, VI, XI, XV, XX.

PRO PACE, 15, 16, 17, 21, 22, 184, 188, 213, 214, 215, 222, 238, 277, 290, 291, 299, 300, 301, 303, 303, 317, 319, 320, 328, 335, 357, VIII, XX, XXI.

PROMAICA, 10, 16, 184, 188, 277, 303, 304, 305, 357.

Rawls, 13, 23, 25, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 90, 183, 325, 332, 335, 338, 357.

Reconciliação, 3, 6, 10, 19, 21, 23, 25, 27, 46, 64, 68, 69, 80, 88, 95, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 124, 125, 152, 155, 185, 193, 194, 195, 199, 200, 202, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211,213, 214, 215, 219, 220, 222, 224, 227, 231, 232, 233, 236, 237, 242, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 255, 258, 259, 260, 265, 266, 271, 273, 274, 277, 278, 282, 286, 294, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 313, 318, 319, 220, 223, 324,

325, 326, 327, 328, 335, 343, 344, 349, 350, 351, 357, VII, XI, XII, XIII, XX, XXI.
Reconstrução, 6, 14, 77, 139, 152, 153, 154, 155, 191, 214, 216, 219, 244, 268, 270, 278, 285, 290, 298, 313, 321, 324, 327, 328, 333, 339, 343, 357, IX.
Religião, 10, 14, 19, 21, 23, 24, 26, 38, 52, 63, 69, 94, 106, 114, 122, 128, 129, 132, 133, 136, 143, 147, 154, 158, 160, 192, 226, 230, 251, 286, 288, 293, 314, 323, 324, 324, 332, 342, 357.
RTA, 10, 14, 129, 134, 135, 136, 139, 323.
Santos (J.E.), 6, 7, 15, 16, 20, 21, 167, 184, 195, 209, 210, 212, 217, 219, 220, 222, 227, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 258, 261, 262, 272, 281, 285, 286, 292, 293, 307, 313, 317, 318, 319, 326, III, IV, V, VI, VII, X,.
Savimbi (J.), 6, 7, 15, 16, 19, 20, 21, 22, 91, 167, 178, 184, 185, 195, 197, 209, 210, 214, 215, 217, 219, 222, 224, 227, 232, 238, 241, 246, 247, 248, 258, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 272, 274, 277, 278, 285, 292, 293, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 326, 328, 338, 339, 340, 344, 347, 348, 357, III, IV, V, VII, VIII, X.
Simmel, 13, 25, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 81, 277, 325, 336, 357.
Sínodo Africano, 14, 20, 104, 105, 106, 110, 111, 135, 136, 152, 216, 313, 342, 357.
UCAN, 308, 309, 341.
UNITA, 11, 19, 20, 21, 23, 51, 53, 55, 60, 166, 169, 180, 181, 188, 191, 196, 197, 198, 201, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 212, 213, 214, 216, 222, 223, 225, 227, 229, 231, 232, 234, 235, 238, 240, 241, 246, 247, 255, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 273, 277, 286, 288, 289, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 300, 303, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 339, 348, 350, 357, III, IV, V, VI, VII, XI.

APÊNDICE

Apendice I

DATAS SIGNIFICATIVAS PARA A HISTÓRIA DE ANGOLA

1483 – Chegada de Diogo Cão à foz do Rio Congo.

1491 (3 Maio) – Baptismo de Nzinga Nkuvu e Nvemba Nzinga (Afonso).

1521 – Nomeação de D. Henrique como Bispo Auxiliar do Funchal, responsável pelo Reino do Congo. É o primeiro bispo africano negro.

1575 – Fundação de Luanda por Paulo Dias de Novais.

1662 – Baptismo da Rainha Nzinga Matamba (1582-1665).

1842 - O comércio de escravos sob bandeira portuguesa é considerado ilegal.

1866 – Chegada dos primeiros Missionários do Espírito Santo ao Ambriz.

1872-73 – Insurreição contra os portugueses nos Dembos.

1874 – Decreto de abolição das Ordens Religiosas.

1878 – A escravatura é oficialmente abolida em Angola.

1878 – Primeiras Missões não Católicas em Angola.

1884-85 – Conferência de Berlim onde é traçado o mapa Cor-de-Rosa.

1903-1929 – Construção do caminho-de-ferro de Benguela.

1912 – Descoberta dos primeiros diamantes.

1921 – Revolta de Catete.

1921 (9 Dezembro) – Decreto nº 77, de Norton de Matos. As Missões não-Católicas obtiveram reconhecimento legal.

1940 (7 Maio) – Concordata entre Portugal e a Santa Sé e Acordo Missionário. Fim dos Vicariatos Apostólicos ao abrigo do Padroado.

1940 (4 Setembro) – Bula 'Sollemnibus Conventionibus' de Pio XII, remodela as circunscrições eclesiásticas das Colónias Portuguesas. Ficam suprimidas a Diocese de Angola e Congo e as Prefeituras Apostólicas do Congo Inferior e do Cubango e as Missões da Lunda e do Cunene. São criadas a Arquidiocese de Luanda e as Dioceses de Nova Lisboa e Silva Porto.

1941 (5 Abril) – Estatuto Missionário.

1941 (15 Setembro) – Suspensão do jornal 'O Apostolado', em Luanda, por ordem do Governador.

1941 (1 Novembro) – 'Exílio' de Mons. Alves da Cunha, Vigário-Geral de Luanda, por razões políticas.

1944 – Abertura, em Lisboa, da Casa dos Estudantes do Império.

1948 – Imagem de Nossa Senhora de Fátima faz peregrinação por todo o território de Angola.

1951 – As ‘Colónias’ passam a chamar-se ‘Províncias do Ultramar’.

1956 (10 Dezembro) - Fundação do MPLA.

1957 - Criação da UPNA (mais tarde UPA).

1960 – Resolução 1542 (XV) da Assembleia-Geral da ONU, em favor da autodeterminação dos povos. Portugal rejeita.

1960 – Prisão de Agostinho Neto e do P. Joaquim Pinto de Andrade com mais 50 pessoas (Junho).

1961 – Revolta dos trabalhadores do algodão na Baixa de Cassanje seguida de repressão sangrenta (Janeiro).

1961 (4 de Fevereiro) – Ataque à prisão de Luanda. Início da guerra da independência.

1961 (15 de Março) Revolta sangrenta no norte.

1961 – Abril – A ONU exige a descolonização.

1961 – Setembro – Abolição da categoria de ‘indígena’.

1962 – A FNLA nasce da fusão da UPA e do PDA.

1962-1965 – Concílio Vaticano II em Roma.

1963 – MPLA lança ofensiva militar em Cabinda.

1966 (13 Março) – Jonas Savimbi funda a UNITA.

1967 – Paulo VI publica a encíclica ‘Africae Terrarum’.

1967 – Início da exploração de petróleo pela Cabinda Gulf.

1969 – Visita de Paulo VI ao Uganda, com discursos em Kampala por uma Igreja Africana e pela autodeterminação dos povos Africanos.

1970 (1 Julho) – Paulo VI recebe no Vaticano Agostinho Neto (MPLA), Marcelino dos Santos (FRELIMO) e Amílcar Cabral (PAIGC).

1970 – O P. José Veiga, Espiritano, apresenta aos Bispos de Angola uma proposta de reestruturação da actividade missionária da Igreja Católica.

1974 (25 Abril) – Revolução dos Cravos põe fim à ditadura em Portugal e abre o caminho à descolonização.

1975 (15 Janeiro) – MPLA, UNITA, FNLA e Portugal assinam Acordo de Alvor (Portugal).

1975 (31 Janeiro) - Governo de transição com ministros dos três Movimentos.

1975 – Início, em Luanda e no Norte, da luta armada entre MPLA e FNLA (Abril).

1975 (15 Julho) – MPLA expulsa FNLA e UNITA de Luanda.

1975 – Início da ponte aérea para Lisboa. Milhares de 'retornados' chegam a Portugal (Julho).

1975 – Suspensão do Acordo de Alvor.

1975 – Exército sul-africano entra em Angola para apoiar UNITA e FNLA. Tropas cubanas entram em Luanda para apoiar MPLA (Outubro).

1975 (11 Novembro) – MPLA declara a independência da República Popular de Angola em Luanda.

1975 (12 Novembro) – UNITA e FNLA proclamam a República Popular Democrática no Huambo.

1976 (29 Março) – MPLA e Cubanos celebram a vitória sobre a UNITA, FNLA e Sul-Africanos.

1977 – O Kwanza substitui o Escudo português.

1977 – Fundação do CAIE.

1977 (27 Maio) – Tentativa de 'golpe de Estado' liderado por Nito Alves é derrotada. Segue-se a limpeza dos 'fraccionistas' por parte do MPLA.

1977 (10 Dezembro) – 1º Congresso do MPLA que se torna Partido do Trabalho (MPLA-PT).

1977 (14 Dezembro) – Publicação de Mensagem Pastoral da CEAST considerada pelo MPLA como declaração de guerra da Igreja ao Partido.

1979 (10 Setembro) – Morte de Agostinho Neto em Moscovo.

1979 (21 Setembro) - José Eduardo dos Santos toma posse como Presidente do MPLA-PT, da República Popular de Angola e Comandante em chefe das Forças Populares de Libertação de Angola (FAPLA).

1986 – Carta da CEAST 'Firmes na Esperança', a marcar os 10 anos da Independência.

1988 – Acordos de Nova Iorque prevêem a independência da Namíbia e a saída das tropas cubanas do território angolano.

1988 – Assinado o protocolo de Brazzaville que conduziu à retirada das tropas sul-africanas de Angola e à independência da Namíbia.

1988 (20 Dezembro) - É criada pelo Conselho de Segurança (Resolução 626) a 1ª Missão da ONU em Angola (UNAVEM) para supervisionar a retirada das tropas cubanas.

1988 (22 Dezembro) – Assinatura dos Acordos de Nova Iorque

1989 (22 Junho) – Acordos de Gbadolite com Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi a apertarem as mãos.

1989 (29 Novembro) – Mensagem Pastoral da CEAST a exigir cessar-fogo urgente e eleições livres.

1989 (30 Novembro) – Reacção brutal da Comunicação Social do Governo (Jornal de Angola, TPA e RNA) à Mensagem da CEAST, acusando os Bispos de conluio com a UNITA.

1990 (11 Fevereiro) – Libertação de Nelson Mandela na África do Sul.

1990 (21 Março) – Independência da Namíbia.

1990 – O 3º Congresso do MPLA votou a abertura ao multipartidarismo e abre-se à economia de mercado.

1990 – Início das negociações directas entre o Governo e a UNITA (Abril).

1991 (14 Fevereiro) – Posse do Comando Superior das Forças Armadas Únicas pela CCPM.

1991 (6 Maio) – Leis do Sistema Político Multipartidário.

1991 (15 Maio) – Cessar-fogo entra em vigor.

1991 (25 Maio) – Retirada dos últimos militares cubanos.

1991 (30 Maio) – Conselho de Segurança criou a UNIVEM II (resolução 696).

1991 (31 Maio) – Assinatura dos Acordos de Bicesse (Portugal) com Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi. Fim da primeira guerra civil.

1991 (2 Junho) – Culto Ecuménico de Acção de Graças pela Paz, realizado no Estádio da Cidadela de Luanda.

1991 (29 Setembro) – Chegada de Jonas Savimbi a Luanda.

1991 (16 a 19 Outubro) – Congresso dos Cinco Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas, no Palácio da Assembleia Nacional, em Luanda.

1992 (14 a 25 Janeiro) – Conferência Multipartidária em Luanda.

1992- (17 Fevereiro – 29 Junho 1993) – Missão de Margareth Anstee como Representante Especial do Secretário-Geral das Nações Unidas para Angola.

1992 (3 Abril) – Aprovação da Lei Eleitoral pela Assembleia do Povo.

1992 (11 Maio) – Tomada de Posse da Comissão Nacional de Eleições.

1992 (20 Maio) – Início do Registo Eleitoral (Eduardo dos Santos e esposa, em Luanda).

1992 (4 a 10 Junho) – Visita do Papa João Paulo II a Angola.

1992 – I Agenda da Paz da ONU (Junho).

1992 (31 Agosto) – I Seminário sobre os Direitos Humanos em Angola (Luanda), promovido pela UNAVEM II.

1992 (7 Setembro) – Eduardo dos Santos recebeu Jonas Savimbi no Futungo de Belas.

1992 (8 Setembro) – Extinção das FAPLA e das FALA.

1992 (29 e 30 Setembro) – Eleições presidenciais e legislativas.

1992 (5 Outubro) – Generais da UNITA demitem-se das FAA.

1992 (17 Outubro) – Publicação dos resultados das eleições. Margareth Anstte declara, em nome da ONU, que as eleições foram 'em geral livres e justas'.

1992 (31 Outubro a 2 Novembro) – 'Batalha de Luanda'. Recomeço da segunda guerra civil. Expulsão sangrenta da UNITA de Luanda.

1992 (26 Novembro) – Declaração do Namibe.

1992 (2 Dezembro) – Eduardo dos Santos nomeia o I Governo da 2ª República.

1992 (10 Dezembro) – Tomada de Posse do General João de Matos como Chefe do Estado-Maior General das FAA.

1993 – Conversações de paz em Addis Abeba (27 Janeiro – 27 Fevereiro).

1993 (9 Janeiro a 6 Março) – Batalha do Huambo com vitória militar da UNITA.

1993 (12 Abril a 21 Maio) – Conversações de Abidjan.

1993 (24 e 28 Junho) – Evacuação dos estrangeiros do Huambo.

1993 - (28 Junho) - Maître Alioune Beye é novo Representante Especial do Secretário-Geral da ONU para Angola, sucedendo a Margareth Anstee.

1993 (Setembro) – ONU publica a 'Resolução 864' que impõe embargo de combustível e armamento à UNITA. Em 1997, toma nova Resolução, a 1127 (Agosto) que impõe restrições sobre viagens de líderes, encerramento de escritórios no estrangeiro e proibição de fornecimento de aviões. Em Junho de 1998, surge a 'Resolução1173' que congelou as finanças da UNITA e proibiu a venda de diamantes sem certificado de origem. Como nenhuma destas resoluções surtiu efeito, a ONU pôs em vigor a 'Resolução 1237', em Maio de 1999, para investigar quem violou o cumprimento das anteriores resoluções. Daqui resultou o 'Relatório Fowler', publicado em 2000.

1993 (15 Novembro) – Início das Conversações em Lusaka.

1993 – Prémio Nobel da Paz para Nelson Mandela e Frederik de Klerk.

1994 (10 Abril a 8 Maio) – Primeira Assembleia Especial para a África do Sínodo dos Bispos, em Roma.

1994 (27 Abril) – Nelson Mandela é eleito Presidente da África do Sul.

1994 (23 Junho) – Mediadores encontram-se com Nelson Mandela.

1994 (5 Agosto) – Carta dos Bispos Católicos ao Presidente da República.

1994 (9 Novembro) – Tropas do Governo retomam a cidade do Huambo.

1994 (15 Novembro) – Assinatura do Protocolo de Lusaka. Fim da 2ª guerra civil.

1994 (4 Dezembro) – Primeira reunião da Comissão Conjunta Política e Militar.

1995 (10 Janeiro) – Encontro das chefias militares na Chipipa (Huambo)

1995 (8 Fevereiro) – Conselho de Segurança da ONU concede autorização para a UNAVEM III (Resolução 976).

1995 (7 Abril) – Savimbi recebe a CCPM no Bailundo.

1995 (6 Maio) – J. Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi encontram-se em Lusaka e aceitam formar um governo de unidade nacional.

1995 (17 Maio) – Caravana da paz, da CCPM, de Luanda ao Lobito (200 viaturas).

1995 (16 Outubro) – Visita de Boutros-Ghali, Secretário-Geral da ONU, ao Bailundo.

1995 (14 Setembro) - J. Paulo II publica a Encíclica 'Ecclesia in Africa'.

1995 (8 Dezembro) – Eduardo dos Santos recebido pelo Presidente Clinton na Casa Branca, em Washington.

1996 (1 Março) – J. Eduardo dos Santos e Jonas Savimbi encontram-se em Libreville e o Presidente da República oferece a Savimbi o cargo de Vice-Presidente.

1996 (7 a 11 Maio) – Assembleia Nacional de Pastoral da Igreja Católica.

1996 (20 a 27 Agosto) – Congresso da UNITA no Bailundo.

1996 (20 Dezembro – Generais da UNITA ocupam lugares nas FAA.

1997 (19 Março) – Re-inauguração da Rádio Ecclesia, Emissora Católica de Angola.

1997 (22 a 25 Março) – Kofi Annan, Secretário-Geral da ONU, visita Angola.

1997 (9 Abril) – Juramento dos deputados da UNITA na Assembleia Nacional.

1997 (11 Abril) – Investidura do Governo de Unidade e Reconciliação Nacional.

1997 – Rebeldes derrubam regime de Mobutu (Maio)

1997 (1 Julho) – Conselho de Segurança da ONU autoriza a MONUA (Resolução 1118).

1998 – Combates em quase todo o território de Angola (Junho).

1998 (2 Abril) – Encerramento definitivo da Rádio Vorgan, da UNITA.

1998 (11 Junho) – IMBISA faz apelo aos beligerantes para que evitem uma nova guerra.

1998 (26 Junho) – Morte de Alioune Beye em acidente aéreo.

1998 (5 Agosto) – Carta do Cardeal Alexandre Nascimento às crianças de Luanda pela Paz.

1998 (2 Setembro) – Constituição da UNITA Renovada, em ruptura com Jonas Savimbi.

1998 (5 a 10 Dezembro) – IV Congresso do MPLA. J. Eduardo dos Santos aponta isolamento de J. Savimbi como único caminho de Paz. Assume-se a 3ª guerra civil.

1999 (15 Junho) – 120 personalidades assinam o 'Manifesto para a Paz em Angola'.

1999 (26 de Outubro) – Criação do Movimento Pro Pace pela CEAST.

2000 – Criação do Fórum das Autoridades Angolanas Tradicionais (Janeiro).

2000 (15 Abril) – AEA, CEAST e CICA fundam o Comité Inter-Eclesial para a Paz (COIEPA).

2000 (11 Junho) – 'Marcha da Paz' em Luanda, organizada pela COIEPA.

2000 (18 a 21 de Julho) – I Congresso Pro-Pace em Luanda.

2001 (13 de Maio) – CEAST recebe carta de J.Savimbi a pedir mais empenho na resolução do conflito angolano.

2001 (10 a 13 Setembro) – mais de 300 autoridades tradicionais reúnem-se na 1ª Conferência do FAAT.

2001 (12 Dezembro) – Prémio Sakharov para os Direitos Humanos, atribuído pelo Parlamento Europeu a D. Zacarias Kamwenho, presidente da CEAST e do COIEPA.

2001 – O COIEPA cria a 'Rede da Paz' (Novembro).

2002 (22 Fevereiro) – Morte de Jonas Savimbi na província do Moxico.

2002 (4 Abril) – Assinatura do Memorandum de Entendimento do Lwena. Fim da 3ª Guerra Civil de Angola.

Embora estes livros constem da Bibliografia Geral, gostava de os citar também aqui, pois eles constituem a minha fonte privilegiada para a elaboração desta cronologia. Assim, quem precisar de aprofundar alguns destes eventos, poderá recorrer apenas a esta pequena lista bibliográfica. Eis as obras consultadas para o efeito:

Albuquerque, C. (2002). *Angola. A Cultura do medo. Lisboa:* Ed. Livros do Brasil.

Anstee, M. (1997). *Órfão da Guerra Fria. Radiografia do colapso do Processo de Paz Angolano (1992/93). Porto:* Campo de Letras.

Bauer, J. (1994). *2000 anos de Cristianismo em África. Uma História da Igreja Africana.* Lisboa, Luanda, Maputo: Paulinas.

Brásio, A. (1971). *Angola. Vol. V (1904-1967).* In Spiritana Monumenta Historica. Series Africana. Duquesne University Press, Pittsburgh PA: Ed. E. Nauwelaerts – Louvain.

Comerford, M. (2005). *O Rosto Pacífico de Angola. Biografia de um Processo de Paz (1991-2002)* Luanda: ed. Autor.

Cornevin, M. (1972). *Histoire de l'Áfrique Contemporaine. E la deuxième guerre mondiale à nos jours*. Paris *:* Payot.

Gabriel, M. N. (1978). *Angola. Cinco Séculos de Cristianismo*. Braga: Literal.

Hare, P. (1999). *A última grande oportunidade para a Paz em Angola.* Porto: Campo das Letras.

Henderson, L. (1990). *A Igreja em Angola.* Lisboa: Além-Mar.

Matumona, M. (2008). *Teologia Africana da reconstrução como novo paradigma epistemológico.* Lisboa: Roma Editora.

Meredith, M. (2006). *The State of Africa***.** London, New York, Sydney, Toronto: Free Press.

Muaca, E. A. (1999). *Breve História da Evangelização de Angola.* Luanda: CEAST.

Pinho, M. A. (1941, Setembro 15; Novembro 6). *I e II Circulares Confidenciais do 'Senhor Arcebispo de Luanda ao Clero Diocesano.* [pró-manuscrito]. Luanda.

Pinho, M. A. (1979). *Memórias.* Lisboa: Ed. Autor.

Roodrigues, **A. S.** (Coord) (1996). *História de Portugal em Datas.* Lisboa: Temas e Debates.

Schubert, **B.** (2000). *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991. Lucerna:* P. Schlettwein Publishing Switzerland.

Verbo. (1995). *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura. (Vols1-23).* Lisboa, S. Paulo: Verbo. - Sobre acontecimentos, à escala mundial, entre os anos 1991 e 1995. Tem dezenas de entradas sobre a situação político-militar em Angola.

Wheeler, D.; Pélissier, R. (2009). *História de Angola.* Lisboa: Tinta da China.

Documentos pessoais.

Apêndice II

ENTREVISTA A JOSÉ EDUARDO DOS SANTOS E JONAS MALHEIRO SAVIMBI

Perguntas iguais em 1992:

1. A poucos meses das eleições, o Senhor Presidente/ Dr. acha que a Paz se tornou irreversível?
2. Quais as maiores ameaças, apesar de tudo, que podem ainda existir para a Paz em Angola?
3. Durante os 16 anos de guerra, como viu o papel da Igreja Católica no respeitante à luta pela Paz?
4. Quando há guerra, normalmente, os Direitos Humanos são espezinhados. Como vê a situação actual de Angola no concernente aos Direitos Humanos e que medidas acha urgente tomar para que eles sejam conhecidos e respeitados por todos?
5. Qual, na sua opinião, o papel das Igrejas na sociedade angolana, actualmente?
6. Se ganhar as eleições, como o Sr. tantas vezes afirma, que contributo espera que as Igrejas dêem para o bem-estar dos angolanos?

As respostas de **Jonas Savimbi** a estas perguntas foram publicadas no jornal *'Acção Missionária'*, em Fevereiro, de 1992, na página 3. As respostas de **José Eduardo dos Santos** foram publicadas no mesmo jornal no número de Maio de 1992, página 3.

Foram, posteriormente, coligidas no livro: **Neves, Tony**, *Missão em Angola*, Santa Casa da Misericórdia de Gondomar, 2ª ed., 1997, pp. 100-102 e 109-111.

Apêndice III

ANGOLA – MENSAGENS DA CEAST - 1989 – 2002

CEAST. (1998a). *A Igreja em Angola entre a guerra e a paz. Documentos Episcopais 1974-1998.* Luanda: Secretariado de Pastoral.

CEAST. (1989a). *Carta Pastoral sobre o Baptismo e a Eucaristia.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1989b). *Mensagem Pastoral sobre as exigências da Paz*. Luanda: CEAST.

CEAST. (1989c). *Mensagem Pastoral sobre a Reconciliação Nacional.* Benguela: CEAST.

CEAST. (1989d). *Mensagem aos responsáveis políticos do MPLA-PT e da UNITA, a todo o Povo de Deus e aos Homens de Boa Vontade.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990a). *Carta Pastoral sobre Baptismo e Confirmação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990b.). *Mensagem aos Religiosos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990c). *Mensagem Pastoral sobre as conversações de Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1990d). *Mensagem Pastoral sobre o Jubileu do V Centenário da Evangelização.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991a). *Carta Pastoral sobre Baptismo e Igreja.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991b). *Em defesa da vida.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991c). *Felizes os Obreiros da Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1991d). *Os Cristãos e a Política.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992a). *Políticos, Democracia e Justiça.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992b). *Preparêmo-nos para o receber.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992c). *Os nossos passos no caminho da Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992d). *Às portas da Segunda República.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992e). *Salvai-nos que perecemos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1992f). *A Pátria de Luto.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993a). *O sangue do teu irmão clama da terra até mim (Gn 4,10.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993b). *A Salvação do Povo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993c). *Irmãos, porque nos matamos?.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1993d). *Ao encontro do Príncipe da Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1994a). *Por uma Angola renovada.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1994b). *Corações ao Alto.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995a). *Mensagem para a preparação do Jubileu do ano 2000. Ano nacional da Família Angolana.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995b). *Veemente Apelo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1995c). *A Saúde Moral da Nação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1996a). *Conversão e Patriotismo.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1996b). *Em defesa da Esperança.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997a). *A Páscoa Angolana.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997b). *Apostemos na Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1997c). *De Mãos Dadas.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998a). *Carta aos Angolanos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998b). *Mensagem Pastoral após reunião da Imbisa.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998c). *Mensagem Pastoral de Apelo à Paz.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1998d). *Angola, para onde vais?.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999a). *O calvário do povo angolano.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999b). *A Reconciliação Nacional.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999c). *Salvemos a vida dos angolanos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (1999d). *Jubileu da Esperança.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2000a). *O Ano da Reconciliação.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2000b). *Novo Milénio, Vida Nova.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2001a). *Ao largo, confiantes.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2001b). *Justiça e Pão para todos.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002). Mensagem de saudação pelo Memorando de Entendimento. Luanda: CEAST.

CEAST. (2002a). *A Igreja perante a SIDA.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002b). *Dai-nos a Paz!.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002c). *Mensagem de saudação pelo Memorando de Entendimento.* Luanda: CEAST.

CEAST. (2002d). *Cristo, nossa Esperança.* Luanda: CEAST.

Apêndice IV

MENSAGENS DO PAPA PARA O DIA MUNDIAL DA PAZ

1968 – Mensagem de Sua Santidade Paulo VI para a celebração do I Dia Mundial da Paz (Paulo VI).

1969 – A promoção dos Direitos do Homem, caminho para a Paz (Paulo VI).

1970 – Educar para a Paz, através da Reconciliação (Paulo VI).

1971 – Todo o Homem é meu Irmão (Paulo VI).

1972 – Se queres a Paz, trabalha pela Justiça (Paulo VI).

1973 – A paz é possível (Paulo VI).

1974 – A paz também depende de ti (Paulo VI).

1975 – A Reconciliação, caminho para a Paz (Paulo VI).

1976 – As verdadeiras armas da Paz (Paulo VI).

1977 – Se queres a Paz, defende a Vida (Paulo VI).

1978 – Não à violência, sim à Paz (Paulo VI).

1979 – Para alcançar a Paz, educar para a Paz (J. Paulo II).

1980 – A Verdade, força da Paz (J. Paulo II).

1981 – Para servir a Paz, respeita a Liberdade (J. Paulo II).

1982 – A Paz: dom de Deus confiado aos Homens (J. Paulo II).

1983 – O Diálogo para a Paz, um desafio para o nosso tempo (J. Paulo).

1984 – De um coração novo nasce a Paz (J. Paulo II).

1985 – A Paz e os Jovens caminham juntos (J. Paulo II).

1986 – A Paz é um valor sem fronteiras Norte-Sul, Leste-Oeste: uma só Paz (J. Paulo II).

1987 – Desenvolvimento e Solidariedade: duas chaves para a Paz (J. Paulo II).

1988 – Liberdade Religiosa, condição para a convivência pacífica (J. Paulo II).

1989 – Para construir a Paz, respeitar as Minorias (J. Paulo II).

1990- Paz com Deus Criador, paz com toda a Criação (J. Paulo II).

1991 – Se queres a Paz, respeita a consciência de cada Homem (J. Paulo II).

1992 – Os crentes unidos na construção da Paz (J. Paulo II).

1993 – Se queres a Paz, vai ao encontro dos pobres (J. Paulo II).

1994 – Da Família nasce a Paz da Família Humana (J. Paulo II).

1995 – Mulher: educadora da Paz (J. Paulo II).

1996 – Dêmos às crianças um futuro de Paz (J. Paulo II).

1997 – Oferece o Perdão, recebe a Paz (J. Paulo II).

1998 – Da Justiça de cada um nasce a Paz para todos (J. Paulo II).

1999 – No respeito dos Direitos Humanos o segredo da verdadeira Paz (J. Paulo II).

2000 – Paz na Terra aos Homens que Deus ama! (J. Paulo II).

2001 – Diálogo entre as Culturas para uma Civilização do Amor e da Paz (J. Paulo II).

2002 – Não há Paz sem Justiça, não há Justiça sem Perdão (J. Paulo II).

In **Paulo VI; João Paulo II** (2001). *Mensagens para a Paz. Textos para a celebração do Dia Mundial da Paz***.** Cascais: Principia / Comissão Nacional Justiça e Paz.

Apêndice V

QUESTÕES PARA AS ENTREVISTAS ABERTAS FEITAS A BISPOS, PADRES, IRMÃS E LEIGOS

1. Como analisa a actual situação política e social de Angola?
2. Descreva a situação concreta da Missão/Diocese onde vive e trabalha e qual as iniciativas que a Igreja aí desenvolve.
3. Como viu o papel da Igreja Católica no respeitante à luta pela Paz, até hoje?
4. Quais são as áreas onde mais se tem notabilizado a intervenção da Igreja Católica no país?
5. Que compromissos pode esperar a sociedade angolana da Igreja a partir de agora?
6. Pode acrescentar algo que não derive das perguntas e seja útil para entender o momento que se vive na área onde reside e o papel que localmente a Igreja desenvolve.

ANEXOS

Anexo I

PADRES ANGOLANOS EXILADOS EM PORTUGAL DURANTE O PERÍODO FINAL DA ÉPOCA COLONIAL

Foram todos mandados de Luanda para Lisboa, pela PIDE-DGS, em 1961, a seguir ao 4 de Fevereiro em Luanda e as complicações que se seguiram (confrontos no cemitério do Alto das Cruzes, perseguições da Polícia, ambiente tenso nos muceques). Deve dizer-se também que o aperto e vigilância exercidos sobre os Sacerdotes luandenses atingiram o Seminário Maior. A Pide começou a querer interferir na vida interna do Seminário: alguns alunos acusaram um ou outro Padre de ser informador; vários alunos desistiram (alguns finalistas ou quase, por ex., o Carlos Lopes do Duque de Bragança ou Kalandula), e outros foram despedidos. Praticamente a tensão existiu sobretudo no Seminário de Luanda, onde alguns dos sacerdotes a seguir exilados eram professores (Vicente Rafael, Joaquim Pinto de Andrade, Alexandre do Nascimento). Vários tinham licenciatura em Teologia da Universidade Gregoriana de Roma (Andrade, Nascimento, Vicente).

Para a cadeia em Lisboa, foi só o P. Joaquim Pinto de Andrade (o Aljube); nenhum deles foi julgado ou levado a tribunal. Os outros ficaram todos em residência fixa (em Comunidades Religiosas Masculinas). Deve dizer-se que D. Moisés defendeu os seus Padres, argumentando que a Polícia exagerara. Um gesto de D. Moisés que caiu bem nesses Padres, foi ter-lhes atribuído uma pensão, que vinham buscar à Procuradoria da Rua Santo Amaro, à Estrela, nos Espiritanos, em Lisboa. O P. Pinto de Andrade, da cadeia, conseguia mandar mensagens para os numerosos estudantes "ultramarinos" em Lisboa. Como a sua pena era temporária em reclusão, foi liberto passado esse tempo; mas, pouco depois voltava ao Aljube, por espalhar panfletos no meio estudantil angolano e ter contacto com membros do MPLA. Tinha contra ele o facto de ser irmão de sangue do Mário Pinto de Andrade, que foi um dos fundadores do MPLA, e em Paris, onde era professor de "literaturas africanas" na Sorbonne, fazia propaganda hostil ao colonialismo português.

Quem mais sofreu em Luanda, muito hostilizado pelos europeus, foi o cónego Manuel das Neves. Era Vigário Geral e Pároco da Sé. De facto tinha relações com os membros dos dois partidos (MPLA e FNLA) que conspiravam pela independência, mas sem praticar actos contra a lei: limitava-se a aconselhar, a ajudar as famílias dos "patriotas" que iam sendo presos; parece certo que foi ele um dos principais inspiradores do 4 de Fevereiro. Os europeus espalharam boatos caluniosos: que envenenava as hóstias, que tinha armas escondidas na catedral atrás do altar, que coligia dinheiro para os "conspiradores". D.

Moisés enfrentou críticas e hostilidade, mas sempre defendeu que o seu Vigário Geral não fizera nada de mal.

Num primeiro tempo, os Padres exilados foram mantidos em Lisboa; não sei se foram logo para casa de amigos, se a Polícia os enquadrou, ou que se passou. Sei que D. Manuel Franklin se hospedou inicialmente na paróquia de Alcântara e D. Alexandre na do Coração de Jesus; Pinto de Andrade, na cadeia. Dos outros não sei. Em Portugal, houve crítica ao exílio desses Padres. Sei de leigos cristãos que procuraram criar-lhes ambiente, diziam "ajudando-os com amizade" afim de não desanimarem do sacerdócio. Sei isso porque eu era Assistente de uma equipa de Casais de Nossa Senhora, o que me permitia contactos e encontros, nas reuniões globais ou nas idas ao Secretariado, onde captei conversas de gente que se perguntava que fazer em favor desses padres. Os Padres eram obrigados a apresentar-se semanalmente à Polícia e não podiam sair de Lisboa sem licença.

Passado um tempo, foram dispersos pelo país com residência fixa em Casas Religiosas: P. Alexandre do Nascimento recebeu uma suite na Casa Paroquial do Coração de Jesus, onde colaborou na Pastoral e criou amizades. Aproveitou também para fazer uma licenciatura em Direito Civil, e aí granjeou amizades com colegas de curso, portugueses.

O P. Manuel Franklin foi fixado na Casa dos Jesuítas em Braga, e aproveitou para fazer licenciatura em Filosofia (tese sobre Sartre), ficando depois 2-3 anos a leccionar lá. O cónego Manuel das Neves foi "posto" na Casa de Retiros de Soutelo, dos Jesuítas, em Braga. Parece que o povo gostava dele; era um homem bondoso e simples, ajudando algo na pastoral.

P. Joaquim Pinto de Andrade foi "posto" em Singeverga. Queixou-se mais tarde de certa hostilidade da Comunidade Beneditina. P. Osório foi para o Seminário Espiritano de Viana do Castelo, onde deu aulas de Ciências Naturais. Dizia ter tido bom ambiente. P. Vicente ficou um tempo em Lisboa, e depois conseguiu fugir para a Alemanha, onde arranjou trabalho num hospital e fez alguns estudos de Enfermagem. Tinham todos que se apresentar regularmente na Polícia e não podiam viajar sem licença. O Superior da casa tinha de informar a Polícia sobre o seu comportamento.

Com o evoluir da situação, e o crescer da crítica interna no país ao modo como o Governo tentava resolver a crise colonial, Marcelo Caetano deixou entender que lhes permitiria ir a Angola visitar a família. Em 1971, deu-lhes licença de voltar a Angola, se o desejassem. Pouco a pouco foram regressando. Vi o P. Nascimento embarcar em Alcântara, em Novembro de 1971.

Em Luanda, o P. Nascimento foi acolhido pela drª Susana de Almeida, directora do Instituto Social Pio XII; deu-lhe trabalho de leccionação, para ele poder viver, e convidava-o

para actividades do Instituto. P. Nascimento dedicou-se ao estudo e a alguma Pastoral. O P. Vicente ficou por Luanda, indo de vez em quando ao Libolo, sua terra, e fazendo alguma Pastoral. Idem, o P. Osório, cuja saúde começou a degradar-se. P. Joaquim Pinto de Andrade diz ter sido muito hostilizado pela polícia e políticos, e convenceu-se que nunca mais ia sair da prisão. Era visitado por estudantes angolanos e intelectuais e políticos portugueses opostos à guerra colonial (nessa altura muito criticada, crítica em que sobressaíam estudantes católicos da JEC-JUC, e meios ligados ao P.C.P.). Por não ver saída, apesar do apoio de D. Moisés, acabaria por abandonar o sacerdócio e casar, mantendo-se contudo sempre muito activo na Igreja, até à morte.

O P. Manuel Franklin foi para o Seminário de Luanda dar aulas. Depois, foi Reitor. Após a independência, em 1976, foi nomeado Bispo do Saurimo, e depois Arcebispo do Huambo. Em 1976, O P. Alexandre do Nascimento foi nomeado Bispo de Malanje, de onde transitou depois para a arquidiocese do Lubango.

P. Martinho Samba, que era natural de Calulo (ou Libolo, é a mesma coisa), adoeceu em Luanda. Faleceu com tuberculose. O Cónego Manuel das Neves faleceu de doença em Soutelo-Braga. Era idoso, e o isolamento e a tristeza devem ter contribuído para isso. Mas houve “sarilho”, pois os meios hostis ao Governo puseram dúvidas sobre a causa da sua morte. Soube-se que a PIDE não deixou fazer o funeral, e enterrou-o ela mesma no cemitério local durante a noite. O cónego Manuel da Neves era muito apreciado pelos meios “patrióticos” em Luanda. Com a melhoria das relações com Portugal, o Governo angolano quis o seu regresso à terra. Foi homenageado como herói, e teve funeral promovido pelo Governo. Uma das grandes ruas de Luanda tem o seu nome.

O P. Lino Guimarães era natural da Quibala, e, no regresso, voltou para a sua terra, vivendo na Missão e ajudando na Pastoral. Mas morreu em acidente de motorizada, com “tropeço” colocado na estrada (um arame atravessado na estrada), posto, segundo uns pela PIDE, segundo outros por brancos da área.

Manuel Gonçalves*

***Manuel Sousa Gonçalves, Missionário Espiritano, viveu em Angola grande parte da sua vida missionária, tendo conhecido pessoalmente e acompanhado de perto a vida destes padres que sofreram a perseguição e o exílio. Daí que lhe tenha pedido este testemunho inédito.**

Anexo II

DEZ PROPOSTAS / CONCLUSÕES DO I CONGRESSO PRO PACE

1. **Democracia.** Considerando que a democracia é hoje uma garantia de estabilidade política, de estabilidade económica e, por isso mesmo, da paz, - este Congresso pede ao Governo e às Igrejas, a cada qual segundo a sua competência, que promovam programas de educação para a democracia, sobretudo nas escolas. E a todas as instituições, sobretudo partidárias, pede que cultivem o espírito democrático.
2. **Tolerância**. Considerando que a tolerância, por sua vez, é condição para viver em democracia, salvaguardar a dignidade humana e a harmonia social, - este Congresso pede às famílias, escolas, Igrejas, media e competentes instituições estatais que eduquem para a prática da recta tolerância, a qual sabe respeitar e aceitar as pessoas nas suas diferenças, sem discriminação de espécie alguma, embora se lute contra toda a casta de mal, injustiça e desordem.
3. **Ecumenismo**. Considerando que às Igrejas cabe uma acção específica e insubstituível na verdadeira reconciliação dos corações e na paz entre os angolanos, - este Congresso pede a todas as Igrejas de Angola que, numa nova visão ecuménica, facilitem em todo o território nacional o seu diálogo e a sua colaboração mútua, mormente em iniciativas como as do COIEPA e do Movimento Pro Pace.
4. **Não-Violência**. Considerando que a agressividade, transformada em violência mortal, invadiu a cultura e a vida dos angolanos, - este Congresso pede que se promovam programas de educação para a não – violência, nas famílias, nas escolas, nos meios de informação e noutros espaços da sociedade. E para evitar o perigo da agressão contra a vida, pede outrossim o desarmamento dos civis, e que não haja partidos armados.
5. **Media**. Considerando que os media tanto podem ser instrumentos de guerra como instrumentos de paz para a Nação, - este Congresso pede a todos os órgãos de informação que, em vez de estímulo à exclusão, ódio, vingança, violência e erotismo, transmitam antes o espírito de perdão, tolerância, reconciliação, fraternidade, paz e cultivo dos valores morais.
6. **Direitos Humanos**. Considerando que o total respeito pelos Direitos do Homem constitui a única via para todos os cidadãos verem respeitados os seus direitos, inclusive o direito à segurança e à paz, - este Congresso pede às Autoridades competentes que o estudo dos direitos do homem faça parte do curriculum normal da

educação escolar, e que as Convenções de Genebra sejam ensinadas, sobretudo aos militares, a fim de que, em eventuais situações de guerra, as observem fielmente, sob pena de recurso à justiça.

7. **Minas**. Considerando que as minas, tanto anti-pessoais como anti-carro, são uma arma traiçoeira que, normalmente, atinge as pessoas mais inocentes, - este Congresso pede, veementemente, que se cumpram os Acordos anti-minas, de forma que estes engenhos não sejam mais colocados no território angolano, para não vermos mais crianças, nem mamãs, nem outras pessoas inocentes, a ficarem sem membros ou sem vida.
8. **Cessar-Fogo e Livre-Trânsito**. Considerando, porém, que esta guerra sem fim continua a destruir o País, a dizimar o povo, a aumentar o fosso de ódio entre o Angolanos dificultando cada vez mais a sua reconciliação, a fazer das nossas cidades e povoações campos de concentração donde o povo não se pode deslocar, ficando assim condenado à morte de fome e de doença, - este Congresso, em nome deste povo, vem suplicar que se efectue, com urgência, um cessar-fogo e respectivo livre-trânsito, como primeiro passo para a paz. E que ao gesto de boa vontade duma parte, corresponda com nobreza o da outra.
9. **Diálogo e Reconciliação**. Considerando a necessidade dum diálogo permanente, seja directo ou indirecto, e considerando ainda que o fim da guerra não significa o princípio duma verdadeira paz, mas que esta implica um trabalho de todos na reconciliação dos corações, - este Congresso pede que no referido diálogo e no processo de reconciliação sejam admitidos, além das partes em causa, os mais representativos estratos da sociedade civil, tais como Igrejas, partidos e outras instituições.
10. **Vivência do Congresso**. Por fim, este Congresso pede às Dioceses, Paróquias e Associações que promovam reflexões e debates sobre a Paz e divulguem todos os textos que a ele se referem.

Luanda, 21 de Julho de 2000
O Presidente da CEAST
D. Zacarias Kamwenho
Arcebispo do Lubango.

In **MOVIMENTO PRO PACE.** (2001). *Congresso Pro Pace. Documentos.* Luanda: CEAST, pp.193-195.