

cc, 5
INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS

*REVISTA DE HISTÓRIA
DAS IDEIAS*

VOL. II



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

1978-1979

O «BOM OPERÁRIO» ESTUDO DE UMA MENTALIDADE

I — A MENTALIDADE DO «BOM OPERÁRIO». PROBLEMAS FUNDAMENTAIS

No jornal *A Palavra* e no seu suplemento *O Grito do Povo*, publicados no Porto de 1872 a 1913 e redigidos por equipas de activistas católicos, surge, com uma relativa frequência, a propósito do trabalhador manual da indústria adstrita aos meios urbanos, a ideia do «bom operário» ou do «operário honesto». O facto já foi salientado noutra lugar (1).

E quando tal aconteceu, fizeram-se acompanhar as referências de exemplos que se afiguraram impressivos e esclarecedores (2). Esclarecedores, no entanto, só até certo ponto. É que, se se ficava a saber o que podia ser, em dadas circunstâncias, o «bom operário» ou o «operário honesto», isto é, se se ficavam a conhecer atitudes ou comportamentos ou sentimentos, próprios de um operário que se qualificava como «honesto» ou como «bom», em definitivo não se sabia (rigorosamente) o que ele era. Melhor (ou pior...): a partir dos exemplos dados (e da sua convergência), porventura, formar-se-ia uma certa ideia do que deveria ser um «bom» operário (e, desde logo, do que seria um «mau» ou «desonesto» operário), mas essa ideia não passaria de uma simples impressão, de uma conjectura, de todo irrelevante no plano do saber.

O propósito das presentes reflexões é justamente tentar dilucidar que coisa ou realidade é essa a que se reporta a ideia de «bom operário».

(1) JOÃO FRANCISCO DE ALMEIDA POLICARPO, *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» (1872-1913)*, vol. I, Coimbra, Centro de História da Universidade de Coimbra, 1977.

(2) Cfr. *Idem*, pp. 132-133, 146, 172, 187, 195, 209, 256, 281-284, 317, e 322-323.

Explicar (definindo), com o rigor possível, que «tipo» humano se pensava com aquele referenciamento; que «atitude» essencial — face ao mundo e à vida — estava presente (embora encoberta) no conceito.

Parece metodicamente que há que examinar, em primeiro lugar, a fenomenologia que constitui o objecto de análise: antes de explicar, há que descrever.

§ 1.º — O OBJECTO DA ANÁLISE .

Um retrato

1. Nada melhor, talvez, do que tentar desenhar um retrato. Quais, afinal, os comportamentos básicos (no seu sentido mais amplo) que se atribuíam ao bom operário? Sem dúvida, que o bom operário devia trabalhar de forma a não provocar o menor descontentamento do seu patrão. O operário devia ser, como se dizia, «laborioso». Mas, sob este aspecto, a execução pontual e colaborante das tarefas emergentes do contrato de trabalho livremente celebrado, era coisa que ia também resultar de considerações extra-jurídicas. Com efeito, para além do vínculo legal que ratificava, de direito, a combinação feita, pesava aqui, igualmente, uma outra razão que era de ordem moral. É que o trabalho era um «dever»; uma «virtude»; uma via de «santificação». Era isto que D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo-conde de Coimbra, ensinava em 1926 (1). Este ensinamento ia demarcar o operário «laborioso» do operário «ocioso», e ia identificar este último com o operário «vicioso».

A noção de operário vicioso — que se descuidava do trabalho — apontava para uma ordem de valores encimada pelo «económico». D. Manuel Luís Coelho da Silva considerava que «no sistema exclusivamente económico», o lema seria (para os que vivem *em baixo*) «trabalhar menos e gozar mais, gozar hoje e trabalhar amanhã porque amanhã será talvez tarde para gozar» (2). Sendo «o gozo apresentado

(1) «O trabalho nobilitado pelo cristianismo não é somente um dever e uma virtude; é ao mesmo tempo uma fonte de paz, uma escola de santificação» (D. MANUEL LUÍS COELHO DA SILVA, *A Igreja e a questão operária*, Coimbra, Tip. da Gráfica Conimbricense, 1926, p. 5).

(2) *Idem, ibidem*. O itálico pertence ao original.

como fim supremo da vida» (1), não admirava que o operário, dominado pelo «abismo do vício», «devorasse nalgumas horas a substância da semana destinada ao sustento da mulher e dos filhos» (2). Nesta crítica moral ao operário vicioso, corrompido pelas paixões, estava portanto, também, uma censura à imprevidência e ao desgoverno económico; censura que, por outro lado, ia justificar a consideração (do mesmo Autor), segundo a qual «para a resolução do problema social não basta o aumento do salário ou da retribuição do trabalho», pois que (frisava) «poderia elevar-se indefinidamente essa retribuição, e não baixar o nível da miséria» (3).

O bom operário tinha, deste modo, obrigação estrita de ser poupado, como, pela adesão ao trabalho, cultivar a virtude através de uma execução honesta e fiel das tarefas do ofício. A condição do operário não era, assim, identificável com a condição económica. De resto, «na sociedade haveria sempre pobres e ricos», no dizer de D. Manuel Luís Coelho da Silva (4). A condição do operário, primeiro que tudo, era «moral»; e as relações entre patrões e operários deviam inspirar-se por princípios de «moralidade». Como escrevia o referido D. Manuel Luís Coelho da Silva, «o extermínio dos vícios e a criação das virtudes na alma popular era.... a primeira necessidade do dia» (5).

Isto (que era quase um programa de governo) mostrava bem o que se esperava do operário, e ajuda a compreender uma afirmação — distante no tempo, mas na linha daquela — feita pelo historiador Fortunato de Almeida, em 1895, ao dirigir-se a Afonso Costa (6): «em vez de operários humildes, respeitadores da ordem e da justiça, tanto como da sua própria dignidade, o sr. Afonso Costa quer operários turbulentos e desordeiros. Em vez de operários animados de fé religiosa, bem morigerados, tendo em vista a perfeição da sua alma e a pureza da sua consciência mais que os gozos materiais, s. ex.^a quer

(1) *Idem*, p. 3.

(2) *Idem*, p. 7.

(3) *Idem*, *ibidem*.

(4) *Idem*, p. 8.

(5) *Idem*, p. 7.

(6) AFONSO COSTA acabara de escrever *A Igreja e a Questão Social. Análise crítica da encyclica pontificia «De Conditione Opificum», de 15 de Maio de 1891*, que apresentara como «dissertação inaugural para o Acto de Conclusões Magnas na Faculdade de Direito» de Coimbra.

operários que desafoguem as suas paixões em vícios de toda a espécie, que se entreguem ao jogo e à crápula em vez de proverem à moralização da família e à satisfação das suas necessidades legítimas!» (1).

A questão social como «uma questão de moralidade» (2) não implicava, apenas, a vida honesta do operário laborioso; nem, tão-só, a poupança de um salário ameaçado pela criação de «necessidades inúteis», tais como o jogo, o luxo, ou a taberna (3). O operário laborioso devia ser também «religioso». Júlio de Castilho, em 1897, escrevia exemplarmente a este respeito: «console-se e anime-se o pobre. A dor incita-o; o trabalho dá-lhe o pão e o conduto; a Religião dá-lhe a esperança, o pão da alma, a resignação» (4). A mansidão do operário (a resignação...) era virtude inseparável do operário laborioso; e estava nos antípodas do activismo convulsivo do operário «turbulento e desordeiro» a que se referia Fortunato de Almeida.

Mas o carácter ordeiro não era senão um aspecto particular de uma ordenação das coisas muito mais geral. Com efeito, a ordem devia caracterizar toda a vida comunitária, e, desde logo, devia exprimir um bom e correcto entendimento entre os grupos sociais. Dizia Júlio de Castilho, a este propósito: «o operariado não é uma *casta*; é a matéria prima das camadas superiores, e nelas se transforma quando é honesto, ordeiro e perseverante» (5). Esta hierarquização das classes (que parecia absolutamente incontroversa como expressão das relações sociais) não é, todavia, um mal, em si mesmo. Ela (como «a desigualdade de classes e fortunas») «é *necessária e útil*», como escreve o dr. Augusto Eduardo Nunes, em 1881, na sua «dissertação para o concurso ao magistério na Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra» (6). «O *mal social* é principalmente *moral*: procede da

(1) FORTUNATO DE ALMEIDA, *A questão social. Reflexões á dissertação inaugural do sr. dr. Affonso Costa*, Coimbra, Typographia de F. França Amado, 1895, pp. 45-46.

(2) *Idem*, 23.

(3) *Idem*, p. 15.

(4) JÚLIO DE CASTILHO, *O christianismo e o operariado. Conferencia pronunciada perante a Associação Protectora dos Operarios em 27 de Abril de 1897*, Lisboa, Typ. do Commercio de Portugal, 1897, p. 31.

(5) *Idem*, p. 37. O itálico é de Júlio de Castilho.

(6) AUGUSTO EDUARDO NUNES, *Socialismo e catholicismo. Ensaio crítico sobre as soluções da questão social*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1881, p. 110. O itálico pertence ao original.

fatal tendência da vida actual, nasce do ignóbil e falso dogma do gozo; é a úlcera que o materialismo contemporâneo rasgou no seio da sociedade, tentando separar violentamente a vida presente da vida futura», continua o mesmo Autor (1).

De modo que o operário religioso (o que não «separa violentamente a vida presente da vida futura»), o operário resignado, consciente que «o mal social é principalmente moral», tem de ser também necessariamente «ordeiro», fazendo vingar na sua alma cristã sentimentos de concórdia e de amor. É isto que decorre das naturais dependências entre os homens, e é o que manda e ensina a doutrina católica, ao estabelecer — é, de novo o dr. Augusto Eduardo Nunes, futuro bispo de Évora, quem fala — que «não há razão alguma para que as classes inferiores odeiem e agridam as classes superiores» (2). Demais, as injustiças deste mundo serão reparadas no outro, pois que (não se esqueça) entre a vida presente e a vida futura não há hiatos, nem quaisquer soluções de continuidade. Sob este aspecto, o ateísmo (do mau operário), porque desligado da própria natureza das coisas, porque visceralmente estranho à objectividade mesma, é um «non sens», é algo contra a inteligência (3). O bom operário — bom chefe de família, com sólidas crenças religiosas — não duvida de «uma vida eterna onde a justiça será plenamente desagravada». Esta expressão é do dr. Luís Maria da Silva Ramos, lente da Faculdade de Teologia, que a disse em conferência pronunciada em 1879 (4).

É bem de ver que os desagravos das injustiças pressupõem não só a própria Injustiça terrena, como expressão de um Mal existente que contamina a condição humana (na «vida presente»), mas também a compensação divina que assegura o equilíbrio essencial das coisas. Na «vida futura», o pobre (o operário) — que sofreu resignada e cristãmente a sorte que lhe coube — terá a sua recompensa. O dr. Silva

(1) *Idem*, p. 93. O itálico pertence ao original.

(2) *Idem*, p. 110.

(3) Veja-se, a propósito, o que Henry Duméry escreve sobre a afirmação produzida (embora em contexto diferente): «l'incroyance est impensable; ceux qui la professent sont de méchants raisonneurs, des esprits faux ou corrompus; ils infreignent un ordre dont l'évidence est objectivement irrécusable; ils désobéissent à une loi de la nature qui s'impose à eux, malgré eux, parce qu'elle s'impose à tous» (HENRY DUMÉRY, *La tentation de faire du bien*, Paris, Seuil, 1956, pp. 45-46).

(4) LUÍS MARIA DA SILVA RAMOS, *A soberania social de Jesus Christo*, Porto-Braga, Livraria Internacional, 1879, p. 25.

Ramos, dirigindo-se aos ofendidos e humilhados deste mundo, pôde escrever: «se tens uma coroa de espinhos, sofre com resignação, que no céu terás um diadema de glória. Bem-aventurados os pobres. Jesus Cristo viveu e morreu pobre: imita-o na conformidade com os decretos de Deus, e já que a terra foi para ti semeada de espinhos e abrolhos, no céu encontrarás a suprema felicidade» (1).

Em derradeiro termo, o bom operário — o operário cristão — acata os «decretos de Deus»... A «conformidade» com o mundo (com os seus «espinhos e abrolhos») vem a ser, no fim de contas, o contrário da «insubordinação religiosa» de que falava, anos antes (em 1872), o padre Manuel Marinho Falcão de Sousa e Barros (2). A «insubordinação religiosa» articulava-se, no pensamento deste Autor, com a ideia de que «Deus era a pedra angular da sociedade» e «o nexó de todas as relações sociais» (3). Do mesmo modo, da «insubordinação religiosa» resultaria «a revolução social» (4), como «o ateísmo (seria) o cancro social, que corroi toda a santidade dos princípios, das leis e dos costumes» (5).

Assim é o «bom operário»: laborioso, cumpridor fiel das obrigações para com o seu patrão, virtuoso, poupado e limpo de coração, modesto e sem invejas, humilde e respeitador da ordem, morigerado, honesto, e bom chefe de família. E, acima de tudo, profundamente cristão, pois que, em primeiro lugar, na ordem das ambições, está a salvação da alma e a felicidade eterna («no céu»), mais do que os falsos gozos, as vaidades efémeras e as ilusões de um mundo transitório.

(1) *Idem, ibidem.*

(2) Padre MANUEL MARINHO FALCÃO DE SOUSA E BARROS, *Congresso catholico no Palacio de Christal. Discurso pronunciado na 3.ª sessão publica e solemne da assembléa dos escriptores e oradores catholicos portuguezes*, Arcos, Typographia Arcoense, 1872, p. 4.

(3) *Idem*, p. 5.

(4) *Idem*, p. 4. O padre Manuel Marinho escreve, tendo presente os acontecimentos revolucionários da Comuna de Paris. Repare-se como o nosso Autor a eles se refere: «parece-me estar ouvindo os gemidos de cem mil vítimas, todas esmagadas, há pouco, sob o peso de uma revolução gigante. Afigura-se-me estar vendo todas essas grossas colunas de fumo, negras, como o pensamento que inspiravam, medonhas, como a ideia que simbolizavam... É o espectáculo horrível de um povo que, no meio do seu orgulho, julgou poder ser feliz sem Deus! é Paris, estorcendo-se nas convulsões angustiosas do ateísmo e da descrença!...» (*Idem*, p. 6).

(5) *Idem*, p. 7.

Uma mentalidade subjacente

2. É bem uma «visão» das coisas humanas que está subjacente ao retrato acabado de esboçar. Este «modo de ver» (com os seus supostos, consequências e correlatos) é o que é, quer dizer, tem (se assim se pode dizer) uma substancialidade ou (talvez melhor) uma «densidade» muito própria. Corresponderá, porventura, àquilo que se poderá chamar uma «mentalidade» (1), se se entender que, o «modo de ver» observado e descrito, representa efectivamente um «facto colectivo» dotado de «significação» peculiar. Isto é, se se considerar que no «subsolo dos textos», para além da sua «literalidade» (2), se descobre um conjunto de representações, sintetizando um «estado de alma» — para empregarmos uma imagem de Georges Duby (3).

É este «estado de alma» (de «alma colectiva», entenda-se) que se pretende analisar nos seus elementos essenciais, por detrás dos termos e das expressões usados perifericamente ao nível da linguagem da vida quotidiana e, porventura, manuseados por espíritos cultos que os fazem penetrar (integrando-os) em textos de responsabilidade.

Qual o estatuto ôntico desses objectos de conhecimento — e, desde logo, do conhecimento histórico — que são as mentalidades? Numa primeira aproximação, afigura-se que uma mentalidade — qualquer que ela seja, por exemplo, a que subjaz ao retrato que se desenhcou do «bom operário» — representa um tipo de «pensamento» que não está na titularidade de nenhum sujeito particular, mas, pelo contrário, um tipo de pensamento «impessoal»... A mentalidade revelaria o «conteúdo impessoal» do pensamento dos sujeitos singulares (4). Sob

(1) Sobre a «palavra» e a «coisa» por ela significada, cfr. JACQUES LE GOFF, *Les mentalités. Une histoire ambiguë*, in «Faire de l'histoire, III, Nouveaux objets», Paris, Gallimard, 1974, pp. 82-85.

(2) ALPHONSE DUPRONT, *Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective*, in «Annales», 16^e Année, N.º I, Janvier-Février 1961, p. 7.

(3) GEORGES DUBY, *Histoire des mentalités*, in «L'histoire et ses méthodes», volume publié sous la direction de CHARLES SAMARAN, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1961, p. 937.

(4) Escreve JACQUES LE GOFF, *art. cit.*, p. 80: «le niveau de l'histoire des mentalités est celui du quotidien et de l'automatique, c'est ce qui échappe aux sujets individuels de l'histoire parce que révélateur du contenu impersonnel de leur pensée, c'est ce que César et le dernier soldat de ses légions, Saint Louis et le paysan de ses domaines, Christophe Colomb et le marin de ses caravelles ont en commun». E na

este aspecto, poder-se-ia dizer (numa outra formulação) que, para lá do pensamento individualmente pensado, haveria um pensamento «não pensado», embora inconscientemente subsumido. É este «conteúdo impessoal» do pensamento, este «mental colectivo» (1) ou «específico colectivo» (2), que define e caracteriza esta classe de objectos.

Daqui decorre uma consequência que explicita mais claramente que coisas sejam as mentalidades e que nos faz aproximar, um passo mais, da sua verdadeira realidade. É que estas não se apresentam (nem podem apresentar-se) «sistemizadas». A região cultural («lato sensu») a que pertencem é a do «sentimento» e a do «existencial»; não, de modo imediato, a do «lógico». Na verdade, as «representações» (e as convicções) que as mentalidades englobam — as atitudes mentais comuns a todo um grupo (3) —, embora encobrindo (e descobrindo...) uma «racionalidade» latente, prendem-se vitalmente com a vida colectiva concreta e instintiva dos homens: com as suas «reações fundamentais de solidariedade, de medo, de hostilidade, etc.», no dizer de Robert Mandrou (4). Não se trata, portanto, de representações discursivamente conceptualizadas, mas, sim, de representações que têm, por detrás de si, motivações profundas provindas da área do «afectivo» ou da «sensibilidade». Daí, que o mesmo Robert Mandrou possa falar, de um modo particularmente feliz, na «reconstituição das sensibilidades», e na necessidade de as integrar na explicação histórica (5).

As mentalidades, no entanto, não se confundem com a «ideologia», sendo certo que com esta se entrelaçam e nela se fundam. Porque a ideologia como objecto cognitivo, com efeito, comporta, em si mesmo, algo de «racional»; por outras palavras, apresenta (já) um certo grau

mesma linha de pensamento, mas com aderência maior ao dado social, GASTON BOUTHOU: «si nous procédons par élimination, nous constatons que derrière toutes les différences et les nuances individuelles il subsiste une sorte de résidu psychologique irréductible stable, fait de jugements, de concepts et de croyances auxquels adhèrent au fond tous les individus d'une même société» (*Les mentalités*, 5.ª ed., Paris, P.U.F., 1971, p. 30).

(1) JACQUES LE GOFF, *art. cit.*, p. 77.

(2) ALPHONSE DUPRONT, *art. cit.*, p. 9.

(3) GEORGES DUBY, *art. cit.*, p. 940.

(4) *Histoire sociale et histoire des mentalités, III, La France moderne. Entretien avec Robert Mandrou (Janvier 1972)*, in «Aujourd'hui l'histoire», Paris, Éditions sociales, 1974, p. 227.

(5) *Idem*, p. 226.

de conceptualização (1), sem atingir, no entanto, a plena maturação arquitectural do pensamento discursivo, e os conteúdos próprios de um saber objectivo acerca do real. E também não são o mesmo que «cultura», no sentido de uma esfera do mundo humano constituído por obras, produções ou atitudes, que plasmam, com perfeição maior ou menor, os valores da «verdade», do «belo», da «justiça», da «santidade» ou de outros. Constituirão, quando muito, uma certa região da realidade cultural, algo a que se poderá chamar (porventura), no plano do ôntico e à falta de melhor, de «subcultura» (2), na medida em que se situam a um certo nível inferior de concretização (de «menos» valor) (3).

A mentalidade subjacente à visão do «bom operário» constitui, deste modo, um objecto de conhecimento bem determinado, susceptível de análise e de teorização. Com estas duas operações, o que se terá em vista é passar de uma visão suposta, para uma visão ou explicação (ou, quando menos, para uma hipótese) rigorosamente teórica.

Visão desta realidade, mas puramente empírica, teve-a, sem dúvida, o nosso Eça de Queiroz. Em 1879 — n' *O Conde de Abranhos* (4) — Eça fazia este proclamar, do alto das suas enormes responsabilidades, algumas teses sábias: o pauperismo «como uma fatalidade social», a que não se poderia pôr cobro, «fossem quais fossem as reformas sociais»; a indispensabilidade de «uma classe dirigente forte» que possuísse o ouro e tivesse, por si, o mérito do nascimento, da educação e da ilustração (5); a necessidade de «isolar» o pobre; e a conveniência

(1) Escreve ROBERT MANDROU: «certains historiens ont trouvé insuffisamment scientifique la notion de «mentalités», tout en l'employant à l'occasion, d'ailleurs. Cette notion n'est pas équivalente à celle d'idéologie qui recouvre le champ des représentations intellectuelles, plus ou moins conceptualisées» (in *Idem, ibidem*).

(2) Sem se querer, com a afirmação, expressar qualquer propósito pejorativo ou minimizador.

(3) Na óptica segundo a qual os «valores» se encontram «hierarquizados».

(4) *O Conde de Abranhos*, uma das obras póstumas de Eça de Queiroz, foi escrito, com efeito, em 1879. Vid. JOSÉ MARIA D'EÇA DE QUEIROZ, *Introdução. Dois manuscritos a lápis*, in EÇA DE QUEIROZ, *O Conde de Abranhos*, Porto, Lello, 1951, p. 8.

(5) EÇA DE QUEIROZ, *O Conde de Abranhos*, p. 49. O passo completo é o seguinte: «quanto ao pauperismo, (o Conde de Abranhos) tinha-o como uma fatalidade social: fossem quais fossem as reformas sociais, dizia, haveria sempre pobres e ricos: a fortuna pública devia estar naturalmente toda nas mãos duma classe, da

de um operariado sem «ideias subversivas», cumpridor dos «deveres religiosos», e de comprovada «moralidade» e «sobriedade de costumes» (1)...

Tratava-se, sem dúvida, de uma visão que não deveria estar longe da realidade. O valor probatório das observações queirozianas, encontra o seu fundamento numa distanciação que permitia ver a realidade social portuguesa tal como ela era efectivamente. Distanciamento que provinha, sem dúvida, da ironia do observador — que agudizava a inteligência das coisas —, mas também, e principalmente, da lonjura geográfica (e cultural) que fazia de Eça de Queiroz um estrangeirado clarividente. Mas, esta visão (que se crê exacta) era, tão-só, como se disse, uma visão empírica. Assim, vale mais pela notícia de uma realidade de psicologia colectiva que deixa entrever,

classe ilustrada, educada, bem nascida. Só deste modo se podem manter os Estados, formar as grandes indústrias, ter uma classe dirigente forte, por possuir o ouro e base da ordem social».

(1) EÇA DE QUEIROZ, *ob. cit.*, p. 50. Atente-se, mais de perto, no texto do romancista: «a caridade devia ser disciplinada, e, por amor dos desprotegidos, regulamentada: por isso (o Conde) queria o Asilo, o Recolhimento dos Desvalidos, onde os pobres, tendo provado com bons documentos a sua miséria, tendo apresentado bons atestados de moralidade, recebessem do Estado, sob a superintendência de homens práticos e despidos de vãs piedades, um teto contra a chuva e um caldo contra a fome. O pobre devia viver ali, separado, isolado da sociedade, e não ser admitido a vir perturbar com a expressão da sua face magra e com a narração exagerada das suas necessidades, as ruas da cidade.... Para conseguir a admissão, deveriam (os miseráveis) provar serem de maioridade, haverem cumprido os seus deveres religiosos, não terem sido condenados pelos tribunais (isto para evitar que operários de ideias subversivas que, pela greve e pelo deboche, tramam a destruição do Estado, viessem, em dia de miséria, pedir a esse mesmo Estado que os recolhesse). Deveriam ainda provar a sobriedade dos seus costumes, nunca terem vivido amancebados nem possuírem o hábito de praguejar e blasfemar. Reconhecidas estas qualidades elevadas com documentos dos párocos, dos regedores, etc., seria dada a cada miserável uma cela e uma ração de caldo igual à que têm os presos» [o itálico é de Eça de Queiroz]. Repare-se como Eça situa no mesmo plano a «greve» e o «deboche», ao dizer que os operários de «ideias subversivas» «tramam a destruição do Estado» por duas vias: pela greve e pelo deboche. Quer dizer, o deboche é factor de destruição do Estado equivalente à greve. Um e outro representam factores de desordem moral; desordem moral, que leva directamente à «destruição do Estado». Comentar-se-á, de novo, a afirmação queiroziana, mais à frente, no lugar apropriado. Registe-se, igualmente, como o «Conde de Abranhos» encara a questão da caridade: não se trata — essencialmente — de uma questão de pessoas, mas de uma «actividade» do Estado (acrescente-se: do Estado moralizador).

do que pela significação que contém. Mas esta valia é já importante: permite mostrar o «mental colectivo» como algo existente, e não, simplesmente, como suposto.

A passagem do «empírico» para o «científico», isto é, o trânsito da mera observação de uma mentalidade para a observação-invenção, está (essencialmente) em determinar a «coerência» interna que informa as suas várias «representações». Descobrir ou inventar essa coerência factual, é, precisamente, «explicar» o fenómeno examinado. E, simultaneamente — note-se bem —, porventura, «alargar» a área da observação: na medida em que a mentalidade observada pode ser uma «componente» ou um «elemento» de uma outra mentalidade mais ampla, ou o «prolongamento», transformado ou adaptado, de tradições anteriores⁽¹⁾. A extensão da mentalidade torna-se, deste modo, muito mais dilatada do que inicialmente se previa: prolonga-se o período cronológico da respectiva vigência; aumenta o espaço ou o campo da sua dominação; e, pela sobreposição do «cultural» ou do «mental» anteriores, aprofunda-se a espessura da mentalidade, na medida em que esta adquire um novo nível caracterizador.

Mas, façamos uma pausa, e retome-se, uma vez mais, o retrato do bom operário, há pouco traçado. E, sem abandonar a óptica tomada da simples descrição, afastemo-lo um tanto do olhar. A uma distância maior, vamos poder vê-lo no seu conjunto, descobrindo um perfil ... Sem que, repete-se, se ultrapasse (metodicamente) o domínio da observação.

3. Bem vistas as coisas, parecem ser dois os retratos. Tal como a sombra e a luz: o «bom» e o «mau» operário! O bom operário é católico, ordeiro, laborioso; o bom operário é chefe de família exemplar; é poupado no presente, e providente nas cautelas a ter com o futuro incerto; o bom operário é frugal e saudável; é virtuoso, e praticante sincero de uma vida de piedade que é condição da salvação da sua alma, como da tranquilidade do seu espírito no viver diário deste mundo... É sobre estas certezas — que resplandecem na inteligência e aquecem o coração — que os contrastes com o negativo do «mau operário» vão ganhar vivacidade e cristalina dureza.

(1) RAOUL MANSELLI, *La religion populaire au Moyen Âge. Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris, Vrin, 1975, p. 17.

Porque o mau operário é incrêu e desordeiro; gozador da vida, gastando no prazer o sustento de si mesmo e dos seus. Quando se descuida assim — malbaratando a existência — está a perder irremediavelmente a vida eterna. Porque esta se ganha com sacrifício, na conformidade com a sua condição e com os bons costumes, e na observância das virtudes e dos mandamentos da lei de Deus.

É bem de um julgamento moral que se trata. Não importa aqui — na demarcação dos seres humanos e na classificação das situações sociais —, nem muito, nem pouco, o aspecto económico-social. A vida autêntica é filha da parcimónia, e nada há de melhor e de mais suave do que o cumprimento do dever. As dores do mundo fazem parte (natural) do mundo, bem como as fricções sociais. Com os olhos abertos para um alto ideal de fraternidade colectiva, secundarizam-se os problemas concretos postos pelas estruturas injustas. Como escreve um Autor, «o ponto de vista moral eclipsa o ponto de vista social» (1).

É preciso ter em conta que é o esquecimento ou a «epokhè» feita ao circunstancial e ao envolvente (com o respectivo correlato: o visceral não utopismo) que pode explicar a indefinição da condição económica e da condição social do operário. Segundo a mentalidade que subjaz à ideia do bom operário, tudo está em «poupar» e em «prever» o futuro. A «frugalidade» e as reticências feitas aos «prazeres» explicariam, com as virtudes da «economia» e da «previ-dência», as dúvidas quanto à vantagem em subir os salários. A este respeito, como se recorda, D. Manuel Luís Coelho da Silva, por exemplo, afirmava que «poderia elevar-se indefinidamente (a) retribuição (do trabalho), e não baixar o nível da miséria» (2). O que era preciso, sim, era combater o «vício» e, através da virtude, não desperdiçar o salário; como, ainda, evitar a criação de «necessidades inúteis» (3).

Era, deste modo, que, em nome de uma interpretação moral, se ia defender e legitimar um estatuto económico que poderia ser opressivo (4). Esquecia-se que a pobreza não significa miséria; e porque se esquecia (e se confundiam ambas as coisas), parecia entender-se que a melhor forma de contribuir para o desapego pessoal dos bens, seria começar pela própria ausência deles. Mas o desapego dos bens

(1) HENRY DUMÉRY, *ob. cit.*, p. 289.

(2) Vid. *supra*, p. 55.

(3) Vid. *supra*, p. 56.

(4) HENRY DUMÉRY, *ob. cit.*, p. 290.

(como das coisas, em geral, deste mundo) não consistia, como se julgava, em não os ter... Olvidava-se, a este respeito, que a pobreza era (radicalmente) um estado de espírito. «Ser» pobre, não é, em definitivo, o mesmo que «estar» pobre.

Como escreve Hans Küng, numa belíssima meditação sobre Thomas More, a pobreza (a autêntica pobreza cristã: a de espírito) significa, tão-só, não ser escravo dos bens materiais (1). Por isso, Thomas More pôde ser pobre, vivendo na abundância; como era pobre, quando, amando a família, não se deixava absorver por ela; como, prezando o Estado, se mantinha interiormente (e livremente) distanciado dele. E, por isso, lhe foi possível, em momento de opção fundamental, levar a sua indiferença e a sua disponibilidade ao máximo limite: à renúncia da vida (2).

Bem diferente era, com efeito, a imagem do bom operário! Pobre, era-o, sem dúvida. Mas, talvez, que esta pobreza (esta «pobreza da pobreza») (3) — que é «destino» (4) — não seja necessariamente a via melhor de chegar, na bela e profunda imagem de Johannes Metz, ao «deserto tranquilo da pobreza» (5). Porque este deserto tranquilo é verdejante e de uma luminosidade que pode cegar. E, os homens que pensavam virtuosamente a pobreza do «bom operário», não estariam, porventura, no recôndito da alma, a repensar um estilo de vida, um conjunto de costumes, e, directa ou indirectamente, um certo «status» económico?

O problema fica posto, desde já; a resposta tentar-se-á dar mais adiante.

§ 2.º — IMPORTÂNCIA TEÓRICA E PRÁTICA

O enquadramento conceitual

4. A importância do estudo das mentalidades é, simultaneamente, teórica e prática. Teórica, na medida em que ilustra, da melhor maneira, as características inovadoras da moderna ciência da História; prática, devido ao carácter explicativo que possui.

(1) HANS KÜNG, *Liberté du chrétien*, Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 31.

(2) *Idem*, pp. 29-33, 40, 47 e 51.

(3) JOHANNES BAPTIST METZ, *Pobreza em espirito. O advento de Deus*, Lisboa, Moraes, 1968, p. 41.

(4) *Idem*, *ibidem*.

(5) *Idem*, p. 40.

A história das mentalidades, embora de passado recente, é já hoje um facto indiscutível, e testemunha eloquentemente o alargamento do campo da historiografia. Ela está no termo de um longo processo de ideias, mediante o qual a história se foi projectando para horizontes cada vez mais vastos: de história política, que primeiro foi, foi-se fazendo também história da cultura; e depois, num ritmo mais acelerado, sucessivamente, história das sociedades, história económica, história das ideias. Finalmente — e porque nada do que é humano é estranho ao historiador — história de coisas (que, antes, poderiam parecer insólitas), como as emoções, os sentimentos, as crenças, os valores morais, o Gosto, as maneiras de viver... (1). Esta história, a última a constituir-se como ramo da velha árvore de Clio, é a história das mentalidades.

Os fenómenos de que a história das mentalidades se ocupa — fenómenos de psicologia colectiva — situam-se temporalmente no domínio da «longa duração». Fernand Braudel, num escrito hoje clássico (2), já referia os enquadramentos mentais (ao lado dos enquadramentos geográficos, de certas realidades biológicas e de certos limites da produtividade) como «prisões de longa duração» (3). E é esta circunstância, de a «psychè» colectiva de um grupo social não poder ser detectada, senão operando sobre largos espaços de tempo (4), que permite compreender o fenómeno, tão importante para a explicação histórica, como é o da «resistência» oferecida pelos quadros mentais às modificações, conjunturais e estruturais, da sociedade (5). Neste particular, como em tantas outras coisas mais, talvez que o político, ou tão-só, o governante reformador, pudesse bem evitar alguns erros graves, se reflectisse um pouco sobre a História do seu País, e sobre

(1) Um exemplo, e muito expressivo: «falta-nos uma história da «hipocrisia» na sociedade de outrora» (JEAN DELUMEAU, *O cristianismo vai morrer?*, Lisboa, Bertrand, 1978, p. 185).

(2) FERNAND BRAUDEL, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, in «Écrits sur l'Histoire», Paris, Flammarion, 1969, pp. 41-83.

(3) *Idem*, p. 51.

(4) Por todos, ALPHONSE DUPRONT, *art. cit.*, pp. 9-10.

(5) O que de imediato e melhor se compreende, se se pensar que a mentalidade, para além da sua «*extrême stabilité*» se apresenta fundamentalmente como «un condensé intérieurisé de la vie sociale. Elle est indestructible du dehors et très difficile à entamer du dedans» (GASTON BOUTHOU, *ob. cit.*, p. 32). O itálico pertence ao original.

a das coisas de que se ocupa, de modo específico, antes de, apressadamente, legislar.

Compreende-se que assim seja: com efeito, a História não caminha — toda ela — a um mesmo ritmo. «Económico», «social», «mental», «cultural», são realidades distintas. Não andam a par, ou, sequer, sincronizadas, — como os comboios — segundo um modelo horário pré-estabelecido; nem têm (por isso) a mesma espessura temporal. As mentalidades têm um movimento muito mais lento do que os fenómenos económicos, sociais ou, eventualmente, os culturais: aquelas podem permanecer, enquanto estes podem dar lugar a outros de cariz diferente. E, é por esta razão que as relações entre estas coisas têm que ser pensadas pelo historiador a partir do exame concreto da realidade histórica; nunca, à luz de articulações, entre os vários planos, fixadas aprioristicamente.

Ora, é este dado fundamental (o da diferente velocidade ou ritmo dos diversos níveis estruturais) que vai determinar o modo de compreender e explicar o passado histórico. Ou, se se quiser, o modo de perspectivar o exacto papel do historiador no mundo de hoje — tão ansiosamente virado para o futuro (e para o instante conciliador que dele se espera). Porque o historiador já não é um «antiquário» (1), se, porventura, alguma vez o foi; e, não sendo também profeta (embora alguns lhe queiram atribuir essa função), é certamente homem do presente, e o conhecimento que cultiva, também, uma forma de explicação do presente. Porque, não se esqueça, é o presente que lhe vai permitir compreender o passado, como é o passado (já vivido) que o fará entender o presente.

As mentalidades situam-se precisamente na confluência dos factores que se têm vindo a mencionar: situadas na longa duração, vão permanecer no correr das gerações. E, assim, o passado vai durando de pais para filhos, em presentes sucessivos. E as «novidades», que o evoluir histórico vai trazendo (sempre) ao presente, lá vão convivendo com o elemento, fixo ou quase fixo, representado pelas mentalidades. Mas, a coexistência pacífica não dura sempre; surgirá o momento em que as rupturas se tornarão inadiáveis. Pois bem, a missão do historiador das mentalidades, é justamente procurar esclarecer o porquê e o sentido destas rupturas; e, para além delas (no que estas anunciam

(1) Dizia HENRI PIRENNE: «si j'étais un antiquaire, je n'aurais d'yeux que pour les vieilles choses. Mais je suis un historien», apud MARC BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, 6.ª ed., Paris, Armand Colin, 1967, p. 13.

de «novo» e no que significam de voltar de página), procurar, igualmente, aquilo que parece não mudar, porque só muito lentamente vai variando; e que, por esta razão, se apresenta obscuro (1).

Mas não só. Cabe ainda ao historiador das mentalidades uma outra e muito importante função crítica no quadro das ciências humanas: a de discernir as correlações entre as estruturas materiais e as mentalidades, através das discordâncias que se verificam, no tempo, entre a história dos sistemas de valores e a história do povoamento e dos modos de produção (2).

Assim, se chega a uma história mais rica; uma história que, tendo por meta, a totalidade do sociocultural — dos seus vários aspectos, dos seus distintos percursos temporais e dos diferentes ritmos que neles latejam — se torna, mais e mais, a mais humana das ciências humanas (3). Assim, se chega, também, a uma história com um grau de explicação

(1) Cfr. *Histoire sociale et histoire des mentalités, I, Le Moyen Age. Entretien avec Georges Duby (1970)*, in «Aujourd'hui l'histoire cit.», p. 214.

(2) GEORGES DUBY, *Histoire sociale et idéologie des sociétés*, in «Faire de l'histoire, I, Nouveaux problèmes», Paris, Gallimard, 1974, pp. 148-149. Transcreve-se o passo que nos serviu de guia: «L'une des tâches majeurs qui reviennent aujourd'hui aux sciences de l'homme est donc de mesurer, au sein d'une totalité indissociable d'actions réciproques, la pression respective des conditions économiques et, d'autre part, d'un ensemble de convenances et de préceptes moraux, des interdits qu'ils dressent et des voies de perfection qu'ils proposent. Dans une telle entreprise, on peut tenir pour décisif l'apport des historiens. En effet, les systèmes de valeurs, que de diverses manières les procédés d'éducation transmettent sans changement apparent d'une génération à l'autre, ne sont pas cependant immobiles. Ils possèdent leur propre histoire dont l'allure et les phases ne coïncident pas avec celles de l'histoire du peuplement et des modes de production. Or, c'est précisément à travers de telles discordances que les corrélations entre les structures matérielles et les mentalités peuvent être le plus clairement discernées».

(3) A mais humana, certamente, porque trata do homem concreto (e não, tão-só, de certas formas do fazer humano), e ainda porque se pensa o homem concreto no seu devir temporal. O historiador, com efeito, tem a sua sensibilidade dirigida, não tanto para o passado (que passou), mas para o homem que foi no passado, e que, conservando embora a sua identidade essencial, — no seu devir —, se foi prolongando até ao presente. Daí, também, que o historiador tente perscrutar o futuro, pois que o destino humano só, no futuro, poderá adquirir sentido. E daí, igualmente, que uma das suas tentações seja o de filosofar sobre aquilo de que se ocupa e que o preocupa. Algumas afirmações de Pierre Chaunu ilustram o que se acaba de dizer. «L'idée que je me fais de l'homme est, évidemment, indissociable de tout ce qui s'est développé en moi, de mon métier d'historien qui est recherche et passion de l'homme Je ne sais si j'ai une idée bien claire de l'homme, mais

maior, pela introdução de um novo factor de explicação: as mentalidades; e, através deste, de uma interpretação mais fina e inovada: a que decorre de uma problemática mais ampla e de um redimensionamento do tempo — a matéria prima, por excelência, dos historiadores.

*A mentalidade subjacente à ideia do bom operário:
um modo de explicação*

5. Sobre estes conceitos, assenta a ideia do «bom operário» de que, inicialmente, se falou; mais precisamente: a mentalidade que subjaz àquela ideia. A importância teórica que possui, decorre evidentemente daqueles conceitos e da sua articulação; daquilo que se chamou «enquadramento conceitual» por constituir o fundamento lógico do novo conceito teórico de mentalidade. Outra questão, é a da sua importância prática. Neste caso, não se pergunta pelo valor explicativo ou operacional do conceito (que o tem), mas, singelamente, que coisas explica ou pode ajudar a explicar.

A mentalidade subjacente à ideia do «bom operário» — uma vez demonstrada a sua existência — afigura-se não poder deixar de ser tomada em conta, quer para a explicação histórica da chamada «questão operária» em Portugal, quer para o esclarecimento da realidade portuguesa do século passado (pelo menos), e ainda do actual. Não se pretende afirmar que não exista outro sistema de representações, a não ser aquele que resulta desta mentalidade, na sociedade portuguesa. Poderia haver outro, ou outros; e certamente haveria, e mesmo concorrencialmente (1). Mas esta circunstância não pode excluir, nunca, a sua relevância, máxime, se se reportar, porventura, à ideologia dominante.

je sais que j'ai une grande passion de l'homme. Les hommes sont mon souci. Je me sens, aujourd'hui, responsable d'une part de leur destin» (PIERRE CHAUNU, *La mémoire de l'éternité*, Paris, Laffont, 1975, p. 39). E ainda: «j'ai passionnément aimé l'avenir, je continue dans ma cinquante-deuxième année à vivre dans le futur. Je suis incurablement, sur ce point, comme sur tant d'autres, un homme de mon peuple, de ma race, un homme d'Occident» (*Idem*, p. 249). E noutro passo: «sans cette aptitude à concevoir l'avenir, à bâtir le futur sur le modèle du passé, d'un passé amélioré, meilleur, il n'y a pas de progrès concevable. Le progrès... ce fut dans une maîtrise équilibrée de la durée, la possibilité d'un investissement du présent sur le futur» (*Idem*, p. 250).

(1) Sobre a ideia de «concorrência», cfr. GEORGES DUBY, *Histoire sociale et idéologie des sociétés cit.*, p. 150.

No tocante à «questão operária», a prova (ou, se se preferir, um indício muito revelador) do que se disse, pode encontrar-se no domínio da legislação laboral. Pense-se, na verdade, no peso de uma vigência cultural e na permanência de uma mentalidade, tão bem evidenciadas em D. Manuel Luís Coelho da Silva, quando — ainda em 1926 — se fazia eco da concepção do operário «laborioso», «previdente» e «virtuoso» (1); e pense-se depois, por exemplo, como, em época muito próxima de nós — já em 1969 —, no diploma fundamental que regulava as relações individuais de trabalho (2), ainda se vai encontrar um novo eco daquela concepção...

Na verdade, vai falar-se, então, na obrigação da entidade patronal «tratar e respeitar o trabalhador como seu colaborador» (3), e na obrigação correlativa do trabalhador de «respeitar e tratar com urbanidade e lealdade a entidade patronal» (4). Estas obrigações mútuas de carácter pessoal (o «respeito» ...) correlacionavam-se com outras, comportando deveres jurídicos que impendiam sobre a entidade patronal no plano «moral» ou da «moralidade» (5); e, na raiz de todas estas disposições legais, e vincando-lhes o sentido, estava a acentuação feita pelo legislador da importância dos valores da «colaboração», da «cooperação» e do «bem comum» (6). Esta orientação legislativa, combinada com a inexecutabilidade prática dos valores cuja realização se programava, parecem, assim, estar na linha da concepção de D. Manuel Luís Coelho da Silva que, por sua vez, já representava uma afirmação de permanência do passado (7). Por outro lado, ia também traduzir o fenómeno assinalado da «resistência» oferecida por uma mentalidade conservadora, face a alterações estruturais inovadoras.

Desta última circunstância, vai decorrer um novo aspecto da importância prática que assume a consideração teórica da mentalidade

(1) Vid. *supra*, pp. 54-55.

(2) Decreto-Lei n.º 49408, de 24 de Novembro de 1969, que instituiu um novo regime jurídico do contrato individual do trabalho. O novo regime resultava da revisão prevista no art.º 132.º do Decreto-Lei n.º 47032, de 27 de Maio de 1966, imediatamente anterior.

(3) Art. 19.º, alínea a).

(4) Parte inicial do art.º 20.º, 1, alínea a).

(5) Cfr. designadamente, art.º 19.º, alínea c); art.º 40.º, 1 e 2; art.º 102.º, alínea d); art.º 103.º, alínea e); art.º 116.º, 1; art.º 119.º; art.º 121.º, 1; e art.º 122.º.

(6) Cfr. art.º 18.º, 1 e 2.

(7) Recordar *supra*, n.º 1.

que subjaz à ideia do bom operário; precisamente, na medida em que vai servir, não só, para um melhor entendimento da «questão operária» em Portugal, mas ainda, para a própria compreensão da realidade histórica (global) vivida no País, no século XIX e primeiros decénios do actual. Na verdade, a referida ingerência do conservadorismo na legislação de 1969, põe a nu uma discrepância fundamental que se pode verificar entre Direito e Legislação. É que a Legislação pode não exprimir «realmente» o Direito: ou porque aquela contrarie ou se afaste do senso comum; ou porque se revele aquém das exigências ditadas por um maior aprofundamento da experiência jurídica sentida e assimilada pela comunidade. Parece ser deste último tipo, o caso agora em exame, quando a lei fundamental, por que se regiam as relações individuais de trabalho, se pretendia apresentar como uma lei «moderna» ao querer fundar aquelas relações sobre uma base de fortes acentos associativos, e (ao mesmo tempo) se escusava a regulamentar a «colaboração» e a «cooperação» enunciadas — que, entretanto, poderiam figurar como bandeiras.

Havia, assim, um vazio, representado por uma lacuna (intencional) de regulamentação (que se deixava para o futuro) (1) e que parecia traduzir a «resistência» face a uma mentalidade progressista que anunciava situações de ruptura. Mentalidade progressista, sem dúvida, porque deixava transparecer uma visão diferente da sociedade portuguesa; visão diferente da sociedade através da qual o final do oitocentismo — com as mudanças que trouxe para o Portugal Velho: no sector económico-social e no sector da cultura (2) — pro-

(1) É o que, a todas as luzes, resulta do art.º 18.º, 4, do citado Decreto-Lei n.º 49408, de 24 de Novembro de 1969.

(2) «No conjunto da vida nacional, os tentáculos das duas cidades (Lisboa e Porto) [que cresciam em área e em população] e essencialmente de Lisboa, estendem-se pela província fora, despertando aqui e acolá resistências e adesões: por um lado, movimentos de repulsão rotineira, e, por outro, aspirações inovadoras concretizadas quer no abandono da província quer até na insatisfação perante as tarefas habituais. Por essas duas cidades, introduzia-se no país a civilização europeia coeva e a mentalidade progressista que, através das linhas férreas, paulatinamente se impunha a um país que pulsava ainda, na sua maior parte, a um ritmo bem diverso...» (Prof. JOEL SERRÃO, *Temas oitocentistas — para a História de Portugal no século passado*, Lisboa, Ática, 1959, pp. 180-181). Poder-se-ia acrescentar, usando expressões de BARTOLOMÉ BENNASSAR (in *L'homme espagnol. Attitudes et mentalités du XVI^e au XIX^e siècle*, Paris, Hachette, 1975), que se ia rompendo e quebrando uma unitária «percepção do espaço» ou uma determinada «permanência das coisas»

curava iluminar o que permanecia mais ou menos encoberto pelas deformações próprias da ideologia de maior implantação, a qual, por este motivo, possuía um valor globalizante mais acentuado (1).

Evidenciada a importância teórica e prática do estudo da mentalidade que se vem referindo, é altura de avançar mais um passo. Pois que ainda não se demonstrou, de direito, a sua existência. Até aqui, a «significação» que se lhe atribuiu foi, tão-só, provisória. Trata-se de uma «hipótese». É preciso, agora, verificar se a hipótese posta e ou não verdadeira. É este, de resto, o objecto das presentes reflexões, como se começou por dizer no princípio deste trabalho. É altura, pois, de se tentar estabelecer o trânsito da hipótese para a lei. Mas, antes, há ainda que indicar os caminhos.

§ 3.º — A METODOLOGIA. OS PROBLEMAS
E OS PROCESSOS DE CONHECIMENTO

6. O «modus operandi» depende daquilo que se pretende. Ora, o sentido da busca que se vai ensaiar, parece que é o de conferir legitimidade a esta hipótese: a de que a «visão» das coisas em que se traduz a mentalidade subjacente à ideia do «bom operário», corresponde a um modo (real) de comunicação intersubjectivo. É isto, basicamente, o que se quer dizer, quando se fala em «sistema de valores» ou em «sistema de representações». Mas os valores que inspiram as representações não se apresentam, à partida, formando um «sistema», nem as representações (por isso) são, desde logo, «significativas». As significações (e a ordem hierárquica delas) só adquirem «coerência», se se admitir que, por detrás delas, há uma linguagem com sentido, exprimível num discurso lógico. Descobrir este discurso, melhor, a «lógica» do discurso, é tornar «inteligível» a fenomenologia em exame. É passar da hipótese para a lei. É, em suma, «explicar»: através de conceitos, que, na harmonia do seu conjunto, vão formar uma teoria.

Estas questões que se acabaram de referir, conduzem-nos a uma segunda ordem de considerações que vão decorrer da pergunta que,

(p. 42), na medida em que os fenómenos acabados de referir eram excepções ao «conjunto da vida nacional», e, assim, «a uma muito longa estabilidade da relação entre o homem e o espaço» (*Idem*, p. 57). *

(1) Sobre a ideia de «globalização», cfr. GEORGES DUBY, *Histoire sociale et idéologie des sociétés cit.*, pp. 149-150.

neste momento, inevitavelmente, se põe: como passar do nível profundo do «sentimento» (característico das mentalidades) ao nível «lógico» dos conceitos (adequado à descoberta da «racionalidade» latente nas mentalidades) próprio da explicação científica (1)? De modo a alcançar a visão teórica dos fenómenos, e a ultrapassar o estágio inicial da hipótese e a visão puramente empírica do conhecimento?

Há, sob este aspecto, dois pontos fundamentais a assinalar. O primeiro (de ordem geral) diz respeito à metodologia da história, e é o seguinte: os conceitos que se vão construir e utilizar não serão nunca conceitos formais a aplicar, esquematicamente, por justaposição ou adaptação. Porque são «históricos», serão sempre conceitos obtidos por via indutiva, de forma a captar «toda» a realidade (movente, única e «concreta») (2) da história. Rejeita-se, assim, categoricamente o «a priori» — o «a priori, de teorema ou de esquema», na expressão do Prof. Silva Dias (3), porque não se crê que a pesquisa deva assentar em preconceitos (pré-conceitos). Pelo contrário, os conceitos (e a teoria) deverão surgir, com naturalidade, no termo daquela: «a teoria não sofrerá, com a pesquisa» (4).

O segundo ponto é já específico deste conjunto de reflexões. É relativo ao ponto de partida da construção teórica que se pretende erguer (5);

(1) Vid. *supra*, n.º 2.

(2) ERIC DARDEL, *L'histoire, science du concret*, Paris, P.U.F., 1946.

(3) Vid. Prof. SILVA DIAS, *A política cultural da época de D. João III*, vol. I, Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, Universidade de Coimbra, 1969, prólogo, p. XIV; e ainda *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de Fr. Valentim da Luz*, Coimbra, Instituto de História e Teoria das Ideias, Universidade de Coimbra, prefácio, p. XV.

(4) Vid. PIERRE VILAR, *Histoire marxiste, histoire en construction*, in «Faire de l'histoire, I, Nouveaux problèmes cit.», p. 205. Vid. aliás, todo o artigo. No mesmo sentido, o Prof. JORGE BORGES DE MACEDO: «importa esclarecer que as sociedades, como partes do real, só podem ser compreendidas, quando estudadas «em situação», isto é, na sua especificidade, de tempo, lugar e capacidades. Nunca, em sequências pré-estabelecidas que impõem a conclusão antes da análise, ordenada com vista a confirmar as correspondências pretendidas» («*Estrangeirados*», *um conceito a rever*, Aveiro, Edições do Templo, s/d., nota prévia, pp. 7-8). E mais adiante: «para ela [para a historiografia estrutural], as posições prévias, quando necessárias, ou iminentes, são exigências e hipóteses de trabalho que a pesquisa corrige ou anula, fomentando outras» (*Idem*, p. 8).

(5) Poder-se-ia dizer, na medida em que se apresenta mais conforme com a natureza deste trabalho: «da tentativa de apreensão teórica»...

e trata-se de uma particularização (não de uma exceção) ao que se disse anteriormente quanto à natureza e à via de obtenção dos conceitos históricos. É que estes não têm todos a mesma extensão. No problema, com que nos defrontamos, é evidente, por exemplo, que o conceito de operário «frugal», ou o de operário «poupado», reportam-se a realidades menos amplas, do que a do conceito de operário «católico»; e que, quando falamos no «bom operário», quer-se exprimir tudo isto e outras realidades mais (todas as que se deixam subsumir por aquele conceito). Há, assim, uma «hierarquização» dos vários conceitos e, num certo sentido, uma «dedução» de uns em relação a outros. Mas que não pode ser tomada à letra, pois que todos (sem exceção) vão mergulhar as suas raízes no húmus da realidade histórica que pretendem apreender.

Esta distinção, no entanto, tem muita importância no plano metodológico (e daí a referência que se lhe fez). Na verdade, os conceitos de maior extensão dão-nos o sistema de valores sobre o qual repousam as representações que definem a mentalidade; e, simultaneamente, a sua hierarquia. Possuem, por esta razão, uma maior riqueza de significações e podem conferir, por isso, um «sentido» aos conceitos mais compreensivos, mas menos extensos. É por causa desta sua virtualidade cognitiva, que poderão validamente constituir o ponto de partida para a abordagem inicial do nosso tema, na medida em que iluminam, e tornam relevantes, áreas do conhecimento que «prima facie», poderiam parecer destituídas de importância. A posição epistemológica assumida não significa, porém, que estes conceitos — embora «documentados» — não possam ou não devam (se for caso disso) ser dialecticamente «controlados» ou «complementados» (em termos de uma eventual correcção), quando, — numa segunda abordagem, e delimitado, de direito, o território da investigação —, ulteriores exigências da indução exigirem uma maior aderência à realidade histórica.

Como concretizar, na prática, esta posição metódica? Pensa-se que tomando como ponto de partida os princípios definidores do programa dos círculos católicos de operários, instituição que traduziu, em nosso entender, de forma supremamente exemplar, a mentalidade subjacente à ideia do bom operário. Ali, vai encontrar-se, com efeito, (sem que seja preciso «decifrar» ou «descriptizar»)(1), em plena luz,

(1) GEORGES DUBY, *Histoire sociale et idéologie des sociétés cit.*, p. 155.

o que se entendia por «bom operário» ou por «operário honesto», e quais os comportamentos práticos correctos que dele se esperavam; e, deste modo, o critério (radical) que separa o «bom» do «mau», a «virtude» do «vício», o «falso» do «verdadeiro» (1). Pequeno microcosmos que espelha uma ideologia e uma visão do mundo, o círculo católico de operários pode, igualmente, por isso mesmo, iluminar aquilo que mais obscuramente permaneceu nas suas margens: uma mentalidade geral, mas também uma ideologia popular.

II — A IDEIA BÁSICA: A PRESERVAÇÃO DO OPERÁRIO

A preservação do operário é a ideia fundamental que vai permitir penetrar no mundo fechado e penumbroso representado pela mentalidade que subjaz à ideia do bom operário.

Porquê? Por uma razão muito simples, e muito clara: porque «divide»... Divide, precisamente, os operários em dois grupos opostos:

(1) Neste sentido, poder-se-á dizer com GEORGES DUBY (*Idem, ibidem*), que a documentação concernente ao círculo católico de operários é uma das fontes principais (se não é a fonte, por excelência) da mentalidade subjacente à ideia do bom operário. No círculo católico, com efeito, como que se desentranha o «operário exemplar»: que serve de modelo edificante e de padrão de boa conduta; e que corporiza, assim, as atitudes exigidas por um determinado discurso ideológico. Sob este aspecto, a história é ainda, por esta via, a mais humana das ciências humanas (vid. *supra*, p. 68 e nt. 3), e o historiador, decerto, e mais humano dos homens de ciência. Cabem aqui, em cheio, as observações críticas de MARROU sobre as «condições e meios da compreensão» histórica (*Do conhecimento histórico*, 3.^a ed., Lisboa, Aster, 1974, pp. 87-108), em que o Autor, com grande finura e espírito, mostra o valor epistemológico de conceitos «existenciais», tais como a «compreensão, a «simpatia», a «amizade», para o conhecimento histórico. Conhecimento, acrescentamos nós, que, por ser diálogo, deve ser, não só, diálogo com o Passado, com os homens que morreram e que a história ressuscita, mas, por maioria de razão, igualmente, diálogo com os «representantes» do Passado — que estão vivos no Presente. E, tantos há! O historiador deverá, deste modo, levar a «compreensão» para o entendimento dos seus contemporâneos e semelhantes; para os que vêm do longe dos tempos, porventura, mais ou menos crispados (por um tempo que ameaça desaparecer; ou por um tempo que ainda entendem poder conservar), mas sempre humanos. O historiador das mentalidades, esse, designadamente, não pode ficar insensível perante estas permanências humanas, e pelas situações estruturais que permitiram as estabilidades e que, por sua vez, garantiram a sua transmissão. Vid. sobre este ponto, por exemplo, MAURICE HALBWACHS, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, Marcel Rivière, 1964, introduction, pp. 29-58.

os bons operários, e os que o não são. Assim, se estabelece uma fronteira humana; fronteira que torna difícil a comunicação. Mais difícil, sem dúvida, do que em relação a fronteiras geográficas. Porque «preservar», é preservar em relação a alguma coisa, e, nesta medida, é «repelir»... Aquilo que a preservação traduz, aquilo que, radicalmente, «é» (porque radicaliza), define-se, sobretudo, pelas coisas que são objecto de contestação ou de indiferença; não, através do que proclama ou do que tem de afirmativo. É, pela oposição, que se define e se limita. Do mesmo modo, é pelas omissões que se caracteriza, essencialmente, o bom operário. O exame dos círculos católicos de operários vai mostrar-nos isso mesmo.

§ 1.º — OS FINS DOS CÍRCULOS CATÓLICOS DE OPERÁRIOS.

A PRESERVAÇÃO DO OPERÁRIO

8. Aquilo que a preservação do operário essencialmente representa, viu-o bem Afonso Costa, ao afirmar, em 1913, que a Igreja tinha «o propósito de arregimentar (os humildes) nas suas fileiras e de os desviar das organizações socialistas» (1). E, do mesmo modo, em 1908, Trindade Coelho a deixava pressupor, quando, referindo-se expressamente aos círculos católicos de operários, deles ia dizer que o seu fim era «dividir a família operária, enfraquecendo... o movimento socialista que por toda a parte se alastra cada vez mais» (2). Com efeito, preservar era, precisamente isso: «desviar» e «dividir»... Mas, havia mesmo quem utilizasse o termo: no jornal *A Palavra*, cujo director, Manuel Frutuoso da Fonseca, foi o fundador dos círculos católicos de operários em Portugal, um Autor declarava que eles eram («para as classes operárias») «um meio de preservação» (3); e outro, o padre

(1) AFONSO COSTA, conferência proferida na Imprensa Nacional de Lisboa, em 26 de Janeiro de 1913, sobre *Catholicismo, Socialismo e Sindicalismo*, in «Almanach de O Mundo para 1914», 7.º ano, p. 134 (a versão da conferência é de Oldemiro Cesar).

(2) TRINDADE COELHO, *Manual político do cidadão portuguez*, 2.ª ed., Porto, Empresa Litteraria e Typographica, 1908, p. 331.

(3) *Círculos catholicos*, VII, in «A Palavra», n.º 263 de 29-4-1898, ano XXVI, p. 1.

Manuel Marinho (1), «um preservativo e uma escola» (2). Ambos escreviam em 1898.

Fora das nossas fronteiras — e perante experiências semelhantes às nossas — e já modernamente, em estudos históricos sobre a acção social católica, autores responsáveis caracterizam os círculos católicos de operários como organismos de preservação. Henri Rollet, por exemplo, diz que «parti pour être un instrument de conquête, le Cercle catholique d'ouvriers se trouva-t-il réduit à n'être qu'un instrument original de préservation» (3). E, se da França se passar para a Espanha, encontramos Florentino del Valle referir-se aos círculos, nestes termos: «se imaginaban entonces, y se imaginan muchos hoy día, que se trataba de unas reuniones de obreros con el único fin de preservarlos de los peligros y vicios de la taberna, funcionando como círculo de recreo o casinillo de pueblo...» (4).

«Preservar» é, sem dúvida, separar... Ou quando se escreve a palavra, de modo expresso, ou quando se dizem outras, com o propósito idêntico de demarcar espaços humanos. Preservar as classes operárias, «arregimentar» os humildes, ter o pobre «isolado da sociedade» (5), tudo formas de rejeição do outro, tudo sinais de intransigência — de uma intransigência que assenta, porventura, na fragilidade de uma pretensa segurança.

Daí, também, a impossibilidade do diálogo. Não é possível, radicalmente, entrar em diálogo com alguém que se rejeita, e com as coisas onde mal se põe o olhar, por indiferentes. O apóstolo da preservação é um conquistador e, para usarmos uma expressão de Henri Duméry, «un recruteur» (6), cujo objectivo é «reduzir» o outro (7).

(1) Será este padre Manuel Marinho, o mesmo que se referiu na p. 58 e nts. 2, 3, 4 e 5, com o nome de padre Manuel Marinho Falcão de Sousa e Barros? É possível que sim.

(2) Padre MANUEL MARINHO, *O círculo catholico de operarios*, in «A Palavra», n.º 299 de 26-6-1898, ano XXVI, p. 1.

(3) HENRI ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1901)*, t. 1.º, Paris, Boivin, 1947, p. 55.

(4) FLORENTINO DEL VALLE, S.J., *El P. Antonio Vicent, S. J. y la acción social católica española*, Madrid, Editorial Bibliográfica Española, 1947, p. 258.

(5) «O pobre devia viver ali (no Recolhimento dos Desvalidos), separado, isolado da sociedade» ... Era esta a «visão» do «Conde de Abranhos»... (vid. *supra*, p. 62, nt. 1).

(6) HENRY DUMÉRY, *ob. cit.*, p. 35.

(7) *Idem, ibidem*.

Quanto é certo, o encontro humano ser por essência «petitivo» (1) e, por isso, demandar uma «resposta» (2). Ao contrário, o que preserva, ou o que se deixa preservar, encerra-se em si mesmo, seguro das suas certezas: não «responde» ao «apelo», coisifica o outro...

Mas, é preciso atentar porque não é possível responder ao apelo; por outras palavras, é preciso saber «o que» separa ou divide os operários em dois grupos. Porque preservar, começou-se por dizer, é, no fundo das coisas, repelir.

Afonso Costa dá-nos a resposta certa. Diz ele que «a ideia essencial» das doutrinas da Igreja «é que só no ensino da religião e na prática severa dos seus preceitos poderá encontrar-se a solução dos problemas económicos e a base da reconstituição da sociedade» (3). Aproxime-se deste enunciado, o que Trindade Coelho escrevia sobre os círculos católicos de operários: que eles tinham por finalidade «dividir a família operária» com vista ao enfraquecimento do movimento socialista; e lembre-se igualmente o juízo que o mesmo Autor formulava acerca da prática social por eles movida: «entre nós, os centros católicos não passam de associações religiosas; mas dispondo de meios de atracção cuidadosamente estudados e habilidosamente postos em prática — conferências, récitas, concertos, excursões — interessam também os sócios por meio do socorro mútuo, ao mesmo tempo que ministram aos operários e às crianças a instrução que convém aos fundadores dos centros, e que é, no fundo, de combate, e até de ódio, à doutrina socialista» (4).

Veja-se agora o que os dois colaboradores de *A Palavra*, há pouco referidos, escreviam acerca dos objectivos dos círculos católicos. O primeiro, apontava a «regeneração social» (5), a propaganda das «ideias da ordem e da virtude (cristã)» (6), o fazer «fortificar todas as autoridades legítimas» (7), o «dar ao operário a resignação cristã» (8); e o

(1) PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Teoria y realidad del otro*, II, *Otredad y proximidad*, Madrid, Revista de Occidente, 1961, p. 97.

(2) *Idem, ibidem*.

(3) AFONSO COSTA, *conferência cit.*, p. 131.

(4) TRINDADE COELHO, *ob. cit.*, p. 332.

(5) *Círculos catholicos cit.*, V, in «A Palavra», n.º 261 de 27-4-1898, ano XXVI, p. 1.

(6) *Idem*, VIII, in «A Palavra», n.º 264 de 30-4-1898, ano XXVI, p. 1.

(7) *Idem*, X, in «A Palavra», n.º 267 de 4-5-1898, ano XXVI, p. 1.

(8) *Idem*, XI, in «A Palavra», n.º 268 de 5-5-1898, ano XXV, p. 1.

segundo, o padre Manuel Marinho, definia o círculo como «um dique oposto à torrente do socialismo desordeiro» (1).

Os exemplos acabados de citar poderiam facilmente multiplicar-se (2). São suficientes e conclusivos, no entanto, para demarcarem, com clareza, as fronteiras do território cultural cuja entrada se vetava.

Como se escreveu, preservar é, sobretudo, «repelir»: define-se, mais pela oposição que, radicalmente, estabelece, do que por aquilo que proclama ou afirma. Preservar — igualmente — é não dialogar; é assumir uma atitude rígida de intransigência. Que coisas, porém, são insusceptíveis de transacção e, por isso, repelidas? De que coisas é necessário preservar o operário? Essencialmente, de três coisas: do ateísmo, do socialismo, da desordem social.

A defesa da «virtude cristã», da «resignação cristã», e do valor político do «ensino da religião» e da «prática severa dos seus preceitos», corresponde, sem dúvida, a um pensamento que vê no cristianismo o principio essencial da sustentação e da permanência do corpo social. Aglutina-se o religioso e o político, e, assim, se exclui o ateísmo. Por outro lado, coloca-se no mesmo plano a propaganda da «ordem» e da «virtude»; o que leva à rejeição do socialismo — por ser «desordeiro». Daqui decorre a necessidade de «desviar» os operários das organizações socialistas; e a censura de que os círculos «dividiam» a família operária e enfraqueciam o movimento socialista. Por outro lado, à defesa da ordem ia seguir-se, evidentemente, a defesa da religião: por via negativa, opondo um «dique» contra o socialismo; por via da afirmação, fazendo a propaganda da «ideia da ordem», fortificando as autoridades legítimas, resolvendo os problemas económicos através «do ensino da religião». Tudo, enfim, se ia, monoliticamente, homogeneizar.

Do que se acaba de escrever, resulta que preservar é, também, «manter»... Pelas recusas que estabelece, pela oposição em que se encerra por via das rejeições através das quais se vai sucessivamente consolidando.

Poderá dizer-se, de modo muito chão: mantém-se uma forma de vida. Mantém-se (preserva-se) uma maneira de viver contra as

(1) Padre MANUEL MARINHO, *art. cit.*, p. 1.

(2) Vid. o nosso livro *O pensamento social do grupo católico de «A Palavra» cit.*, vol. I, pp. 345-354.

ameaças vindas de fora. E, com quanto mais força se repele, mais se deixa transparecer o valor das ameaças. E mais, o conservadorismo em que se traduz, se vai definindo. Conservadorismo, por outro lado, que se apresenta excessivamente confiante. Pois que vai responder, face aos novos valores trazidos à luz do dia pelo mundo profano, muito honestamente, que o operário deve ser honesto.

Mas há aqui um novo ingrediente a ter em conta: a falta de imaginação (1). É que não se pode pensar, nem imaginar, o que não está contido nas premissas (2). Disse-se já que aquele que preserva, ou o que se deixa preservar, se encerra em si mesmo, se mumifica, firme nas suas certezas. Segurança, confiança, certeza, uma tríade que não deixa ver mais nada, a não ser as áreas iluminadas pelas certezas; ou não fosse o dogmatismo profundamente inverídico (3). Por isto, não foi possível distinguir, nas novidades do século, aquilo que era demasiadamente humano, e, por isso, transitório, daquilo que, no plano do radicalmente humano, havia de «novo», no sentido de uma experiência histórica de valores desconhecidos ou de uma vivência mais autêntica, porque mais profunda, de valores passados. Daí, o erro de apreciação: erro de uma sensibilidade cujo esquematismo não conseguiu superar-se pela crítica.

9. Começa a esboçar-se o perfil do bom operário, e a ganhar sentido o retrato que dele se fez, de início. Ali, era apresentada a questão social como uma «questão de moralidade». O operário devia levar uma vida honesta e cristã: laboriosa no trabalho, modesta e cordata na vida civil, porque a paz social era feita de resignação e de conformidade. Esta atitude, e os comportamentos que esta atitude implicava, estavam na linha de pensamento consubstanciada na tríplice rejeição do ateísmo, do socialismo e da desordem social; e do desejo

(1) HENRY DUMÉRY, *La tentation de faire du bien cit.*, p. 44.

(2) *Idem, ibidem.*

(3) Em que medida, porém, é que a «segurança» (e a «confiança» e a «certeza») não escondiam o «receio»? Em que medida é que a intransigência e a cólera que as acompanhavam (e que acompanham o inquisidor latente) não fundavam aquelas? Pois que a «segurança» (!?) andava junta a uma prática quotidiana de fuga às ocasiões de perigo (para não cair em pecado), em vez de ser uma prática de partilha com os outros das agruras deste mundo (vid. M. D. CHENU, *La parole de Dieu*, II, *L'Évangile dans le temps*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964, pp. 301-303). Por isto se falou, mais acima, «na fragilidade de uma pretensa segurança» (*supra*, p. 77).

de preservar, a todo o custo, a manutenção de uma forma de vida. Ateísmo, socialismo e desordem social, acabavam por ser verdadeiros mitos que traduziam todo o horror e toda a profunda repugnância que inspirava, quer o Estado laico, quer a confiança exagerada que o homem parecia depositar nas suas próprias capacidades de iniciativa. Assim, o bom operário tinha que ser, necessariamente, o contrário de tudo isto. Prezando-se a ordem, teria que ser ordeiro. Identificando-se a virtude moral com a paz social, teria que ser honestamente cristão. Inserido na comunidade, que se queria pacífica e tranquila (isto é, imutável e imperturbável), deveria ser exemplar no cumprimento dos deveres do seu estado. Politicamente, sem ser, porventura, um conservador, teria que ser, na prática, veículo e agente de comportamentos políticos conservadores. Nem que fosse por omissão.

§ 2.º — AS IMPLICAÇÕES SOCIAIS. UMA PRÁTICA

10. Era assim o «bom operário»: o operário «preservado». Mas para o compreender em toda a sua dimensão, há que examiná-lo numa perspectiva que dê o sentido exacto à prática social que segue. Prática, afinal, que se vai traduzir na «resignação» — no cumprimento de obrigações que definem um «status» (1). Prática, afinal, que se traduz por omissões, mas que ao historiador (designadamente, ao historiador das mentalidades) interessam sobremaneira, por (eventualmente) serem portadoras de um «sentido» ou de um «significado» (2). O sentido, ou o significado, de uma prática que, em si mesma, se afigura vazia de conteúdo, e que só pode compreender-se a partir da negação ou das negações que comporta — a partir da ideia, segundo a qual a preservação é a preservação (a todo o transe) de uma forma de vida que se quer «conservar»; e conservar «imutável»... Não há que inventar o porvir, quando se vive já na idade do ouro! Sendo assim, o operário não tem (igualmente) que inventar o seu futuro. O seu futuro já está traçado: em vida, santificar-se; para ter uma vida eterna «onde a justiça será plenamente desagravada» (3).

(1) JOSÉ LUIS L. ARANGUREN, *Moral y sociedad*, Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1967, p. 37.

(2) Vid. GEORGES DUBY, *Histoire sociale et idéologie des sociétés cit.*, pp. 156-157.

(3) Era assim que se exprimia, como se recorda, o dr. LUÍS MARIA DA SILVA RAMOS (vid. *supra*, p. 57).

Daqui, o carácter não reivindicativo da prática social do bom operário. Mas não se trata, afinal, como poderia supor-se, de alguma coisa sem sentido. Pelo contrário, o sentido ou a significação essencial dessa atitude básica está — rigorosamente — na identificação que se faz entre «reivindicação» e «subversão», e entre «subversão» e «imoralidade». Extremamente interessante, a este respeito, são as palavras que Eça de Queiroz põe na boca do seu «Conde de Abranhos». Este, como se recorda, só autorizava (do alto do seu saber considerável) a admissão dos «miseráveis» no «Recolhimento dos Desvalidos» (que preconizava), quando, entre outras coisas, aqueles «não tivessem sido condenados pelos tribunais (isto para evitar que operários de ideias subversivas que, pela greve e pelo deboche, tramassem a destruição do Estado, viessem, em dia de miséria, pedir a esse mesmo Estado que os recolhesse)» (1). Na perspectiva (correcta...) do «Conde de Abranhos», a «subversão» tanto cobria, com o seu manto magestático, a acção «reivindicativa» que era a greve, como o deboche que era uma falta moral. Por outras palavras, o «mau operário» não era apenas o «operário vicioso», mas também (se não, principalmente) o «operário desordeiro».

A prática «social» do bom operário era, afinal, uma «prática da ordem», inconciliável (geometricamente) com a reivindicação que visava, na ordem dos fins, provocar (sempre) uma mudança ou alteração, e que, — em si mesma considerada —, era também uma prática desordeira, na medida em que traduzia ou podia traduzir o incumprimento de deveres de estado.

A impossibilidade da reivindicação acabada de referir, ia conduzir o bom operário ao completo alheamento dos problemas concretos da cidade. Os deveres de estado, com efeito, circunscreviam-se (por definição) à esfera do individual: tratando-se de trabalho, o que decorria do «status» do operário, era o exacto cumprimento do contrato de trabalho; tratando-se de deveres sociais, parecia não se poder ir além dos que provinham (aliás, como projecção do indivíduo) da família e do lar. Ali, exteriorizava-se o «operário laborioso»; aqui, o «chefe de família» exemplar. O domínio da associação estava vedado (uma vez mais, por definição) para a prossecução de objectivos que não se casassem com os que estavam na base da forma de vida que se desejava preservar: neste domínio do associacionismo ia haver, igualmente, as

(1) Vid. *supra*, p. 62, nt. 1. O itálico é de Eça de Queiroz.

«boas» e as «más» associações (1), como no plano das relações individuais, havia os «bons» e os «maus» operários.

Este alheamento prático tinha uma consequência: se não se caía, pura e simplesmente, no angelismo, a verdade é que se deslizava para alguma coisa semelhante. Tinha-se, decerto, uma noção realista das dores do mundo, mas não se pensava ultrapassá-las, por se entender serem, aquelas, conaturais ao mundo. De modo que se acabava, pela aceitação (teórica e prática) das realidades temporais, e do que estas tinham de cruel, por desconfiar dos valores profanos, e da exaltação das coisas simplesmente humanas que se afigurava estranha e ameaçadora. E, valorizava-se o «espírito» ... Não, no que este tinha de activo e do generoso, e, por isso, capaz de transformações sociais; mas, sim, como «liberdade» — capaz de se impor triunfalmente à má sorte.

Era neste quadro que se podia compreender a referida afirmação de Afonso Costa, segundo a qual (para a Igreja) «só no ensino da religião e na prática severa dos seus preceitos (é que) poderá encontrar-se a solução dos problemas económicos e a base da reconstituição da sociedade» (2). A questão social era, deste modo, uma questão moral; e as situações de injustiça estrutural, irrelevantes. No fundo, os males temporais pertenciam ao efémero; ao transitório... E, por outro lado, a solução deles não significava a felicidade. Esta, em termos absolutos, nunca era atingível na terra. Só no céu. E, só aqui, eternamente.

A desvalorização do estrutural, o enaltecimento dos valores morais e religiosos, e o encaminhamento das actividades volitivas e de pensamento para a realização destes últimos, retirava convicção íntima e empenho prático às intervenções no domínio temporal. Estas ficariam sempre secundarizadas: o pobre, haveria certamente que torná-lo menos pobre, mas, essencialmente, pela moderação dos gastos, pela ajuda da caridade, pelo fortalecimento interior.

A consequência última desta prática — desta prática da ordem, desta prática da preservação da ordem — só podia conduzir à rejeição de uma «libertação» no plano da cidade política e situada no decurso

(1) Vid. o nosso livro *O pensamento social cit.*, vol. I, pp. 217-218, p. 355 e nt. 2, e p. 356.

(2) Vid. *supra*, p. 78.

da História. Em nome de uma «liberdade» (de que já se usufruía plenamente), ia rejeitar-se a «libertação». Esta estava definitivamente prejudicada por aquela. Para quê, com efeito, uma libertação (no efêmero do temporal), quando, desde já, pelo exercício da virtude e pela dedicação ao que mais importa (na ordem dos valores), se podia ter a salvação eterna? Podia compreender-se, com clareza, nesta ordem de ideias, a renúncia ao mundo. Nesta perspectiva escatológica, o mundo efêmero era como que uma sala de espera... Nesta, o cristão ia esperando, aborrecido e melancólico, que Deus lhe abrisse a porta. Entretanto, podia ir saboreando — com antecipação — o «festim» dos seus desejos (1). A religião, concebida nestes moldes, ia fornecer a sua quota-parte de ajuda ao conservadorismo social (2). E também (*et pour cause*), para a construção de uma teoria política, ou, pelo menos, para uma prática política. Porque, quando se entende que a libertação se obtém, por via única, através de uma liberdade que (já) se possui, sem necessidade de mediações mundanas, então as omissões e as lacunas da prática social correspondem necessariamente a uma atitude política. É dos prolongamentos políticos da noção de preservação do operário, que se vai falar a seguir.

§ 3.º — OS PROLONGAMENTOS POLÍTICOS.

A PRESERVAÇÃO DA ORDEM POLÍTICA

11. O sentido ou a significação da prática social (no que esta tem de omissão) resulta da circunstância de a preservação ser também uma preservação política. A forma de vida que, a todo o custo, se quer «conservar» — que se quer «preservar» — corresponde à manutenção de uma ordem social; e, (acrescente-se agora), de uma ordem política. O alheamento do operário vem a ser sufragado pelo «político»; como, objectivamente, a prática social do operário preservado

(1) «L'eschatologie chrétienne n'est pas non plus une attente purement passive, dans laquelle le monde éphémère n'est qu'une salle d'attente, où le chrétien flâne dans un ennui chagrin jusqu'à ce que Dieu lui ouvre la porte et l'invite à entrer», escreve JOHANNES B. METZ, *L'Église et le monde*, in «Théologie d'aujourd'hui et de demain», Paris, Les éditions du Cerf, 1967, p. 152.

(2) JULES GIRARDI, *Dialogue et révolution. Croyants et non-croyants pour un monde nouveau*, Paris, Les éditions du Cerf, 1969, p. 32.

é uma prática política. É, sob esta perspectiva, que se têm de entender as suas omissões e lacunas: como correspondendo à conservação da ordem política existente, contra as tentativas revolucionárias socialistas que destruiriam — na raiz — as crenças religiosas e o Estado.

Que a finalidade de preservação dos círculos católicos de operários — que aglutinavam os operários católicos — contenha igualmente motivações políticas profundas, parece não oferecer grandes dúvidas. Os círculos católicos (e a concepção do operário que lhes estava subjacente, e que se desejava conservar) situavam-se, de facto, numa linha política bem determinada: a do partido nacionalista (1). Poder-se-ia dizer, a este respeito, que os círculos católicos de operários prolongavam a acção do partido nacionalista no meio laboral. E isto pela boa razão de o partido nacionalista se arrogar o direito, pelo menos, na prática, de ser o partido dos «católicos»; e, portanto, por igual, dos «operários católicos» que eram — precisamente — os operários dos círculos. (2)

(1) Significativa a este respeito, é a afirmação do padre ROBERTO MACIEL, segundo a qual «nos círculos (católicos) está uma das colunas mais firmes dos centros nacionais» (*Os centros nacionais e os círculos operários*, in «O Grito do Povo», n.º 121 de 28-9-1901, ano III, p. 1). Escasso tempo antes, o mesmo Autor, dirigindo-se aos operários católicos dos círculos, tinha enaltecido veementemente os centros nacionais do nacionalismo, nestes termos: «para vós, como para a Igreja e sociedade portuguesas, a arca da salvação está nos Centros Nacionais, inspirados nos princípios eternos da verdade e da justiça, orientados pelas doutrinas da Igreja e de harmonia com as necessidades do povo. É a eles que deveis correr, com o maior entusiasmo, prestando-lhes todo o vosso auxílio, para mais cedo triunfar a vossa causa» (*O Centro Nacional e os Operários Catholicos*, in «O Grito do Povo», n.º 113 de 13-8-1901, ano III, p. 1). A estes exemplos, outros mais poderiam ser acrescentados. Sobre o ponto, vid. o nosso livro *O pensamento social cit.*, vol. I, pp. 349-350, de onde se extraíram os passos acabados de referir, e ainda *infra*, p. 92 e nt. 3, e p. 111 e nt. 3.

(2) O círculo católico de operários, com efeito, além de misto e hierárquico, era católico (vid. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, pp. 345-350). O ser católico significava, essencialmente, que o círculo deveria «ter por base a religião (católica)» (Padre BENEVENUTO DE SOUSA, *Carta aos operários do círculo catholico do Porto*, in «A Palavra», n.º 581 de 4-6-1899, ano XXVII, p. 1). E significava também que, no tocante à admissão dos associados, não deveriam ser admitidos «indistintamente homens que não (fizessem) profissão de católicos» (*Uma critica sobre Circulos Catholicos*, in «O Grito do Povo», n.º 348 de 3-2-1906, ano VII, p. 1). Por ser católico, o fim fundamental dos círculos era o fim religioso; e a catequização dos operários, como a prática dos exercícios espirituais, apresentavam-se como

Esta posição político-religiosa representava, no entanto, um importante desvio doutrinal das teses que tinham presidido à criação do movimento nacionalista (1). De início, com efeito, o que se tinha em vista não era «formar um partido católico, que aspire ao poder e ao governo da Nação, com gente só do mesmo partido» (2), conforme

fundamentais (vid. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 347 e nt. 4). Contra o carácter católico dos círculos de operários, pronunciou-se, em 1905, o padre JOÃO EVANGELISTA DE LIMA VIDAL no seu livro *Esplendores do Sacerdócio*, da forma seguinte: «nunca nos pareceu que o melhor caminho a seguir fosse levantar a bandeira religiosa como distintivo das nossas hostes. Perdoem-me..., mas francamente, condeno, pelo menos no nosso meio, o nome de *círculos católicos* que se tem querido dar às associações operárias que se encostam à sombra do cristianismo e vivem animadas pelas suas complacências e protegidas pelas suas bênçãos. Se os círculos se chamam católicos, é porque os seus membros são de necessidade católicos; ora eu não queria que, para se fazer bem aos operários, eles tivessem de apresentar nas secretarias da caridade o atestado das suas crenças, exactamente pela mesma razão porque eu, quando vem um pobre à minha porta e tenho vontade de lhe dar um caldo, não lhe estou a perguntar se é ateu ou cristão, nazareno ou positivista. Jesus Cristo não veio ao mundo para encerrar os perfumes da virtude dentro dos limites de uma confissão religiosa...» (*Esplendores do Sacerdócio*, Coimbra, França Amado — Editora, 1905, p. 280. O itálico é do padre Lima Vidal). Foi na sequência destas afirmações que, logo no princípio do ano seguinte, se produziu o artigo *Uma crítica sobre Círculos Catholicos* referido mais acima. A este último, veio a responder o padre JOÃO EVANGELISTA DE LIMA VIDAL no número imediato do mesmo jornal, em termos que cofirmavam a doutrina que expusera anteriormente nos *Esplendores do Sacerdócio*. Escrevia ele: «o pensamento fundamental e o desejo que me dominavam no momento em que escrevi essas linhas, [as acabadas de referir] era ver os Círculos estenderem a todos os operários, católicos práticos ou indiferentes ou mesmo desorientados, o que eles prestam em facto de beneficência e de conferências religiosas ou morais...» (*A orientação dos Círculos Catholicos*, in «O Grito do Povo», n.º 349 de 10-2-1906, ano VII, p. 2). A propósito do passo transcrito em primeiro lugar do padre Lima Vidal, recordar *supra*, p. 62, nt. 1.

(1) O estudo do partido nacionalista está ainda por fazer, e alguns anos não serão demais para o levar a efeito. Em data próxima, é nossa intenção, como primeiro subsídio para tal estudo, investigar a génese do partido nacionalista no quadro da crise da monarquia constitucional portuguesa.

(2) D. MANUEL DE BASTOS PINA, bispo-conde de Coimbra, apud M. ABÚNDIO da SILVA, *Cartas a um Abade. Sobre alguns aspectos da questão político-religiosa em Portugal*, Braga, Cruz & C.ª — Livreiros-Editores, 1913, p. 85. «O pontificado de Bastos Pina — que durou mais de 40 anos — foi um pontificado que honrou sobremaneira a Sé de Coimbra», escreve D. MANUEL DE ALMEIDA TRINDADE, no seu livro *O Padre Luís Lopes de Melo e a sua época (1885-1951)*, Coimbra, Casa do Castelo — Editora, 1958, p. 35. Para além da acção preponderante mencionada

as palavras proferidas pelo bispo-conde de Coimbra, D. Manuel de Bastos Pina, em 1894, na Câmara dos Pares, ao apresentar a constituição do Centro Nacional, que viria a ser o suporte institucional do futuro partido nacionalista (1). Contra a instituição dum partido católico, alegava o bispo-conde, entre outros motivos, a circunstância de «esse partido... poder ter o gravíssimo perigo de quebrar a unidade da fé... E daqui podia surgir a questão religiosa com todas as suas funestas consequências» (2). E continuava: «podem, pois, os partidos políticos, que se alternam no poder, governar à sua vontade, porque nós não lhes fazemos concorrência. O que nós queremos é ajudá-los a governar bem e cristãmente, e constituir uma espécie de união e de força junto deles para que, sem impedir a sua acção governativa e a sua política possamos evitar, quanto for possível, que eles condescendendo com exigências ultra-avançadas possam combater a Religião, a Igreja e os seus direitos» (3).

Assim, «nada de partido católico, mas uma união dos católicos de todos os partidos», como escrevia o dr. Abúndio da Silva (4). Esta era, com efeito, a orientação inicial; orientação que se compaginaria com a tese do acatamento das futuras instituições republicanas, — preconizada pelo Papa Leão XIII, na encíclica *Au milieu des sollicitudes*, de 16 de Fevereiro de 1892, dirigida ao povo francês, e na carta dirigida aos cardeais franceses em 3 de Maio do mesmo ano —, se acaso o

no texto, deve ainda assinalar-se a notável acção religiosa, cultural e social que, igualmente, Manuel Bastos Pina empreendeu. A renovação do estudo da filosofia tomista, além de factor cultural considerável, traduzia o interesse que tinha, em alto grau, pelo apetrechamento intelectual dos membros do clero e, simultaneamente, pela reforma de estudos dos seminários. Com a acção religiosa (e cultural) conjugava-se a acção social que iniciou com a criação de um bairro operário (sobre todos estes pontos, vid. por exemplo, M. ABÚNDIO DA SILVA, *Cartas a um Abade cit.*, pp. 79-83). Mas, é preciso acrescentar que toda esta diversificada actividade do grande bispo, visava, em última análise, responder favoravelmente aos apelos dos tempos, no âmbito da política de diálogo com o mundo que era a do Papa Leão XIII.

(1) M. ABÚNDIO DA SILVA, *ob. cit.*, pp. 83-84.

(2) D. MANUEL DE BASTOS PINA, apud M. Abúndio da Silva, *ob. cit.*, p. 85. Em itálico no original.

(3) M. ABÚNDIO DA SILVA, *ob. cit.*, pp. 85-86. Parcialmente em itálico, no original.

(4) *Idem*, p. 87.

Centro Nacional tivesse vingado. O que não se verificou (1). Na pena do mesmo dr. Abúndio da Silva, «é este centro que depois se transforma em mero partido político, e de partido, que bons serviços podia prestar à religião e ao país, degenera numa seita de fanáticos» (2).

A transformação do movimento do Centro Nacional em partido — quer dizer, no partido nacionalista de Jacinto Cândido (3) — acon-

(1) A política de diálogo, de reconciliação com a sociedade moderna, e de abertura aos sinais dos tempos (vid. *supra*, p. 86, nt. 2, *in fine*), prosseguiu-a o Papa Leão XIII, não só através da encíclica *Rerum Novarum* de 15 de Maio de 1891, mas também através da referida encíclica *Au milieu des sollicitudes*. Com a primeira, a Igreja tomava uma atitude positiva de compreensão, face à «questão social»; com a segunda, era a doutrina do reconhecimento dos poderes políticos constituídos que se preconizava, quando se pedia aos católicos franceses que aceitassem a República. A novidade do novo regime que era a República, com efeito (ensinava a encíclica), dizia respeito, tão-só, à forma política constituída, não ao «poder civil, considerado como tal, (que) é de Deus e sempre de Deus: *porque não há poder que não provenha de Deus*» (*Actes de Léon XIII*, t. III, Paris, Maison de la Bonne Presse, s/d., p. 118. O itálico pertence ao original). Por isso, e além disso, (continuava-se) «quando se constituem governos novos que representam este poder imutável, aceitá-los, não só é lícito, mas até exigido e imposto pela necessidade do bem social que lhes dá vida e os mantém» (*Idem, ibidem*). Na carta dirigida aos cardeais franceses de 3 de Maio, ratifica-se a doutrina. Ali se dizia: «aceitai a República....; respeitai-a, sede-lhe submissos, como representando o poder vindo de Deus (*Idem*, p. 125). Mais tarde, numa carta dirigida ao cardeal Lecot, em 13 de Agosto do ano seguinte, o Papa Leão XIII, confirmando a orientação no sentido do «ralliement», manifesta-se contra a restauração da monarquia, e exorta os católicos franceses a acatarem «lealmente a constituição do País» (*Idem*, p. 221, e ADRIEN DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Flammarion, 1965, p. 461). Mas a política do «ralliement», bem entendido, nem significava «para os católicos, a obrigação de renunciar às suas opiniões políticas para todos se declararem partidários da forma de governo que estivesse estabelecida» (M. ABÚNDIO DA SILVA, *Política religiosa. Resposta a uma crítica*, Braga, Cruz & C.^a — Livreros-Editores, 1913, p. 22), nem, por outro lado, que o acatamento da forma política estabelecida importasse o acatamento da respectiva legislação, porventura, ofensiva da consciência religiosa dos católicos (*Idem*, pp. 15 ss.). Não poucos equívocos, no entanto, haveriam de resultar, na conjuntura portuguesa, do deficiente entendimento do pensamento leonino, e, desde logo, na sorte do Centro Nacional.

(2) M. ABÚNDIO DA SILVA, *A Igreja e a Política*, Porto, Livraria Portuense, 1911, p. 103.

(3) «Na sua primeira fase, o centro apresentou-se como um núcleo de força política, influido na marcha governativa da nação, sem formar um partido político, propriamente tal, com aspirações ao poder. — Constituído com elementos de diversas parciaisidades políticas, apenas reclamava dos seus correligionários adesão aos

teceu no primeiro congresso do Porto, celebrado de 1 a 3 de Junho de 1903 (1). A transformação operada significava, pois, o aparecimento de mais um partido político (2). E nada tinha a ver, portanto, com a antiga união de todos os católicos, pertencentes embora a partidos diversos. Mas não era apenas isto; o novo agrupamento partidário parecia ambicionar ser, de facto, «o partido religioso por excelência» (3), destinado a «apossar-se de toda a acção católica no nosso país» (4). O novo partido era, afinal, «o» partido católico (5). O programa do partido nacionalista («elaborado quase totalmente pelo sr. conselheiro Jacinto Cândido») (6) deixava-o pressentir na conclusão 7.^a: «o Nacionalismo afirma, por fundamento da sua doutrina, e como

princípios fundamentais da sua doutrina, para os defender, lealmente, até mesmo dentro dos seus respectivos partidos. — Havia adesões absolutas, e havia adesões condicionais, em que se faziam certas reservas de contemplanções a manter com os partidos, a que pertenciam. — A segunda fase é a de um partido político autónomo....», conforme as declarações de Jacinto Cândido ao «Correio Nacional» de 15-IX-1902, e citadas por José Lopes Dias, in prefácio à obra de JACINTO CÂNDIDO, *Memórias íntimas para o meu filho (1898-1925)*, Lisboa, edição de «Estudos Castelo Branco», 1963, p. 17.

(1) FLAUSINO TORRES, na sua *História contemporânea do povo português — II*, Lisboa, Prelo, s.d., p. 63, localizou o acontecimento «num congresso realizado em Viana do Castelo, de que saiu, no dia 3 de Julho de 1903, um programa — o programa do *Nacionalismo*» [o itálico é do Autor]. Trata-se de um lapso. O programa do partido nacionalista foi, de facto, votado no congresso do Porto de 1903, de 1 a 3 do mês de Junho. Houve efectivamente um congresso do partido nacionalista realizado em Viana do Castelo, mas foi de 2 a 4 de Agosto de 1905. Este congresso, foi o segundo do partido nacionalista, e veio, aliás, a manter («integralmente») «a doutrina consignada no Programma Nacionalista, votado no Congresso do Porto, celebrado no anno de 1903». Vid. JACINTO CÂNDIDO, *O nacionalismo*, Viana do Castelo, Typographia d'«A Cruz», 1906, no fim, as «conclusões do congresso nacionalista....», p. 1; e JOSÉ LOPES DIAS, *prefácio cit.*, p. 28. Os congressos seguintes do partido nacionalista realizaram-se em Braga, de 28 a 30 de Outubro de 1907; em Viseu, de 29 de Setembro a 1 de Outubro de 1908; e, de novo, no Porto, de 14 a 16 de Novembro de 1909.

(2) «... surgia mais um partido, como surgiu o franquismo e a dissidência progressista» (M. ABÚNDIO DA SILVA, *Cartas a um Abade cit.*, p. 92).

(3) *Idem*, p. 103.

(4) M. ABÚNDIO DA SILVA, *A Igreja e a Política cit.*, p. 104.

(5) GOMES DOS SANTOS, *A catholicismo em Portugal*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, s.d., pp. 55 ss. (correspondentes ao capítulo VI, intitulado «Partido catholico»).

(6) *Idem*, p. 56.

partido católico, que é, a sua plena adesão aos princípios do catolicismo, e a necessidade da conservação do princípio religioso na educação, como elemento essencial para o progresso, dentro da ordem» (1).

Esta posição político-religiosa que representava, como se disse, um desvio (profundo) à orientação primitiva que presidira à criação do Centro Nacional, ia ter nefastas consequências. É que, na medida em que se catolicizava o partido nacionalista, arrastavam-se as consciências católicas para a adesão a uma determinada linha política. O monopólio era conseguido pela via da identificação do que era reli-

(1) *Idem*, p. 59. Para o dr. ABÚNDIO DA SILVA, a catolicização do partido nacionalista resultou de um processo que se foi desenvolvendo gradualmente, embora «o grande atractivo, o princípio mais fecundo da sua propaganda» fosse, para «os fundadores do nacionalismo», sem dúvida, «a pública profissão de catolicismo que esse partido fazia» (*Nacionalismo e Acção Catholica*, Porto, Casa Editora de António Figueirinhas, 1909, p. 61). Na óptica do dr. Abúndio da Silva, com efeito, «ao constituir-se em partido autónomo, no seu congresso do Porto [isto é, no seu primeiro congresso realizado de 1 a 3 de Junho naquela cidade], o nacionalismo não pretendeu tomar sobre si a causa religiosa, nem assumir a feição de partido religioso» (*Idem*, p. 59). Mas, já «em 1905, no congresso de Viana [o segundo congresso do partido nacionalista], começa a acentuar-se a feição religiosa do nacionalismo» (*Idem*, p. 64). «Dois anos depois, — ainda segundo o dr. Abúndio da Silva — no Congresso de Braga [o terceiro congresso do partido], o nacionalismo define mais a sua tendência para se constituir em moldes diferentes daqueles em que o vasou o Congresso do Porto» (*Idem*, p. 65). De facto, se «para a sua Comissão Central, para o seu órgão oficial na imprensa e para alguns poucos mais, o nacionalismo era um simples *partido político*, tal como o consagrara o Congresso do Porto; para a grande massa de nacionalistas, o nacionalismo era um campo de concentração de católicos para uma acção social e política, era um *partido religioso*...» (*Idem*, p. 70. Os itálicos são do Autor citado). A este respeito, é preciso não esquecer a importância que o caso Calmon — caso religioso que, para o dr. Abúndio da Silva, «não merecia as honras de um movimento e de uma luta» (*Idem*, p. 51), sendo certo, no entanto, que a questão «rebentou, e os católicos envolveram-se nela» (*Idem*, p. 52) — foi factor importante, e, porventura, a causa próxima ou, pelo menos, a causa ostensiva, para o surgir do partido nacionalista, partido que, ademais, se pretendia erguer, no bom combate, contra o mal-estar geral que devorava o País, mal-estar que, para a sua cura, não requeria, apenas, remédios temporais, mas também o retorno aos princípios morais e religiosos tradicionais (vid. o nosso livro *O pensamento social cit.*, vol. I, pp. 233 ss.). Com a confusão do político e do religioso, surgiram os abusos e «suscitou-se na imprensa acalorada discussão sobre se os católicos eram, ou não, obrigados em consciência a filiar-se no partido nacionalista» (*Idem*, p. 72). Vid. a continuação do texto.

gioso (católico) com o que era pertença de César (1). Esta solução contrariava, aliás, as directrizes de Leão XIII, contidas, quer na encíclica de Fevereiro de 1892, quer na carta dirigida aos cardeais franceses em 3 de Maio do mesmo ano, no sentido do «ralliement» dos católicos franceses à terceira República, (2), e que, longe de constituir uma «doutrina de ocasião» (3), como alguns pretendiam, era, muito pelo contrário, uma doutrina de aplicação geral, e, portanto, também a Portugal (4).

Deste modo, torna-se compreensível como puderam contribuir, em partes iguais, para a conservação e a preservação da ordem social, a religião e a política; como que se dando as mãos... Sob este aspecto, a politização dos círculos foi uma mera consequência da catolicização do nacionalismo. Os círculos eram católicos; e os católicos eram nacionalistas. Os operários eram, (portanto), católicos «e» nacionalistas. E eram nacionalistas, porque o nacionalismo se confundia com o catolicismo. Assim, a preservação do operário acabava por ser a preservação de uma causa, isto é, de uma mera opinião acerca da governação da cidade... «Daqui ao último abuso ia só um passo, e deu-se: a erecção do nacionalismo em dogma, a adesão ao nacio-

(1) Porque se «identificava a religião (católica) com um determinado ideal partidário», no dizer do dr. ABÚNDIO DA SILVA (*Política religiosa cit.*, p. 8), era a «equação entre o catolicismo e o nacionalismo» que igualmente se estabelecia, segundo ainda o mesmo Autor (*Cartas cit.*, p. 101). Era neste quadro de ideias (e de emoções...) que se pode compreender como o partido nacionalista pudesse ser apresentado como sendo «o verdadeiro partido de Deus» ... (como escrevia JOSÉ DE ABRANTES PAES, *O Nacionalismo*, in «O Grito do Povo», n.º 242 de 23-1-1904, ano V, p. 1).

(2) Na carta endereçada aos cardeais franceses em 3 de Maio de 1892, e após retomar a distinção entre forma política e legislação (formulada na encíclica de Fevereiro do mesmo ano sobre a política do «ralliement»), e acentuar que a aceitação de um não implica a aceitação do outro, o Papa Leão XIII vai proclamar que «sobre o terreno religioso..., podem e devem achar-se de acordo os diversos partidos políticos conservadores. Porém, os homens que subordinassem tudo ao triunfo prévio do seu partido respectivo, ainda que sob o pretexto de que ele lhes parece o mais apto para a defesa religiosa, seriam, em verdade, acusados de colocar, por uma funesta inversão de ideias, a política que divide acima da religião que une» (*Actes de Léon XIII cit.*, p. 126).

(3) M. ABÚNDIO DA SILVA, *Política religiosa cit.*, pp. 15-16.

(4) Já na encíclica *Pergrata Nobis*, de 14 de Setembro de 1886, dirigida ao episcopado português, Leão XIII desfizera a «suspeição da monarquia constitucional contra os católicos», ensinando que é «pernicioso erro invocar o nome da Religião para patrocinar um partido político» (M. ABÚNDIO DA SILVA, *A Igreja e a Política cit.*, pp. 102-103).

nalismo apresentada como uma obrigação para a consciência do católico» (1). E, conseqüentemente, o dever de votar de acordo com os interesses partidários (2). Sob este aspecto, é muito provável que, nos círculos católicos de operários, à teoria se seguisse a prática correspondente (3). E tudo o mais que estava na lógica do sistema, e que decorria da obliteração das preferências políticas: a permanente confusão do «político» e do «religioso» — ora, sob a forma da igualdade «miguelismo igual a catolicismo», ora, sob o rótulo de «catolicismo igual a monarquismo» (4), e a recusa apaixonada em ver nas sucessivas encarnações políticas que se combatiam (constitucionalismo e república), mais do que formas políticas e correlatos legislativos transitórios, antes, expressões definitivas do «mal» que, por isso, urgia combater.

12. O perfil do «bom operário» vai adquirir, agora, os seus contornos definitivos (5); e, igualmente, plena luz (julga-se), aquele retrato

(1) M. ABÚNDIO DA SILVA, *Cartas cit.*, p. 104. Vid. ainda *A Igreja e a Política cit.*, pp. 103 e 202. Igualmente, cfr. *supra*, p. 90, nt. 1, *in fine*, e p. 91, nt. 1.

(2) «... não era para estranhar que se chegasse a aconselhar publicamente aos católicos que faltassem ao seu dever religioso, quando da falta adviesse proveito para a cabala política de que o nacionalismo era comparsa» (M. ABÚNDIO DA SILVA, *Cartas cit.*, p. 115).

(3) É muito provável, efectivamente, não só tendo em conta algumas afirmações já mencionadas (vid. *supra*, p. 85 e nt. 1), mas também algumas declarações que sobre o tema, foram produzidas. Veja-se, a título de exemplo, a opinião de um Autor expendida ao longo de três artigos publicados em 1906. No primeiro artigo publicado em Fevereiro, podia ler-se: «os sócios (dos Círculos) ... são operários católicos que votam em nacionalistas, convictos de que não podem votar noutros candidatos sem comprometerem a sua consciência» (*Os Círculos Catholicos e a politica*, in «O Grito do Povo», n.º 351 de 24-2-1906, ano VII, p. 1). E em Março: «os candidatos católicos [acrescente-se: nacionalistas], sempre que apresentem a sua candidatura por onde haja Círculos Católicos, sabem que podem contar com os votos dos operários verdadeiramente católicos» ... (*Os Círculos e a politica*, in «O Grito do Povo», n.º 353 de 10-3-1906, ano VII, p. 1). E esta declaração de fé política e religiosa, enunciada uma semana depois, em novo artigo: «para nós, nacionalistas, todos os católicos devem ser nacionalistas» (*A politica e os Círculos Catholicos*, in «O Grito do Povo», n.º 354 de 17-3-1906, p. 1). A questão referida nesta nota, carece, no entanto, de investigação cuidadosa, não só no domínio das afirmações de princípio e das declarações sobre a prática associativa, mas também, se não principalmente, sobre a própria prática. É o que pensamos fazer em data próxima.

(4) M. ABÚNDIO DA SILVA, *Cartas cit.*, pp. 67 e 121.

(5) Recordar *supra*, n.º 9.

que começámos por desenhar no início destas reflexões. Porque — é da nossa experiência comum — que só «vemos» bem quando o amor-próprio ou o amor a terceiros (e a perspectiva de conjunto que traz consigo) permite iluminar e dar vida aos traços das figuras, aos seus gestos, às sombras e às luzes do ambiente, e, ainda, às pequenas coisas e pormenores, que, ao indiferente, pouco ou quase nada valem. A compreensão do historiador (que é uma forma intelectual de amizade) é também necessária para «ver» (isto é, para avaliar com justeza) a globalidade do fenómeno que é uma mentalidade, e as suas numerosas diversificações, cambiantes, e insuspeitados vestígios.

Já vimos que algumas conclusões gerais era possível extrair do conceito fundamental de preservação do operário. Este vinha a definir-se, afinal, essencialmente, por cumprir cristãmente os seus deveres de estado. O cumprimento dos deveres de estado era a forma de reverenciar o Estado, e de não o perturbar. Por este motivo, o bom operário (porque cumpre os seus deveres, porque o faz respeitosa e face a Deus e à ordem política), por esta razão, o bom operário é «ordeiro» e, naturalmente, conservador. Isto trazia as suas consequências no plano social. É que o operário (porque era ordeiro, cristão, cumpridor pontual das coisas do seu «status» e do Estado) defendia uma forma de vida — ordenada, pacífica —, em que o trabalho se entrelaçava com a prática das virtudes; e a virtude e o trabalho, com o culto de Deus e da família. E isto tinha um sentido profundo. Pois, quando se proclamava, de fora, um ideal novo de sociedade que, no fundo das coisas, e pelos sinais que revelava de um mundo convulso, se traduzia num perigo e numa ameaça, o que se afigurava dever prevalecer era a aceitação do mister de cada qual, e a condenação de acções reivindicativas que mais não eram do que formas subversivas de atentar contra o presente.

O círculo ia fechar-se quando todos estes valores (e a forma de vida que traduziam) se deixavam subsumir (e estruturar) por um modelo político (1). E foi o que se verificou com o nacionalismo. O «bom operário» passou a ser (com a naturalidade das coisas simples), pelo menos, simpatizante do partido de Jacinto Cândido. Mais: o bom operário, ordeiro, cristão, cumpridor, e já de uma forma não de todo

(1) «... la politique.... est la forme la plus compréhensive de la vie sociale dans l'ordre profane» (JULES GIRARDI, *ob. cit.*, p. 32).

consciente, conservador, passava a ser agora, mais e mais, estrénuo defensor da ordem social estabelecida, e heroicamente cristão, na resignação e aceitação tranquila dos seus deveres, e em nada favorecendo ou contribuindo no sentido de atentar contra as instituições.

Estas atitudes tinham a coerência e a clareza que definem as grandes certezas, e repousavam (com confiança) na consciência de que se detinha — definitivamente — a solução dos problemas (1). Nestas certezas e nesta confiança, e no monolitismo axiológico e social que lhes estavam ligadas, definia-se a atitude integrista. Com a consequência fundamental representada pela impossibilidade do diálogo (2). Este exige, com efeito, uma «resposta» (3) e as respostas já estavam dadas. Compreende-se, assim, porque por detrás da ideia da preservação, estivesse uma atitude rígida, sem amizade...: tratava-se de repelir, para manter; de dividir para preservar. A certeza dos critérios justificava a rejeição do outro (4).

Daqui, o «não» à laicidade do Estado. Na verdade, tendo-se escolhido Deus, não era possível senão o Estado confessional e a aliança do trono e do altar. Nada mais estranho à atitude do cristão integrista, com efeito, do que uma ordem política profana. A impossibilidade de uma plataforma com o «erro» e com o «pecado», levava, de modo igual, a não compreender (a não poder compreender) o que a laicidade podia representar de vontade e de instrumento de concórdia (5).

Todos estes aspectos gerais (e fundamentais) que se acabaram de referir, e que definem a mentalidade que se está a examinar, vão permitir, de seguida, esclarecer os seus pontos mais obscuros e fugidios, conferindo-lhes relevância e significação.

(1) «Lorsqu'on a le plan de Dieu dans sa poche»... (vid. HENRY DUMÉRY, *La tentation de faire du bien cit.*, p. 56).

(2) «Le es imposible (ao integrista) colocar-se, frente a los demás, en un plano de igualdad y abrirse a una auténtica amistad. En tales condiciones el diálogo resulta estructuralmente imposible» (JULES GIRARDI, *Marxismo e integrismo*, in «Cristianos y marxistas: los problemas de un diálogo», Madrid, Alianza Editorial, 1969, p. 70).

(3) Vid. *supra*, p. 78.

(4) O «triumfalismo» é outra das características da atitude integrista (JULES GIRARDI, *Marxismo e integrismo cit.*, p. 69).

(5) ALBERT BAYET, *Libre-pensée et laïcité*, in «La laïcité», Paris, Presses Universitaires de France, Université d'Aix-Marseille, Centre de Sciences politiques de l'Institut d'Études Juridiques de Nice, 1960, pp. 137 e 140.

III — O BOM OPERÁRIO; OS TEMAS E OS SUBTEMAS

É através da tematização, e (mais ainda) da subtematização, do que está «oculto» na mentalidade, que se poderá esclarecer o que a sensibilidade regista e contém, mas que aparece desprovido de sentido inteligível para o observador crítico. A tarefa teórica a levar a efeito, tem, neste momento, as vias abertas: fixados, como ficaram, os quadros conceptuais básicos (isto é, determinados os valores fundamentais que subjazem à mentalidade), é a partir destes que se tentará tornar «significativo» zonas do «mental colectivo» que, aparentemente, não mereceriam atenção teórica. Poder-se-á dizer que, sob este ponto de vista, se vão legitimar as induções, porque estas encontram os conceitos fundamentais que as fundamentam; como se poderá dizer que se validam as deduções a partir dos princípios fundamentais encontrados, na medida em que, as novas áreas descobertas, são concretizações particulares (ou afloramentos) daqueles princípios (1).

Julga-se que são — essencialmente — três, os temas que nos dão a inteligência da mentalidade do bom operário; e que, aliás, correspondem aos três aspectos que encontrámos na análise da noção de preservação do operário: o tema do operário «laborioso», o tema do operário «honesto», o tema do operário «ordeiro». O primeiro, engloba os comportamentos típicos do bom operário no local de trabalho; o segundo, as atitudes e os comportamentos na sociedade; o terceiro, fixa o papel que se espera do bom operário face às autoridades e ao Estado.

Comecemos pelo operário «laborioso».

§ 1.º — O OPERÁRIO LABORIOSO. O «BOM OPERÁRIO» NO TRABALHO

13. O que vem a ser um operário «laborioso»? É, evidentemente, um atributo essencial do bom operário: o operário deixaria de ser um bom operário, se não cumprisse, de forma exemplar, aquilo que radicalmente o define: o seu trabalho. O trabalho é um «dever»

(1) O que se acaba de escrever tem que ser entendido, claro está, nos precisos termos da linha do pensamento metodológico exposto *supra*, pp. 73-74.

— um dever que decorre, de modo directo, do seu «status», do lugar que ocupa na sociedade. O bom operário tem, por isso, que trabalhar... O dever geral do cumprimento dos deveres (particulares) de estado, a isso o obriga. «O trabalho (escrevia-se em 1872) é o signal irrefragável da moralidade, da honradez, da coragem e das nobres virtudes de que somos susceptíveis» (1); e constitui «um meio de melhoramento físico e perfeição moral» (2). Mais (diz o mesmo Autor): «sob o aspecto dos interesses materiais e morais, a oficina pode ser considerada pelo operário como segundo lar doméstico» (3).

O trabalho é, assim, dever; e é dever, ainda, porque exprime uma dimensão social, uma forma de marcar o local de trabalho, não apenas como lugar transitório onde se «está», mas como circunstância determinante de aperfeiçoamento moral. O ôntico entrelaça-se, assim, com o ontológico. O ôntico é seta direita para o ontológico! O operário laborioso também pode ser (e devê-lo-á ser) o operário «santo»! No local de trabalho, o operário não se limita a ganhar o pão; começa, aí, a salvar a sua alma... «Ao operário brada o cristianismo: como são nobres essas bagas do teu suor! Como é magestosa essa fronte aureolada pelos esplendores de Cristo na oficina de Nazaret! Como são honradas essas mãos calejadas pelo trabalho!» É o dr. Silva Ramos quem escreve estas palavras, em 1879 (4). É, verdadeiramente, uma «obrigação sagrada», esta, de trabalhar: «ao aparecer do Cristianismo, a Igreja.... (honrou) o trabalho, recordando aos cristãos esta obrigação sagrada; e os primeiros fiéis se distinguiram por laboriosos», como se escrevia em 1873 (5).

Ao operário «laborioso» — «animado de fé religiosa, bem morigerado» (6) — opõe-se o operário «ocioso». O operário ocioso é o operário que não trabalha; é o operário que está fora da ordem ou da regra (des-regrado), por não cumprir os deveres próprios do seu estado. É o operário de que falava D. Manuel Luís Coelho da Silva, em 1926,

(1) J. DAUBY, *O livro do operário*, 3.^a ed., Bruxellas, Typographia de E. Guyot, 1872, p. 8.

(2) *Idem*, p. 9.

(3) *Idem*, pp. 23-24.

(4) LUÍS MARIA DA SILVA RAMOS, *A soberania social de Jesus Christo cit.*, p. 25.

(5) D. EUSEBIO ROLDAN LOPEZ, *A Internacional e a Igreja*, Lisboa-Braga, Livraria Catholica Portuense, 1873, p. 35.

(6) Como escrevia Fortunato de Almeida (vid. *supra*, p. 55).

dominado pelo «abismo do vício» (1). O operário «ocioso», dominado pelo «abismo do vício», estava bem na linha do juízo global formulado pelo padre Benevenuto de Sousa, uma trintena de anos antes, em 1894, quando dizia que «os pobres na sua maior parte não têm moralidade» (2).

De modo que, entre o «bem» e o «mal», entre o «bom» operário e o «mau» operário, não havia matizes, nem atenuantes: «que destino (é de 1873, este passo de um Autor já citado) o do homem! Ser feliz eternamente, possuir esse mesmo Deus, fonte de todo o bem e de toda a verdade; e para chegar a tão ditoso resultado, um desterro passageiro neste mundo» (3)... Assim, as condições efectivas da existência e os seus condicionamentos sociológicos e psicológicos, que explicariam muitos dos «pecados» do «mau» operário, são postos entre parênteses (4). Tinha, por força, de ser assim, na lógica própria do integrismo e do sistema que o caracterizava. A interpretação moral que estava subjacente à ideia do bom operário, conduzia necessariamente a esse resultado, quando, por «preservação», se entendia a defesa (intransigente) de uma forma «moral» de vida.

Daqui, igualmente, a «resignação» que devia caber ao bom operário, como obrigação ética fundamental. Júlio de Castilho (em 1897), como se recorda, dizia que «a Religião dá (ao pobre) a esperança, o pão da alma, a resignação» (5); e Fortunato de Almeida, dois anos antes, polemizando contra Afonso Costa, enaltecera também a «humildade» e a «resignação» (6). Assim, o bom operário era o operário «laborioso», o operário «morigerado», «animado de fé religiosa».

(1) Vid. *supra*, p. 55.

(2) Apud o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 323.

(3) D. EUSEBIO ROLDAN LOPEZ, *ob. cit.*, p. 30.

(4) «O operário português vive, em geral, uma vida de miséria e de sacrifício», escreve GOMES DOS SANTOS, *A Utopia Social e a Democracia Christã*, Lisboa, Typ. Adolpho de Mendonça, 1901, p. 71. O padre SENNA DE FREITAS, pelo seu lado, refere as «condições económicas ainda assaz deploráveis em que labora a nossa sociedade portuguesa» (*Considerações sobre algumas questões sociaes*, Lisboa, Imprensa Lucas, 1906, p. 35). Dois exemplos, entre outros. Vid. ainda *infra*, p. 104 e nt. 5.

(5) Vid. *supra*, p. 56

(6) FORTUNATO DE ALMEIDA, *ob. cit.*, p. 43. O passo completo reza assim: «de maneira que, segundo o sr. Afonso Costa, todas as virtudes cristãs, desde a crença na vida futura e os cuidados da salvação da alma, até à humildade e à resignação, constituem outros tantos embaraços ao interesse dos operários e ao desenvolvimento do trabalho!».

Era o operário «honrado», «humilde» e ... «resignado». Era nesta conformidade prática com a sua circunstância que se definia o seu estatuto ontológico.

14. No plano óntico dos comportamentos particularizados e concretos, domina, como não pode deixar de ser, o quietismo cumpridor e a aceitação conformista da ordem oficial. É o que necessariamente decorre da feição moral e moralizante da forma de vida que se quer «conservar» face às novidades do século.

Consequência primeira do princípio da «moralidade» está na afirmação referida há pouco, segundo a qual «a oficina pode ser considerada pelo operário como segundo lar doméstico». Esta afirmação fora feita em 1872 (1). Trinta anos depois, o padre Roberto Maciel — em Abril de 1902 — vai dizer a mesma coisa: «estás na oficina, bom operário, mas talvez com o teu coração bem preso ao lar doméstico, onde se amam a esposa e teus filhos» (2). O operário «laborioso» e «honrado» encontra, nesta circunstância, uma razão de acréscimo para se empenhar esforçadamente no trabalho. Não procede desta forma o operário «ocioso», dominado pelo «abismo do vício» de que falava D. Manuel Luís Coelho da Silva: o operário «corrupto e desmoralizado», como é, em geral, «o operário das cidades», segundo o padre Benevenuto de Sousa (3).

Assim, o que era já decorrente e projecção do «status» do operário enquanto tal, é ratificado, agora, em virtude da nova qualidade que lhe advém de ser membro da comunidade oficial. Por uma e outra razão, bem se compreende que o operário (o bom operário...) deva ao seu patrão (conforme se escreve em 1872) «trabalho consciencioso», e que «tome a peito os interesses do mestre como os seus próprios» (4). É indubitável que o dever de prestar trabalho «cons-

(1) Vid. *supra*, p. 96.

(2) Padre ROBERTO MACIEL, *O pão dos filhos*, in «O Grito do Povo», n.º 150 de 19-4-1902, ano V, p. 1.

(3) «O operário, e principalmente o operário das cidades, chegou ao maior grau de depravação. Está corrupto e desmoralizado», escreve o padre BENEVENUTO DE SOUSA (*Questão operária. Aspecto moral*, in «O Grito do Povo», n.º 228 de 17-10-1903, ano V, p. 1).

(4) Vid. J. DAUBY, *ob. cit.*, p. 44. O bom operário deve ainda «respeito» ao seu patrão; «bem como á sua família, aos seus fregueses e ás pessoas encarregadas da vigilância dos trabalhos que se mandam executar» (*Idem, ibidem*). Recordar,

ciencioso» ultrapassa a mera obrigação jurídica de prestar trabalho com zelo e diligência; e supera mesmo aquilo que modernamente se entende por obrigação de «colaborar», através da qual o Direito vai apelar para o «animus» do trabalhador no sentido de um cumprimento, não apenas, se assim se pode dizer, meramente gestual, mas fortemente empenhativo no plano pessoal e, tanto quanto possível, coincidente com o interesse do empregador. No caso vertente, trata-se, sem dúvida, de um apelo à «boa consciência» (à «boa vontade») de quem labora, isto é, junto de um «patrão» que não é exclusivamente «credor» (nem, sobretudo, isso), mas um «bom patrão» — um patrão, que é, essencialmente, um «protector» (1). E, também, exercendo uma autoridade que não é exclusivamente «sua», pois que representa e concretiza, na oficina, o próprio «princípio da autoridade» (2).

Este modo particular de entender o local de trabalho, e o prestador da actividade laboral, e aquele que dá o trabalho, explicam a prevalência (ou, pelo menos, a forte acentuação) dos deveres morais e religiosos dos patrões, e iluminam os cambiantes das formas particulares que reveste a prestação laboral. O padre Roberto Maciel considera que o patrão deve ver no operário «uma *pessoa*, um seu irmão e, mais

a propósito da «obrigação de respeitar» que se encontra na titularidade do credor e do devedor do trabalho — e que parece consagrar um certo tipo de resistência cultural —, o que se escreveu *supra*, p. 70.

(1) «A palavra latina «patronus», patrão, protector, deriva de «pater», pai; e realmente o patrão serve de protector e de apoio ao seu protegido, o operário», escreve o padre ROBERTO MACIEL (*Deveres dos patrões*, in «O Grito do Povo», n.º 43 de 31-3-1900, ano I, p. 1). Nos mesmos termos, do mesmo Autor, *Catecismo catholico sobre a chamada questão social*, Braga, Imprensa Henriquina, 1899, p. 82.

(2) «...o operário tem obrigação de obedecer e obedecer de boa vontade (ao patrão), como quem obedece não a um homem, fisicamente igual a si, mas a um homem que, pela sua posição social, concretiza o princípio da autoridade» (vid. padre A. S., *Aos operários do circulo Catholico*, VIII, *O patrão*, in «A Palavra», n.º 410 de 6-11-1898, ano XVII, p. 1). Em consonância com o que se acaba de referir, e ainda com o que se dirá a seguir, acerca das analogias que se podem descobrir entre a oficina e o lar doméstico, vid. VIRGÍNIA COELHO, *Subsidio para um estudo da mentalidade portuguesa em 1870: modelos, valores e sentimentos na conduta da segunda metade do século XIX*, in «Revista de História Económica e Social», Lisboa, Janeiro Junho 1978, n.º 1, pp. 76-78, onde a Autora, escrevendo sobre a família, a autoridade parental e as relações familiares e parafamiliares, a partir da análise das *Princípios Gerais de Moral* de Emilio Aquiles Monteverde (Lisboa, 1870), mostra como o princípio da autoridade, na ordem da família, assume o mesmo carácter hierárquico e funcional.

ainda, um *cristão*» (1); e que «deve dar-lhe o tempo bastante para cumprir os seus deveres religiosos»; e ainda, «não o expor aos atractivos da corrupção nem aos perigos de pecar, nem estorvá-lo no cumprimento dos seus deveres domésticos» (2). O patrão, por outro lado, quanto ao modo de cumprimento destes deveres (3), deve, entre outras coisas (ainda segundo o padre Roberto Maciel), «escolher para as suas oficinas pessoal de bons costumes...., fazer que se respeitem os direitos, a consciência e a tranquilidade de cada um...., dar bom exemplo em tudo quanto se relacionar com a religião, a família e a autoridade» (4).

O operário laborioso é, pois, um operário «consciencioso»; é um operário que, ao inserir-se no meio social que é o do trabalho, leva para este a sua fé religiosa, e que espera (do patrão), «tranquilidade», e, desde logo, a tranquilidade de «consciência» requerida para não ver perturbado, nem o cumprimento dos seus deveres religiosos, nem a rectidão do procedimento.

À luz da aceitação da sua condição (do seu «status») de trabalhador, isto é, da sua missão específica na vida terrena, — tão honrada e respeitada pelo cristianismo — o operário laborioso terá que ser, igualmente, «probo e virtuoso». A virtude, a probidade, o trabalho (o «labor»), constituem uma tríade de atributos que o padre Almeida e Silva não separou: operário «laborioso, probo e virtuoso» (5). E naturalmente teria que ser, ainda, «activo, laborioso, forçante», a denotar uma dedicação especialmente empenhada (especialmente devotada...) às tarefas do mister (6). Vinte anos separavam o dito do padre Almeida e Silva, desta última afirmação do padre Benevenuto de Sousa. O primeiro escrevia em 1879; o segundo, em 1899. A «ordem e a disciplina» são a expressão mesma do trabalho; não pode haver, com efeito, trabalho sem ordem, na medida em que a actividade «laboral» é sempre uma actividade «social» (é sempre um «fazer»

(1) Padre ROBERTO MÁCIEL, *A questão social*, in «O Grito do Povo», n.º 235 de 5-12-1903, ano V, p. 1. Os itálicos são do padre Roberto Maciel.

(2) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo catholico cit.*, p. 83.

(3) *Idem, ibidem.*

(4) *Idem*, p. 84.

(5) Apud *O pensamento social cit.*, vol. I, de nossa autoria, p. 172.

(6) Apud o nosso *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 284.

com o «outro»). O operário laborioso teria, assim, que ser sempre «disciplinado» e «obediente» (1).

«Probo», («honrado»), «activo», «consciencioso», «disciplinado», é assim o operário «laborioso». É assim o «bom operário». Ou ele não fosse um operário cumpridor (exemplar) dos seus deveres, cristão e ordeiro...

§ 2.º — O OPERÁRIO HONESTO. O «BOM OPERÁRIO» NA SOCIEDADE

15. O bom operário é, pois, «laborioso». E é-o por razões que já foram indicadas. Mas há um motivo que ainda não foi ventilado, e que é uma consequência de o operário dever ser um «bom chefe de família». O bom operário (por definição) é um homem dedicado à família e ao lar: à mulher e aos filhos. Pois que o salário que vai receber tem por finalidade, precisamente, o seu sustento e o dos seus. Júlio de Castilho, como se recorda, escrevia, em 1897: «console-se e anime-se o pobre. A dor incita-o; o trabalho dá-lhe o pão e o conduto; a Religião dá-lhe a esperança, o pão da alma, a resignação» (2). O trabalho dá, pois, ao operário, o «pão» do corpo, como a religião lhe dá o «pão» da alma. Lembre-se, também, o padre Roberto Maciel, que escrevia em 1902: «estás na oficina, bom operário, mas talvez com o teu coração bem preso ao lar doméstico, onde se amam a esposa e teus filhos» (3). Por outro lado, «a oficina pode ser considerada pelo operário como segundo lar doméstico». A afirmação recordada é de Dauby, que a fez em 1872 (4).

Daqui se pode concluir o papel primacial desempenhado pela família na vida do bom operário; este, enquanto trabalha, tem o coração ligado aos seus e os olhos postos no seu bem-estar. «Depois da ideia

(1) Escreve J. DAUBY, *ob. cit.*, p. 34: «não gracejem pois [o Autor dirige-se aos operários] das ordens ou dos conselhos que se derem, nem ridicularizem as providências que se determinarem para a boa e rápida execução do serviço. O operário é com frequência inclinado a censurar as inovações introduzidas na oficina, com relação á ordem e disciplina, e desconhece inconsideradamente por isso os seus interesses».

(2) Vid. *supra*, p. 56.

(3) Vid. *supra*, p. 98.

(4) Vid. *supra*, pp. 96 e 98.

do Criador (diz Dauby), nada mais sagrado no mundo que a família. Só ela é capaz de inspirar as dedicações admiráveis, a abnegação de si próprio, que deve absolver a humanidade no tribunal de Deus» (1). A família (o lar doméstico...), aparece, assim, quase, como padrão e critério moral para servir de guia à constituição de uma boa oficina. Esta deverá ser o «segundo lar doméstico» do operário. Aliás, como se viu, é dever do patrão procurar, sempre, não estorvar o operário «no cumprimento dos seus deveres domésticos».

As obrigações do bom operário vão, deste modo, ganhar novos fundamentos. O «status» que define o «lugar» do bom operário na sociedade, exige que ele seja um operário «laborioso»; o seu dever social toma novo sentido quando o vemos, marido e pai de filhos: tem que trabalhar, agora, não só para si, como também para a sua família. Mas a oficina é sítio transitório; na ordem moral, a sociabilidade do homem operário é, no lar, que atinge a sua verdadeira dimensão ética. A oficina, de algum modo, não deve ser exclusivamente mero «local de trabalho»: certamente, e já foi dito, mas face à sociedade familiar, subalterniza-se. A ascensão da alma opera-se no local do trabalho porque a operosidade manual é santificante; mas, «é no lar, sob as asas acariciadoras da mãe carinhosa, que se educa a criança e que o homem aprende as virtudes da obediência, da dedicação, da energia, da ternura, e do trabalho. É ali que se preparam as raças fortes, pacientes, sóbrias, corajosas, previdentes e económicas», como escrevia, em 1904, o padre Pinheiro Marques (2).

Se se tomar em conta o passo citado, vê-se como a mãe ocupa, na família, o papel essencial; mas, se dúvidas houvesse sobre isso, estas ficariam desfeitas com a declaração explícita: «no meio deste pequenino paraíso o papel mais importante, não é o do homem que luta e trabalha, é o da mulher que moraliza, educa e encanta»; e continua-se: «como a flor é o ornamento adorável do campo, a mulher é a flor insubstituível do lar» (3). Assim, o lugar do homem («que luta e trabalha») é «fora» do lar. Fora do lar, com efeito, vai ganhar o sustento para todo o agregado familiar. O «lugar» da mulher é «dentro» de casa; o seu papel e as suas armas são diferentes; e é ali

(1) J. DAUBY, *ob. cit.*, p. 146.

(2) Padre PINHEIRO MARQUES, *O socialismo e a Igreja*, Lisboa, Livraria Guimarães, 1904, p. 230.

(3) *Idem*, pp. 233-234.

que vocacionalmente se realiza. Assim pensa o padre Pinheiro Marques, quando escreve, com grande convicção, que «a única aspiração da mulher deve ser o casamento, porque o seu único destino lógico, inegável, natural é a maternidade» (1).

O lar doméstico vai apresentar-se, nestes termos, como lugar privilegiado de encontro entre pessoas; como que um espaço humano a «preservar» das arremetidas externas. Ou não fosse o lugar «mais sagrado no mundo», logo a seguir à «ideia do Criador». «Lugar», e não só; mas, também, «tempo» a preservar. O «tempo» que era a vida do lar: o tempo da dedicação, da ternura, e do trabalho; e o tempo do devotamento a Deus: o domingo, o Dia do Senhor... Quer dizer, o lar doméstico, como, afinal, a comunidade da oficina (que era um «segundo lar doméstico»), representavam tipos de inserção social que — na defesa do interior e do íntimo — representavam formas de rejeição do outro (2).

Fora do lar, o bom operário, chefe de família exemplar, religioso e ordeiro, estranho à vida sindical reivindicativa, por orientação (3), como à vida de dissipação, por dever moral imperioso, ia encontrar

(1) *Idem*, p. 236. Leia-se o passo citado num contexto mais amplo, para se medir todo o seu alcance: «a mulher só é grande e respeitável na família. Desde que não renuncie ás doçuras inefáveis do amor, desde que não abdique a sua missão honrosíssima de agente principal da perpetuação da espécie, tem de valer-se da protecção do homem. A independência é uma utopia, uma quimera. A única aspiração da mulher deve ser o casamento, porque o seu único alcance lógico, inegável, natural é a maternidade. Tudo na mulher converge para esse estado supremo, e todos os seus pensamentos, actos e aspirações devem ser dirigidos a essa ideia primária. A sua única ocupação condigna e compatível com a sua fragilidade, o seu carácter, o seu temperamento, — é ser o sol acalentador e fecundante duma família, a flor encantadora e inebriante do lar, a alegria, a consolação, o refúgio do homem» (pp. 236-237).

(2) Lembremo-nos das discussões mais ou menos furibundas que tiveram lugar nos fins do século e princípios do actual em torno da destinação dos cemitérios... Deveriam estes albergar os defuntos católicos: não, os corpos dos que tivessem falecido em pecado. Tais discussões, se (naturalmente) traduziam a reacção a um processo de laicização que avançava, encobriam igualmente (pensa-se) o mesmo fenómeno assinalado no texto: a vontade íntima de «preservar» um «espaço» destinado a alguns... Do mesmo modo, lembremo-nos dos bairros operários, modernos e contemporâneos; se a questão, quanto ao conteúdo, é diversa (e, por isso, não assimilável, às descritas), no plano puramente formal, representam, também, formas discriminatórias e de rejeição.

(3) Vid. *supra*, pp. 82-83 e, de um modo geral, o § 2.º da parte II.

refúgio no círculo católico de operários: a associação, por excelência, destinada à «preservação» do operário. Ali, se ensinava a verdadeira doutrina salvadora (o cristianismo); ali, o bom operário podia encontrar as «conferências, récitas, concertos e excursões», que o distraissem das fadigas do trabalho e da vida árdua (1). Ali, em suma, podia encontrar as lições práticas com vista à «regeneração social», ao respeito pelas autoridades (pela virtude e pela ordem) e à resignação cristã (2).

16. Na ordem prática, a «moral» vai separar-se do «social». Os problemas reais são lateralizados; sobreleva a moral diáfana sobre o concreto das situações; situações que são apagadas por uma «visão» que só valoriza o que os seus próprios esquemas mentais deixam ver. A prática das virtudes do operário «laborioso» e «chefe de família exemplar» — que resultava duma «prática da ordem» — inserem-se na moral privada e no catecismo dos «bons costumes», e rouba convicção a uma moral social fundada na justiça.

A ausência de uma prática associativa de tipo reivindicativo, através de associações de classe agressivas, ia ao encontro, aliás, da concepção segundo a qual «as causas da indigência são eternas» (3). Com efeito, a pobreza (explicava-se) «não cessará enquanto a sociedade for regida pelas leis que se fundam na própria ordem natural das coisas e que, ao menos por metade, confina com uma certa economia providencial que quer que haja ricos e pobres» (4). Por outro lado, verificava-se que a legislação não supria as lacunas existentes. O padre Pinheiro Marques (que escrevia, já, em 1904) opinava, a este respeito: «não falamos da legislação sobre o trabalho, em Portugal, porque não vale a pena. Alguma coisa se tem decretado sobre o trabalho fabril, mas tais providências legislativas, a maior parte das vezes copiadas sem critério das leis similares do estrangeiro, não passam de medidas platónicas, que ficam para sempre ignoradas dos patrões e operários a que dizem respeito» (5).

(1) Vid. *supra*, p. 78.

(2) Vid. *supra*, p. 78.

(3) GOMES DOS SANTOS, *Problemas de Legislação Social*, Póvoa de Varzim, Livraria Povoense, s.d., p. 57.

(4) Padre SENNA FREITAS, *Considerações cit.*, p. 42.

(5) Padre PINHEIRO MARQUES, *ob. cit.*, p. 327, nota. O Autor completava o passo referido no texto desta maneira: «quem vê todos os dias, por essas fábricas

Neste contexto, a determinação do salário ficava, em última análise, ao sabor do critério do patrão. O padre Roberto Maciel, abordando o problema, afirmava que «o patrão deve dar ao operário um salário justo, isto é, proporcionado ao seu trabalho, e suficiente tanto quanto possível nas condições ordinárias, para ocorrer convenientemente às suas necessidades e às de sua família» (1). Esta doutrina — que inculcava fortes responsabilidades sociais, embora encabeçadas na esfera jurídica do dador de trabalho, — era, no entanto, logo a seguir, restringida. O padre Roberto Maciel ia afirmar, afinal, que «o patrão, que não dá o salário bastante para a sustentação da família, mas dá o salário suficiente à sustentação do operário, não peca contra a justiça»; e explicava porquê: «porque o trabalho é pessoal do operário e não da família» (2). A verdade é que «a família nada acrescenta ao trabalho, (e) assim também a justiça não pede que se acrescente qualquer coisa ao salário merecido pelo mesmo trabalho» (3). As responsabilidades sociais cediam, deste modo, o passo, à justiça puramente comutativa dos contratos. A mesma lógica ia ser utilizada pelo nosso Autor para a hipótese «do trabalho do operário resultar grande proveito ou lucro para a empresa (do patrão)» (4). Ainda aqui, o operário não tem qualquer «direito», embora «uma certa honestidade natural exija que (o patrão) recompense esse benefício». Se assim não for, pecar-se-á «somente (note-se bem: «somente») contra a caridade cristã» (5).

A doutrina exposta compaginava-se (perfeitamente) com a defendida por D. Manuel Luís Coelho da Silva, bispo-conde de Coimbra, em 1926, quando afirmava que «para a resolução do problema social

e oficinas, crianças sobrecarregadas com trabalhos pesadíssimos desde o romper da manhã, às vezes até depois da meia-noite, com grande prejuízo da sua saúde e do seu desenvolvimento físico, sabe muito bem quanto valem, em Portugal, as disposições legais sobre o trabalho. São na verdade letra morta como o são em geral as restantes leis por que aparentemente se rege este país. Não se cumpre a lei de 22 de Abril de 1891 que regula o trabalho das mulheres e dos menores, como rigorosamente não se cumprem, por infelicidade nossa, muitas outras leis desta boa terra portuguesa» (*Idem, ibidem*).

(1) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo cit.*, p. 79.

(2) *Idem, ibidem*.

(3) *Idem*, p. 80.

(4) *Idem, ibidem*.

(5) *Idem, ibidem*.

não basta o aumento do salário ou da retribuição do trabalho», pois que «poderia elevar-se indefinidamente essa retribuição, e não baixar o nível da miséria» (1). A questão, com efeito, no seu entender, era sobretudo uma questão de economia, e prendia-se directamente com a «moralidade». E explicava: «todos sabem que muitas vezes os trabalhadores mais flagelados pelo pauperismo não são os que recebem menos, mas sim os que têm maior retribuição. E donde vem essa monstruosidade? É que o abismo do vício cava o abismo da miséria». Logo a seguir: «no homem vicioso a paixão de consumir e consumir depressa o fruto do trabalho, aumenta ainda mais do que o salário» (2).

O «bom operário» devia ser, pois «económico e frugal», como ensinava o padre Benevenuto de Sousa (3). Ao contrário do que faz o «operário vicioso». Este, com efeito, «devora nalgumas horas a substância da semana destinada ao sustento da mulher e dos filhos», e isto, precisamente, porque «o operário vicioso não sabe economizar porque não sabe abster-se; não tem outra razão para economizar que não seja a razão do seu egoísmo, e o egoísmo de ordinário não acumula, devora» (4). Devora? em quê? Devora «na crápula»; devora «na taberna»; devora «na devassidão»... O dr. Luís Maria da Silva Ramos, que já conhecemos bem, proclamava: «ao operário brada o cristianismo: artista, operário! o produto desse trabalho não é para dissipares na crápula, nos dias que deves consagrar ao Senhor, mas para aliviares quanto possas, as fadigas de teus velhos pais, ou então para sustento de teus filhos que são as flores da tua alma, e de tua esposa que é o sacrário dos teus afectos, a companheira dos teus trabalhos» (5). Por seu turno, J. Dauby, cuja obra, *O livro do operário*, corria, entre nós, em tradução portuguesa, chamava a atenção do operário para «não se gastar o dinheiro na taberna» (6).

(1) Vid. *supra*, p. 55.

(2) D. MANUEL LUÍS COELHO DA SILVA, *A Igreja e a questão operária cit.*, p. 7.

(3) Vid. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 283.

(4) D. MANUEL LUÍS COELHO DA SILVA, *A Igreja cit.*, p. 7. E *supra*, p. 55.

(5) LUÍS MARIA DA SILVA RAMOS, *A soberania social cit.*, pp. 25-26.

(6) J. DAUBY, *ob. cit.*, p. 65. Páginas à frente, ia escrever ainda, sobre o mesmo assunto: «há outra costumeira, própria sobretudo de alguns operários da capital, que felizmente se torna cada vez menos frequente: é de andar vagueando de tasca em tasca por ocasião das feiras ou de análogas circunstâncias, sem outro fim que o de embriagar-se com cerveja e de oferecer-se em espectáculo» (*Idem*, p. 73). Recordar ainda *supra*, p. 77, o que escreve Florentino del Valle acerca dos círculos

E o padre Benevenuto de Sousa referia «os cafés-concertos e tabernas», os «lugares de devassidão», as «mulheres perdidas» (1)...

Era este, em todo o seu horror, o operário vicioso. O operário que dissipava o salário, arruinando o corpo e matando a alma. Era para evitar estes males que o padre Roberto Maciel iria aconselhar os patrões, como medida cautelar, a «empregar os meios oportunos que podem prevenir a dilapidação do salário» (2). O operário «económico e frugal» de que falava o padre Benevenuto de Sousa, era o operário «poupado» e «previdente»; era o operário «honesto» e «saudável»; o operário «morigerado». Todas estas qualificações representavam aspectos particulares do operário «laborioso, probo e virtuoso» referido pelo padre Almeida e Silva (3). O «bom operário», com efeito, «supre pela economia a modicidade do rendimento», e contenta-se com «uma alimentação frugal» (4); repudia os lugares de devassidão e as más companhias, e procura os prazeres honestos (5). É saudável, robusto e virtuoso: «para que os corpos sejam sãos e robustos (escreve-se), é preciso que as almas sejam virtuosas» (6). E a virtude saudável vai transparecer no rosto: «o ocioso verá a palidez envolver-lhe as faces outrora coradas» (7).

O bom operário é, deste modo, um homem equilibrado; um homem em ordem consigo mesmo, com os demais, e com Deus. «Disciplinado» na oficina, aparece, na vida de relação, como homem essencialmente «regrado». É o «operário morigerado» (8), onde confluem os «bons

católicos de operários espanhóis («reuniones de obreros con el único fin de preservarlos de los peligros y vicios de la taberna»...).

(1) Padre BENEVENUTO DE SOUSA, *Questão operária. Aspecto moral cit.*, p. 1.

(2) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo cit.*, p. 83.

(3) Vid. *supra*, p. 100.

(4) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo cit.*, p. 69.

(5) Vid. *supra*, pp. 55-56, 100, 103-104 e 106.

(6) Atente-se bem no passo completo cuja conotação económica não oferece dúvidas: «é evidente que a produtividade do trabalho diminui se o seu instrumento não adquire toda a força de que é susceptível. É preciso que os corpos sejam sãos e robustos. E para que os corpos sejam sãos e robustos, é preciso que as almas sejam virtuosas» (D. MANUEL LUÍS COELHO DA SILVA, *A Igreja e a questão operária cit.*, p. 5).

(7) Apud. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 282.

(8) De que fala, (por exemplo), o já várias vezes citado padre Benevenuto de Sousa: o obreiro «precisando ser instruído, e laborioso, morigerado, económico»... (vid. o nosso livro *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 335).

costumes»; uma honestidade onde parece entrar algum cálculo (onde começa a moralidade, e onde termina a necessidade?); a poupança nos gastos inúteis; porventura, uma segurança tranquila; o trabalho aturado...

17. Mas, também, o operário «resignado» e «conformado»... Porque o problema das estruturas sociais não se põe. As estruturas sociais (injustas: lembrem-se, entre outros, o problema da carestia da vida e o problema das subsistências) não são perspectivadas enquanto defeituosas (enquanto «más»), mas reconhece-se que o são, na medida em que se combate o «mal» que delas resulta. Apela-se para a vontade; apela-se para a virtude... O operário económico (o operário morigerado que é o bom operário — o operário cristão) é um operário sem vícios. Mas onde começa a virtude? Onde começa a necessidade? É um operário que não tem vícios, ou, antes, um operário que não pode ter vícios?

A lateralização dos problemas sociais estava implícita na «prática das virtudes», que era o outro lado da «prática da ordem». E esta era bem mais do que isso; era uma prática que, preservando a ordem, queria segurar uma forma de vida que se entendia ser a expressão autêntica da vida cristã. A bandeira que se desfraldava (com sinceridade de que não é lícito duvidar) era, deste modo, a mais bela e a mais pura das bandeiras: a da virtude, a da honestidade, a da morigeração. Bandeira que era, simultaneamente, advertência e encorajamento para o operário firme na sua fé — o operário «honesto», o operário «virtuoso». Apontam-se com o dedo os «perigos morais»; e, à frente deles, colocam-se os sinais de proibição respectivos. Mas ignoram-se as causas psicológicas e sociológicas que poderiam explicar as práticas impuras. E a pobreza, com todas as suas sequelas (parece não seria, sob este aspecto, coisa para minimizar (1)).

De modo que o bom operário — o operário económico e previdente — tinha que, primeiro que tudo, «saber» gastar o seu dinheiro. Gastar «bem», pela força das circunstâncias, era a primeira virtude; se não era, assim, na ordem dos valores mais altos, era-o, na medida em que constituía condição e garantia daqueles: conservar a vida, conservar o corpo. Não «dissipar» o salário..., não «dilapidar»

(1) Vid. *supra*, p. 97 e nt. 4.

o salário... «Ter» o dinheiro do salário; não o gastar em vão — para conservar a saúde e as energias físicas. A «prática da economia» coincide com a «prática das virtudes» e com a «prática da ordem». Gastar «bem»..., gastar «mal»... O «ser» confunde-se com o «ter», ou, pelo menos, corre-se o risco, quando, para se «ser», tem que se «ter» — em parcelas iguais.

Mas conservar o «corpo», pela preservação (honesto) da vida, é também assegurar e tornar possível o cumprimento dos deveres de estado: porque o primeiro dever, para cada um, é ocupar o seu «lugar» (o seu «status»), e o dever do bom operário (do operário laborioso) é trabalhar... Por esta via, também, a «economia» vai identificar-se com a «virtude».

A alquimia contabilística — em que tudo se pondera: as contas, as economias, as despesas, os vícios, as virtudes, o presente, o futuro — pode ainda, porventura, tomar novas formas que deformam a virtude da temperança cristã. A força do «terreno» — impotente para alterar o «status quo» social — vai impor, no entanto, os seus próprios esquemas às coisas divinas. Porque «salvar» a alma não é outra coisa — ainda — do que a «conservar» (pura e límpida). Contra os vícios que, estragando o corpo, a vão corromper: o mau aspecto do corpo («o ocioso verá a palidez envolver-lhe as faces outrora coradas» ...) denuncia o pecado moral; como a vida sã (regrada, morigerada) traduz os bons costumes e os bons hábitos. Pragmatiza-se a vida; pragmatiza-se a religião — através da «associação da religião e da higiene»... (1). A alma (do bom operário) como que se coisifica... Salvar a alma é

(1) Conforme a observação de MAX HORKHEIMER (*Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974, p. 72), feita, no entanto, em contexto distinto. Mas pensou-se que poderia ser utilizada neste lugar, porque adequada à interpretação que se vem formulando no texto. Transcrevem-se as passagens utilizadas: «comme la religion moderne, les néo-Thomistes ne peuvent s'empêcher de favoriser la pragmatization de la vie et la formalisation de la pensée. Ils contribuent à la dissolution des croyances indigènes et à la transformation de la foi en une question d'opportunité. La pragmatization de la religion, même si elle apparaît blasphématoire sous certains aspects, — par exemple dans l'association de la religion et de l'hygiène —, n'est pas simplement le résultat de son adaptation aux conditions de la civilisation industrielle; elle s'enracine dans l'essence même de toute espèce de théologie systématique».

salvar a própria alma; a «sua» alma (1): «a Religião (já dizia Júlio de Castilho), dá-lhe a esperança, o pão da alma» (2)...

E ganha-se o céu, porventura, por esta via ainda (ou por este atalho, porque a misericórdia é infinita...). A economia «previdente», com efeito, que faz ganhar o futuro, prolongando a saúde e alongando o número dos anos (porque a vida é um bem precioso que se deve conservar o mais tempo possível), alimenta-se da mesma lógica que faz pensar, aqui e agora, a salvação eterna. E que (por isso), vê, no trânsito episódico da vida terrena, o trânsito futuro, aberto, para a vida eterna. Viver, cumprir o dever de viver, fazendo espaçar a vida no tempo, cumprir os deveres de estado — e transitar (naturalmente e sem fadiga) de um lugar (transitório) para outro lugar (definitivo) (3). Nesta perspectiva salvacionista, poder-se-á dizer com Henry Duméry, que Deus não chega a ser transcendente..., nem que há uma «liberdade da consciência». As ideias, as normas e os valores estão em Deus como o seu «lugar»; e tudo está em «possuí-las». É um «realismo da segurança» (4). Demasiado fácil... Demasiado fácil, mas, também, humano, demasiadamente humano.

§ 3.º — O OPERÁRIO ORDEIRO. O «BOM OPERÁRIO» E A POLÍTICA

18. «Disciplinado» na oficina, regrado («morigerado») na vida de relação, o «bom operário» teria que ser «ordeiro» sempre que estivessem em causa os interesses da paz social. O bom operário, cen-

(1) Mas, «le salut chrétien que nous espérons n'est pas seulement le salut individuel de son âme, ou le simple sauvetage de la personne hors de ce monde mauvais» (JOHANNES B. METZ, *L'Église et le monde cit.*, p. 152).

(2) Vid. *supra*, p. 56.

(3) Cfr. *supra*, p. 84 e nt. 1, a reflexão de Johannes B. Metz.

(4) HENRY DUMÉRY, *La tentation cit.*, pp. 54-55. Veja-se este passo, especialmente impressivo: «dès que la foi devient l'entrée en possession d'idées divines toutes faites, on se persuade que, disposant de celles-ci par révélation, on a la chance inespérée de penser ce que Dieu pense et bientôt de gouverner toutes choses selon ses desseins. Eh bien nous disons que cette suffisance, cette usurpation du point de vue de Dieu n'est qu'une apothéose de l'anthropomorphisme. Elle n'est pas la foi, elle n'est pas la religion; elle est la confusion de l'expérience du sacré avec une simple théorie d'école, qui réifique les idées pour mieux soumettre les consciences, pour mieux enchaîner les libertés. Réalisme de sécurité....». O itálico na expressão transcrita no texto, é de Duméry.

trado sobre si mesmo, responsável, pacífico («preservando» a ordem social), limpo de coração, combateria a desordem (des-ordem) do corpo colectivo, como o desregramento moral no plano do individuo. A temperança cristã, e a inseparabilidade da moral privada e da moral pública, impunham uma conduta, segundo a qual «o homem.... não deve perturbar a sociedade com as suas pretensões» (1).

Porque a ordem social — bem entendido — é um «dado»... É algo de «natural». E, por isso, não pode deixar de coincidir com a ordem política. A favorecer a convergência, estava ainda a circunstância de «o movimento socialista.... se reduzir a um movimento acentuadamente anti-religioso e sobretudo anticatólico» (2). O que agudiza a defesa da ordem contra as tentativas periféricas de carácter revolucionário. O partido nacionalista será a barreira segura contra essas investidas; porque «une os católicos e os homens de ordem, por um sentimento comum de receio num mesmo pensamento de defesa colectiva» (3). O bom operário é, assim, ordeiro; e, porque é um homem de ordem, e cristão, é também contra-revolucionário e nacionalista.

Contra «a onda devastadora do *socialismo*» (4), contra «a Internacional (que não) é outra coisa mais que o ateísmo prático» (5), há que «regenerar» moralmente a sociedade e, desde logo, os operários mergulhados na incredulidade mais blasfema: «o operário (diz o padre Benevenuto de Sousa) que não crê na vida futura, no inferno, na imortalidade da alma, que não tem, numa palavra, o freio da Religião a contê-lo, não duvida entregar-se aos prazeres mais desregrados» (6).

(1) Vid. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 133.

(2) Padre PINHEIRO MARQUES, *O socialismo e a Igreja cit.*, preâmbulo, p. VI.

(3) JACINTO CÂNDIDO, *O nacionalismo cit.*, p. 7. Sobre os centros nacionais do partido nacionalista, exprime-se o padre SENNA FREITAS, nestes termos: «...se há aí uma coisa flagrantemente oportuna e mesmo urgente, é a formação de *centros nacionais* que orientem a família católica portuguesa na sua acção colectiva, e d'alguma sorte coordenem esta força viva para a conquista da liberdade, da ordem, do direito e da religião» (*Quem são os verdadeiros reaccionarios. A proposito da questão sobre as congregações religiosas*, Coimbra, Typographia França Amado, 1901, pp. 45-46). O itálico é do padre Senna Freitas.

(4) Padre ROBERTO MACIEL, *O dever dos catholicos no Exercicio do direito de suffragio*, Braga, Livraria Central — Editora de Laurindo Costa, 1897, p. 14. O itálico é do padre Roberto Maciel.

(5) Padre MANUEL MARINHO FALCÃO DE SOUSA E BARROS, *Congresso catholico.... Discurso cit.*, p. 10.

(6) Vid. o nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 283.

E o desregramento (des-regramento) é, sem dúvida, uma forma de «subversão» (1). Os círculos católicos de operários são, precisamente, como se recorda, «um dique oposto à torrente do socialismo desordeiro» (note-se o qualificativo de «desordeiro» aposto a «socialismo»), cuja finalidade é a «regeneração social» (2).

O bom operário é, pois, um operário regenerado — porque tem bons costumes e porque é ordeiro —, é um operário cuja vida se preenche, amplamente, no lar (com a família), na oficina (onde trabalha e ganha o sustento, seu e dos seus), e no convívio são, honesto, em associações católicas, como os círculos católicos. É um homem de trabalho, honrado, que não se mete em greves e não vai em fantasias (3)... Visceralmente não utópico, com os pés bem assentes na terra, exprime a cidadania, que há nele, através de uma prática realista de conformidade com as coisas.

Prática de conformidade... Com efeito, o bom operário sabe, de sobra, que «a igualdade das condições sociais é sem dúvida a mais deplorável quimera que pode preocupar a imaginação dos operários» (4). Sabe que a desigualdade é natural... O contrário seria tão quimérico como «o nivelamento do pensamento, das paixões, dos desejos, das aptidões, das idades, do que houvesse enfim de inexequível» (5).

A ordem social e política surge, deste modo, como um natural pressuposto e como uma inevitável consequência. E, igualmente, a identificação (que faz parte da natureza) da ordem social e política com a ordem religiosa.

Esta perspectiva primordial subjaz à afirmação do padre Pinheiro Marques, segundo a qual «o mundo... desprovido do princípio moral, que é a força vivificante e purificadora das sociedades, tenha caído na dissolução mais profunda» (6). Como na afirmação (complementar

(1) Vid. *supra*, p. 82.

(2) Vid. *supra*, pp. 78-79.

(3) «...a greve é um recurso a empregar em último extremo, porque está demonstrado que, em mais de metade das vezes que os operários têm empregado esse recurso, são os patrões que têm ganho a causa» (GOMES DOS SANTOS, *A utopia social cit.*, p. 63). A opinião de Gomes dos Santos é compartilhada por muitos outros. Veja-se, por exemplo, o que escrevemos no nosso estudo *O pensamento social cit.*, vol. I, pp. 338-345.

(4) J. DAUBY, *ob. cit.*, p. 118.

(5) *Idem, ibidem.*

(6) Padre PINHEIRO MARQUES, *ob. cit.*, preâmbulo, p. VIII.

da anterior) de D. António de Almeida: «se é evidente a desorganização hodierna do *Estado Social* não o é menos a existência de uma Magna Entidade que se chama Igreja Católica Apostólica Romana! Nesta está exclusivamente concentrado o elemento de Salvação particular e pública, a *Sociedade* não poderá ter nova vida senão pela Igreja de Deus» (1). A ordem do mundo é, assim, uma ordem temporal alimentada («vivificada») pelo «princípio moral», princípio que se encontra na «Igreja de Deus».

A ordem do mundo é transparente. É uma ordem de lugares. Aí temos o bom operário com as obrigações do seu «status»: as obrigações individuais (consigo mesmo), as obrigações que contrai quando constitui uma família, as que resultam da natural sociabilidade com os outros homens; cadeia de obrigações que, entrelaçadas com as de todos os membros do corpo social, formam, harmoniosamente, a ordem (social e política) total. É uma ordem em que as diferenças e as desigualdades se compensam e se completam. É uma ordem definitiva; e perfeita, quando vista «sub species aeternitatis».

Deste modo, se alicerça o conservadorismo político e o respeito reverente pelas autoridades...; quando no jogo das desigualdades, entram, sem contestação, as desigualdades do sofrimento e da miséria: pobres sempre haverá; o sofrimento faz parte do percurso terreno. Seria, porventura, assim; mas, as asserções afirmadas, afirmadas como certezas, e sacralizadas, como expressões de uma ordem «natural», querida por Deus — sossegavam as consciências. Escrevia, a este respeito, o padre Roberto Maciel: «o pobre deve... conformar-se com as disposições da divina Providência, como a tanto estão obrigados os enfermos e aflitos de todas as classes. Deus só quer e faz o bem; quer a pobreza ou, pelo menos, permite-a» (2).

O operário «ordeiro» é, portanto, um operário conformado com a sua circunstância. É um operário «respeitador» (como já o era, face a um patrão que concretizava o princípio da autoridade) (3), um operário que toma S. José, como «o perfeito modelo do operariado

(1) D. ANTÓNIO DE ALMEIDA, *Estado social nos fins do ultimo quartel do seculo XIX*, Lisboa, Typ. Editora de Mattos Moreira, 1880, p. 9. Os itálicos são de D. António de Almeida.

(2) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo cit.*, p. 89. Vid. ainda, *supra*, p. 104.

(3) Vid. *supra*, p. 99 e nt. 2.

católico» (1), um operário que não pensa que «Deus.... tenha criado o homem para este mundo, para que ele fosse rico e para que passasse todos os seus dias no gozo e divertimento» (2).

Assim, a Religião, como se escreveu, vai fornecer a sua quota-parte de ajuda ao conservadorismo social (e podemos acrescentar, ao conservadorismo político) (3). A ordem do mundo — topográfica — insere-se numa ordem mais vasta: numa ordem providencial, em que o terreno e o celeste se entrelaçam e combinam, como uma coisa só. Nesta óptica, a ordem do mundo ganha uma densidade que não teria, quando considerada, apenas, nas suas aparências mundanas. A ordem do mundo (o seu «sentido»...) não se esgota nela própria. O cumprimento dos deveres de estado só se torna compreensível, quando os deveres aparecem fundados pela transcendência: «estar» no lugar próprio, e «cumprir» os deveres correspondentes ao lugar, corresponde a ocupar o lugar destinado providencialmente por Deus. Por isso, a passagem terrena pelo mundo, e o seu carácter transitório (de «trânsito»), não é, simplesmente, viagem augustiosa e sem sentido, de «estrangeiro»... Como se viu, o operário laborioso não se limita a trabalhar para ganhar o pão, pois que, pelo trabalho, se enobrece e santifica. Do mesmo modo, se enobrece e santifica no lar, na comunidade oficial, e através dos vínculos sociais que vai sucessivamente estabelecendo com os seus semelhantes; e pelo acatamento respeitoso das autoridades que — na terra — são os representantes de Deus.

Na óptica deste «planismo divino» (4), a vitória sobre a morte opera-se por uma mudança de estado, e por uma mudança de lugar. Vitória sobre a morte, sem dúvida; mas também vitória sobre todas as dores, sobre todos os sofrimentos e sobre todas as injustiças deste mundo. A morte é a passagem para um lugar melhor, onde se usufrui a recompensa do «sumo prazer de além-campa» de que falava o padre Roberto Maciel (5): o lugar das ideias e das normas, com as quais as inteligências e as vontades se deverão conformar (6). Assim, a lógica

(1) Vid. o nosso trabalho *O pensamento social cit.*, vol. I, p. 278.

(2) Padre ROBERTO MACIEL, *Catecismo cit.*, p. 62.

(3) Vid. *supra*, p. 84.

(4) HENRY DUMÉRY, *ob. cit.*, p. 55.

(5) Padre ROBERTO MACIEL, *Necessidade dos Circulos*, in «A Palavra», n.º 62 de 11-8-1900, ano II, p. 1.

(6) HENRY DUMÉRY, *ob. cit.*, p. 55.

do sistema que subjaz a esta visão das coisas divinas e humanas, vai culminar com a convergência do mais cerrado conservadorismo político, com a segurança de uma salvação além-túmulo, em que à garantia se soma a comodidade (1).

Quer dizer, préga-se a fuga ao mundo; a este mundo, onde se está: cruel, mil vezes cruel. Paradoxalmente, quase; porque da fuga se faz conformidade, em vez de uma fuga «em frente *com* o mundo». Com efeito, dá-se a esperança do lugar marcado e uma «ideologia omnisciente sobre o futuro»; em vez de «uma escatologia responsável da esperança», onde cresça o empenhamento político; e de uma «teologia negativa do futuro» que, ignorante no «saber», vença, no entanto, a morte, através do amor pelos semelhantes e irmãos (2).

CONCLUSÃO

Em conclusão, poderá dizer-se que a mentalidade examinada põe, segundo parece, ao historiador, essencialmente, três questões fundamentais: a primeira, situa-se no domínio dos factos; a segunda, no dos problemas; a terceira (algo diferente), no das opções.

A primeira questão, diz respeito ao apuramento ou verificação dos factos. Está correlacionada (directamente) com a «descoberta» de uma «realidade» do passado, que se considera relevante. Esta é, com efeito, a missão da ciência histórica; no caso, a missão do historiador. Foi o que se tentou levar a efeito ao longo das páginas precedentes, com a análise da mentalidade que subjaz à ideia do «bom operário». Muito embora se reconheça que, neste plano, apenas se deixou antever o tempo da sua vigência (séculos XIX e XX) e o âmbito da sua extensão (entrando, como um veio forte, pelos domínios do político); e que, por outro lado, não se demarcou a geografia da sua implantação. Mas estas coisas, não estavam, nem podiam estar, na

(1) Vid. *supra*, p. 84 e nt. 1, e p. 110 e nt. 4.

(2) Vid. de novo, a bela, profunda e lapidar meditação de JOHANNES B. METZ, *L'Église et le monde cit.*, pp. 147-154, que se seguiu de perto. O itálico é de Johannes B. Metz.

esfera das preocupações de um estudo necessariamente perfunctório. Julga-se, no entanto, — e era isto, bem entendido, que (de modo básico) se pretendia —, que se ficou a saber alguma coisa acerca dela. Tornou-se, digamos assim, perceptível, a sua existência. E talvez mais: «compreendeu-se», um tanto, a sua realidade íntima.

A segunda questão vai prolongar a primeira. Com efeito, há que determinar os factos; e a «realidade» que os abrange, sem dúvida. Mas é preciso, pensa-se, que (depois) o historiador tome «consciência» da descoberta que fez; e, portanto, dos «problemas» que levanta. No caso em exame, patenteou-se um modo exemplar de entender a vida, um modo de entender os outros; um modo (também) de entender a História. E o historiador deve procurar, face a tudo isto, entender a razão (funda) de ser, dos apelos que se faziam às vontades individuais para triunfarem dos condicionalismos adversos que se lhes opunham; não pode, nem deve ignorar o que tinham de cruel estes apelos, pela carência de realismo e de bom senso que traduziam; deve procurar ainda revelar a lógica interna dos raciocínios que explicam a secura humana, a falta de diálogo, e a rigidez que, apesar-de tudo, pode ser honesta e respeitável. Por outro lado, deve tomar na devida conta, e com a maior seriedade, a incapacidade manifestada em conciliar, em solução plausível, o Passado e o Presente. Este, com efeito, foi rotundamente ignorado (ou mal julgado) nos valores que trazia de novo, e nas soluções e experiências que propunha e comportava. Ora, foi este conjunto de realidades e de problemas (e a sensibilidade que neles pulsava, latente) que se procurou transmitir, com a clareza possível.

A terceira questão corresponde a uma preocupação de ordem bastante diferente. Decorre, em primeira linha, do interesse teórico e prático do estudo desta mentalidade; e decorre, depois, do que se supõe ser também dever imperioso do historiador: o de pensar globalmente aquilo que verificou e que conscientemente dimensionou. Se a história é útil, se serve a vida, parece que os historiadores não deverão ser os últimos a obedecer a esta solicitação imperativa. No tocante às conclusões obtidas, não se pôde fazer mais do que sugerir, se é que alguma coisa se conseguiu insinuar (pois que esta não foi a nossa intenção primeira). Mas, de qualquer modo, o que se afirma no nosso espírito, com a segurança possível, é que a responsabilidade dos intelectuais (e, portanto, também dos historiadores) não consistirá propriamente em prégar a revolução ou a contra-revolução, seja em nome de que

ordem for, como igualmente não consistirá na afirmação de não demonstradas alienações, pois estas, por metafísicas, correspondem frequentemente a afirmações ideológicas. Afigura-se estar — antes —, na exacta ponderação do movimento histórico (daquilo que a História vai revelando) na prossecução de uma libertação que é, por isso, constante (e não mecânica), e (no que concerne ao tema estudado) na não identificação do que é provisória expressão histórica do cristianismo, com a sua encarnação autêntica.

JOÃO FRANCISCO DE ALMEIDA POLICARPO