

ADÉLIO FERNANDO ABREU  
LUÍS CARLOS AMARAL  
(COORDENAÇÃO)

# DOS HOMENS E DA MEMÓRIA

## CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA DA DIOCESE DO PORTO

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA  
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA



## ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

### Volumes publicados

1. Pedro Penteadó – *Peregrinos da Memória: O Santuário de Nossa Senhora de Nazaré*. Lisboa, 1998. ISBN: 978-972-8361-12-9
2. Maria Adelina Amorim – *Os Franciscanos no Maranhão e Grão-Pará: Missão e Cultura na Primeira Metade de Seiscentos*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-20-4
3. *Colóquio Internacional A Igreja e o Clero Português no Contexto Europeu – The Church and the Portuguese Clergy in the European Context*. Lisboa, 2005. ISBN: 978-972-8361-21-1
4. António Matos Ferreira – *Um Católico Militante Diante da Crise Nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-25-9
5. *Encontro Internacional Carreiras Eclesiásticas no Ocidente Cristão (séc. XII-XIV) – Ecclesiastical Careers in Western Christianity (12th-14th c.)*. Lisboa, 2007. ISBN: 978-972-8361-26-6
6. Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-28-0
7. Jorge Revez – *Os «Vencidos do Catolicismo»: Militância e atitudes críticas (1958-1974)*. Lisboa, 2009. ISBN: 978-972-8361-29-7
8. Maria Lúcia de Brito Moura – *A «Guerra Religiosa» na I República*. Lisboa, 2010. ISBN: 978-972-8361-32-7
9. Sérgio Ribeiro Pinto – *Separação Religiosa como Modernidade: Decreto-lei de 20 de Abril de 1911 e modelos alternativos*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-35-8
10. António Matos Ferreira e João Miguel Almeida (coord.) – *Religião e Cidadania: Protagonistas, Motivações e Dinâmicas Sociais no Contexto Ibérico*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-36-5
11. Ana Isabel López-Salazar Codes – *Inquisición y política: El gobierno del Santo Oficio en el Portugal de los Austrias (1578-1653)*. Lisboa, 2011. ISBN: 978-972-8361-39-6
12. Daniel Ribeiro Alves – *Os Dízimos no Final do Antigo Regime: Aspectos Económicos e Sociais (Minho, 1820-1834)*. Lisboa, 2012. ISBN: 978-972-8361-42-6
13. Hugo Ribeiro da Silva – *O Clero Catedralício Português e os Equilíbrios Sociais do Poder (1564-1670)*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-49-5
14. Anísio Miguel de Sousa Saraiva – *Espaço, Poder e Memória: A Catedral de Lamego, sécs. XII a XX*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-57-0
15. Maria João Oliveira e Silva – *A Escrita na Catedral: A Chancelaria Episcopal do Porto na Idade Média*. Lisboa, 2013. ISBN: 978-972-8361-54-9
16. Anísio Miguel de Sousa Saraiva e Maria do Rosário Barbosa Morujão (coord.) – *O clero secular medieval e as suas catedrais: novas perspectivas e abordagens*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-59-4
17. António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa e José Pedro Paiva (coord.) – *O concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: Olhares Novos*. Lisboa, 2014. ISBN: 978-972-8361-60-0
18. João Furtado Martins – *Corrupção e incúria no Santo Ofício: ministros e oficiais sob suspeita e julgamento*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-65-5
19. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Vozes da vida religiosa feminina: experiências, textualidades e silêncios (séculos XV-XXI)*. Lisboa, 2015. ISBN: 978-972-8361-61-7
20. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar e a renovação do Clero português na primeira metade do séc. XX*. Lisboa, 2016. ISBN: 978-972-8361-76-1
21. Luís Carlos Amaral (coord.) – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Porto, 2017. ISBN: 978-972-8361-72-3
22. Paulo F. de Oliveira Fontes e Carla Santos (coord.) – *Apostolado de Adolescentes e Crianças em Portugal: história de um movimento*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-79-2
23. João Luís Fontes, Maria Filomena Andrade e Tiago Pires Marques (coord.) – *Género e interioridade na vida religiosa: conceitos, contextos e práticas*. Lisboa, 2017. ISBN: 978-972-8361-77-8
24. António Camões Gouveia, José Nunes, Paulo F. de Oliveira Fontes (coord.) – *Os Dominicanos em Portugal (1216-2016)*. Lisboa, 2018. ISBN: 978-972-8361-81-5
25. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto*. Porto, 2018. ISBN: 978-972-8361-84-6

**DOS HOMENS E DA MEMÓRIA**  
**CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA**  
**DA DIOCESE DO PORTO**

**Título:** Dos Homens e da Memória: Contributos para a história da Diocese do Porto

**Coordenação:** Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral

**Edição:**

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

Centro de Estudos de História Religiosa – Porto  
Universidade Católica Portuguesa – Porto  
Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto  
cehr.porto@porto.ucp.pt

**Conceção gráfica e Execução:**

Sersilito-Empresa Gráfica, Lda. | www.sersilito.pt

ISBN: 978-972-8361-84-6

Depósito legal: 441813/18

Tiragem: 400 exemplares

Edição patrocinada por:



**FCT**

Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/00647/2013.

*ADÉLIO FERNANDO ABREU E LUÍS CARLOS AMARAL*  
(COORDENAÇÃO)

# DOS HOMENS E DA MEMÓRIA

## CONTRIBUTOS PARA A HISTÓRIA DA DIOCESE DO PORTO



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA | CENTRO DE ESTUDOS  
DE HISTÓRIA RELIGIOSA

PORTO 2018



## APRESENTAÇÃO

No contexto das celebrações dos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e na sequência do Colóquio Internacional que incidiu sobre o período medieval<sup>1</sup>, o Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) pretendeu dar continuidade à reflexão, ao debate e à partilha de ideias, conhecimentos e perspetivas de análise e de compreensão da História da Diocese mediante a organização de um Seminário centrado nas épocas moderna e contemporânea. Com esta iniciativa foi dada continuidade ao Seminário de História Religiosa que, de maneira regular e formal, tem decorrido no Centro Regional do Porto da Universidade Católica desde 2012, dando corpo a uma presença do CEHR no Porto em articulação com o Gabinete D. Armindo Lopes Coelho. Assim, e através de intervenções de especialistas nas diversas áreas da História e da Teologia, mas também da Arte e do Património, recapitularam-se tempos e figuras que marcaram a História da Diocese.

O referido Seminário, intitulado “Dos Homens e da Memória: os tempos da Diocese do Porto”, desdobrou-se por 11 sessões mensais, que decorreram entre janeiro e dezembro de 2015 e conheceram uma participação muito significativa. Razões de vária ordem impossibilitaram a publicação dos textos de todas as intervenções, pelo que apenas figuram no presente volume sete estudos.

Hugo Ribeiro da Silva, centrado no estudo do cabido portugalense de finais do século XVII e ao longo da centúria seguinte, pôde apurar a complexa rede de relações que os capitulares estabeleceram com outros indivíduos e instituições eclesíásticas e seculares. Um sublinhado particular mereceram os recorrentes conflitos de carácter jurisdicional e não só, tão caraterísticos da sociedade de Antigo Regime.

---

<sup>1</sup> Luís Carlos Amaral, coord. – *Um poder entre poderes: nos 900 anos da restauração da Diocese do Porto e da construção do Cabido Portucalense*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2017.

De teor distinto, mas ainda assim centrado na instituição catedralícia, o estudo de José Ferrão Afonso conduz-nos às importantes transformações operadas na sé do Porto e no espaço envolvente, maioritariamente ao longo do século XVI. Destacou, entre outros aspetos, as alterações decorrentes das determinações tridentinas, inseridas num processo de reforma de longa duração, bem como a centralidade dos edifícios catedralícios na configuração do espaço urbano portuense.

Ainda no âmbito patrimonial, mas focando a escultura retabular e a imaginária, Luís Alexandre Rodrigues analisou facetas diversas da evolução estilística e da continuidade do gosto pelo quadro em relevo na época moderna. Fixou a sua abordagem em pormenorizadas comparações entre várias obras, nomeadamente retábulos e cadeirais, de igrejas do Porto e de outras dioceses, claramente aparentadas do ponto de vista artístico.

Passando para o período contemporâneo, pertenceu a Adélio Fernando Abreu abordar o clero portugalense ao longo do episcopado de D. Américo Ferreira do Santos Silva (1871-1899). Especial atenção mereceu o processo de refundação do seminário do Porto, desenvolvido a partir de 1872, assim como um conjunto de iniciativas visando a renovação, formação e disciplina dos clérigos, que se distribuíram ao longo de todo o governo diocesano.

Na senda da profunda renovação do clero português verificada a partir do final de Oitocentos, entre muitos outros aspetos emergiram algumas personalidades de exceção. Neste cenário se inscreve a figura e a obra do Padre Américo Monteiro de Aguiar, que constituíram o objeto do estudo de Luís Leal. Procurou este investigador demonstrar as estreitas relações entre a vasta obra social criada pelo Padre Américo e, muito particularmente, o universo teológico em que se formou e moveu. A profunda cumplicidade entre estas duas facetas permitiu ao autor propor uma sistematização do pensamento do fundador da Obra de Rua.

Outro membro destacado da Igreja em Portugal e no Porto foi D. António Ferreira Gomes. Em torno das celebradas homilias da paz que proferiu depois do regresso do exílio, pôde José Pedro Lopes Angélico apresentar uma leitura das que pronunciou entre 1970 e 1974, privilegiando os temas da guerra colonial, da eclesiologia conciliar e da teologia política. Uma vez mais ficou evidente a constante preocupação do prelado em intervir nas grandes questões do seu tempo.

Encerra-se o presente volume com um texto escrito a três mãos, sobre duas figuras do clero portugalense que se destacaram como presbíteros e professores do Seminário Maior do Porto, no quadro da receção do II Concílio do Vaticano. Revisitando o magistério e a ação pastoral de Narciso Rodrigues e Albino Carvalho Moreira, foi possível aos autores desenhar parte do projeto formativo dos seminaristas do Porto e também deixar vários elementos acerca da intervenção

social e eclesial dos referidos sacerdotes na sociedade coeva. A abordagem destas figuras é antecipada por um texto de enquadramento geral que invoca o percurso de renovação eclesiológica que germinou a partir de Johann Adam Möhler (1796-1838) e que viria a amadurecer plenamente no Concílio.

Diversificados pretextos e não menos diversificados temas propõem e permitem aprofundar momentos, movimentos e personagens, direta ou indiretamente relacionados com a Igreja Portucalense na época moderna e contemporânea, cumprindo-se, desta forma, a vocação primordial do Seminário de História Religiosa, que vimos desenvolvendo no Porto.

*Adélio Fernando Abreu\**

*Luís Carlos Amaral\*\**

---

\* Universidade Católica Portuguesa, CEHR – Centro de Estudos de História Religiosa, Faculdade de Teologia – Porto.

\*\* Faculdade de Letras da Universidade do Porto. CITCEM-FLUP; CEHR-UCP.



CEHR. Porto | *Seminário de História Religiosa '2015*

## DOS HOMENS E DA MEMÓRIA: Os tempos da Diocese do Porto

19 Jan | *O Cabido da Sé do Porto: Apontamentos para uma história social (sécs. XVII-XVIII)*  
Hugo Ribeiro da Silva (CEHR - UCP; CHAM)

16 Fev | *A Sé do Porto e a sua envolvente entre os séculos XVI e princípios de XVII*  
José Ferrão Afonso (EA - UCP)

16 Mar | *As Misericórdias, entre o material e o imaterial, entre o progresso e a força dos pobres*  
Inês Amorim (CEHR - UCP; FLUP)

20 Abr | *Retábulos e imaginária: Evolução estilística e persistência do gosto pelo quadro em relevo durante a época moderna*  
Luís Alexandre Rodrigues (FLUP)

18 Mai | *D. Rodrigo da Cunha: Bispo do Porto, historiador, mecenas e crítico literário*  
José Adriano Freitas Carvalho (FLUP)

15 Jun | *A Diocese de Penafiel (1770-1778)*  
José F. Coelho Ferreira  
(Mesário da Cultura - SCMPenafiel)

6 Jul | *O clero portugalense no episcopado do Cardeal D. Américo (1871-1899): Reforma e disciplina*  
Adélio Fernando Abreu (CEHR - UCP)

21 Set | *Padre Américo Monteiro de Aguiar (1887-1956): Da Teologia à "Obra"*  
Luís Leal (CEHR - UCP)

19 Out | *A Guerra Colonial portuguesa (1961-1974) e uma Teologia Política de paz.: Uma leitura teológica de Homilias da Paz (1970-1974) de D. António Ferreira Gomes*  
José Pedro Angélico (CEPP - UCP)

16 Nov | *Diálogo e encarnação: Duas figuras da Igreja do Porto (Narciso Rodrigues e Albino Moreira)*  
Arlindo Magalhães da Cunha (CEHR - UCP);  
José Maria Pacheco Gonçalves (PUG);  
Manuel António Ribeiro (FLUP)

14 Dez | *Arquiteturas, expressões plásticas, liturgias: Arte contemporânea na Diocese do Porto*  
Leonora Soares (FLUP)



**Local e Horário:** | Centro Regional do Porto da UCP (Faz)  
| 18.00h - 20.00h (entrada livre)

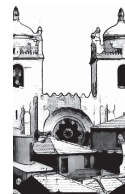
**Contactos:** | Telefone: (+351) 226 196 200 (extensão 106)  
| E-mail: [cehr.porto@porto.ucp.pt](mailto:cehr.porto@porto.ucp.pt)

**Organização:**





O CONFLITO COMO EXERCÍCIO DE PODER:  
NOTAS SOBRE O CABIDO DA SÉ DO PORTO (1683-1776)



HUGO RIBEIRO DA SILVA

Ao longo da Época Moderna o cabido do Porto, como os das demais dioceses do Reino, viu-se envolvido em inúmeros conflitos com outros indivíduos e instituições, quer eclesiásticas, quer seculares. Através da análise de vários episódios de confrontos entre o cabido e bispos, clero local, irmandades e até com a Coroa, procurar-se-á perceber melhor as motivações dessa conflitualidade. Demonstrar-se-á que se tratava, sobretudo, de lutas que tinham como objetivo principal, por parte de cada um dos intervenientes, garantir a manutenção ou reforço da sua esfera de influência no quadro dos diversos poderes constituintes da sociedade de então.

CONFLICT AS AN EXERCISE OF POWER:  
NOTES ABOUT THE CATHEDRAL CHAPTER OF PORTO (1683-1776)

Along the Modern epoch the cathedral chapter of Porto, as all other dioceses in the kingdom, was involved in numerous conflicts with other individuals and institutions, whether ecclesiastical or secular. Through the analysis of different confrontational episodes between the dean and the bishops, the local clergy, the confraternities and even the Crown, we seek a better understanding of the motivations of those conflicts. We will demonstrate that it was, mainly, a question of a struggle between each one of the players in order to guarantee the continuity and reinforcement of their sphere of influence in the framework of the various forces that composed society back then.



## O CONFLITO COMO EXERCÍCIO DE PODER: NOTAS SOBRE O CABIDO DA SÉ DO PORTO (1683-1776)

HUGO RIBEIRO DA SILVA\*

Ao longo da Época Moderna assistiu-se a um processo de alteração do campo dos poderes, marcado por um crescente reforço do poder régio. Todavia, este foi um processo dinâmico, não linear, sujeito às resistências de outros poderes concorrentes, nomeadamente das instituições e agentes eclesiásticos, que procuraram sempre preservar os privilégios que lhe foram sendo atribuídos e garantidos em séculos anteriores. Ao mesmo tempo, durante este período, a Igreja Católica esteve, por toda a Europa, sujeita a significativas mudanças na sua forma de organização, potenciadas pelo Concílio de Trento (1545-1563), que procuraram garantir a centralidade de Roma, ao mesmo tempo que, a nível local, tenderam a reforçar o poder dos bispos, em detrimento de outras instituições, eclesiásticas e seculares, como os cabidos das catedrais ou as ordens religiosas e militares. Este processo de fortalecimento da autoridade episcopal não terá sido, porém, imediato e uniforme em todas as dioceses. No que a Portugal se refere, um estudo recente permitiu uma aproximação ao perfil dos antístites portugueses, mas continua a ser parcelar o conhecimento sobre a ação e atividade pastoral dos prelados, sendo por isso difícil ter uma visão de conjunto, que permita uma análise comparativa e de longa duração<sup>1</sup>. Ao mesmo tempo, são ainda reduzidos os estudos sobre outras instituições eclesiásticas, como os cabidos das catedrais, apesar da sua importância no quadro dos poderes diocesanos<sup>2</sup>. Tendo já tido oportunidade de analisar alguns aspetos da história dos cabidos portugueses no período que se seguiu a Trento, o que aqui proponho é, partindo do exemplo do Porto, tentar perceber até que ponto nas últimas décadas do século XVII, e ao longo do século XVIII, os cabidos se mostraram, ou não, capazes de enfrentar outros agentes e instituições que podemos considerar concorrenciais. Instituições

---

\* Marie Curie Research Fellow, King's College London.

<sup>1</sup> José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal e do Império (1495-1777)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006.

<sup>2</sup> Hugo Ribeiro da Silva – *O Cabido da Sé de Coimbra. Os Homens e a Instituição (1620-1670)*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2010. Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2013.

que rivalizavam pelos mesmos recursos económicos, simbólicos ou até mesmo políticos.

### Conflitos com os bispos: a luta por preservar um certo capital simbólico

À medida que os bispos procuraram reforçar a sua autoridade, os conflitos com os cabidos tenderam a aumentar. Foi o que aconteceu no Porto, no final do século XVII. A tensão entre o bispo D. João de Sousa (1683-1696) e os cónegos começou em 1687, quando teve lugar um sínodo em que o prelado propôs novas constituições diocesanas. As que estavam em vigor haviam sido publicadas em 1585, já depois do Concílio de Trento, mas, cerca de um século depois, foram muitas as alterações e adições propostas por D. João de Sousa<sup>3</sup>. As sessões solenes do sínodo, celebradas na catedral, decorreram de 18 a 20 de maio, sendo o texto das novas constituições concluído um mês depois, a 19 de junho<sup>4</sup>. Impressas em 1690, reforçavam a autoridade das instituições episcopais e várias das disposições colidiam claramente com algumas das prerrogativas do cabido. Tal fez com que os capitulares se tenham oposto à sua aprovação e publicação. Nos embargos que apresentaram, os argumentos eram de dois tipos: formais, ou seja, relativos ao modo como o sínodo decorreu e como o prelado fez aprovar as novas constituições, e de conteúdo, isto é, relativos ao seu enunciado.

O cabido defendia que tinha voto decisivo nos sínodos, e não apenas consultivo, como pretendia o bispo, pelo que sem o seu voto favorável o texto não podia ser aprovado. Os capitulares sustentavam a sua pretensão nas constituições ainda em vigor, em cujo texto se referia que “forão lidas e publicadas com acordo e conselho do nosso cabido, dignidades etc. a qual palavra acordo importa o mesmo que decisão ou consentimento no nosso idioma”<sup>5</sup>. Além disso, argumentavam que o voto decisivo do cabido nos sínodos teria sido reconhecido implicitamente pelo bispo, pois quando os representantes do cabido lhe apresentaram a sua procuração, o bispo considerou-a insuficiente, ou seja, sem os poderes necessários para tomarem decisões em nome do cabido. Ora, se o cabido não tivesse voto decisivo, e o bispo não necessitasse do seu consentimento para aprovar as ditas constituições, bastando apenas o seu conselho, certamente não se importaria com o facto de a procuração conferir poderes limitados aos representantes do cabido<sup>6</sup>. Assim, como nem o cabido nem os párocos do bispado, ou seus procuradores, aprovaram e aceitaram as constituições, estas não tinham validade<sup>7</sup>. Segundo o cabido,

<sup>3</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas da cidade do Porto*. Vol. 2. Braga: Cruz Editorial, 1924, p. 278.

<sup>4</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 279.

<sup>5</sup> Arquivo Distrital do Porto (ADP) – *Cabido*, mç. 1654.

<sup>6</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1654 e mç. 1630, fl. 4.

<sup>7</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1654.

os párocos nem sequer foram legitimamente representados, já que o provisor não aceitou os procuradores que eles haviam elegido<sup>8</sup>. A nulidade das constituições devia-se também ao facto de preverem excessivas penas pecuniárias, prisões, degredos, suspensões e privações de benefícios, e sobretudo à expressão “e as mais [penas] que nos parecer”, o que significava um poder absoluto do prelado que, no entender dos capitulares, este não tinha. Lembrava o cabido que nem os reis, que não reconheciam poder superior, recorriam a semelhantes arbítrios nas suas ordenações. As penas não podiam ser, portanto, deixadas ao arbítrio dos prelados<sup>9</sup>.

Claro que o principal motivo que levava o cabido a embargar as constituições dizia respeito ao conteúdo das mesmas. A serem aprovadas e entrando em vigor, o cabido perdia alguma da sua autonomia, em detrimento de uma maior capacidade de intervenção e ação do prelado e da justiça episcopal. Muitas das prescrições impostas no novo texto constitucional não eram novidade, mas as penas que o bispo agora impunha iam além das estabelecidas nos estatutos do cabido. Por exemplo, ordenava-se que na sé se fizessem procissões pelos defuntos, o que já acontecia, mas acrescentava-se que sempre que o cabido não cumprisse tinha de pagar 400 réis, o abade ou cura 100 réis, e o sacristão 50 réis<sup>10</sup>. Tal pena ia além dos estatutos, que não previam mais do que a multa aos cónegos que faltavam. Do mesmo modo, se os estatutos já impunham multas a quem não rezasse com devoção no coro, as constituições alargavam essas penas a arbítrio dos prelados<sup>11</sup>. O cabido considerava, em ambos os casos, nulas as determinações do bispo, já que implicavam uma alteração dos estatutos, sem consentimento dos capitulares.

As novas constituições diocesanas procuraram também obrigar a uma efetiva residência dos capitulares<sup>12</sup>. Consistindo na assistência aos ofícios divinos e às reuniões capitulares, a residência surgira como um elemento fundamental no programa reformador tridentino, ao pretender uma maior solenidade e grandiosidade do culto nas catedrais. Daí que estivesse bastante regulamentada e o seu cumprimento fosse muito vigiado pelos prelados e pelos próprios cabidos. Até porque para que os capitulares tivessem direito a receber, sem penalizações, a prebenda, deviam cumprir com o dever de assistir aos ofícios religiosos e demais obrigações na sé. Contudo, havia capitulares que recorriam a determinados privilégios ou subterfúgios para não cumprir integralmente com o dever de residência,

---

<sup>8</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 1-1v.

<sup>9</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1654.

<sup>10</sup> *Constituições do bispado do Porto* [1690], Liv. 3, tit. 2, const. 8. Segue-se aqui a edição de 1735, impressa em Coimbra, no Real Colégio das Artes.

<sup>11</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 3, const. 3, art. 2; ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 1v-2.

<sup>12</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 7, const. 1.

sem serem totalmente penalizados por isso<sup>13</sup>. Outros havia que não se importavam muito com essas penalizações, já que não eram suficientemente gravosas. Sabendo desse facto, o prelado determinou que quem se ausentasse mais tempo do que o permitido pelos decretos tridentinos e pelos estatutos, seria, no primeiro ano, privado de metade dos rendimentos e, nos anos seguintes, da totalidade da prebenda<sup>14</sup>. Tal pena era muito superior à prevista nos estatutos e praticada até então, consistindo apenas no desconto de cada dia que faltassem<sup>15</sup>.

D. João de Sousa procurou ainda uma maior solenidade das missas e outros atos pontificais celebrados pelos prelados, tornando obrigatória a presença de todos os dignidades, cónegos e beneficiados que estivessem na cidade e não tivessem qualquer impedimento<sup>16</sup>. Os capitulares ficavam impedidos de se ausentar da cidade nestas ocasiões, mesmo que para usufruir dos cem dias de recreio a que anualmente tinham direito. Quem desobedecesse não só era descontado no valor da distribuição do dia, como o bispo poderia impor outras penas. Ou seja, os capitulares ficavam obrigados a estar presentes em todos os atos pontificais que o bispo decidisse realizar, na sé ou noutra igreja da cidade e seus arrabaldes, e não apenas nos quatro dias de festa do ano (Natal, Páscoa, Pentecostes e Assunção de Nossa Senhora)<sup>17</sup>. Tal obrigatoriedade parecia excessiva ao cabido já que, argumentavam, por um lado impossibilitava que os capitulares usufruíssem livremente dos dias de recreação a que tinham direito, e, por outro, porque “conforme a generalidade da dita constituição fica o bispo livre de dizer missa todos os dias e fazer outros quaisquer atos pontificais com a obrigação da assistência do cabido”<sup>18</sup>. Com esta constituição, se o prelado assim o entendesse podia realizar pontificais todos os dias, com obrigatoriedade da presença de todo o cabido, impedindo que os capitulares usufruíssem dos ditos cem dias de recreio<sup>19</sup>. Acrescentou o cabido, no texto dos embargos, que nunca faltaram os capitulares necessários e obrigados à assistência dos atos pontificais que o bispo, conforme o direito e cerimonial romano, era obrigado a realizar, pelo que não se justificavam as multas e penas excessivas que agora queria impor, a não ser que tivesse como objetivo oprimir e vexar o cabido<sup>20</sup>.

<sup>13</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 7, const. 2; Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português...*, p. 70-82.

<sup>14</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 7, const. 1; ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 2v.

<sup>15</sup> *Estatutos do cabido do Porto*, cap. 27. Estes estatutos encontram-se publicados em Francisco Ribeiro da Silva, coord. – *Filipe II de Espanha, rei de Portugal. Colectânea de documentos filipinos guardados em arquivos portugueses*. Vol. 2. Zamora: Fundación Rei Afonso Henriques, 2000, p. 434-472.

<sup>16</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 7, const. 3.

<sup>17</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 3; *Estatutos do cabido do Porto*, cap. 32 e cap. 72.

<sup>18</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 3-3v.

<sup>19</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 3-3v.

<sup>20</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 3v.

D. João de Sousa determinou ainda, conforme o espírito de Trento, que os benefícios paroquiais de apresentação do cabido fossem providos por concurso<sup>21</sup>. Todavia, esta disposição ia também contra os estatutos do cabido, que apenas diziam que a escolha devia recair no candidato que parecesse mais idóneo, sem referir a necessidade de concurso<sup>22</sup>.

Até em questões do quotidiano da catedral as constituições interferiram. Segundo os estatutos do cabido, não era permitido o empréstimo de ornamentos da sé a outras igrejas da cidade, procurando-se deste modo evitar que se danificassem. A exceção eram as igrejas de Santo Ildefonso, Miragaia e Santa Marinha de Vila Nova, filiais da sé. Com o novo *Regimento do Auditório Eclesiástico*, o cabido deixava de ter controlo sobre o empréstimo de ornamentos, já que passava a ser o provisor a determinar a este respeito<sup>23</sup>.

As constituições também reforçavam o poder do tribunal eclesiástico e dos seus principais oficiais, o vigário-geral e o provisor, dando-lhes a capacidade de punir os capitulares em casos até então reservados ao cabido<sup>24</sup>. O vigário-geral e o provisor adquiriram mesmo capacidade de intervenção nos conflitos entre capitulares, até então castigados pelo próprio cabido<sup>25</sup>.

Como se não bastasse a tensão provocada pelo sínodo e pelo texto das novas constituições sinodais, D. João de Sousa procurou obrigar os capitulares a aceitar que o vigário-geral e o provisor se pudessem sentar nas cadeiras do coro, junto ao deão, durante as cerimónias mais importantes que tivessem lugar na catedral. O coro era o principal espaço de atuação do clero capitular, onde este realizava grande parte das suas obrigações litúrgicas e surgia enquanto “corpo”. Apenas dignidades e cónegos aí tinham assento, ficando de fora todos aqueles que não pertencessem ao cabido, quer fossem eclesiásticos, quer seculares. Até porque o lugar destinado a cada capitular representava a sua posição na hierarquia da instituição, daí que qualquer tentativa de alteração da ordem estabelecida desse origem a querelas. Para evitar os frequentes atritos entre os capitulares, o cabido tinha até decidido, em 1643, colocar nas cadeiras do coro o nome das dignidades a quem pertenciam<sup>26</sup>.

Quando em 1689 D. João de Sousa pediu ao cabido que admitisse o provisor e o vigário-geral nas cadeiras do coro, os capitulares deram resposta positiva, “por obsequio ao bispo”, apesar de tal estar vedado pelos estatutos e determinações

---

<sup>21</sup> *Decretos do Concílio de Trento*, Ses. XXIV, De ref., Cap. XVIII; *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 3, tit. 5, const. 2.

<sup>22</sup> ADP – *Cabido*, mç. 1630, f. 2-2v; *Estatutos do cabido do Porto*, cap. 50.

<sup>23</sup> *Constituições do bispado do Porto, Regimento do Auditório Eclesiástico*, tit. 1, nº 36. *Estatutos do cabido do Porto*, cap. 25; ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 4v.

<sup>24</sup> *Constituições do bispado do Porto*, Liv. 5, tit. 17, const. 4, vers. 2; ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 4-5v.

<sup>25</sup> *Estatutos do cabido do Porto*, cap. 34; ADP – *Cabido*, mç. 1630, fl. 4.

<sup>26</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1580, fl. 110v.

do cabido<sup>27</sup>. Contudo, no ano seguinte a situação seria completamente diferente. Não só havia eclodido o conflito a propósito das constituições, como se iniciara uma guerra entre o cabido e o provisor, a quem o bispo encarregou do governo da diocese enquanto estivesse ausente no couto de S. Pedro de Ferreira. A relação entre os capitulares e os oficiais do bispo já não seria muito amigável, mas no dia de S. Pantaleão, a 27 de julho, adquiriu maiores proporções, culminando com a prisão do tesoureiro-mor. Tudo começou quando na manhã daquele dia os capitulares, ao chegarem à sé para rezar as matinas, encontraram a arca das relíquias do padroeiro da cidade exposta na capela-mor, sem que para isso o cabido tivesse dado licença. Questionado o sacristão, este informou que um vereador da câmara lhe tinha dito que o provisor do bispado fora quem deu a licença. O deão de imediato convocou uma reunião capitular, tendo-se decidido que não tendo havido autorização do bispo para sair a dita arca, então a procissão seria realizada apenas com a cabeça do santo, como era hábito. Perante esta decisão, e ainda estava o cabido reunido, o provisor ameaçou o deão de excomunhão e lembrou que tinha todos os poderes do bispo. Perante a intransigência dos capitulares, o provisor ordenou-lhes que não saíssem da sé e pediu as chaves dos santuários ao sacristão, para que se realizasse a procissão sem a presença do cabido. Contudo, quem tinha as chaves era o tesoureiro, que se recusou a entregá-las, o que levou a que o provisor o mandasse prender. O cabido escreveu ao bispo, dando conta do ocorrido. D. João de Sousa respondeu no dia seguinte, confirmando que tinha deixado ao provisor todos os seus poderes, exceto a admissão de ordinandos e noviças. Assim, o seu oficial tinha agido corretamente, até porque se tinha baseado em exemplos anteriores. Ainda que agradecesse o facto de o cabido ter pretendido “conservar a minha regalia de não deixar sair a arca sem o meu provisor lhe exhibir os poderes que tinha para essa concessão; acho que o ministro que fas comigo o mesmo tribunal” não era obrigado a mostrar registo desses mesmos poderes, e se os excedesse cabia ao bispo castigá-lo<sup>28</sup>.

Não surpreende, pois, que em novembro desse mesmo ano o cabido se tenha recusado aceitar que se sentassem nas cadeiras do coro o vigário-geral e o provisor, por ocasião das exéquias da infanta D. Isabel Luísa, apesar de o bispo ameaçar “que havia de usar dos meios que lhe parecesse contra os Reverendos capitulares”<sup>29</sup>. Até porque, além da presença destes ministros estar vedada pelos estatutos, era “totalmente inutil para os ditos officios”<sup>30</sup>. Como as ditas exéquias eram “couza que tocava na pessoa de Sua Magestade, por lhe ordenar se houvesse com as demonstraçoens de sentimento costumadas em casos semelhantes”, o deão, para

<sup>27</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 47v-48v.

<sup>28</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 3v.

<sup>29</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 54.

<sup>30</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 7-7v.

evitar “scandalo”, foi falar com o bispo, pedindo-lhe que os seus ministros não comparecessem à cerimónia. Perante a intransigência do prelado, o cabido decidiu que, tratando-se de uma “função Real”, e para evitar distúrbios, não impediria que outras pessoas se sentassem no coro, mas que “visto o Illustrissimo Senhor Bispo D. João de Sousa ser inimigo capital desta mesa, e maquinador e dissipador da honra e authority deste Cabido, e outras muitas causas e razoens que pera isso ha se tentasse e desse de suspeito e disse se tratasse logo com toda a forsa e calor”<sup>31</sup>. No mesmo sentido, os capitulares, em carta dirigida aos seus congéneres de Coimbra, queixaram-se de que o bispo “continuamente perturba o comum socego que devia observar connosco, como pae e pastor, porem esquecido desta obrigação e daqueles obsequios que lhe havemos feito, e que negamos a seus antecessores, somente por merecermos o seu agrado”<sup>32</sup>.

Apesar de o cabido ter sugerido que a demanda fosse mediada por árbitros, de modo a que através de um processo de negociação se chegasse a um entendimento, o prelado não dava sinais de querer fazer qualquer tipo de cedência. Pelo contrário, procurou impor a sua vontade “pela forsa do poder, e não pelos meios de algum suave acomodamento”<sup>33</sup>. O cabido decidiu então recorrer ao rei. Em Lisboa, o mestre-escola e o arcediogo de Oliveira procuravam defender os interesses do cabido, tentando alcançar uma resolução para o caso, nomeadamente junto do secretário de estado. No Porto, os restantes capitulares ansiavam por uma decisão rápida, já que enquanto aguardavam o bispo causava-lhes dificuldades de vários tipos<sup>34</sup>.

Entretanto, em abril de 1691, por ocasião da semana santa, o arcediogo de Oliveira chegou de Lisboa. E as notícias não eram favoráveis ao cabido. Numa carta entregue ao bispo, o secretário de estado dava conta que o rei ordenara que os ministros do bispo assistissem aos ofícios divinos sentados nas cadeiras do coro. O cabido obedeceu à ordem régia, e logo na tarde de 12 de abril, provisor e vigário-geral assistiram ao ofício de trevas sentados entre os capitulares<sup>35</sup>.

A causa não estava, portanto, encerrada. O mestre-escola continuava em Lisboa, fazendo várias diligências junto do secretário de estado, que “me prometeu muitas cousas, nam sei o que resultara dellas, mas intendo que he affeto a V.S. e que me faz merce, e o que me assegurou he que V.S. nam tem perdido nada no que tem obrado, e que o Bispo tem perdido muito”<sup>36</sup>. Entretanto, o bispo mandava

---

<sup>31</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 55.

<sup>32</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 5v.

<sup>33</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 5v.

<sup>34</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 7-7v.

<sup>35</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 8.

<sup>36</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1615, fl. 159.

prender alguns cónegos e ameaçava outros<sup>37</sup>. Tornava-se cada vez mais urgente a nomeação dos árbitros, para que uma decisão fosse tomada<sup>38</sup>.

Passada a Páscoa, o cabido mostrava-se pouco disposto a voltar a aceitar os ministros do bispo nas cadeiras do coro enquanto não houvesse uma deliberação dos árbitros nomeados pelo secretário de estado<sup>39</sup>. Perante a postura dos capitulares, o bispo não participou nas cerimónias de exéquias pelo papa recentemente falecido, o que, no entender do cabido, demonstrava a sua “contumácia”<sup>40</sup>. De forma a tentar-se um restabelecimento das relações entre as duas partes, o cabido enviou, a 19 de maio, quatro capitulares a casa do bispo para aí rasgarem as “suspeições” que contra ele haviam movido<sup>41</sup>. Após este ato simbólico, avançou-se para a nomeação dos juizes árbitros (três indicados pelo cabido e três pelo bispo), cuja decisão foi conhecida nos inícios de janeiro 1692<sup>42</sup>. Contudo, a sentença, cujo conteúdo se desconhece, mereceu a contestação do cabido, que logo se queixou ao rei da sua nulidade e do comportamento dos árbitros que “tão arrojadamente contra a clara expressão dos poderes que lhe havíamos dado no termo de louvamento, tinham decedido a causa”<sup>43</sup>. O rei mandou então analisar a sentença por “ministros de toda a satisfação”, que confirmaram que a sentença devia ser considerada nula, pois os árbitros tinham excedido os poderes que lhe haviam sido conferidos. O rei escreveu também a Fernão de Sousa, representante do bispo, que não se conformou com a decisão, pedindo que a sentença fosse vista por outra secretaria. O rei reencaminhou-a para a secretaria das mercês, cujos ministros deram parecer favorável ao cabido. Perante a declaração de nulidade da sentença dos árbitros, e dada a liberdade concedida pelo rei para que o cabido “pudesse usar de todos os meios a bem da sua justiça”, o mestre-escola apelou para o Tribunal da Legacia, tendo o recurso sido elaborado pelo conhecido advogado e jurisconsulto Manuel Alvares Pegas<sup>44</sup>.

Não é conhecido o desfecho desta contenda a propósito das cadeiras do coro, mas sabe-se que ela continuou para além do episcopado de D. João de Sousa, pois em 1699 ainda decorriam apelações do cabido<sup>45</sup>. Na verdade, o desentendimento entre este prelado e o cabido haveria de continuar nos anos seguintes, por vários

<sup>37</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 9-10v.

<sup>38</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 9-9v.

<sup>39</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 8v.

<sup>40</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 10v.

<sup>41</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 11-11v; ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1615, fl. 171.

<sup>42</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 12; J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 282.

<sup>43</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 16.

<sup>44</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 16; ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 61; J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 283.

<sup>45</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 283.

motivos. Em carta ao monarca, em 1693, o cabido referiu que os pleitos com o bispo “são já tantos que paixão de trezentos os aggravos que para o juizo da coroa de Vossa Magestade tem interposto as figuras deste Bispado, e as cauza que correm com a Camara desta Cidade, Conventos, Mizericordias e este Cabido, e particularmente com alguns Dignidades desta Sé, querendolhe por novos encargos a seus beneficios, por satisfazer a sua vingança, senão podem numerar”<sup>46</sup>. O cabido reconhecia que a causa principal do conflito eram as constituições sinodais e o embargo que movera a 148 dos seus artigos. Os capitulares chegaram mesmo a sugerir a realização de novo sínodo, até porque “nem ha visitas ecclesiasticas ha muitos annos nas maiores Comarcas deste Bispado por se temer alteração nos povos, que justamente se recea pela grande oppressão com que os querem gravar”<sup>47</sup>. Perante esta situação, o cabido pediu ao monarca autorização para enviar um capitular a Roma, para dar conta ao papa das “oppressões que padecemos e todo o estado ecclesiastico e secular deste Bispado com o governo do Reverendo Bispo e a cauza da larga auzencia que tem feito desta Deocese, e ainda quando nella assiste, faltando ás obrigações ponteficaes nos tempos tão recomendados pelo Sancto Concilio Tridentino, somente pella teyma inutilissima de não querer assistir na sua Sé sem que os seus Ministros tenham os pertendidos assentos”<sup>48</sup>.

Estes episódios a propósito das constituições sinodais e das cadeiras do coro demonstram claramente que o processo de reequilíbrio dos poderes diocesanos prolongou-se muito para além do encerramento do Concílio de Trento. Nos finais do século XVII, o episcopado ainda procurava afirmar a sua autoridade e lutava contra o poder que os cabidos das catedrais possuíam. As cadeiras que D. João de Sousa pretendia reservar no coro para os seus oficiais eram uma novidade que o cabido não podia aceitar. Esta mudança representaria, no campo simbólico, a crescente importância das duas figuras mais importantes da administração diocesana, claramente expressa nas novas constituições sinodais, em detrimento do poder e prestígio dos cabidos das catedrais.

Um dos aspetos contestados pelo cabido nas constituições de 1690 foi, como se viu, a obrigatoriedade da presença do cabido em todos os atos pontificais. A questão voltou a surgir no episcopado de D. Frei José Maria da Fonseca e Évora (1741-1752), quando este bispo pretendeu realizar, a 21 de dezembro de 1743, uma missa pontifical, onde vários clérigos receberiam ordens sacras. Na cerimónia, o prelado contava ter a presença do cabido, mas este recusou-se, com o argumento de que participação dos capitulares era facultativa. Contudo, o prelado fundamentava-se nos decretos tridentinos, que obrigavam à presença do corpo

---

<sup>46</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 17.

<sup>47</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 17.

<sup>48</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 17.

capitular. Ainda que os seus antecessores possam ter considerado que tais atos eram facultativos,

“o tal não uzo não pode dar prescrição ou posse como em semelhante cazo mostramos ja respeito ao não uzo da vella na confirmação. E para haver costume que podesse prevalescer em contrario, havia de ser legitimo e louvavel o que nunca podia darse no presente cazo; porquanto para legitimo hera preciso que fosse juridicamente contrariado, e para louvavel hera necessario tambem que não fosse contra os canones, disciplina da Igreja e culto Divino”<sup>49</sup>.

O bispo pediu ao cabido que acedesse ao seu pedido, considerando o “escandalo que de huma parte pode daqui nascer em huma cidade cheia de hereges [...] e ao contrario concidere a edificação que pode produzir a todos e ao agrado de Deus a sua assistência nas Ordens, e ao qual devemos por tudo, especialmente os ecclesiásticos que por obrigação devemos não só ser, mas buscar e obrar o mais perfeito”<sup>50</sup>. Além do mais, o cabido recusava-se a acompanhar o bispo desde sua casa até à sé, o que, segundo D. frei José Maria, seria o “primeiro cazo sucedido nas cathedrais de todo o orbe cattolico, pois hé bem sabido que sempre que o Bispo quizer hir a sua Igreja em cappa, o deve vir buscar e trazer a caza o seu cabido, como se praticiou geralmente athe qui”<sup>51</sup>. O prelado mostrou abertura para, depois do dia de pontifical, discutir as razões do cabido. Não foi possível perceber quais as motivações concretas dos capitulares, nem como terminou este episódio, mas ele demonstra que o cabido continuava zeloso em defender o que considerava serem os seus direitos consagrados pelo costume, e que nem as constituições sinodais, nem qualquer legislação romana poderiam revogar. Ou seja, em meados do século XVIII os bispos ainda não haviam conseguido afirmar completamente o seu mando. Independentemente do resultado de muitos destes conflitos, o que fica evidente é a capacidade que corpos como os cabidos ainda possuíam para tentar fazer valer os seus privilégios, e a dificuldade que existia por parte dos prelados em revogá-los.

Muitas vezes, esses privilégios eram apenas do campo simbólico, o que não nos deve fazer desvalorizá-los. A etiqueta e o cerimonial eram objeto de muita atenção e vigilância por todos os elementos da sociedade de Antigo Regime. Eles deviam evidenciar o lugar de cada um nessa sociedade, pelo que qualquer

---

<sup>49</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 123.

<sup>50</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 123.

<sup>51</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 123. Na verdade, há notícias anteriores de conflitos entre cabidos e bispos a propósito dos acompanhamentos desde o paço episcopal até à sé. Foi o caso de Coimbra, na primeira metade do séc. XVII. Veja-se Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português...*, p. 177-180.

alteração poderia significar perda de prestígio e, logo, poder<sup>52</sup>. Os conflitos eram, portanto, constantes. Em 1759 o cabido ameaçou avançar para os tribunais caso o bispo D. frei António de Sousa (1757-1766) não retomasse o uso do tratamento de “Senhor” ou “Senhores” nas cartas que dirigisse ao cabido<sup>53</sup>. Depois de várias trocas de correspondência e recados orais para que o prelado retomasse o estilo anterior, este insistia no uso da expressão “Reverendos”, pelo que em 1761 o cabido recorreu mesmo à Justiça. Em sua defesa, o prelado argumentava que o título de “Senhor” apenas cabia ao monarca, ao que o cabido respondeu que o rei podia conceder tal título a quem entendesse, como havia sido o caso do cabido do Porto. Além do mais, o tratamento de “Senhor” antecedia os nomes de “Deão, Dignidades e Conegos, Cabido, porque desta forma já não vay simplesmente o titulo de Senhor como se dá á Magestade mas sim como se dá a quem tem Senhoria”, ou seja, antecedendo o nome do indivíduo (ou instituição, no caso do cabido). O bispo não aceitava de bom grado ter de dirigir-se aos capitulares, que a ele estavam hierarquicamente sujeitos, com uma forma de tratamento tão especial, mas o cabido advertiu-o de que não podia “infringir as regalias e preeminencias que lhe competem”<sup>54</sup>. Este exemplo demonstra, uma vez mais, como os cabidos procuraram, ao longo de toda a Época Moderna, preservar o poder e prestígio que possuíam no seio da Igreja e sociedade locais. Uma desvalorização da instituição, mesmo que apenas no campo simbólico, não interessava nem aos capitulares, nem, certamente, às famílias de cada um deles.

### Privilégios que se vão perdendo: o caso da coraria

Na Idade Média só havia na cidade do Porto uma paróquia, a da Sé, pelo que eram os cónegos que acompanhavam os enterros. Para não faltarem às obrigações do coro, foi entretanto criada a coraria, composta por sacerdotes que representavam o cabido nos funerais, usando por isso capas e cetros, insígnias do cabido. Mesmo depois da criação de novas paróquias, em 1583, a coraria manteve o privilégio de ser sempre chamada para os ofícios e enterros que se realizassem na cidade<sup>55</sup>. Os três ofícios que eram obrigatórios tinham de ser celebrados na catedral pelos padres coreiros, e outros que se realizassem, mesmo que noutra igreja, teriam de ter a sua presença. Tal privilégio esteve na origem de conflitos com alguns párocos. Sentenças como a de 1681, assinada por D. Fernando Cor-

<sup>52</sup> Norbert Elias – *A sociedade de corte*. 2ª ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1995 [ed. orig. 1969]; David Kertzer – *Ritual, politics and power*. New Haven, London: Yale University Press, 1988; Diogo Ramada Curto – *O discurso político em Portugal (1600-1650)*. Lisboa: Projecto Univ. Aberta/ Centro de Estudos de História e Cultura Portuguesa, 1988.

<sup>53</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1582, fl. 36v.

<sup>54</sup> ADP – *Cabido*, Registos de atestações, apresentações, provisões e procurações, lv. 1583, fl. 111v-113v.

<sup>55</sup> ADP – *Cabido*, Coraria, lv. 1761, fl. 87-92v.

reia Lacerda (1673-1683), foram confirmando a precedência dos padres coreiros nos enterros realizados nas várias paróquias da cidade. Tal preeminência do cabido, de que os coreiros eram representantes, devia-se não só à “superioridade” da catedral, de que as paróquias eram filiais, mas à sentença de desmembração, que conservou para a matriz algumas prerrogativas<sup>56</sup>.

Também algumas confrarias ou irmandades tentaram realizar enterros e ofícios de defuntos sem a assistência da coraria, o que suscitou o recurso aos tribunais pelo cabido, como aconteceu em 1620 contra a irmandade da Purificação do Colégio da Companhia de Jesus<sup>57</sup>. Continuados foram os conflitos com a Misericórdia, que nos inícios do século XVIII pretendeu que fossem os seus capelães a presidir aos ofícios de defuntos realizados na sua igreja, em detrimento dos padres coreiros. Contudo, o vigário-geral da diocese decidiu a favor dos padres do cabido, excomungando até os capelães da irmandade. Estes recorreram então para o tribunal da Coroa que, em 1702, determinou que os padres coreiros não podiam impedir os capelães da Misericórdia de celebrarem ofícios de defuntos na sua igreja<sup>58</sup>. A proteção régia de que as Misericórdias beneficiavam fazia-se assim sentir de forma clara, com a justiça secular a interferir numa matéria à partida exclusivamente eclesiástica. Ficava determinado o fim de um monopólio até então detido pelo cabido do Porto e seus padres coreiros. Tal representava uma desvalorização do poder económico e simbólico do cabido, pela diminuição das esmolas e pelo menor protagonismo nas cerimónias. Ao mesmo tempo, significava a afirmação do poder régio face à Igreja.

### **Cabido *versus* clero paroquial: uma superioridade contestada**

Nem sempre é fácil identificar o que motivava os conflitos que por vezes surgiam entre os capitulares e o demais clero da cidade. A maior parte das contendas tinha como pretexto questões de precedência em cerimónias públicas. Todavia, é difícil conhecer os contextos específicos de cada contenda. Muitas das vezes o mal-estar entre os indivíduos envolvidos era anterior ao episódio que as fontes nos dão a conhecer. Seja como for, eles permitem entrever as lutas de poder que a nível local tinham lugar com o objetivo de preservar ou alargar espaços de poder.

Um dos exemplos que vale a pena destacar envolveu os capitulares e o reitor da sé, a propósito da capela e festa de Nossa Senhora da Vandoma. A 7 de agosto de 1706, vésperas da festa, o reitor Francisco Borges impediu o meio prebendado Manuel Moreira de rezar o ofício divino na respetiva capela, contígua à catedral.

<sup>56</sup> ADP – *Cabido*, Discurso Canonico, Apologetico..., lv. 1628, fl. 12v.

<sup>57</sup> ADP – *Cabido*, Coraria, lv. 1761, fl. 21-30v.

<sup>58</sup> ADP – *Cabido*, Coraria, fl. 87-92v e fl. 170-180v.

Segundo o relato do cabido, o reitor tratou-o “indecorosamente de palavras”<sup>59</sup>. Na manhã seguinte, dia da festa, foram afixados uns editais, assinados pelo vigário-geral, proibindo que qualquer clérigo realizasse as celebrações, sob pena de excomunhão, de prisão e pecuniária. O reitor alegava que só ele aí podia celebrar, ou dar licença para que outros o fizessem, mas o cabido acabou por comparecer “em corpo”. Posteriormente, em carta ao bispo, os capitulares queixaram-se de que o vigário sustentava a sua decisão nas informações que lhe tinham sido prestadas pelo próprio reitor, sem ouvir as partes contrárias, o que ia contra o Direito. Além disso, os editais tinham sido afixados sem notificação ao cabido. Os capitulares defendiam que tinham o direito de celebrar em todas as igrejas e capelas da cidade sem para isso pedirem licença ao reitor ou até ao bispo. Além do mais, o edital não abrangia o cabido, pois esta comunidade não podia ser incluída “debaixo da palavra clérigos”. Sublinhavam que os cabidos tinham sempre preeminência e precedência sobre os párocos, mesmo fora da sé, ou seja, nas demais freguesias e igrejas. Finalmente, frisavam que nem o vigário-geral, nem o bispo podiam ser juízes neste caso, pois o reitor era familiar do prelado<sup>60</sup>. D. frei José de Santa Maria Saldanha (1696-1708) lamentou o desentendimento entre cabido e reitor, considerando que a controvérsia “foy instigada por quem satisfazendo a sua má vontade por odio e desafeição particular dezeja simiar sizania stabalecer discordia entre nós e V.S.<sup>a</sup>, ou por quem com menos attenção e falta de consideração lhes aconselha o que não deve, porque nos consta não haver justo motivo para queixa tão fora de rezão, e para inovaçois tão desuzadas”<sup>61</sup>. Ou seja, o bispo achava que a razão estava do lado do reitor, ao que o cabido respondeu lamentando que o prelado não desse crédito ao seu relato e argumentos, mas sim aos de outras pessoas<sup>62</sup>. Sabendo que a troca de correspondência com o cabido sobre este assunto seria infrutífera, D. frei José pediu que “sobre este particular não deve V.S.<sup>a</sup> molestarnos com a repetição de suas queixas porquanto para tudo o que for de justiça não havemos de faltar uzando V.S.<sup>a</sup> dos meynos hordinarios que esses serão efficazes para que V.S.<sup>a</sup> consiga o fim de todas as controvérsias”<sup>63</sup>.

Um outro caso envolveu o pároco de S. Nicolau, igreja filial da sé. Quando o bispo D. frei João Rafael de Mendonça (1771-1793) anunciou que daria entrada nessa igreja em procissão, juntamente com o cabido, o dito pároco pretendeu ser ele a entregar o hissope ao bispo, pois considerava serem “verdadeiros vice-pastores e prelados daquelas determinadas Igrejas inferiores, os próprios

<sup>59</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1615, fl. 311-311v.

<sup>60</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1615, fl. 311-311v; ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 30.

<sup>61</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1615, fl. 320-320v.

<sup>62</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 32v-33.

<sup>63</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 33v-34.

párocos dellas, por terem a sua tenção fundada no Direito Canonico<sup>64</sup>. O próprio cabido reconhecia aos párocos, na sua igreja, a precedência sobre qualquer outra pessoa. Contudo, considerava também que tal precedência não tinha efeito em duas situações. Em primeiro lugar, quando os bispos iam às paróquias da sua diocese, ou às igrejas dos regulares, com os capitulares da catedral, em corpo de cabido com cruz e hábito coral, a exercer algum officio eclesiástico, ou a festejar alguma canonização de santo da sua ordem, porque neste caso deviam preceder e ter melhor lugar as dignidades e os cônegos, e serem incensados antes dos próprios prelados regulares, mesmo que mitrados, se não fossem celebrantes. Em segundo lugar, quando o cabido, processionalmente com cruz e hábito coral, entrava sem o bispo em alguma freguesia do bispado para celebrar algum officio de santos ou de defuntos, pois neste caso devia preceder aos párocos, mesmo nas igrejas que não eram filiais da sé. Os abades só tinham preeminência se os cônegos estivessem presentes “ut singuli”, isto é, não estivessem “em corpo”, representando o cabido<sup>65</sup>.

Nas igrejas filiais de S. Nicolau, N. Sra. da Vitória e Santo Ildefonso, por terem sido desmembradas da sé, em 1583, o cabido não só precedia por decisões da Sagrada Congregação dos Ritos, mas por contrato particular, quando da instituição das novas paróquias, e por sentenças dos bispos D. frei Marcos de Lisboa (1581-1591) e D. Fernando Correia de Lacerda<sup>66</sup>. A situação de dependência destas igrejas em relação à catedral ficava patente em várias outras situações. Por exemplo, os seus fregueses eram obrigados a ir ouvir missa à sé, em sinal de obediência, nas quatro festas principais de cada ano e na festa de S. Pantaleão, padroeiro da cidade; os reitores tinham obrigação de participar nas procissões que o cabido fizesse pela cidade; e dignidades, cônegos e beneficiados podiam batizar nessas igrejas, se para tal fossem solicitados<sup>67</sup>.

Para defender o que considerava serem os direitos e prerrogativas do cabido, o arcepreste José Pedro Vergolino redigiu, em 1776, um *Discurso Canonico, Apologetico, Historico, e Politico Offerecido ao Ex.º e R.º Snr. o Senhor D. Fr. João Rafael de Mendonça Bispo do Porto Do Conselho de S. Magestade Fidelissima*<sup>68</sup>. Neste texto, o autor procurou não só comprovar a razão do cabido naquela circunstância específica, como demonstrar a importância do lugar ocupado pelo corpo capitular no quadro da hierarquia diocesana, isto é, um lugar de superioridade em relação ao demais clero.

<sup>64</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, lv. 1628, fl. 2.

<sup>65</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 22v.

<sup>66</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 2v-3.

<sup>67</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 12v.

<sup>68</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 12v.

Assim, o arcepreste evocou o direito canónico para referir que os párocos não se podiam sentar próximos da cadeira pontifical, porque esse lugar imediato ao bispo competia aos “cathedraticos”, mesmo nas igrejas dos abades mitrados e prelados regulares. Só depois dos capitulares e beneficiados da sé é que os párocos se podiam sentar, mesmo quando se tratava das suas próprias igrejas<sup>69</sup>. Também dois decretos da Congregação dos Ritos, de 14 de fevereiro de 1632, determinavam que os lugares mais próximos à dignidade episcopal estavam reservados para dignidades e cónegos, bem como para os restantes beneficiados que compunham o corpo capitular. Só depois, em lugar menos digno e inferior, é que se deviam sentar os párocos, mesmo nas suas próprias freguesias. O lugar privilegiado destinado aos capitulares, enquanto corpo, e não individualmente, não se devia, portanto, a um ato de mera cortesia por parte dos párocos, “senhores da casa”, mas por determinações várias da Sé Apostólica, que os obrigavam a reconhecer o cabido por superior e, por isso, a atribuir-lhe reverência e obediência<sup>70</sup>. Assim, quando dignidades e cónegos representavam o cabido em cerimónias numa qualquer igreja paroquial, a eles cabia entregar do hissope ao prelado diocesano, já que o cerimonial dos bispos prescrevia que era a pessoa eclesiástica mais digna que o devia fazer. Deste modo, ficava claro que era à primeira dignidade da catedral que estivesse presente, e não ao pároco, que cabia entregar o hissope ao bispo<sup>71</sup>.

O *Discurso* do arcepreste Vergolino é também revelador da imagem que os membros do cabido tinham de si mesmos por pertencerem a esta instituição. Uma imagem de superioridade em relação ao mais clero – que o abade de S. Nicolau contestava –, não só pelo lugar ocupado pela instituição no quadro dos poderes diocesanos, mas também pelo perfil social dos seus membros:

“nelle há capitular com character episcopal, dignidades que já occuparão o lugar de primeiro ministro e governador do bispado, outros que actualmente acreditão o emprego de Provizor do Bispado e de Examinadores Synodaes, Lentes de Primeira Cadeira e Doutores da Sagrada Theologia e de Canones da Universidade de Coimbra, Inquizidores do Tribunal, inquam de Conselho Geral do Santo Officio, e Deputados da Mesa da Consciencia, muitas pessoas ilustres, homens fidalgos, capellaens da Caza de S. Magestade Fidelissima, outras de Pays e Avós muito nobilitados”<sup>72</sup>.

---

<sup>69</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 3v.

<sup>70</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 3v-4.

<sup>71</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 3v-4.

<sup>72</sup> ADP – *Cabido*, *Discurso Canonico, Apologetico...*, fl. 9-9v.

Dizia Vergolino que o cabido do Porto era composto por eclesiásticos de muita probidade que podiam servir de modelo e exemplo ao restante clero. Em tempo de sé plena, ele formava um só corpo com o bispo, pelo que ofender uma das partes, era ofender também a cabeça. Em sede vacante ele possuía toda a jurisdição e poder sobre o mais clero<sup>73</sup>.

Para reforçar esta ideia de superioridade, são referidos os fundamentos históricos da instituição capitular. Vergolino faz remontar ao século X as designações de cónego e cabido, referindo que no início os cónegos eram todos regulares, por viverem em comunidade com o prelado e, afirma, usando de vestes idênticas às do próprio bispo. Seus conselheiros, com ele regiam a diocese. Assim se terá praticado no Porto até 1185, quando os cónegos foram secularizados pelo bispo D. Martinho Pires, tendo depois os seus rendimentos sido separados da mesa comum, mas conservando o nome de cónegos e de cabido, distintos dos mais clérigos, a quem não se dava a “porção canónica” (prebenda)<sup>74</sup>. A história é, pois, evocada não apenas como memória, mas como elemento legitimador de uma determinada realidade que se pretendia ver reconhecida pelos outros.

### As relações com a Coroa

O momento em que os cabidos das catedrais adquiriam maior protagonismo ocorria quando era declarada sede vacante, em particular após a morte do bispo. Embora o Concílio de Trento tivesse disposto que, quando as dioceses ficassem vagas, os cabidos, no prazo de uma semana, nomeassem um vigário, eles continuaram a poder demitir os oficiais do bispado e nomear novos, o que era expressão máxima do seu poder<sup>75</sup>. Ou seja, ainda que temporariamente, o cabido surgia como a primeira figura da diocese.

Contudo, ao longo dos séculos XVII e XVIII a Coroa procurou evitar que os cabidos se mantivessem por muito tempo à frente do governo das dioceses, pretendendo obrigá-los a nomear um governador, de preferência alguém da confiança régia. Foi o que aconteceu, por exemplo, durante as vacantes que ocorreram no tempo da guerra da Aclamação (1640-1668), que se foram prolongando no tempo sem um fim previsto, e com o argumento de haver muitas queixas relativamente ao governo dos cabidos<sup>76</sup>.

No século XVIII ocorreram no Porto várias sedes vacantes, mais ou menos prolongadas, com destaque para a que teve início em 1717, com a promoção

---

<sup>73</sup> ADP – *Cabido*, Discurso Canonico, Apologetico..., fl. 9v-10.

<sup>74</sup> ADP – *Cabido*, Discurso Canonico, Apologetico..., fl. 10v-12.

<sup>75</sup> Assim aconteceu, por exemplo, em 1591, no Porto: ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1578, fl. 34v.

<sup>76</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1580, fl. 129 e lv. 1581, fl. 5; Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português...*, p. 82-87.

de D. Tomás de Almeida ao patriarcado de Lisboa, e que findou em 1741, com a eleição de D. frei José Maria da Fonseca e Évora. Inicialmente o cabido elegeu cinco capitulares para governar a sé vaga: António Gomes d’Eça, chantre; Manuel Carvalho de Araújo, mestre-escola; Baltasar Leitão de Magalhães e Silva, arcepreste; e os cônegos Dinis da Silva de Faria e Bento Tomé da Fonseca. Poucos meses depois, porém, o cabido resolveu exercer coletivamente o governo da mitra<sup>77</sup>. Em 1725, tendo já passado nove anos, o rei recebeu queixas das “escandalozas desordens e excessos que tem sucedido naquelle Bispado, e lamentavel estado em que elle se acha pella negligencia e má administração com que o ditto cabido o governa”<sup>78</sup>. A Coroa decidiu por isso intervir. A falta de confiança no cabido fez com que o monarca deixasse nas mãos do arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Teles, a nomeação de um governador para a diocese, com a justificação de que o Porto era diocese sufragânea do arcebispado bracarense<sup>79</sup>. Em carta àquele prelado, os capitulares do Porto defenderam-se das acusações, dizendo ser habitual as partes queixarem-se ao rei da justiça eclesiástica, mesmo quando administrada por prelados e por ministros “muito rectos”<sup>80</sup>. Ainda que afirmando não terem qualquer ambição de governarem o bispado, ceder a jurisdição “como nos insinua se nos fas incompativel por se não confundir a suffraganea com a Metropollitana”<sup>81</sup>. Ou seja, consideravam não fazer sentido deixar nas mãos do metropolitano a escolha do governador. Tal significaria uma perda de autonomia da diocese portuense, não ficando salvaguardados os seus interesses, já que eram inúmeras as contendas que havia entre a mitra do Porto e a metrópole<sup>82</sup>.

O cabido procurou também defender-se junto do rei, enviando a Lisboa o cônego Manuel dos Reis Bernardes, de forma a demonstrar que as queixas que recaíam sobre o cabido se deviam a “imposturas”<sup>83</sup>. Aliás, o cabido apelava a que fosse ouvida a sua versão e argumentos de defesa antes de ser tomada qualquer decisão. Contudo, D. Rodrigo de Moura Teles, que “tem mostrado o não ser affecto ao mesmo cabido”, acusava o cabido de não estar a obedecer às ordens régias, pelo que os capitulares temiam que perante as queixas do arcebispo o rei mandasse desnaturalizar ou “exterminar” alguns capitulares<sup>84</sup>. A Coroa considerou, porém, insuficientes os argumentos de defesa apresentados pelos capitulares. Além disso, também recusou o pedido do cabido, e do próprio

<sup>77</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 304.

<sup>78</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 55.

<sup>79</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 55.

<sup>80</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e officios vários, lv. 1609, fl. 48.

<sup>81</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e officios vários, lv. 1609, fl. 48.

<sup>82</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e officios vários, lv. 1609, fl. 48.

<sup>83</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1582, fl. 3v-5.

<sup>84</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1582, fl. 3v-5.

arcebispo, para que fosse o rei a nomear o governador. O rei recusava-se a alterar “esta resolução, dando ocasião a se entender que me movião a isto as frivolas e enattendiveis sospeições que contra elle [arcebispo] alegais”<sup>85</sup>. O arcebispo indicou João Guedes Coutinho, inquisidor em Coimbra, para governador do bispado, uma figura que o monarca não só elogiou, como afirmou que seria também a sua escolha, caso fosse ele a nomear, como pretendido pelo cabido<sup>86</sup>. O rei destacou não só as “letras, virtudes e independência” do novo governador, como a “pratica que tem do Governo Ecclesiastico, e conhecimento de todo o Bispado, desde o tempo que nelle foi vigário geral”<sup>87</sup>. Assim, ordenou ao cabido que transmitisse ao novo governador toda a jurisdição, sem esperar por qualquer decisão judicial<sup>88</sup>. João Guedes Coutinho exerceria o cargo durante cerca de treze anos, até ao seu falecimento, sendo substituído por Diogo Marques Mourato. Protegido de D. Tomás de Almeida, Diogo Mourato acompanhou este prelado na sua carreira episcopal, tendo sido seu vigário-geral no Porto. Ele próprio seria promovido ao episcopado, tomando posse da diocese de Miranda em 1740<sup>89</sup>.

Ao olhar-se para este episódio de forma isolada, poderá pensar-se que a intervenção régia se justificou pelas acusações de má administração de que o cabido foi alvo. Independentemente da maior ou menor veracidade de tais acusações, certo é que ao longo de toda a Época Moderna, e mesmo durante o século XIX, a Coroa e o Estado procuraram ter sempre à frente do governo das dioceses uma figura da sua confiança. Isso aconteceu não só no Porto, como nos demais bispados do país. Ou seja, as verdadeiras motivações dos monarcas ou dos governantes seculares iam para além das circunstâncias particulares que as fontes aparentemente evidenciam.

Se é certo que algumas das sedes vacantes originaram momentos de grande tensão entre a Coroa e os cabidos, os maiores confrontos deram-se quando os monarcas procuraram ultrapassar a isenção tributária de que os eclesiásticos beneficiavam. Um dos privilégios do clero, bem como dos nobres, era precisamente o não pagamento de impostos. Contudo, em determinadas circunstâncias o rei poderia pedir o auxílio de todos os súbditos, incluindo do clero, nomeadamente se se tratasse de uma “necessidade religiosa”, e desde que com autorização papal, sob pena de incorrer nas penas previstas na bula da Ceia<sup>90</sup>. O Príncipe apenas podia, portanto, “suplicar, como parte, e receber, como necessitado, sem

<sup>85</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 52.

<sup>86</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 52.

<sup>87</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 54.

<sup>88</sup> ADP – *Cabido*, Cartas régias e de bispos, lv. 1617, fl. 52.

<sup>89</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 305-306; José Pedro Paiva – *Os bispos de Portugal...*, p. 518-519.

<sup>90</sup> Publicada anualmente, na 5ª feira santa, a bula da Ceia condenava com censuras reservadas aos pontífices vários casos de ofensa à fé católica e à Igreja. Surgida no séc. XIV, atingiu a sua expressão definitiva

fazer coisa, como juiz, ou superior”<sup>91</sup>. Assim, caso se estivesse perante uma guerra considerada justa, o clero devia contribuir com “subsídios extraordinários”, sobretudo se entre os motivos da empresa estivesse a luta contra os “infieis”.

Por várias vezes ao longo da Época Moderna os monarcas recorreram ao auxílio financeiro do clero para suportar despesas com a guerra. Recuando ao século XVI, logo em 1501 o papa Alexandre VI concedeu a D. Manuel I, por três anos, a décima de todos os rendimentos eclesiásticos, para ser aplicada na guerra contra os turcos. Em 1574, Gregório XIII cedeu a terça parte dos rendimentos eclesiásticos a D. Sebastião para a guerra de África<sup>92</sup>. No reinado de Filipe IV o clero esteve sujeito ao real d’água e durante a guerra da Aclamação o modo de contribuição variou entre a décima eclesiástica e os subsídios voluntários<sup>93</sup>.

Mesmo depois do fim da guerra contra Castela, D. Pedro II tentou que se mantivesse a contribuição dos eclesiásticos para os cofres da Coroa, ao mesmo tempo que procurou obter junto do papa autorização para um novo subsídio a ser pago pelo clero português para o socorro da Índia<sup>94</sup>. O breve papal chegou em 1682, determinando que o subsídio a pagar pelo clero seria de 120 mil cruzados. Todavia, a sentença do núncio, que acompanhava o dito breve, suscitou a contestação dos cabidos, por incluir um artigo do procurador da fazenda real que dizia poder ser dispensado o necessário consentimento do clero para o pagamento do subsídio, com o argumento de que os prelados já haviam dado o seu aval nas últimas cortes. Ora o cabido do Porto, como os de outras dioceses, considerava que tal ia contra a liberdade eclesiástica, o direito e as disposições do IV Concílio Lateranense (1215), pelo que, enquanto “cabeça do clero”, embargou a execução da dita sentença e apelou para a Sé Apostólica, recorrendo, portanto, a todos os meios que o Direito que lhe oferecia<sup>95</sup>.

Ao longo do século XVIII, as rendas eclesiásticas continuaram a ser cobradas pela Coroa. Em 1707 o cabido do Porto justificou a recusa em contribuir com uma “esmola” para o resgate dos cativos pedida pelo rei com os ténues rendimentos resultantes da diminuição das receitas da alfândega do Porto, dada a falta de frotas provenientes do Brasil e a proibição da entrada de tabacos pelo

---

com Urbano VIII em 1627. Vd. Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Porto: Portucalense Editora, 1968, vol. 2, p. 333-334.

<sup>91</sup> Pedro Barbosa Homem – *Discursos de la juridica y verdadera razon de estado*. Coimbra: en la imprenta de Nicolao Carvallo, [1627], p. 211.

<sup>92</sup> Diogo Barbosa Machado – *Memórias para a História de Portugal*. Lisboa: Off. de Joseph Antonio da Sylva, tomo I, 1736, p. 460; Fortunato de Almeida – *História da Igreja...*, p. 117-119; Maria do Rosário de S. T. B. A. Cruz – *As regências na menoridade de D. Sebastião. Elementos de uma história estrutural*. [Lisboa]: IN-CM, 1992, vol. 2, p. 65-142.

<sup>93</sup> Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português...*, p. 205-244.

<sup>94</sup> José Pedro Paiva – *A Igreja e o poder*. In Carlos Moreira Azevedo, dir. – *História Religiosa de Portugal*. Vol. 2: *Humanismos e Reformas*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 168-169.

<sup>95</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 32.

porto da cidade. Além disso, os capitulares diziam que haviam sido os únicos do país a contribuir com um donativo para despesas de guerra pedido por D. Catarina, rainha da Grã-Bretanha<sup>96</sup>. No mesmo ano, D. João V procurou que o clero começasse a pagar a décima<sup>97</sup>. Uma vez mais, o cabido queixou-se de que as rendas de que dispunha não eram suficientes para os beneficiados se sustentarem, quanto mais para pagar a décima. Para justificar os baixos rendimentos foi dito que

“as rendas da terra que pertencem à mesa capitular são todas aplicadas para legados, que quotidianamente se fazem a que senão pode faltar por serem ultimas vontades dos testadores, e que as do mar alem de serem tão incertas por cauza destas guerras estão em tantas faltas e demenuiçõis quantas se expremem-tão como he notorio, humas pela total falta de genero do tabaco, e outras nos emenentes riscos e prigos que achão as embarçaõins nesta barra por cuja causa levão hoje as fazendas aos portos circumvezinhos donde se conduzem por terra para esta cidade”<sup>98</sup>.

No Porto, a diminuição das receitas da alfândega, a chamada redízima, consequência da quebra do movimento portuário, surgiu várias vezes como escusa para evitar o pagamento. Já antes, durante a guerra da Aclamação, esse argumento foi utilizado<sup>99</sup>. A falta de estudos sobre a evolução dos rendimentos do cabido não permite aferir a dimensão da eventual quebra de receitas. Seja como for, os diversos cabidos das catedrais frequentemente alegavam dificuldades económicas para evitar contribuir para os cofres da Coroa ou, pelo menos, negociar os valores a pagar<sup>100</sup>.

Entretanto, a diocese ficou vaga, com a morte de D. frei José de Santa Maria Saldanha, em setembro de 1708<sup>101</sup>. A Coroa deixou de poder contar com a influência do bispo na tentativa de obrigar o cabido e mais clero a contribuir. Aliás, por todo o reino os próprios arcebispos e bispos levantavam dúvidas sobre se se verificavam todas as cláusulas pelas quais o papa concedeu um breve que autorizava o rei a pedir o auxílio financeiro do clero. Ou seja, nem o episcopado português parecia muito favorável a qualquer tipo de pagamento, nem mesmo sob a forma de “subsídio”<sup>102</sup>. Em fevereiro de 1709, o cabido do Porto escreveu ao arcebispo de Braga pedindo “as direcções” sobre como havia de proceder. D.

<sup>96</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 35-35v.

<sup>97</sup> José Pedro Paiva – *A Igreja e o poder...*, p. 169.

<sup>98</sup> ADP – *Cabido*, Acórdãos, lv. 1581, fl. 121v.

<sup>99</sup> ADP – *Cabido do Porto*, Cartas relativas a décima eclesiástica, lv. 1592, fl. 38.

<sup>100</sup> Hugo Ribeiro da Silva – *O clero catedralício português...*, p. 239-240.

<sup>101</sup> J. Augusto Ferreira – *Memorias archeologico-historicas...*, p. 289.

<sup>102</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 35v-36.

Rodrigo de Moura Teles deu conta de que tinha convocado o clero para ouvir o seu parecer, que foi negativo. Depois disso, resolveu oferecer ao rei um donativo voluntário, pago através das rendas da mitra, não tendo até então obrigado o clero do seu bispado a qualquer contribuição<sup>103</sup>. Perante a recusa do clero do reino em contribuir, o secretário de estado escreveu para as diversas dioceses com ameaças e recordando o “breve da Sagrada Congregação arbitrando que cada eclesiástico devia pagar”<sup>104</sup>. Uma vez mais o cabido contactou o arcebispo de Braga, que também havia recebido carta idêntica, mas este sugeriu que os capitulares escrevessem ao bispo de Lamego, eleito para o Porto, D. Tomás de Almeida<sup>105</sup>. Em carta a este bispo e ao secretário de estado, o cabido referiu que nenhum prelado tinha ainda executado o decreto régio<sup>106</sup>. Entretanto D. Tomás tomou posse do bispado, mas o cabido continuou a recusar-se a pagar qualquer valor, quer sob a forma de décima, quer de subsídio voluntário<sup>107</sup>. Perante a insistência do rei e do bispo, o cabido recuperou argumentos anteriores: fora o único do reino a contribuir para o subsídio pedido pela rainha da Grã-Bretanha, o que demonstrava que era “este cabido em materia de donativos reaes tão prompto”, e a quebra de rendimentos da alfândega afetava não só as rendas do cabido, como da mitra, impossibilitando o pagamento do subsídio<sup>108</sup>.

A cobrança parece não ter avançado, mas a partir de 1715 chegaram de Roma vários breves apelando à ajuda financeira para a luta contra o Turco. A 27 de fevereiro de 1716, o bispo do Porto publicou uma pastoral dando conta de um desses breves em que Clemente XI pedia o auxílio dos monarcas e de todos os católicos para a defesa da Itália e dos Estados da Igreja<sup>109</sup>. A contribuição financeira de leigos e eclesiásticos, no valor total de um milhão de réis, devia ser paga durante três anos, a partir de 1717<sup>110</sup>. O início do pagamento coincidiu com a vacância da sé do Porto, pela promoção de D. Tomás de Almeida ao patriarcado, mas o cabido não terá deixado de contribuir com os 3.218\$895 réis que lhe couberam<sup>111</sup>. Não sem alguma contestação do valor que lhe foi determinado pagar. Às habituais queixas dos capitulares o núncio respondeu que não era só no Porto que havia quebra de rendas, mas em todas as dioceses, e que nem por isso deixavam de pagar, dando o exemplo do arcebispado de Braga, onde em

<sup>103</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 36v-37.

<sup>104</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, lv. 1611, fl. 41v.

<sup>105</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, 1611, fl. 42v.

<sup>106</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 42 e 44v.

<sup>107</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 58-58v e fl. 134v.

<sup>108</sup> ADP – *Cabido*, Cartas e assentos, fl. 59v-60v.

<sup>109</sup> Cândido dos Santos – O clero diocesano do Porto no século XVIII. *Igreja Portucalense*. Ano VII: 41-45 (1977-78), p. 26-30.

<sup>110</sup> Cândido dos Santos – O clero diocesano do Porto..., p. 31-34.

<sup>111</sup> Cândido dos Santos – O clero diocesano do Porto..., p. 32.

setembro de 1718 o pagamento estaria já quase concluído<sup>112</sup>. Seja como for, foi o próprio cabido quem organizou a cobrança relativa ao clero secular e regular, nomeando comissários e executores. Tal permitiu-lhe ter um certo controlo de todo o processo, sem interferência de oficiais régios, o que era expressão da autonomia e privilégios que o clero procurava manter<sup>113</sup>.

Em suma, através dos exemplos relativos às sedes vacantes e ao contributo dos cabidos para os cofres da Coroa, é possível perceber que o quadro legislativo e dos poderes do século XVIII continuou a garantir ao clero alguma liberdade face à Coroa/Estado, sobretudo no que diz respeito ao conjunto de privilégios que o distinguia da restante população. É certo que a pressão fiscal por parte da Coroa era cada vez maior. Mas seria necessário esperar pela ordem constitucional liberal, em particular após 1834, para que se assistisse a uma mudança significava nas relações entre Estado e Igreja.

\* \* \*

Desde pelo menos o século XVI que os cabidos das catedrais tiveram de fazer face aos avanços quer do poder episcopal quer da Coroa. Mas não só. A nível local, cada instituição, eclesiástica ou secular, também procurou garantir um lugar de destaque na sociedade. As rivalidades eram constantes, daí que todos se vigiassem permanentemente entre si. As cerimónias públicas, ao pretenderem espelhar uma determinada ordem social, eram momentos propícios ao eclodir de conflitos. Quer porque frequentemente havia quem tentasse introduzir alterações no ordenamento da cerimónia, quer porque essas mesmas alterações refletiam tensões já existentes e que vinham a público nestas ocasiões. Vimo-lo claramente no conflito sobre as cadeiras do coro, no tempo de D. João de Sousa.

Mais do que evidenciar algum tipo de mudança, os exemplos aqui analisados, envolvendo diversos atores, demonstram como os cabidos das catedrais continuaram, ao longo do século XVIII, a lutar por preservar o seu campo de poder no seio da sociedade de Antigo Regime. Grande parte desse poder provinha do lugar que ocupavam na hierarquia eclesiástica e das instituições diocesanas, bem como dos proventos económicos proporcionados por rendas como os dízimos e os foros. A partir do século XVI, no Porto, com a criação da Misericórdia e de novas paróquias, o monopólio do cabido em algumas matérias, nomeadamente nos enterros e missas de defuntos, começou a ser colocado em causa de forma cada vez mais vigorosa. No século XVIII, o cabido perdera já algumas das lutas, em particular as que enfrentou com a Misericórdia. As paróquias da cidade, ou alguns dos seus párocos, foram questionando também a preeminência dos

---

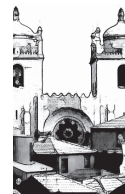
<sup>112</sup> ADP – *Cabido*, Negócios da Sé Vaga, lv. 1622, fl. 55 e fl. 67v.

<sup>113</sup> ADP – *Cabido*, Negócios da Sé Vaga, fl. 53-54v.

capitulares. Em ambos os casos o cabido recorreu a textos como o do arcepreste José Pedro Vergolino ou a “memórias” várias para procurar preservar uma certa memória histórica, entendida como justificação e garantia da sua autoridade e prestígio social.

Em suma, não se procurou aqui demonstrar que o cabido do Porto, à semelhança de outros, ganhou todas as lutas em que se envolveu com diversas instituições e indivíduos. Na verdade, o objetivo principal nem foi avaliar o resultado dessas lutas, mas antes observá-las enquanto parte de um processo que teve lugar ao longo do período moderno e que permitiu a manutenção de um certo equilíbrio de poderes que só foi verdadeiramente posto em causa depois das reformas liberais do século XIX.





A SÉ DO PORTO E A SUA ENVOLVENTE  
NO SÉCULO XVI (1499-1606)

JOSÉ FERRÃO AFONSO

Esta comunicação incide sobre as transformações ocorridas na Sé do Porto e na sua envolvente ao longo do século XVI. Foi um período em que a Sé assumiu uma centralidade renovada na paisagem urbana do Porto e que se delimitou por dois acontecimentos importantes: a trasladação, pelo bispo D. Diogo de Sousa, da relíquia do mártir S. Pantaleão de Miragaia para a Sé em 1499, e a conclusão da nova capela-mor, ordenada pelo bispo D. Gonçalo de Morais, em 1610. Foram pouco mais de cem anos, em que a Sé assistiu aos primeiros ventos da Reforma católica, à sua confirmação e codificação no concílio de Trento, à implementação dos seus primeiros decretos e a mudanças políticas importantes; todos esses eventos estão associados às sucessivas intervenções que aí ocorreram.

THE CATHEDRAL OF PORTO AND ITS SURROUNDINGS  
IN THE 16<sup>TH</sup> CENTURY (1499-1606)

This paper focuses in the transformations that occurred in the Cathedral of Porto and its surroundings along the 16th century. It was a period when the cathedral took a renewed centrality in the urban landscape of Porto and delimited by two important events: the transfer, by the bishop D. Diogo de Sousa, of the relic of the martyr S. Pantaleão de Miragaia to the Cathedral in 1499, and the conclusion of the new main chapel, ordered by bishop D. Gonçalo de Morais, in 1610. It was a little more than a century, along which the Cathedral witnessed the first winds of the Catholic Reform, its confirmation and codification in the Council of Trent, the implementation of its first decrees and important political changes; all those events are associated with the successive intervention there occurred.



# A SÉ DO PORTO E A SUA ENVOLVENTE NO SÉCULO XVI (1499-1606)

JOSÉ FERRÃO AFONSO\*

## Introdução

O século XVI foi uma época charneira, marcada pelos ventos do Humanismo e da primeira Reforma, esta iniciada ainda antes de Trento e prosseguida, com redobrada determinação e um guião bem definido, após o Concílio. Uma série de bispos, marcados por esses pressupostos, ordenariam intervenções de vulto na Sé. Elas, porém, extravasam um pouco os limites cronológicos do século, delimitando um ciclo consequente, que se inicia com a trasladação da relíquia de São Pantaleão em 1499 e se conclui com o início da construção da nova capela-mor em 1606.

## D. Diogo de Sousa

Nos finais do século XV, a paisagem urbana do Porto apresentava sinais evidentes de fragmentação: à emergência de unidades como a Ribeira/Barredo, o Olival e a Sé, correspondentes, aliás, às futuras freguesias instituídas por Marcos de Lisboa em 1582, associava-se uma conflitualidade latente entre a população e o seu bispo e a necessidade urgente de uma política de reforma. Um primeiro esforço no sentido de unificação desse espaço, de sarar as feridas sociais que a longa luta entre o bispo e os habitantes ao longo do século XIV deixara abertas, de empreender a reforma eclesiástica e, portanto, de devolver à Sé uma centralidade que vinha perdendo, sobretudo em favor dos conventos mendicantes, seria prosseguida pelo bispo D. Diogo de Sousa (1499-1505).

D. Diogo foi das mais precoces e importantes personalidades do humanismo português, tendo, à época que foi nomeado bispo do Porto, visitado Roma; antes disso, em 1493, tinha tomado parte muito ativa na embaixada enviada por D. João II ao Papa Alexandre VI. Na Cidade Eterna, para além de ter estabelecido contactos com humanistas como Henrique Caiado e Cataldo Áquila Sículo, pode ter-se familiarizado com o programa humanista de refundação urbana iniciado

---

\* Investigador da área foco “Património Conservação e Restauro do CITAR da Universidade Católica Portuguesa e membro colaborador do CEAU da Faculdade de Arquitectura da Universidade do Porto”.

por Nicolau V e prosseguido pelos seus sucessores. Este papa via na promoção da arquitetura pelos dignatários eclesiásticos, fosse ela sagrada ou profana, uma forma de melhor cumprir os seus deveres para com Deus. Seguindo esse princípio, que o levou a empreender um vasto programa construtivo, transferiu a mudança de local de residência papal, de São João de Latrão para São Pedro do Vaticano, afirmando assim a sua proeminência na paisagem urbana romana. D. Diogo de Sousa, humanista e reformador, foi um seguidor desse modelo, empreendendo um conjunto de ações que visaram restituir à Sé o seu papel de primazia, não só entre as igrejas portuenses, mas igualmente na paisagem urbana da cidade.

Desse modo, em 12 de dezembro de 1499 trasladou a relíquia de São Pantaleão da igreja de Miragaia, onde se encontrava depositada desde, supostamente, 1453, para a Sé. A sua igreja, em que não abundavam as relíquias, ficaria assim enriquecida pelos valiosos despojos do santo taumaturgo. As relíquias eram instrumentos de poder, capazes de o transmitir para as instituições que as possuíam e faziam venerar e, igualmente, para o conjunto da sociedade. Assim, não surpreenderá o interesse da Coroa pelas ossadas de São Pantaleão: D. João II ordenou a execução de uma arca de prata para elas e o seu sucessor D. Manuel I, quando, em 1502, passou pela cidade a caminho de Compostela, ordenou a conclusão da arca, mas introduzindo alterações à sua iconografia, acrescentando-lhe as suas armas.

As capacidades agregadoras e identitárias das relíquias, não apenas do tecido social mas igualmente do espaço urbano, são bem conhecidas: o depósito da arca na Sé apenas poderia contribuir para a proeminência desta. O espiritual, porém, deveria ser complementado pela ação material e institucional. Nesse sentido, D. Diogo dignificou a sua igreja, reconstruindo a galilé ou alpendre de São João. Com origem medieval, já que devia a sua designação ao altar de S. João Baptista no topo norte do transepto, substituído, no século XIV pelo da confraria de Nossa Senhora do Presépio, abria-se no flanco norte da Sé, frente ao largo do mesmo nome e mantinha, desde a sua fundação uma importante funcionalidade institucional. Foi no alpendre que, em 1328, o corregedor real se sentou para julgar os diferendos que opunham a Coroa ao recém-eleito D. Vasco Martins (1328-1342); aí deveriam ser lidas e publicadas, como era costume no reino, as respostas régias aos capítulos de cortes. Também os diversos conflitos que opuseram, no século XV, a Sé aos mendicantes, entre os quais se destaca a questão da confraria de Jesus, instituída no convento de São Domingos, tiveram nele importantes episódios: foi no alpendre que, a 25 de agosto de 1450, um tabelião leu a carta do legado apostólico, dirigida ao Cabido, em que nomeava frei Gomes, prior de Santa Cruz de Coimbra, para resolver a disputa. Aí, ou nas proximidades, se devem ter também efetuado reuniões concelhias quando os participantes eram numerosos. A longa tradição institucional prosseguiria no

século XVI, sendo aí arrematadas as rendas da Mitra. Devido a essa funcionalidade, o pórtico construído por D. Diogo de Sousa, coroado por ameias e com arcaria gótica que sustentava uma cobertura de madeira, possuía uma série de bancos e assentos e exibia as armas do prelado.

No interior da igreja, D. Diogo mandou erguer um novo retábulo-mor. Não nos chegaram quaisquer descrições dele, mas podemos imaginá-lo semelhante aos monumentais retábulos de gosto flamengo e de estilo gótico flamejante, dispostos em vários níveis, que, pela mesma época, serão colocados na Sé de Coimbra ou na do Funchal e, um pouco depois, o mesmo D. Diogo encomendará para a nova capela-mor da Sé de Braga. Ainda uma outra fundação importante se terá ficado a dever a D. Diogo de Sousa: a Misericórdia, instituída no designado “claustro velho”, provavelmente em 1503, data exibida numa pedra, com as suas armas, que aí foi encontrada durante as obras de restauro empreendidas pela Direção Geral dos Edifícios e Monumentos Nacionais na década de trinta do século passado. O conjunto ocupava uma boa parte da extremidade NE do claustro e tinha porta aberta, com alpendre, voltada ao designado Adro Detrás da Sé, que circundava a antiga charola românica, atual beco dos Redemoinhos. A casa do Despacho localizou-se onde se encontra hoje a casa museu Guerra Junqueiro, comunicando com a capela no interior do claustro, mais tarde designada de Santiago, através de uma escada em caracol, aberta na espessura do muro, ainda existente.

#### D. Frei Baltasar Limpo

Uma série de bispos cortesãos, sobrinhos do célebre cardeal Alpedrinha, sucederam a D. Diogo na cadeira episcopal portuense; devido ao curto período em que estiveram à frente dos destinos da diocese, caso de D. Diogo Álvares da Costa (1505), falecido sem tomar posse, e do seu sucessor António Álvares da Costa (1505-1507), ou às suas prolongadas ausências, caso de D. Pedro da Costa (1507-1534), não deixarão grande obra na Sé. D. Pedro, porém, manteve uma longa disputa com a Câmara portuense sobre a proeminência do foro episcopal consubstanciado no direito de portagem. Por essa razão, chegou a lançar um interdito sobre a cidade, apenas levantado a pedido do rei D. Manuel em 1512. A contenda só seria resolvida com a concórdia realizada entre a Câmara e o Bispo, que seria sancionada pelo foral manuelino de 1517. Na sequência desse documento, o Concelho ergueu o seu pelourinho na Ribeira em 1520. Em 1523, porém, já é referida a existência do pelourinho da Sé; tratou-se, presumivelmente, de uma reposta à ação dos cidadãos. É possível que esses conflitos tenham sido alimentados pela restituição do senhorio, por parte da Coroa, aos arcebispos bracarense em 1472. Sabe-se, também, que sendo já bispo de Osmá, D. Rodrigo ofereceria uns cortinados de brocado para o retábulo-mor de D. Diogo de Sousa.

A actividade construtiva do breve sucessor de D. Pedro da Costa, o bispo Belchior Beliago (1535-1537) foi inexistente; a inação, porém, não seria apanágio do carmelita Frei Baltasar Limpo (1537-1550), que se lhe seguiu. O prelado, considerado um precursor da Reforma Católica e de Trento, concílio em que, aliás, seria o primeiro representante português nomeado por D. João III, permanecendo em Itália durante dois anos (1546-1548), teve um papel decisivo na cidade quinhentista. Reformou e disciplinou o clero diocesano e seguiu, como D. Diogo de Sousa antes dele – por quem pode ter sido influenciado, dada a importância da *renovatio urbis* por este empreendida em Braga entre 1505-1532 – o princípio humanista de encarar a ação construtiva como um prolongamento do múnus episcopal. Assim, empreendeu uma série de obras de reorganização do espaço interior e exterior da Sé, que obedeceram a um plano cujos “apontamentos” apresentou aos vereadores da Câmara, no mesmo ano de 1537 em que iniciou o seu bispado. Esse projeto incluiu uma intervenção no largo de São João – que passou a designar-se praça da Sé na documentação episcopal – frente ao alpendre restaurado pelo seu antecessor.

A intervenção incluiu a reconstrução do chafariz da Sé, a cargo de João Lopes-o-Velho. O chafariz era, desde a Idade Média, um poderoso símbolo do foro episcopal e, no início do século XVI, estava abandonado. Em 1537, porém, no seguimento de queixas apresentadas pela vereação ao monarca a sua conduta será, por disposição episcopal, objeto de reparações. Dois terços do preço da obra ficaram a cargo do prelado, um terço seria assumido pelo Concelho. Para a obra, o bispo D. Frei Baltasar Limpo teve que pedir auxílio à abadessa de Santa Clara, D. Briolanja Ferraz: seria ela a responsável pela chegada da água, não só ao seu convento, mas também ao chafariz da Sé. Nesse mesmo ano, João Lopes, contratado pela Fábrica da Sé, seria encarregue da boa manutenção da conduta. O chafariz, que pela curta descrição que dele se conhece deveria ser de espaldar ameiado e com um grande tanque, seria depois disso totalmente remodelado pelo mesmo João Lopes, que teria o cargo de o manter, e ao seu aqueduto, em bom estado até 1556, ano da sua morte. Em 1557, sucedeu-lhe nessas funções o pedreiro e hortelão do bispo Francisco Gonçalves.

Outra obra importante do plano de D. Frei Baltasar Limpo para a envolvente da Sé seria a instalação do aljube para clérigos, em 1538, junto da torre de Vandoma, igualmente no largo de São João. O aljube deslocou-se para aí da sua anterior localização na vizinha rua das Tendas, onde tinha sido estabelecido pelo bispo D. João de Azevedo. Ainda no largo, empreendeu também uma intervenção na casa do Cabido, ou “cabido velho”, então adossada à torre norte da catedral. Teria pelo menos dois pisos, onde se localizavam a sala de reuniões, ou cabido propriamente dito e o seu cartório. As obras no “cabido velho” foram contratadas em 1541 ao carpinteiro João Anes e incluíram o lajeamento dos seus

espaços principais. O acesso ao Cabido, fazia-se por uma porta que comunicava com o coro alto da igreja.

A mais importante obra planeada para o largo, contudo, não chegou a ser executada. Baltasar Limpo colaborou com o reformador jerónimo Frei Brás de Barros na rua da Sofia em Coimbra; o noviciado do Colégio do Carmo, por ele fundado em 1540 e inicialmente destinado aos cónegos portuenses, foi projetado por Diogo de Castilho e estava concluído em 1548. É muito provável que a desejada intervenção na torre da Câmara do Porto, que se encontrava em risco de derrocada e articulava o largo de São João com o espaço fronteiro à Sé, tenha sido igualmente patrocinada por Frei Baltasar; ela integrava-se bem no seu entendimento da arquitetura ao serviço da ordem política. Francisco de Cremona, o mestre das obras italiano que D. Miguel da Silva trouxe consigo para dirigir o conjunto monumental da Foz do Douro e Diogo de Castilho deram pareceres para ela em 1539, mas o primeiro vistoriou a torre antes de Castilho e será ele, portanto, o provável autor de um projeto que supunha a sua radical transformação. Para além do apear de um piso, previa um novo corpo, adossado ao antigo, para se realizarem as sessões camarária. O remanescente do antigo paço destinar-se-ia, quase exclusivamente, a prisão de homens e mulheres e habitação do alcaide e, no terreiro que ficava na plataforma da rua Escura, instalar-se-ia um pátio para “recreio para a saúde dos ditos presos” Este pátio seria abastecido com água proveniente do chafariz da Sé, o que claramente supunha a prévia concordância de Baltasar Limpo e a sua anuência ao plano; ela também seria necessária para a construção do novo edifício camarário, cuja única implantação possível era, exatamente, no extremo poente da praça da Sé. A horizontalidade da nova câmara, que substituiria a elevação simbólica da torre, em que se revia ainda, à época, a elite urbana portuense, seria um elemento importante na transformação do antigo espaço sintagmático do largo num espaço representativo. O paço articular-se-ia com as outras obras episcopais no contar de uma *istoria*: o chafariz, o aljube e ainda o pelourinho que existia junto da torre municipal foram, num local de partidas e chegadas e de grande intensidade ritual, os signos visíveis da vitalidade política dos bispos do Porto.

O nome de Cremona pode estar ainda ligado à cúpula do cruzeiro da Sé executada em madeira, entre 1546 e 1550, por Mestre André Siciliano. Este, que pode ter acompanhado Francisco de Cremona na sua viagem para o reino ou, então, sido posteriormente convocado por D. Miguel da Silva, já tinha, juntamente com o português António Simões, sido o responsável pela construção em 1537 do coro alto que, segundo D. Rodrigo da Cunha, alcançava o segundo tramo da nave. A cúpula com lanternim, de gomos e em madeira especialmente transportada do Alto Douro, janelas envidraçadas com adufas e uma balaustrada ou varandim interior circuitando a sua base, não tinha precedentes no Norte de Portugal. Ela teve, contudo, curta vida, substituída que foi por uma estrutura

em pedra, ao modo gótico, por ordem de D. Rodrigo Pinheiro, sucessor de Frei Baltasar Limpo. Desse modo, a sua reconstituição só é possível através das referências aos seus vários elementos constitutivos, nomeados nos pagamentos efetuados a Mestre André. Todavia, não temos grandes dúvidas que ela se tenha inspirado, como outras obras contemporâneas levadas a cabo por Cremona, como o farol de São Miguel-o-Anjo e a igreja a matriz da Foz, em obras ou projetos humanistas romanos do início do século. No caso vertente, a inspiração estaria na nova basílica romana de S. Pedro, projetada por Bramante, que possuía uma cúpula no cruzeiro. Francisco de Cremona, que trabalhara como *muratore* em S. Pedro, já tinha estado, possivelmente, sob as ordens do arquiteto lombardo nas obras da *villa* papal da Magliana, nos arredores de Roma, onde surge como construtor de pontes em 1513. Foi também com Baltasar Limpo que se fundiram novos sinos, como o Robalo, o Espírito Santo, o Chantre e o Santa Maria e se fizeram ferragens para outros, entre eles o Pantaleão Agostinho, e que na charola da capela-mor românica foram colocados os órgãos construídos por Heitor Lobo (1537): os “grandes” na charola de cima, ou seja, na galeria superior, também designada “charola dos órgãos”, os pequenos debaixo deles.

É ainda na época de Baltasar Limpo que se dá, entre 1541-1544, a maior entre as várias intervenções de que o claustro foi alvo no século XVI. Em 1541-1542 assentaram-se as suas lajes, operação dirigida por João Lopes-o-Velho, fizeram-se e reformaram-se capelas e retábulos, abriram-se e fecharam-se portas. Tendo os trabalhos sido prosseguidos em 1543, foram concluídos no ano seguinte, quando João Lopes surge com a denominação de “juiz das obras”. Contemporaneamente, constrói-se, sobre duas das quatro naves do claustro, a “varanda do bispo”, contratada em 1543 ao pedreiro Diogo Pires. Esta era uma galeria de circulação coberta que partia do paço episcopal e que, provavelmente através de uma escada em caracol, permitia a descida para o nível inferior do claustro.

Frente à Sé, o plano de obras de Frei Baltasar incidiu sobre o auditório eclesiástico, demolido em 1934 e situado na embocadura da rua das Tendas, no local designado “terreiro da Pregação”, e será objeto de uma intervenção que se concluiria por volta de 1541. Os trabalhos incluíram a pintura da cadeira do bispo e do gradeamento que a ocultava dos olhares exteriores quando pregava; de um novo balcão, o “balcão novo” ou varanda destinado aos membros do Cabido, situada no primeiro piso e que lhes permitia ouvir a oratória sacra, a cargo do prelado ou de pregadores contratados, especialmente dominicanos e franciscanos, que o faziam a partir de um púlpito próprio. Compreende-se, portanto, a designação desse local, entre o auditório e o claustro e, para facilitar a circulação dos cônegos e do prelado entre eles foi aberta uma porta na parede junto à capela de João Gordo.

Uma outra obra importante se ficou a dever a Baltasar Limpo: frente ao Auditório, do outro lado da rua das Tendas e faceando a porta principal da

Sé, estava já fundada, durante o seu episcopado, a capela de Nossa Senhora de Agosto. Ela, porém, será sobretudo obra do seu sucessor D. Rodrigo Pinheiro.

### D. Rodrigo Pinheiro

A Frei Baltasar Limpo sucederia D. Rodrigo Pinheiro (1552-1572), então já com 70 anos de idade. Natural de Barcelos, o papa Paulo III confirmou-o como Bispo de Angra, capital da ilha Terceira nos Açores, por bula de 24 de setembro de 1540. Não chegou, todavia, a abandonar Lisboa e a ocupar a sede episcopal, porque o rei o nomeou entretanto Governador da Casa do Cível e ministro da Mesa da Consciência e Ordens. A sua ação pastoral, de administração eclesiástica ou de disciplina do clero diocesano foi quase nula, mantendo um modo de vida de aristocrata e centrando-se sobretudo no combate à heresia: foi ele o principal apoiante da instalação, em 1560, dos Jesuítas na cidade e esteve entre os prelados convocados, em 1566, por D. Frei Bartolomeu dos Mártires para o Sínodo Provincial de Braga. Possuía formação clássica e os seus contemporâneos salientam o seu gosto pelas letras, mas manteve sempre uma distância entre a sua atividade literária e a prática episcopal.

Uma das primeiras obras ordenadas por D. Rodrigo Pinheiro será a substituição da cúpula levantada no cruzeiro da Sé pelo seu antecessor. Entre 1556 e 1557, ela será derrubada e substituída pela abóbada de nervuras atual, construída por António Dias. Esse novo “coruchéu” é, com algumas alterações, o mesmo que ainda hoje cobre o cruzeiro da Sé. Dele desapareceram as armas douradas e pintadas de D. Rodrigo Pinheiro e as janelas termais resultaram das obras levadas a cabo na sede vacante do século XVIII; os originais, em número de quatro, eram de menor dimensão e tinham vidraças, propositadamente encomendadas em Lisboa. As vidraças foram progressivamente, ao longo do século, substituindo as mais antigas adufas, que tradicionalmente eram utilizadas nas exíguas aberturas da Sé. Ainda na abóboda do coruchéu abria-se a “casa do lampadário”, onde se guardavam o cabo e a maquinaria que permitia subir e descer o grande lampadário. No exterior, o remate do coruchéu era marcado pelo “galo da grimpã”, que se firmava num vaso de azulejo e fora executado pelo ferreiro João Malhar. A construção do novo coruchéu em pedra pode ter tido consequências, já que, em 1562, o provedor da Fábrica da Sé, o cónego Simão Vaz alerta para que a capela-mor estava em risco de ruína: “capella do altar moor que estava para cair”.

D. Rodrigo implementaria outras obras na sua Sé. Se, em 1544, João Lopes-o-Velho tinha feito uns balaústres que ajudavam à reserva do espaço sobrelevado da capela-mor e alguns anos depois, em 1549, foi aí colocado um gradeamento, traçado por João Sobrinho. Em 1558 D. Rodrigo mandou fazer um tabernáculo de madeira para ela. A sua dimensão devia ser razoável, dando trabalho a três

oficiais e, no seguimento de uma tendência que vinha do episcopado anterior, os dois arcos de entrada do deambulatório seriam fechados por grades de madeira em 1577. Em 1574, o púlpito que estivera no terreiro da pregação frente à Sé, deslocou-se para o seu interior, tendo sido chumbado numa das colunas da nave. Era em madeira, assente numa base ou “tabuleiro” de pedra, sendo o conjunto rematado por um “sombreiro” pintado e dourado.

Contudo, a mais importante obra empreendida por D. Rodrigo foi a conclusão da capela de Nossa Senhora de Agosto, ou dos Alfaiates. Como se referiu, a capela situou-se no adro poente da Sé, frente à porta principal, no gaveto da rua das Tendas que fazia face ao Auditório Eclesiástico. Magalhães Basto refere que a imagem de Nossa Senhora, ou Santa Maria de Agosto, se venerava em 1513 no sobrado do celeiro do Cabido, e que este se situava frente ao pórtico da Sé. É, porém, possível que o celeiro capitular se não se situasse já, à época, nesse local, mas sim no claustro. De qualquer forma, em 1541, sendo bispo Baltasar Limpo, a “ermida de Sancta Maria d’Agosto” já se encontrava no gaveto entre as ruas das Tendas e da Porta Principal da Sé, pelo que a sua construção se deve ter incluído no programa de renovação da envolvente da Sé empreendido pelo bispo carmelita. Ela insere-se na preocupação reformista de recuperar e reorientar práticas religiosas tradicionais e, simultaneamente, insistir na divulgação do culto mariano. Seria Baltasar Limpo, aliás, a solenizar a festa da Assunção de Nossa Senhora, ou Nossa Senhora de Agosto. Decorridos alguns anos, em 1554, a capela teria sido cedida à confraria dos Alfaiates, estando quase concluída no ano seguinte. Então, era já bispo do Porto D. Rodrigo Pinheiro.

A superfície da capela inicial expandiu-se para norte, na direção da torre da Câmara e para poente, ao longo da rua das Tendas. Em 1558, o cónego João Álvares Bainharia refere no seu testamento que a capela não estava ainda concluída; na verdade, só em 1565 seria contratada a sua conclusão, por encomenda de D. Rodrigo, com a construção da abóbada de cobertura, da exígua capela-mor e do pórtico, pelo mestre de pedraria Manuel Luís, com a aprovação de João de Ruão, que esteve presente na assinatura do documento.

A relação da capela com o plano urbano era bem diversa da que fora praticada pelas igrejas medievais. A sua implantação deixou de estar embebida no sagrado para ser condicionada pelo lugar; por essa razão, não obedecia já à orientação canónica nascente-poente. O resultado será o que podemos chamar de igreja-casa que, nas suas proporções e na ausência de frontões é semelhante a construções manuelinas do início do século, como, por exemplo, a capela, ou ermida, de São Jerónimo em Belém (1514). Na capela de Nossa Senhora de Agosto, porém, desapareceram os elementos expressivos próprios da morfologia medieval, como os contrafortes de ângulo, ou o escalonamento volumétrico que em São Jerónimo denunciava a existência de uma capela-mor: a capela dos Alfaiates era uma abstração geométrica. O facto de ser um monovolume, aliado

aos vagos elementos estruturantes existentes nas duas fachadas, contribuiria para uma aparente rarefação semântica, apenas atenuada pelos dois pórticos, abertos respetivamente para o adro e para a rua das Tendas, denunciados em plantas antigas do edifício, embora no contrato com Manuel Luís só se faça referência a um.

Todo o quarteirão das Tendas, frente à Sé, foi demolido na década de trinta do século XX e a capela foi apeada em 1936, vindo a ser reconstruída em 1953 na sua localização atual, à entrada da rua do Sol, alterando profundamente a sua forma de apreensão visual. A forma como a superfície objetiva das fachadas da capela de Nossa Senhora de Agosto era apreendida ainda se relacionava com o carácter táctil do adro medieval e, de um modo geral, da cidade de contacto existente frente à Sé. Entre esta e a capela existiu uma fluidez espacial marcada pelo ritual; assim, todos os sábados, os cônegos do Cabido deveriam dirigir-se, em procissão e cantando, da Sé a Nossa Senhora de Agosto. A construção da capela poderá, desse modo, associar-se igualmente à contemporânea reforma do espaço interior da Sé e a uma nova liturgia disciplinadora das devoções. Uma vez mais, o nome de Baltasar Limpo se pode referir relativamente a essas transformações já que, em 1541 ele criaria a dignidade de arcediogo, com a função precisa de organizar o culto catedralício.

A morfologia da capela, contudo, dificilmente se enquadraria na época do Carmelita. A utilização do branco acentua a clareza geométrica da parede/panela em que os elementos estruturantes, em granito aparente mais escuro: as pilastras dos cunhais, rematadas por tríglifos curvos com *gutae*, uma “invenção” de Serlio, a cornija e o embasamento são minimalistas, visto que a sua função é emoldurar uma organização visual e não expressar uma estrutura construtiva. Em granito é também o único pórtico sobrevivente; nele, paradoxalmente, surge o sistema trilítico estruturante, integrando as colunas coríntias e a arquitrave sobre ele que está ausente da fachada.

A aparentemente fraca capacidade semântica da capela da Senhora de Agosto associa-se a uma tradição pré-icónica da arquitetura portuguesa, definidora de relações estruturais de articulação que se destinavam a permanecer ocultas. A ela serão apostos signos – os pórticos – de uma cultura posterior. Não se trata, pois, de uma atitude ignorante relativamente aos modelos clássicos; como encomenda episcopal de um prelado tocado pela reforma tridentina, deve-se inserir no ambiente ideológico que se vivia no país após os meados do século, mais particularmente em correntes de pensamento, como o ascetismo, resultantes de mutações do erasmismo humanista e que procuraram alternativas formais a essas fontes. D. Rodrigo Pinheiro seria um caso exemplar dessa mutação e o experimentalismo é patente no diálogo travado, no interior da capela, entre dois sistemas aparentemente antagónicos: o “ao moderno” e o “ao romano”. Ao primeiro pode-se associar a abóbada de combados, com cinco chaves e terceletes,

extremamente elevada e muito abatida, da nave; a tradicional estrutura gótica, porém, passou por um processo de estilização, que lhe deu nervuras de secção quadrangular com arestas vivas e ornamentação, nos fechos, constituída por flores *rollwerk*, elementos que sugerem *tabulae ansate* e capitéis jónicos estriados; mais do que uma estrutura arquetónica, sugere uma pintura ilusionista. Por essas razões, não deve ser conotada com uma retrógrada prática anterior, mas com a pesquisa, em alternativa ao modo renascentista italiano, conducente a uma linguagem espacial e ornamental renovada; o mesmo tema, mas a uma outra escala, seria praticado nas três sés joaninas – Miranda, Portalegre e Leiria – que se construíram pela mesma época. Sendo assim, pode-se considerar a minúscula abóbada de caixotões da capela-mor, que abre por um arco sustentado pelos capitéis jónicos de pilastras rebaixadas ao centro, modelo muito divulgado nas microarquitecturas coimbrãs de João de Ruão, como um tema mais tradicional. A abóbada, contudo, traz alguma novidade em relação a João de Ruão: as consolas que a suportam, de diferentes dimensões e com elementos sobrepostos – mísulas, fragmentos de entablamento e capitéis jónicos – parecem inspirar-se nas que Cremona empregou no hexágono da capela-mor da Foz. Por sua vez, a utilização dos enrolamentos flamengos na abóbada e no remate do arco cruzeiro remete para as gravuras importadas de Antuérpia popularizadas a partir de Coimbra e da obra de João de Ruão.

A sensibilidade aos materiais, a sua capacidade de construir atmosferas, mais do que a prática vitruviana, marcam, desse modo, o interior da capela. No exterior, o controle tonal repete-se, bem como a disciplina do desenho, esta patente no nicho que abriga a imagem da padroeira e mostra, na sua meia laranja, decoração de pequenos ovados e diamantes, cuja filiação nas séries de Vredeman de Vries é evidente. Eles surgem, por exemplo, no *Ersten Boech* publicado em 1565, mas também nos livros de perspetiva e nos *Small Wells*; todos poderiam ser encontrados na coleção da livraria de Santa Cruz de Coimbra. Outros elementos do pórtico como as consolas jónicas de remate às pilastrinhas que ladeiam o nicho, inspiraram-se igualmente nas gravuras do *Ersten* ou do *Anderes Buch* de 1565, nas das *Variae Architectura* ou das *Intarsia Prints*. Para o remate do nicho convergem ainda duas molduras curvilíneas, utilizadas como aletas laterais e concluídas em enrolamentos, que repetem o desenho de segmentos de nervuras da abóbada interior.

#### D. Simão de Sá Pereira e D. Frei Marcos de Lisboa

A capela de Nossa Senhora de Agosto seria um ponto de viragem importante na arquitetura religiosa do Norte. No Porto, terá que se esperar pelo curto bispado de D. Simão de Sá Pereira (1580-1581), para que a uma outra capela se construa junto à Sé, desta vez na praça de S. João, frente ao alpendre. A ermida

teve a invocação de S. Roque (c.1581); como S. Pantaleão, era um anti pestífero, e a causa próxima da sua construção poder-se-á encontrar na grande peste que, nesse mesmo ano de 1581, grassou no Porto. O padre Novais indica que ela era muito semelhante à de Nossa Senhora de Agosto<sup>1</sup> e, tendo sido muito danificada pelo terramoto de 1755, seria demolida no ano seguinte. A sua edificação integrou-se também na ação de cristianização da Reforma católica; uma outra faceta desta, a retirada da Igreja do espaço público, no sentido da separação sagrado/profano, estará na origem da quase simultânea extinção do edifício do Cabido Velho. Este seria suprimido por D. Frei Marcos de Lisboa (1582-1591). Depois de ter ingressado na Ordem de S. Francisco, D. Frei Marcos passou para a Província de Santo António, formada em 1568 por Bula de Pio V; desse modo, transitou para a classe dos Menores reformados ou Capuchos, de que foi o primeiro provincial eleito. Foi, juntamente com o bispo do Algarve, D. Afonso de Castelo Branco, o primeiro prelado apresentado por Filipe II como rei de Portugal e, cronista-mor da sua Ordem, escreveu as *Chronicas dos Frades Menores*, em três volumes.

D. Frei Marcos ordenaria a construção de uma nova sala de reuniões capitular na nave sul do claustro, junto do claustro velho; a ele se deve igualmente a construção de uma capela na nave sul do claustro, contígua à nova casa do cabido, com a invocação de São Vicente. Uma capela com o mesmo orago existia já no claustro em 1545; os trabalhos da nova, que lhe pode ter sucedido, decorriam já em 1589. Tem planta retangular, coberta por uma abóbada de berço em caixotões de pedra que repousa sobre mísulas “flamenguistas”. Para aceder a ela, um pórtico ladeado por estípides, igualmente com ornamentação flamenguista de *rollwerk*, óvulos e diamantes, denota a crescente divulgação desse tipo de ornamento, popularizado através das gravuras importadas de Antuérpia, sobretudo de Vredeman de Vries, na arquitectura religiosa do Porto. O seu autor poderá ser um dos mestres que então operava na cidade, como Gonçalo Vaz, genro de Manuel Luís, ou Gregório Lourenço.

#### D. Frei Gonçalo de Morais

D. Rodrigo da Cunha relata sobre o seu antecessor Gonçalo de Morais (1602-1617), que ele, como César Augusto em relação a Roma, se poderia vangloriar de ter achado a Sé em taipa e a ter deixado em mármore<sup>2</sup>. Gonçalo de Morais foi beneditino, estudou em Coimbra e foi monge no mosteiro em Refojos de Basto. Posteriormente, foi prior do desaparecido mosteiro de Santarém, também

<sup>1</sup> Manuel Pereira de Novais – *Anacrisis Historial*. II parte. Vol. IV. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1918, p. 118.

<sup>2</sup> Rodrigo da Cunha – *Catalogo e historia dos bispos do Porto*. Porto: João Rodriguez, 1623, p. 359.

beneditino, sendo eleito abade geral da Congregação no 7.º Capítulo Geral de Tibães, em 1590. Quando foi apresentado por Filipe II para Bispo do Porto, era prior do mosteiro beneditino de Lisboa. Entre as obras empreendidas por ele na Sé sobressai a construção da nova capela-mor, entre 1606 e 1610. Os oficiais da câmara protestariam pois, segundo eles, o prelado não podia efetuar a obra, já que a capela-mor, como todas as outras das Sés portuguesas, era propriedade real, mas sem encontrarem eco. Ela foi a última grande realização de um século XVI que, propositadamente, se alargou até ao início do seguinte, pois fecha exemplarmente um ciclo iniciado por D. Diogo de Sousa, em 1499, com a trasladação da relíquia de São Pantaleão de Miragaia para a Sé.

A capela-mor de Gonçalo de Morais é o resultado direto da definição, alinhada com os postulados tridentinos, da nova política religiosa e cultural do país na época de D. João III. A sua inspiração estará na capela-mor de Santa Maria de Belém em Lisboa (1571-1572), ordenada pela viúva de D. João III, D. Catarina de Áustria. Ela, por sua vez, teria sido influenciada por Miguel de Arruda (c. 1500-1563), arquiteto militar a que se atribuem projetos para as três sés joaninas de Miranda do Douro (1552) Leiria (1551?) e Portalegre (1556), em que surgem pela primeira vez as capelas-mores profundas e apaineladas. O projetista da capela dos Jerónimos, Jerónimo de Ruão, foi discípulo de Arruda, o que justificaria essa ascendência. Contudo, a capela-mor de Belém inspira-se, no seu exterior, em desenhos do italiano Francesco di Giorgio e a sobreposição de ordens interior, se é difundida na tratadística de Serlio, poderá ter outra origem. Esta poderá estar relacionada com o portuense Gonçalo Baião, que esteve em Roma, trabalhou para D. João III e, possivelmente, o seu irmão, o cardeal D. Afonso e, executaria para o primeiro uma maquete do Coliseu romano.

O padre Rebelo da Costa afirma, referindo-se à capela-mor da Sé do Porto (1606-1610): “Um discípulo de Miguel Ângelo, chamado Valentim, foi o autor desta admirável Fabrica”<sup>3</sup>. A origem dessa atribuição deve estar na *Espanha Sagrada*, de Frei Henrique Florez, em que se afirma sobre o bispo Morais e a sua capela-mor: “De Italia trajo a Valentim, discipulo de Michael Angelo, que labro el altar mayor por un deseño de su mesmo maestro”<sup>4</sup>. O “discípulo” de Miguel Ângelo, portanto, seria apenas responsável pela execução do retábulo-mor, não da arquitetura. Contudo, o que se sabe sobre esse retábulo não aponta para o nome de Valentim. O artista que o pintou foi Simão Rodrigues (c.1569-1629); um dos seus painéis, o “Cristo Ressuscitado”, encontra-se atualmente na capela de São Vicente, enquanto a execução do retábulo deve ter estado a cargo de

<sup>3</sup> Agostinho Rebelo da Costa – *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Pôrto*. Pôrto: Na Officina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1789, p. 58.

<sup>4</sup> Frei Henrique Florez – *Espanha Sagrada. Theatro (...) criticas*. Tomo XXI. Madrid: Antonio Marin, 1766, p. 208.

Salvador Mendes ou, como sugere Pinho Brandão, do imaginário António Coelho<sup>5</sup>. A ornamentação da capela-mor original que, segundo o padre Novais, tinha “marmores, iaspes Porfidios y otras piedras de Diferentes Colores”<sup>6</sup> foi alterada pela intervenção levada a cabo durante a Sede Vacante setecentista: rasgaram-se grandes frestas, abriram-se portas, colocaram-se as pilastras nas paredes laterais e novos mármores. Esse tipo de ornamentação tinha poucos pontos de contacto com os modelos flamenguistas então vigentes na arquitetura do Porto, de que o mestre pedreiro Valentim de Carvalho (act. 1610-1642), a quem usualmente se associa a atribuição de Rebelo da Costa, foi praticante. Porém, se Valentim de Carvalho surge documentado no Porto precisamente no ano de 1610, é em relação a uma obra menor, a pavimentação da Misericórdia, sendo pouco provável que, após um trabalho com a importância da capela-mor, se dedicasse à colocação de um lajeamento.

Existe, contudo, um outro mestre que poderia ter feito a ponte entre o tipo de ornamentação da capela-mor, mais erudito e próximo aos meios cortesãos de Lisboa, e o Norte: Jerónimo Luís (act. 1576-1600), que foi, possivelmente, irmão ou parente próximo de Manuel Luís, o mais importante mestre pedreiro ativo no Noroeste na segunda metade do século XVI. Entre 1576 e 1583, Jerónimo Luís trabalhou no claustro do mosteiro da Serra do Pilar; seria o grande responsável pela execução, embora o projeto inicial, em que introduziu várias modificações, datasse da década de trinta. Em 1580, foi contratado pelo conde da Feira D. Diogo Forjaz para construir a capela-mor da igreja do convento Lóio do Espírito Santo em Santa Maria da Feira. Essa obra terá pontos de contacto sob o ponto de vista ornamental, não só com a capela-mor dos Jerónimos, mas, igualmente, com a posterior ousia da Sé do Porto. Na verdade, esse Jerónimo Luís, que deve também ter desempenhado um importante papel na remodelação do convento Lóio do Porto na década de oitenta, poderá ser o mesmo que se refere, em 1587, como aparelhador da obra da capela do Espírito Santo, na Igreja de Nossa Senhora da Conceição de Lisboa. A capela é atribuída a Jerónimo de Ruão e estaria concluída antes de 1590; com efeito, no Verão de 1589 Jerónimo Luís está de novo no Porto, dirigindo a reparação das escadas da muralha nos Guindais e de uma estância do muro entre Santa Clara e Cimo de Vila, indicando-se ainda que tinha um filho, seu obreiro. Ainda no Porto, em 1595 foi processado pela Câmara por ter abandonado a obra da calçada do Caminho Novo, entre o Postigo da Esperança e a Porta Nobre.

A última obra documentalmente relacionada com Jerónimo Luís é a do mosteiro de Pombeiro, de que em 1600 é mestre. Nesse ano, visitou a obra da

<sup>5</sup> Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na cidade e na diocese do Porto. Documentação. Diocese do Porto. Subsídios para o seu estudo*. Porto: [s.n.], 1984, vol. I, p. 203.

<sup>6</sup> Manuel Pereira de Novais – *Anacrisis Historial...*, II parte. Vol. IV, p. 48.

Misericórdia de Guimarães, acompanhando Manuel Luís, então mestre de obras do arcebispado de Braga; Pombeiro era um mosteiro beneditino e, por isso, Gonçalo de Morais poderá tê-lo conhecido aí. Quando, em 1618, foi reatada por Francisco de Carvalho a obra de igreja do Espírito Santo em Vila da Feira, interrompida desde 1595, a capela-mor estava já concluída. Em 1625, a igreja seria prosseguida por Valentim de Carvalho; poderia ter-se dado o caso que este tivesse adotado a capela-mor de Jerónimo Luís à que tinha executado na Sé do Porto. É essa a opinião de Carlos Ruão<sup>7</sup>; como dissemos, porém, tudo indica que Valentim de Carvalho não foi o projetista da capela-mor da Sé, inclusive porque o corpo da igreja do Espírito Santo não apresenta o mesmo tipo de ornamentação da sua capela-mor, estando muito mais próximo da tradição portuense.

Restam, portanto, sérias dúvidas quanto à autoria da capela-mor da Sé, que Frei Gonçalo afirmava ter sido da responsabilidade dos melhores mestres do reino. O facto de ter sido alterada durante a sede vacante setecentista não contribui para um melhor esclarecimento da questão, já que, do original, apenas terá restado inalterada a abóbada de caixotões e a zona superior do arco cruzeiro, com o entablamento, o nicho central e as armas do bispo encomendador. Será, contudo, sempre oportuno reiterar as suas semelhanças com as capelas-mores de Vila da Feira e de Belém, em que Jerónimo Luís poderá ter igualmente trabalhado com Jerónimo de Ruão, e não apenas no ambiente ornamental: como em Belém, os seus elementos exteriores de articulação são mais um artifício do desenho do que uma clara afirmação estrutural. Essa aparente facilidade oculta, todavia, o enorme esforço de sustentação da cobertura por muros maciços que, simultaneamente, calam a riqueza dos materiais da decoração interior. É, pois, com naturalidade que a morfologia exterior e abstrata da torre medieval se transforma interiormente no tesouro da riqueza ornamental e, também, do renovado ritual litúrgico pós-tridentino. Fechando um ciclo, a relíquia de S. Pantaleão, definitivamente entronizado como padroeiro da cidade, terá nela um destacado lugar de honra.

## Bibliografia

AFONSO, José Ferrão – “*A imagem tem que saltar*”. *A igreja e o Porto no século XVI. Um estudo de história urbana*. Lisboa: Fundação para a Ciência e Tecnologia/Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

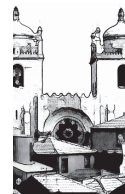
ALMEIDA, Mónica Anunciata Duarte de – *O programa artístico da capela-mor da igreja de Nossa Senhora da Luz de Carnide* [texto policopiado], 2 vols. Dissertação (Tese de mestrado em História da Arte) apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1997.

<sup>7</sup> Carlos Ruão – “*O ‘Eupalinos’ Moderno*”. *Teoria e prática da arquitetura religiosa em Portugal. 1550-1640*. [Edição policopiada] 3 volumes. Dissertação de doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: FLUC, 2006, vol. 2, p. 456.

- ALVES, Joaquim Jaime B. Ferreira – *O Porto na Época dos Almadás. Arquitectura Obras Públicas*. 2 vols. Porto: Arquivo Histórico Municipal, 1990.
- BASTO, Artur de Magalhães – *Apontamentos para um dicionário de artistas e artífices que trabalharam no Porto do século XV ao século XVIII*. Porto: Câmara Municipal: [s.d.]
- BASTO, Artur de Magalhães – *Estudos portuenses*. Porto: Biblioteca Pública Municipal, 1990.
- BRANDÃO, Domingos de Pinho – *Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na cidade e na diocese do Porto. Documentação. Diocese do Porto. Subsídios para o seu estudo*. Porto: [s.n.], 1984, vol. I.
- CORREIA, J. Eduardo Horta – A arquitectura – Maneirismo e estilo chão. In: *História da Arte em Portugal*, vol. VII. Lisboa: Publicações Alfa, 1986.
- COSTA, Agostinho Rebelo da – *Descrição Topográfica e Histórica da Cidade do Pôrto*. Pôrto: Na Oficina de Antonio Alvarez Ribeiro, 1789.
- CUNHA – *Catalogo e história dos bispos do Porto*. 2 vols. Porto: João Rodriguez, 1623.
- DIAS, Geraldo J. A. Coelho – O Beneditino D. Gonçalo de Moraes, Bispo do Porto e a transformação artística da capela-mor da Sé Catedral. In *I Congresso sobre a Diocese do Porto. Tempo e lugares da memória. Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão. 5 a 8 de Dezembro de 1998. Actas, vol. I*. Porto/Arouca, 2002, p. 365-392.
- DIAS, José Sebastião da Silva – *Correntes de sentimento religioso em Portugal (séculos XVI a XVIII)*, t. I, 2 vols. Coimbra, Instituto de Estudos Filosóficos, 1960.
- FLOREZ, Frei Henrique – *España Sagrada. Theatro (...) criticas*. Tomo XXI. Madrid: Antonio Marin, 1766.
- FREITAS, Eugénio da Cunha e – O Mosteiro da Serra do Pilar no séc. XVI. Notas de História e Arte. In: *O Mosteiro da Serra do Pilar*. Vila Nova de Gaia, 1984, p. 12-18.
- NOVAIS, Manuel Pereira de – *Anacrisis Historial*. II parte, vol. IV. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, 1918.
- PINHEIRO, Alfredo Dias – *A Misericórdia de Guimarães: apontamentos para a sua história*. [S.l: s.n.], 1931.
- RUÃO, Carlos – “O ‘Eupalinos’ Moderno”. *Teoria e prática da arquitectura religiosa em Portugal. 1550-1640*. [Edição policopiada] 3 volumes. Dissertação de doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Coimbra: FLUC, 2006.
- V.V.A.A. – *Frei Marcos de Lisboa: Cronista Franciscano e bispo do Porto*. Porto: Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade. Instituto da Cultura Portuguesa, 2002.



RETÁBULOS E IMAGINÁRIA NA DIOCESE DO PORTO:  
EVOLUÇÃO ESTILÍSTICA E PERSISTÊNCIA DO GOSTO PELO QUADRO EM RELEVO  
DURANTE A ÉPOCA MODERNA



LUÍS ALEXANDRE RODRIGUES

Na materialização da relação sensitiva dos fiéis com as imagens sagradas valorizamos os retábulos maiores das sés de Portalegre e de Miranda do Douro por terem concedido à figuração em relevo um novo peso. Muito relevantes são o retábulo-mor da Sé do Porto e o cadeiral montados (c. 1610) após a conclusão da obra da capela-mor. Com o estilo nacional as imagens sofreram a concorrência dos programas decorativos. Semelhante desígnio vê-se na série de painéis em relevo do cadeiral do coro alto de S. Bento da Vitória. Na nave de Santa-Clara-a-Nova ou na cabeceira do santuário de Bouças, deu-se expressão ao trabalho em relevo, também representado no retábulo de Nossa Senhora da Purificação, na igreja de S. Lourenço, e na máquina dos Mártires de Marrocos, em S. Francisco. Sublinhe-se o prolongamento deste processo narrativo nos topos do transepto na igreja de S. Bento da Vitória.

ALTARPIECES AND IMAGINARIES IN THE DIOCESES OF PORTO:  
STYLISTIC EVOLUTION AND PERSISTENCY OF TASTE FOR THE EMBOSSED FRAME  
ALONG THE MODERN PERIOD

In the materialization of the sensitive relationship between believers and sacred images we prize the altarpieces from the cathedrals of Portalegre and Miranda do Douro since they gave a new weight to the embossed figuration. Highly relevant are the main altarpiece and the chairs from the cathedral of Porto mounted (c.1610) after the conclusion of the construction of the main chapel. With the national style the images beard the concurrence of the decorative programs. A similar goal is seen in the series of embossed panels in the choir chairs of S. Bento da Vitória. In the nave of Santa-Clara-a-Nova or in the head of the Bouças sanctuary, expression was given to the embossment work, also represented in the altarpiece of Nossa Senhora da Purificação, in the church of S. Lourenço and in the Mártires de Marrocos machine, in S. Francisco. We should underline the extension of this narrative process in the top of the transept of the S. Bento da Vitória church.



# RETÁBULOS E IMAGINÁRIA NA DIOCESE DO PORTO: EVOLUÇÃO ESTILÍSTICA E PERSISTÊNCIA DO GOSTO PELO QUADRO EM RELEVO DURANTE A ÉPOCA MODERNA

LUÍS ALEXANDRE RODRIGUES\*

## Introdução

O retábulo da capela mor da Sé Velha de Coimbra é o mais antigo do seu género que se conserva no nosso país. Quando foi aplicado na cabeceira da catedral, substituiu um outro que se configurava como uma “placa dourada provavelmente de madeira [...] e nela (se) destacava a historia da Anunciação de Santa Maria para colocar sobre o mesmo altar-mór, ficando disposta à laia de retábulo<sup>1</sup>. Assim se descreve uma tipologia de retábulos de enaltecimento devocional, os quais, sendo comedidos no que respeita às dimensões, não descuravam as exigências narrativas nem os requintes decorativos que serviam o cerimonial. Por outro lado, o cotejo com a célebre tábua da Missa de S. Dinis, pintada pelo Mestre de S. Gilles, demonstra como pelos anos de 1500 se achava bastante que uma placa de pequena dimensão, contendo cenas historiadadas em relevo, estivesse assente sobre mesa do altar da celebração, ainda que o templo de S. Dinis fosse o panteão dos reis de França e a tábua mostre o monarca acompanhado de um séquito de notáveis a assistirem à Eucaristia.

Interessa-nos o retábulo mais moderno de Coimbra, que ainda se conserva *in situ*, porque a sua encomenda e execução deram expressão a um novo sentido dimensional por ter passado a ocupar a totalidade da cabeceira da abside da igreja românica. Importa ainda porque para a potenciação do discurso religioso se recorreu não à pintura, mas à imaginária em baixo-relevo, uma opção artística que transpunha para Portugal as técnicas do trabalho da madeira usadas nas zonas do Brabante e Alto Reno. Estas técnicas também estavam destinadas a fazerem caminho no resto da Península Ibérica, especialmente em Castela.

---

\* Professor Auxiliar Convocado na Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigador do CEPES – Centro de Estudos da População, Economia e Sociedade – Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

<sup>1</sup> Dr. António de Vasconcelos – *A Sé-Velha de Coimbra*. Coimbra: Imprensa da Universidade, vol. I, 1930, p. 59.

Apesar de uma predela onde surgem elementos decorativos que correspondem às primícias da arte da renascença, meninos brincando entre racimos de vides e animais fantásticos que parecem derivar de desenhos de Daniel Hopfer, o figurino gótico imperante nesta obra confirma o crescente interesse de alguns sectores sociais do nosso país pela arte flamenga.

O retábulo-mor da Sé do Porto, que era contemporâneo do seu congénere da Sé de Coimbra, é mal conhecido. Sabemos por um relato muito tardio que, entre 1496 e 1505, o período em que ocupou a cátedra episcopal na Sé do Porto, D. Diogo de Sousa mandou fazer para a igreja da sede diocesana algumas obras “de muito preço” como um pontifical, dois frontais para o altar-mor e ainda “o retabolo do mesmo altar”<sup>2</sup>. Provavelmente, a obra do retábulo-mor foi conjugada com a transladação dos restos mortais de S. Pantaleão da igreja de S. Pedro de Miragaia para a Sé, em 1499, onde, como escrevia o cronista, “hoje estão ao retabolo da capela mòr”<sup>3</sup>. Para tal, juntou alguns frutos próprios a um renovado fôlego financeiro que, em boa medida, decorria da elevada consideração que D. Manuel I lhe votava e que confirmou em 1521 quando o nomeou seu testamenteiro. E se a sua investidura na dignidade arquiépiscopal da Mitra Primaz constitui um testemunho desse apreço, os mesmos sinais já tinham sido manifestados aquando da sua nomeação como capelão-mor da rainha D. Maria e da sua integração na embaixada de obediência que, em 1503, foi a Roma – para onde já tinha viajado em 1492 e, no ano seguinte, associado à embaixada de entronização do papa Alexandre VI – participar nas solenidades de entronização do Papa Júlio II.

Seja como for, após várias instâncias, o artista conseguiu que a administração central fosse entregando à catedral o valor de certas quantias que lhe eram devidas. Algumas eram até bastante antigas como a que correspondia ao valor da prata que D. João I tinha tomado à catedral “no tempo em que se fazia guerras para os gastos dellas”. Entre as muitas peças argêntas de que D. João I se serviu contavam-se um crucifixo, uma imagem de Nossa Senhora e outra de S. João, pertencentes ao altar-mor, e ainda “dous retabolos de prata”<sup>4</sup>. Contudo, nada se conhece que permita vislumbrar se algum lance da mundividência europeia, a que a biografia do bispo crédito, teve algum grau de repercussão nas orientações artísticas da nova estrutura retabular que se aplicou na cabeceira da Sé do Porto. Desta insuficiência resulta a impossibilidade de documentarmos quaisquer relações formais com retábulos da índole do da Sé de Coimbra e com a linguagem internacional que ia soando em Portugal, especialmente pela via flamenga.

<sup>2</sup> D. Rodrigo da Cunha – *Catalogo dos bispos do Porto...*, II parte, p. 188.

<sup>3</sup> D. Rodrigo da Cunha – *Catalogo dos bispos do Porto...*, II parte, p. 182-183. Note-se que a primeira edição desta obra tem a data de 1623.

<sup>4</sup> D. Rodrigo da Cunha – *Catalogo dos bispos do Porto...*, II parte, p. 185.

## O retábulo maneirista da Sé do Porto e a introdução de baixos-relevos historiados

Relativamente às imagens, as principais orientações que decorrem do articulado do sínodo que D. Diogo de Sousa reuniu no Porto em 24 de agosto de 1496, cujo incunábulo saiu dos prelos portuenses do impressor Rodrigo Álvares nos primeiros dias do ano seguinte, estão contidas na “Constituição quarta”. Aí, ao determinar-se o modo como os clérigos deviam ter as imagens dos santos nos altares, escreveu-se:

“vendo como as imagens som aprovadas per dereito, e quanta edificação e devaçam causam, nom somente aos ignorantes, mas aos sabedores e letrados, isso mesmo como seja cousa justa que cada santo em seu lugar e igreja preceda aos outros, ordenamos e mandamos [...] que ponham as imagens de seus santos no meo do altar, as quaes sejam assi pintadas em retavolos ou esculpidas em pedra e pao que respondam aas rendas da igreja donde estiverem”<sup>5</sup>.

Sublinhando-se o merecimento que as imagens sagradas deviam desempenhar na edificação religiosa aconselhava-se a sua exposição nos altares, mas sem se ditarem preferências por tipologias de enquadramentos, pelos materiais ou pelas especialidades dos mesteres que as produziam. Aceitando-se que as imagens dos altares podiam ser pintadas ou esculpidas, em madeira ou pedra, propunha-se, todavia, que o esmero da sua execução devia ser proporcional ao valor dos frutos da igreja. Uma orientação que, como não podia deixar de ser, foi seguida na encomenda para a cabeceira da igreja catedral do Porto.

A utilização de folha de ouro reforça a probabilidade de ter sido para este retábulo que, em 6 junho de 1537, o bispo D. Jerónimo Afonso encomendou uma Nossa Senhora ao pintor<sup>6</sup> Bastião de Moraes, morador na Rua de Cimo de Vila. Neste sentido, com base na opinião recorrente da dedicação<sup>7</sup> das catedrais

<sup>5</sup> *Constituições qve fez ho senhor dom Diogo de Sovsa b[is]po do Porto*. Porto: na oficina de Rodrigo Álvares, edição em fac-símile do incº. da Biblioteca do Paço Ducal de Vila Viçosa, da Fundação da Casa de Bragança, Edições Távola Redonda, Lisboa, 1997, p. 48, 49.

<sup>6</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada, ensablagem e pintura na cidade e na diocese do Porto. Documentação. Séculos XV a XVII*. Vol. I. Porto: Câmara Municipal do Porto / Centro de Estudos Humanísticos Erzbistum Koln – Alemanha, 1984, p. 52-53.

<sup>7</sup> O título da Assunção foi “mais expresso do tempo del Rei D. João o Primeiro para cà; em cujo reinado, forão dedicadas todas as cathedraes a este misterio, no anno der 1349 por concepção de Bonifacio XI, em memoria da celebre vitoria de Aljubarrota [...] na vespóra da admirável Assumpção da Virgem Maria”. Fr. Agostinho de Santa Maria – *Santuário Mariano*. Lisboa: Na Oficina de Antonio Pedrozo Galvão, 1707, tomo I, p. 27. No entanto, alguns autores não aceitam esta opinião. Sebastião M. Reis, por exemplo, escreveu que todas as afirmações que se produziram sobre este tema só contêm uma única verdade que pode ser comprovada: “é a de que, até D. João I, as catedrais portuguesas não eram denominadas mais que com o nome de Santa Maria”. Em relação à afirmação de Frei Agostinho de Santa Maria este autor sustenta

portuguesas a este orago, é bem possível que a imagem pintada de Nossa Senhora da Assunção ocupasse o painel da zona central do retábulo.

Só no ano de 1544 voltámos a ter informações<sup>8</sup> relacionadas com este retábulo por causa de algumas operações de limpeza, de aplicações pontuais de ouro e de reparos nos guarda-pós que o protegiam. Reimão d'Armas, um pintor saboiano que residia na cidade, respondia pela intervenção. Embora mais monumental do que alguns dos outros retábulos<sup>9</sup> da Sé, os dados conhecidos são manifestamente insuficientes para abalizarem qualquer descrição do seu delineamento. Em todo o caso, este retábulo esteve no seu ser até 1602, quando, por falecimento de D. Jerónimo de Meneses, Filipe III de Espanha anuiu a que o beneditino D. Frei Gonçalo de Moraes se pudesse sentar na cátedra portuense. Dos vários empreendimentos que impulsionou interessa-nos dar destaque à reedificação da capela-mor da catedral do Porto, uma obra que se concluiu:

“com summa perfeição, e grande custo, porque para a fabrica, e traça della, e para a escultura, e pintura do retabolo, mandou buscar os mestres, e officiaes mais raros, que em Portugal havia”<sup>10</sup>.

Apesar da provável falta de rigor na descrição da sobreposição das ordens arquitectónicas, as palavras de Manuel Pereira de Novais não deixam de merecer destaque:

“el retablo de mucha destreza por lo grande y por la disposicion de los ordenes corinthia, dórica y toscana, que en si contiene y embebe. Hizole dorar y estophar segun lo pedia la maestria del arte y primor de toda su escultura”<sup>11</sup>.

A tendência para os retábulos ocuparem a totalidade da parede da ousia, já evidenciada em Coimbra, acentua-se e passará até a fazer parte das cláusulas de vários contratos. Por outro lado, o primado que se concedia à pintura e à tendência para o seu confinamento ao campo dos apainelamentos e ao geometrismo da

---

que “nem sequer é possível descobrir-lhe o mínimo vestígio ou base histórica, sendo forçoso concluir que se trata de uma afirmação totalmente gratuita”. Sebastião Martins dos Reis – *As catedrais portuguesas e a dedicação a Santa Maria*. Lisboa: Livraria S.E.T. Editora, s/d., p. 100.

<sup>8</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 55-58.

<sup>9</sup> As contas da Mitra do Porto relativas a 1560, deixam ver que alguns retábulos da Sé, como são exemplos o de S. Brás e o de Santo António, não deviam possuir grande envergadura uma vez que, aparentemente, foi com facilidade que foram desmontados e conduzidos a “casa do pintor”. Após a intervenção regressaram à Sé, mas a ensablagem não parece ter exigido trabalhos de monta. D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 70-71.

<sup>10</sup> D. Rodrigo da Cunha – *Catalogo dos bispos do Porto...*, II parte, p. 228.

<sup>11</sup> Manuel Pereira Novais – *Anacrísis historial. Episcopologio*. Porto: Tipografia Progresso, 1918, vol. IV, parte II, p. 48.

composição passará a ser acompanhado por sinais que apontavam a renovação da linguagem da arte dos retábulos. As indicações foram apontadas no retábulo da Sé de Portalegre, uma obra de madeira entalhada em que, por ação do bispo D. Frei Amador Arrais, se conjugou o fulgor criativo e o domínio da técnica da pintura a óleo por parte de Simão Rodrigues e de Fernão Gomes com o informado manejo das ferramentas de corte por Gaspar Coelho<sup>12</sup>, ainda antes de 1590, nos baixos-relevos e nas esculturas de vulto.

Na renovada capela-mor da Sé do Porto, a luz que então penetrava pelas amplas aberturas, favorecia o programa catequético firmado na obra de pincel realizada por artistas que ainda não foi possível resgatar do anonimato. Revestidas de ouro e, provavelmente, com primores de goíva, a molduração concorria para a sumptuosidade da obra nova onde, como parece, os nichos e as mísulas, destinados ao assento de imagens de vulto, ainda não tinham merecido favores particulares.

Note-se que durante a longa sede vacante, ocorrida entre 1717 e 1741, os cónegos da Sé desencadearam um processo de renovação da talha da capela-mor, substituindo o retábulo existente por uma nova máquina que dava expressão ao cruzamento dos formulários do barroco internacional com a maneira como foram apreendidos nos círculos mais eruditos de Lisboa. Mas a maioria das tábuas historiadas do velho retábulo não foram dispersas porque se aplicaram na sacristia, um espaço que também foi sujeito a uma importante renovação, muito orientada pelas regras do novo gosto artístico. Por isso, entre as pinturas da sacristia, oito pertencem ao antigo retábulo, sabendo-se que foram parcialmente repintadas por João Baptista Pachini pelos anos de 1727<sup>13</sup>.

Convém voltarmos ao retábulo encomendado por D. Frei Gonçalo de Moraes para sublinharmos que no seu programa artístico se contemplava a introdução de baixos-relevos historiados, uma prática que, por ser inovadora no aro portuense, não tardou a servir de referência no delineamento e execução de novos retábulos na cidade.

A incorporação de imaginária com a técnica de baixo-relevo no retábulo da Sé marcava diferenças relativamente ao esquema definidor de retábulos como o de Nossa Senhora de Agosto, uma obra de finais do século XVI, cuja capela se erguia defronte e a escassos metros da entrada principal da Sé, e, ao mesmo tempo, influenciava outras realizações. Neste capítulo, uma das primeiras a ser documentada resulta da obrigação<sup>14</sup> de execução do retábulo-mor da igreja do

<sup>12</sup> Carla Alexandra Gonçalves – *Gaspar Coelho. Um escultor do maneirismo*. Lisboa: Livros Horizonte, 2001, p. 44 e ss.

<sup>13</sup> Flávio Gonçalves – João Baptista Pachini e os painéis da Casa do Cabido da Sé do Porto. In *Arquivos do Centro Cultural Português*. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, vol. V, p. 329 e ss.

<sup>14</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 205-208.

convento portuense de Santo Elói, assinada em junho de 1611 por António Coelho, o imaginário que também foi o autor da traça. Independentemente da fama que rodeava o artista, esta escritura reveste-se de grande importância por comprovar a conclusão nesta data do retábulo da catedral e, ao mesmo tempo, a sua real influência. O programa dos Lóios, estipulando a total ocupação da largura e da altura da cabeceira, determinava a inclusão de arquivoltas e cornijamentos e a sobreposição de colunas em três andares, diminuindo progressivamente em altura, com os “frisos e banquetas que pede a alquitatura”. A exigência que tivessem fustes estriados e secção completamente circular era complementada pela obrigatoriedade de se talharem capitéis coríntios e compósitos. Apenas as colunas do plano superior receberiam capitéis compósitos e os fustes teriam marcação no terço inferior. Contemplando-se no primeiro nível a presença de dois nichos para as imagens de vulto de S. João, com o cálice e a águia, e de Nossa Senhora, com o Menino ao colo, determinava-se a obrigatoriedade de envergarem “vestidos da mesma roupa de madeira”, uma decisão que estava em linha com as orientações dos visitantes, as quais tendiam a vedar a presença de imagens de vestir nos altares.

As cenas relevadas alusivas à Natividade e ao martírio de S. João de Palatina deviam ladear um sacrário de planta redonda onde se deviam ver quatro colunas lavradas de talha em cujos pedestais avultavam as imagens em relevo dos evangelistas. Na porta do sacrário lavrar-se-ia a imagem de Cristo, acompanhado pelas de S. Pedro e de S. Paulo enquanto os inter-colúnios dariam enquadramento para dez apóstolos. Na meia laranja do sacrário devia ver-se a Cristo Ressuscitado e sobre as quatro colunas as imagens dos Doutores da Igreja. Nos termos contratuais, esclarecia-se que o remate do retábulo dos Lóios devia contemplar na melhor acomodação possível as imagens de vulto da Fé, da Esperança e da Caridade de maneira “que va dizendo com ho retabolo da capela mor da Se desta cidade”. Da mesma forma, era ainda para o programa do retábulo da catedral que se olhava quando se apontava que a predela devia conter molduras, cornijas, arquivoltas, caixilhos e “paineis lavrados de talha como os do retabolo da Se”<sup>15</sup>.

A influência que irradiava deste retábulo ainda era notória três décadas após a sua fábrica como testemunha o contrato<sup>16</sup> celebrado em 22 de setembro de 1642 entre o padre Manuel Tinoco, reitor do colégio de S. Lourenço do Porto, e o entalhador Manuel Nunes, morador na Rua da Ponte Nova, mestre que devia apresentar um risco orientador. Tratava-se do novo retábulo para a capela-mor da igreja da Companhia de Jesus, um trabalho monumental que continuava a consagrar a tipologia maneirista. Três corpos com colunas de fustes estriados, com marcação do terço inferior, capitéis coríntios e compósitos “conforme a regra da

<sup>15</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 207.

<sup>16</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 273-278.

arquitectura” e nichos “em mea volta redonda cõ sua mea laramja em cima” onde se pudessem venerar Santo Inácio de Loiola e Francisco Xavier. Para o orago S. Lourenço reservava-se um nicho na zona axial do retábulo.

Na enfatização do discurso visual a partir de procedimentos técnicos presentes no retábulo encomendado por D. Gonçalo de Moraes e das influências que exerceu, devemos destacar a determinação do reitor jesuíta ao impor que “o primeiro banco ser(i)a de figuras de meo relevo como o da See”<sup>17</sup>. Os créditos concedidos à técnica do relevo como veículo auxiliar de uma narrativa precisa teriam ainda expressão nos planos situados nas ilhargas do sacrário, de planta sextavada, para onde Manuel Nunes devia esculpir “figuras de meo relevo bem relevadas pera fora”, transmitindo deste modo às imagens a profundidade necessária para se aproximar o ambiente figurado da terceira dimensão.

O contrato deste retábulo, mais tarde desmontado, interessou-nos especialmente por confirmar que o trabalho de escultura, ainda que em plano limitado, foi aflorado num tipo de estruturas em que a pintura era usualmente dominante. Foi o que aconteceu, como se viu, no retábulo da Sé do Porto. Todavia, nesta urbe outras manifestações acentuavam a tendência de conjugação de postulados arquitetónicos anticlássicos com a crescente profusão e dinamismo do ornamento e com o aprofundamento de um quadro imagético que servisse a igreja de massas.

Por isso, será útil voltarmos a nossa atenção para a igreja do antigo mosteiro de S. Domingos, no Porto, onde muito se venerou a imagem do Senhor Jesus Crucificado, ou Santo Crucifixo como também se designava. A origem desta devoção na igreja dos pregadores atesta a vitalidade das rotas comerciais com as praças setentrionais da Europa e a vinda para Portugal de imaginária produzida em oficinas flamengas. Na verdade, sabe-se que esta imagem começou a ser venerada em 26 de maio de 1438, “quando veio da Flandres para esta cidade”<sup>18</sup> e foi transportada em procissão do navio até à igreja. Seria colocada numa capela da “nave esquerda [...] em frente do arco para o cruzeiro”, num retábulo que ocupava a totalidade da parede e onde se veneravam as invocações de Nossa Senhora do Rosário e de S. Pedro Mártir. Diversos legados e obrigações de missas atestam como esta devoção ganhou as intenções de numerosos fiéis e, ao mesmo tempo, justificam a sua continuidade na mesma capela até 1630, o ano em que os confrades de Nossa Senhora do Rosário e de Jesus Crucificado decidiram autonomizar os respetivos cultos, tendo para o efeito associado a uma marcação espacial mais nítida a encomenda separada de novos altares e retábulos.

Contudo, de acordo com o autor que vamos seguindo, que se estriba num memorialista anónimo do mosteiro, podemos concluir que havia muito tempo

<sup>17</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 275.

<sup>18</sup> Eugénio da Cunha e Freitas – *As capelas de S. Domingos do Pôrto*. Porto: Separata do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Pôrto*. II (1939), p. 36, 40.

que as imagens do Senhor Jesus e de Nossa Senhora do Rosário se expunham em estruturas retabulares distintas, uma vez que em 1565 se fez o retábulo de Jesus e em 1575 o da Senhora do Rosário<sup>19</sup>.

Em todo caso, com as mudanças ocorridas nas duas confrarias por volta de 1630, interessa-nos particularizar que o novo retábulo destinado à imagem de pedra estofada de Nossa Senhora do Rosário receberia um sacrário que era sobrepujado por uma árvore de Jessé. Do pai do rei David, dormindo, brotavam doze segmentos correspondentes aos ramos da sua descendência real e que materializavam igual número de imagens “com suas coroas na cabeça e cetros empunhados postos em pé excepto os dois últimos que sem coroas se achão de joelhos”. No remate da composição, substituindo a tradicional imagem de Cristo, surgia S. José “com seo resplendor de prata, e na mão o seu ramo de açucenas de prata”<sup>20</sup>, assinalando a progressiva deslocação da Árvore de Jessé para o culto mariano porque o ritmo do conjunto de imaginária não deixaria de se conjugar com a Nossa Senhora do Rosário que, com o Menino ao colo, no alto da tribuna, recebia os olhares e as intenções dos crentes.

Por acção dos mordomos Manuel Pinto e Pedro Vansustren fez-se novo retábulo para a imagem do Senhor Jesus em cuja banquetta assentava um sacrário “em que se guarda(va) a imagem do Minino Jesus com seu resplendor de prata lançando a benção”. Na tribuna, ao pé da cruz, a imagem flamenga era acompanhada por Nossa Senhora e S. João Evangelista. Painéis narrativos em baixo-relevo, eram vistos em outras superfícies do retábulo, com destaque para as cenas que aludiam aos mistérios da Paixão de Cristo. Mantendo a recusa pela obra de pincel, no conjunto avultavam ainda o Senhor da Cana e o Senhor preso à Coluna e algumas representações de milagres, especialmente da Toalha<sup>21</sup>. Com o tempo diminuíram os devotos e escassearam as esmolas. Talvez por isso o retábulo esteve por dourar até aos anos 1639 altura em que, “por sortes”, o Senado da Câmara, que tinha o estatuto de juiz protetor da imagem, tomou a iniciativa de o levar à sua perfeição, dourando-o e “vestindo as suas imagens de estofos”<sup>22</sup> com muita perfeição.

No mesmo ano, na nave esquerda da mesma igreja dominicana procedia-se ao ensablamento do retábulo da Senhora das Dores. Enquadrando o altar, revestia a parede “thé o tecto da ditta nave” incorporando a sua talha “escultura

<sup>19</sup> Eugénio da Cunha e Freitas – *As capelas de S. Domingos...*, p. 37.

<sup>20</sup> Eugénio da Cunha e Freitas – *As capelas de S. Domingos...*, p. 38.

<sup>21</sup> Louvava-se a imagem por ser muito milagrosa “particularmente por uma toalha sua que chamão a Toalha de Jesus, e por ella tem alcançado saúde infinitos enfermos desconfiados da vida, tanto que a tocarão a cada dia se experimenta sua virtude nos milagres que obra”. D. Rodrigo da Cunha – *Catalogo dos bispos do Porto...*, II parte, p. 172.

<sup>22</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 241-243.

admirável e primorosa cujos claros ocupão vários mistérios de N. Senhora de meio relevo”<sup>23</sup>.

Com estes exemplos demonstra-se como foi crescente a aceitação e o recurso a painéis historiados em relevo no Porto. O que significa que tanto os encomendadores como o público devoto que valorizavam esta forma de expressão encontravam nas oficinas e nos seus práticos as capacidades técnicas e artísticas que eram requeridas pelo público. Portanto, a permeabilidade e a curiosidade de alguns artistas pelos elementos de inovação, implicando uma evolução na abordagem às dimensões estrutural e decorativa dos repertórios artísticos mais em voga, ia dissolvendo os formulários artísticos que se agrupavam na linha da tradição dominante.

### Os painéis do espaldar do cadeiral da Sé do Porto

Já vimos como no momento em que se acendiam os luzeiros do século XVII, em simultâneo com a renovação arquitetónica, a cabeceira da renovada capela-mor recebia uma nova estrutura retabular de tipologia maneirista. Apesar dos seus contornos ainda não terem sido estabelecidos com toda a nitidez, está fora de dúvida que a força do seu poder de atração era de tal forma grande que alguns comitentes da cidade lhe seguiram parcialmente o modelo. De resto, é bem provável que as mãos que executaram estes painéis também tenham dado forma aos relevos narrativos que integravam o retábulo da capela-mor. Seja como for, é quase seguro que após as obras, nas solenidades da sagração do altar, as dignidades catedralícias e mais membros da corporação capitular, sentados nas estalas que se dispuseram a um e outro lado dos muros do presbitério, distraíram o olhar nos avantajados painéis dos espaldares do novo cadeirado, pesando a novidade do processo técnico e a sua eficácia narrativa. O autor do *Anacrísis historial*, descrevia a realização de D. Frei Gonçalo de Morais do seguinte modo:

“es, assi mesmo, fabrica suya el coro desta magestuosa capilla, con las sillas altas y baxas, y la silla de la Dignidad al lado del Evangelio, todo de una scurtura y mano de arte singular, y de tablones de imaginaria perfectissima de Historia de la Sagrada Escritura”<sup>24</sup>.

Durante pouco mais de uma centúria o trabalho de imaginária permaneceu *in situ*. Mas em consequência da grande campanha de obras despoletadas em 1717 com a transferência de D. Tomás de Almeida para Lisboa, este cadeiral seria desmanchado e os seus painéis acabaram por ser acomodados nas ilhargas

<sup>23</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 269-270.

<sup>24</sup> Manuel Pereira Novais – *Anacrísis historial...*, vol. IV, parte II, p. 49.

da capela de S. Vicente, na Sé, onde hoje permanecem. Entrando, nesta capela o observador será confrontado com cenas do Novo Testamento organizadas no lado do Evangelho e com a narração visual de episódios relativos ao Antigo Testamento, no lado da Epístola, em painéis esculpidos de modo a que a figuração ganhasse volume e se destacasse do fundo.

No plano cronológico, as cenas mais modernas estão mais próximas da entrada enquanto as primordiais estão mais próximas do retábulo da cabeceira. Avançando para o altar, deparamos sucessivamente com a representação das cenas do Pentecostes, Última Ceia, Menino entre os Doutores, Reis Sábios com Herodes e com o Anúncio do Nascimento do Menino aos Pastores. Respeitando a mesma ordem, defronte de cada uma destas cenas, mas na outra banda, deparamos com as cenas da Sarça Ardente, a Venda de José aos ismaelitas, o Holocausto de Isaac na terra de Moriá, o Anúncio a Abraão da fecundidade de Sara e a Expulsão do Jardim do Éden. Independentemente de observarmos o conjunto, que hoje se apresenta descontextualizado, ou apenas cada uma das suas partes, olhamos para um trabalho sobre madeira destinado a ilustrar pictoricamente uma narrativa. O que significa que, apesar do labor escultórico, a figuração estava ao serviço do texto escrito tal como acontecia nos tempos medievais com os livros iluminados. Talvez por isso não seja descabida a ideia de fazer derivar o programa iconográfico das imagens de algum códice pertencente à Sé ou a algum dos cónegos indigitado para o acompanhamento dos trabalhos.

Na execução de um painel sobre madeira ou sobre pedra a abordagem técnica é necessariamente diferente mas o que não variou foi o contínuo apreço pelos modelos veterotestamentários ou evangélicos, a cadeia visual que, sob o ponto de vista espiritual, materializava a ligação dos estratos sociais mais populares com o culto religioso. A despeito das preocupações como a anatomia, a deliberada busca de efeitos de teatralidade ou o tratamento dos panejamentos, os programas iconográficos não se desprenderam completamente de algumas tipologias a que a arte românica deu novo sopro e a arte gótica continuidade. E ainda que sejam valorizados muitos dos constrangimentos que a arquitetura impunha à imaginária não podemos esquecer alguns exemplos paradigmáticos da arte ocidental, como o de S. Zeno em Verona, em que o trabalho do escultor foi desenvolvido sobre os painéis de pedra que se aplicaram na frontaria, a um e outro lado do pórtico, ou, já no período moderno, relativamente à cidade do Porto, a notícia de um “painel de meio relevo, de alabastro, com bastante grandeza”<sup>25</sup>, representando Nossa Senhora da Assunção a ser levada por vários anjos, proveniente de Itália, que se aplicou no corpo da igreja de S. Nicolau.

---

<sup>25</sup> Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha no Porto na época barroca. Artistas e Clientela. Materiais e técnica*. Porto: Arquivo Histórico / Câmara Municipal do Porto, 1989, vol. I, p. 51.

A mão do imaginário nunca se negou a usar a madeira como meio de materializar cenas de carácter profano e religioso, do mesmo modo que a pedra, de maior durabilidade. Mas a pedra e a madeira geraram oficinas com grande atividade tendo as suas produções refletido o peso e as variações dos múltiplos fatores que afetavam a vida das cidades, das regiões e dos estados. Mesmo assim, a especialização nem sempre teria sido uma constante. Atente-se, por isso, numa norma das corporações dos ofícios mecânicos de Lisboa que, em 1549, obrigava os ensambladores, entalhadores e imaginários a fazerem unicamente obras do ofício em que tivessem sido examinados. Ora, na enumeração dos trabalhos permitidos, portanto sujeitos a exame, escrevia-se que os imaginários, talvez também os entalhadores, deviam provar as capacidades na fábrica de “hum retablo de qual quer maneira que seja asi de pedra como de madeira”<sup>26</sup>.

Nos painéis da Sé do Porto, todas as cenas do Antigo Testamento têm a particularidade de ocorrerem em campo aberto com as personagens a desempenharem um papel de grande centralidade numa estrutura compositiva que muito valoriza as paisagens. No seu desenho quase sempre se apontou uma cota elevada para a marcação do horizonte visual, permitindo, assim, o surgimento de panorâmicas com agrupamentos de casario ou apenas o esboço de silhuetas de edificações vagamente realistas. E, se desta forma, se acentua a profundidade do foco visual também se deve realçar o papel concedido ao escasso arvoredo que surge muitas vezes isolado, mas quase sempre com troncos descarnados e tortuosos a oferecerem suporte a copas arredondadas e com folhagem compacta. Na natureza, as árvores, com as suas alturas, volumes e sítios de crescimento, não só concorrem para a definição de diagonais que conferem dinamismo à narrativa, mas ainda sugerem enquadramentos que introduzem diferenciações nos ritmos da ação enquanto concorrem para a inteligibilidade do discurso visual.

Normalmente, as superfícies rochosas do primeiro plano sugerem as terras áridas onde se recortam as montanhas que Abraão ou Moisés subiram para ouvirem a voz de Deus. O seu entalhe poliédrico é um artifício para dar ênfase à cena do primeiro plano e matizar as variações do olhar até às lonjuras do infinito, onde às vezes, corre uma corsa ou um coelho retouça os rebentos que a terra lhe oferece. Quase sempre em plano secundário, algumas cabeças de gado ovino são necessárias para justificarem a ocupação de algumas personagens assim como os dromedários de longos pescoços acreditam a passagem da caravana dos ismaelitas. Já a imagem da cobra, sendo fundamental na iconografia do Paraíso é igualmente essencial no episódio do Monte Horeb, onde Moisés viu a sarça incendiar-se e foi confrontado com o prodígio de ter assistido à transformação da sua vara numa serpente. Daí que nas alturas deste quadro se tenha pretendido dar

---

<sup>26</sup> Bernardo Ferrão – *Mobiliário português. Dos primórdios ao maneirismo*. Porto: Lello & Irmão – editores, 1990, vol. IV, p. 181.



Figura 1 – Sé do Porto, Capela de S. Vicente. Os Reis Magos perante Herodes. (Foto do autor).

forma ao movimento das colibrinas nuvens para se emprestar grande dramatismo às palavras de Javé quando avisou Moisés: “Vou aproximar-Me de ti numa nuvem espessa, para que o povo possa ouvir o que estou a falar contigo e acredite sempre em ti”<sup>27</sup>.

Igualmente pesadas e circulares são as nuvens que prendem a atenção de alguns pastores surpreendidos pelo surgimento dos anjos que lhes anunciam o Nascimento. Mas, junto dos apriscos, nem todos despertaram para a boa nova. Um deles, mais novo em idade, dorme profundamente. Apesar das suas mãos serem as de um homem de trabalho e das roupagens que o revestem, o seu corpo não é muito diferente do de Isaac, a criança que, noutra quadro, Abraão se preparava para sacrificar se a aparição do anjo não lhe sustivesse o propósito. Na paisagem, perfilam-se árvores que Giotto não teria desdenhado pintar séculos antes. No alto de um monte, vê-se uma igreja com cobertura de duas águas e frontaria de remate triangular onde se alça a sineira que regulava o quotidiano

<sup>27</sup> Êxodo 19: 9-10.

dos homens. Um modelo arquitetónico frequente nas paróquias do mundo rural, e um ambiente onde também não era rara a ocorrência da casa-torre que este quadro deixa ver em plano mais distante.

A cena do colóquio de Herodes com os Magos do Oriente, retrata um interior cortesão transformado num centro de poder. Balizada por duas arcadas redondas que se rasgavam nas extremidades, definia-se o plano central de uma parede fundeira que se cobriu com uma tapeçaria, não sabemos se proveniente de Arrás. No mesmo espaço, uma armação com dossel acentuava os efeitos cenográficos do trono de boa fatura onde Herodes se sentava. Com a coroa na cabeça, Herodes segura na mão o cetro, um atributo que também os Magos têm na mão. Tal como Herodes, estes apresentam-se ricamente vestidos, condizendo, aliás, com as figuras de autoridades locais e de frades cristãos que se agrupam à mão esquerda do monarca de Jerusalém. E tal como o praticável escalonado evidenciava o efeito de altura da cadeira real, com alto embasamento apainelado e emoldurado, espaldar de recosto plano com pilastras caneladas e com enrolamentos nos braços, a notável alfombra de levante que o cobria delimitava um espaço de distanciamento que os presentes observavam. Sinais de poder e de riqueza cuja mensagem, no essencial, não difere de fórmulas, de descrições mais antigas e até de estampas como a conhecida xilogravura do Livro 1.º das Ordenações Manuelinas, de 1514.

No evangelho de S. Lucas lê-se que o Menino contava doze anos naquela Páscoa em que acompanhou os pais a Jerusalém, o período em que ocorreu o episódio de ter sido achado no meio dos doutores, maravilhando todos os que ouviram o seu colóquio. A narrativa deste quadro também decorre num ambiente interior de índole maneirista em que as regras organizativas tanto podem servir a arquitetura propriamente dita como a estruturação de um retábulo. Acresce ainda que as três arcadas, sendo a central duas vezes mais larga que as dos lados, facilmente podiam dar lugar a nichos para imagens de vulto ou espaços onde se pudesse acomodar obra de pintura ou painéis em relevo. Não podemos saber se, de algum modo, o retábulo-mor da Sé não serviu de inspiração a este enquadramento. Seja como for, a figura do Menino Jesus, que não aparenta ter a idade que o evangelista lhe atribuiu, muito se aproxima das imagens de vestir que existiam nas igrejas, em casas particulares e que, nos conventos, as freiras mimavam. Ocupava o centro das atenções, porque se sentava em elevado trono de forma a ficar mais alto que os Doutores. Vestidos com as vestes adequadas à sua condição, sentavam-se em escabelos, semelhantes a alguns que ainda existem na catedral do Porto, e os rostos cobertos de barbas destes homens sisudos mostravam a inquietude de quem procura respostas para assuntos que não estavam contemplados nos grossos livros que seguravam nas mãos. Assim foram surpreendidos no momento em que Maria, José e alguns parentes encontraram o Menino no templo.

O tema da estrutura retabular maneirista que tem por remate um frontão triangular, com o ático a ser invadido por elementos do nicho central, serve de fundo à Última Ceia, em que os Apóstolos, com Cristo ao centro, todos, à exceção de João, com barbas nos rostos, cabelos compridos e mantos, se sentam em torno de uma mesa retangular mas numa disposição diversa da que se produziu para o frontal<sup>28</sup> do altar da capela de S. João Baptista na antiga igreja beneditina de Vairão, por sua vez, mais próxima do esquema que Leonardo consagrou na pintura monumental do refeitório dominicano de Milão.

Em Jerusalém, quando chegou o dia de Pentecostes, os Apóstolos, já com Matias entre si, reuniram-se<sup>29</sup> no mesmo espaço, organizando-se em dois grupos que enquadram Nossa Senhora que é apresentada sedente, em cima de um estrado que lhe alteia a figura, a definir o centro da composição. Ao contrário das outras personagens, o seu rosto barroco é o único a voltar-se para o espectador com uma indiferença aparente pois as mãos cruzadas sobre o peito denotam compreensão do prodígio desencadeado a partir das alturas onde um redemoinho de densas nuvens se abre para o surgimento da pomba do Espírito Santo que uma glória de feixes de luz e de fogo envolve.

Tanto quanto se sabe, toda esta obra permaneceu durante anos na cor da madeira em que foi executada já que só em 1685 temos notícia do contrato para a sua pintura, douramento e estofos por Mateus Nunes de Oliveira. Sabendo-se que o termo *escultor*, no sentido de um artista que opera nas três dimensões, foi praticamente desconhecido<sup>30</sup> durante a Idade Média, interessa recordar como foi demorada a evolução do estatuto dos que se dedicavam à produção de imagens esculpidas. De facto, no Verão de 1687 ainda o Senado da Câmara do Porto analisava uma petição em que era considerada a possibilidade de isentar de encargos, a que estavam obrigados os oficiais mecânicos, os três únicos imaginários que viviam no Porto, Manuel de Almeida, José Nunes e Manuel da Cruz, “escultores e moradores nesta cidade para gozarem dos privilégios de nobreza por serem meros escultores e não uzarem de mais ofício algum mais que da arte de fazer imagens de santos”<sup>31</sup>. Tenha-se em conta que só a análise da petição já significa um avanço, à vista das diferenças que, em 1622, separaram o pintor Miguel da Fonseca e a Câmara do Porto. Considerando ter aprendido a sua arte de pintor

<sup>28</sup> O relevo do frontal parece não se poder filiar na linhagem dos restantes painéis do retábulo. Pode relacionar-se com alguns trabalhos de Miguel Coelho, designadamente o do frontal da capela-mor da igreja matriz de Ponte de Lima, cuja escritura foi celebrada em 25 de maio de 1729. Paula Cristina Machado Cardona – *O perfil artístico das confrarias em Ponte de Lima na época moderna*. Ponte de Lima: Município de Ponte de Lima, 2010, p. 62, 404.

<sup>29</sup> Atos dos Apóstolos 2: 1-4.

<sup>30</sup> Sobre este assunto tem interesse a leitura de Rudolf Wittkower – *La scultura*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1993, p. 41 e ss.

<sup>31</sup> A. de Magalhães Basto – *Apontamentos para um dicionário de artistas e artífices que trabalharam no Porto do século XV ao século XVIII*. Porto: Publicações da Câmara Municipal do Porto, 1964, p. 21-23.

de óleo e de imaginária na Flandres, Miguel da Fonseca pretendia ser libertado de algumas obrigações relacionadas com a participação na procissão do Corpus Christi, as quais lhe eram impostas porque uma sentença o associava também ao douramento e estofamento de imagens, práticas que não entravam nos privilégios que se reconheciam à arte da pintura. Na contestação que movia, o pintor, escrevendo “ser costume nesta cidade pertencer e andar junta a arte de pintar de ollio e imaginaria com a de dourar e estofar”<sup>32</sup>, afirmava “que por o dourar ser subalterno à arte da pintura fora imperfeição não saber o embargante dourar e estofar a figura que encarnava”.

A favor da sua causa, esgrimia ainda um argumento decisivo por assentar no combate movido pela pintura aos hereges “que negavam o culto das imagens maiormente da escultura, à qual a pintura dá allma e sentido”<sup>33</sup>. Um argumento importante que nos aproxima do estatuto social do imaginário na sociedade portuense poucos anos depois de se terem corrido as cortinas para que o novo retábulo e o novo cadeiral da Sé do Porto pudessem ser vistos por todos.

E ainda que se tenha em conta que, na mesma época, em Espanha alguns imaginários de prestígio intocável, como o galego Gregório Fernandez ou o portuense Manuel Pereira, encarregavam outros artistas da pintura e carnação das suas realizações, a verdade é que em Portugal, como em Espanha, os pintores ainda sentiam necessidade de combater as posturas que entravavam a sua libertação da bandeira do mester. Mais tardio, será o reconhecimento do papel do imaginário que irá em crescendo a partir da segunda metade do século XVII quando, fruto das circunstâncias de urgência nacional, o uso da talha (e também do azulejo) foi incrementado como sinónimo de nacionalismo, e atualização modernizante do vocabulário ornamental. Então, o campo de trabalho dos pintores-douradores muito se avantajou sobre aqueles que faziam da prática da pintura a óleo o principal do seu ofício.

Interessa-nos por isso dar nota da escritura<sup>34</sup> de obrigação da pintura e estofamento dos “retabulos das cadeiras do coro debaxo” da Sé do Porto, que incidia sobre os painéis dos espaldares e sobre os elementos que os estruturavam, frisos, quartelas, as molduras. Este trabalho<sup>35</sup> exigia algumas operações prévias de aparelhamento. Só depois se avançava para a aplicação do pão de ouro, cujas folhas deviam ser finas e da máxima qualidade para permitirem uma boa brunidura. Era agora possível iniciar o estofamento dos painéis, uma técnica exigente que implicava o conhecimento

<sup>32</sup> A. de Magalhães Basto – *Apontamentos para um dicionário de artistas e artífices...*, p. 319. Vítor Serrão – *O maneirismo e o estatuto social dos pintores portugueses*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1983, p. 278.

<sup>33</sup> Vítor Serrão – *O maneirismo e o estatuto social...*, p. 280.

<sup>34</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 594-596.

<sup>35</sup> Relativamente aos processos de entalhe, técnicas de douramento e pintura, incluindo bibliografia e exemplos. Cf. Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha no Porto...*, vol. I, p. 169-225.

de um receituário específico e capacidade de manuseio de pigmentos coloridos que depois de aplicados eram abertos com estiletos e outros instrumentos capazes de servirem a obtenção dos efeitos pretendidos. No caso da Sé do Porto, exigia-se ao pintor Mateus Nunes de Oliveira um trabalho perfeito, desenvolvido como “as figuras pedirem, (e) tudo muito ao natural”, recomendação esta que apontava especialmente para as cabeças das imagens e para o seu enaltecimento com roupagens ricas de rendas e brocados. Só assim receberia o total de 260.000 réis, um valor que seria pago com o dinheiro que o D. Fr. Gonçalo de Moraes tinha deixado em depósito para a fábrica da capela-mor.

### A coluna torsa

Na aferição da evolução artística dos retábulos, muitos dos quais denotam a preferência pelo painel em relevo, daremos atenção ao papel da coluna, o elemento arquitetónico que, depois de disputar a primazia à pilastra, foi essencial na estruturação dos retábulos. Neste trabalho, as capacidades oficinais podiam ser medidas pela capacidade de influenciar novas realizações através da obra feita e até pelo círculo da fama que podia levar os artistas para além dos limites do burgo. Cabe neste caso o retábulo e as imagens que foram contratadas para a capela de Santa Luzia “que novamente se fas”, em Vila Conde. Na celebração desta escritura<sup>36</sup> notarial, que data de 26 de julho de 1637, eram partes principais Gonçalo Francisco, entalhador e imaginário, e Agostinho Vilas Boas, certamente familiar e executor das disposições que o defunto padre Martim Vaz Vilas Boas, antigo prior da igreja de S. Vicente, em Bragança, tinha mandado exarar no seu testamento.

Com uma organização em dois andares, estipulava-se que o banco do retábulo fosse entalhado de meio relevo e que se repetissem estes labores nos fustes das colunas que deviam levar capitéis coríntios e capitéis compósitos. Nos frisos, que deviam ser de obra crespa, deviam ver-se “seraphins e passarinhos ao romano”<sup>37</sup>, ressaltando-se que os voláteis deviam aparecer em toda a obra. Em ambos os andares, as colunas das ilhargas deviam ostentar os terços inferiores lavrados e configurados de modo a distinguirem-se das partes superiores dos fustes que deviam ser “entochados”. Além do “sacrário do Santo Lenho”, a traça do retábulo apontava a presença de nichos que “aõ de ser de pórticos cõ suas pianhas” para as imagens de S. Martinho de Tours e de Santa Luzia, que, por esta ordem, seriam colocadas nos lados do evangelho e da epístola.

No vocabulário ornamental e simbólico destacaremos a presença de serafins – não sabemos se sob a forma de cabeças de anjos alados ou de meninos

---

<sup>36</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 256-259.

<sup>37</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 256.

de corpo inteiro – e ainda de pássaros, esses seres que relacionam a terra e o céu e que, por isso, podem simbolizar Cristo. Embora os racimos das vides não tenham merecido menção, recordamos que tanto os meninos como os pássaros eram recursos figurativos há muito tempo usados na ornamentação de molduras de textos ou de portais de igrejas. Apetrechando a bagagem artística de alguns dos artistas do manuelino também foram empregues por exemplo, no portal maior da Sé de Lamego, testemunhando, em linguagem proto-renascentista, a evolução dos lavrantes montanheseos asturianos que demandaram Portugal, visto que a aplicação de tais modelos irradiava das cidades transalpinas onde o movimento do Humanismo lançou raízes mais fundas.

Já na linguagem da arte da talha, a presença destes elementos parece corresponder ao ressurgimento de uma nova semântica que, a despeito de elaborações progressivamente mais complexas e das variações estilísticas das estruturas retabulares, teria como destino a sua inscrição na longa duração. Um lance idêntico pode consignar-se às colunas entorchadas.

Como se lê no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, o termo significa qualquer coisa que se torna tronchuda ou repolhuda mas também é sinónimo de “torto”. Já no século XVIII o clérigo e erudito Rafael Bluteau associava a *columna tortilis*, ou *ex arte contorta* à *columna torcida*. Contemplando as colunas torsas, ambos os exemplos nos remetem para as palavras que em Itália e em Espanha conferem clareza a uma realidade semelhante. Na verdade, se numa simples consulta da nova ferramenta que é a Wikipédia se pode ler que a “*colonna tortille* è una colonna ritorta, cioè attorcigliata in spire lungo l’asse verticale” também num dicionário espanhol de arquitectura, obra póstuma de um antigo Director de Matemáticas da prestigiada Real Academia de S. Fernando, se lê ser a “*Columna antorchada. Lo mismo que columna salomonica*”<sup>38</sup>.

Na nossa opinião, o contrato do retábulo para capela de Santa Luzia de Vila do Conde reveste-se de grande importância para a arte nacional, não só por validar o pressuposto do conhecimento de um formulário que algumas décadas depois iria conhecer grande voga mas ainda por constituir a demonstração de que havia em Portugal práticos que dominavam os conhecimentos de geometria necessários para a traçarem as marcações que iriam guiar o desbaste da madeira de forma a que o fuste da simbólica coluna adquirisse o característico dinamismo.

A despeito das características específicas, em Portugal os suportes espiralados da igreja de Jesus de Setúbal, levantados mais de dois séculos antes, testemunham a sobrevivência de uma fórmula que mescla a destreza do pensamento e a capacidade operativa. Ao mesmo tempo comprovam a continuidade de uma memória

<sup>38</sup> D. Benito Bailes – *Diccionario de arquitectura civil*. Madrid: En la imprenta de la viuda de Ibarra, 1802, p. 26.

coletiva, mais ocidental do que portuguesa, e que de maneira mais ou menos difusa continuava a valorizar a legenda do Templo, cruzando-a com episódios do império romano. Ao contrário do que algumas vezes se lê, a memória do Templo de Salomão e a difusão coluna espiralada não resultou apenas do impacto que o baldaquino de S. Pedro alcançou em todo o mundo católico. O que sucedeu foi que a corrente impressiva da máquina cénica que Bernini dirigiu, à vista da impressionante monumentalidade, da qualidade dos materiais, da riqueza decorativa e do dinamismo que as colunas emanavam, pouco tinha a ver com a singeleza e despojamento decorativo de outros trabalhos mais antigos em que se empregavam colunas de formas sinuosas. Por outro lado, os rebates relativos à superação das dificuldades técnicas do empreendimento, o virtuosismo que a fusão do metal e a montagem dos seus elementos exigiu, a articulação do baldaquino com a cúpula e com a espacialidade da Basílica, a exploração dos artifícios lumínicos e a instauração de novos efeitos cenográficos, transformaram a obra em luminária da arte barroca, caucionando a teoria do *bel composto*, e consequentemente, limitando e até anulando as possibilidades de comparação com outras realizações.

Em *Les Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe, Jean Fouquet, por volta de 1460, iluminou um fôlio com o *sancta sanctorum* do Templo onde dispôs uma arquitetura de poderosas colunas torsas com a função de enquadramento à Arca da Aliança. Revestidos a ouro, os fustes eram segmentados por anéis e folhagem lanceolada de forma a que em cada espira e de forma alternada o movimento curvilíneo das estrias, as gavinhas e o relevo de alguns pássaros ganhassem notoriedade. Com independência, já que se elevavam sobre os capitéis de suportes secundários, definiam-se as esculturas de um par de serafins que custodiavam a Arca enquanto outras figuras angélicas seguravam numa mão castiçais com lumes. No entanto, convém recordar que a utilização de tais colunas e dos elementos decorativos não eram exclusivos da esfera do simbolismo cristão.

De facto, na parte final do império não era raro que elementos espiralados e decoração de gavinhas de videiras servissem, em contexto simbólico da morte e da ressurreição, na decoração de sarcófagos de pagãos e de cristãos, nas estelas e *memoriae* de santos. Mas também se registaram algumas extensões às celebrações dionisíacas. Com a afirmação do cristianismo, alguns elementos presentes neste caldo cultural ganharam um novo fôlego e uma nova vida simbólica. Daí os laços de parentesco entre os *putti* brincalhões do sarcófago de pórfiro vermelho de Constantina, hoje nos Museus Vaticanos, e os prazenteiros meninos que surgiram nos fustes das colunas dos retábulos dos estilos nacional e joanino. Da mesma forma o dinamismo do desenho de elaboradas folhagens também se pode fundar na decoração de alguns painéis do famoso templo de *Ara Pacis* que o imperador Augusto fez construir como celebração da *Pax Romana*.

Várias obras pictóricas saídas da mão ou orientadas por pintores consagrados demonstram como o tema da coluna torsa suscitou a curiosidade de muitos círculos de erudição existentes. Rafael e Giulio Romano, o mais inventivo dos seus discípulos na opinião de Vasari, Baldassare Croce, que em alguns frescos deu visibilidade a cenas da vida de Santa Susana na igreja romana dedicada a esta mártir, Paolo Veronese e Rubens são alguns dos grandes mestres da pintura que se socorreram da representação dos poderosos fustes torsos e da decoração tradicional para favorecerem a intemporalidade de algumas das cenas que representaram. Foi com este intuito que Francisco de Holanda, enquanto bolseiro de D. João III, desenhou à vista uma das colunas torsas da Basílica de S. Pedro. Mas o debuxo que o pintor e arquiteto transportou consigo no regresso a Portugal parece não ter tido consequências. De facto, no nosso país seria preciso esperar muito tempo até que as formas torsas passassem aos retábulos.

Todavia, seria Giacomo Barozzi da Vignola (1507-1573) aquele que, pela primeira vez, divulgou um método de representação gráfica com regras de proporção e correção ótica da coluna com fuste espiralado<sup>39</sup>. Na estampa do tratado em que se planificava a coluna, Vignola sistematizava procedimentos, especialmente “duoi accettati per, i migliori”. Mas, no que respeita propriamente ao delineamento desta forma de coluna, no mesmo fólio remetia os interessados para as colunas torsas<sup>40</sup> que existiam na Basílica antes da fábrica do baldaquino de Bernini ter sido erguida ao patamar das referências ontológicas, uma vez que prolongava o fascínio pelo Templo de Salomão, o recinto sagrado onde os fustes torcidos tiveram a sua génese.

Já em Espanha, por comparação com Portugal, a utilização da coluna com fustes espiralados ocorreu mais cedo, tendo a inovação formal sido incorporada num sacrário de prata em forma de templete com planta oval que, entre 1593 e 1596, Francisco de Alfaro projetou para a catedral de Sevilha. Obra de um prateiro<sup>41</sup> que, como ocorria com frequência, se aventurou nos terrenos da arquitetura. Por isso, ao incluir colunas espiraladas no seu perímetro, esta obra pôde adiantar-se mais de três décadas ao retábulo da capela das Relíquias da catedral de Santiago de Compostela, um trabalho<sup>42</sup> executado por Bernardo Cabrera em 1625.

<sup>39</sup> Giacomo Barozzi da Vignola – *Regola delli cinque ordine d'architettura*. Roma, 1562, fl. XXXI.

<sup>40</sup> *Disegnate queste colonne diritte, e volendose far torte à similitude di quelle che sono inn Roma nella chiesa di S. Pietro*. Neste aspeto, o trabalho de Giulio Romano intitulado “A doação de Constantino”, c. 1520-1524, na sala de Constantino do Vaticano, acrescenta ao seu valor estético um relevante interesse arqueológico por mostrar a configuração da Basílica de S. Pedro antes das obras dirigidas por Bramante, altura em que, por razões de proteção, as colunas foram removidas.

<sup>41</sup> Carmen Heredia Moreno – Francisco de Alfaro y el sagrario de la catedral de Sevilla. In Jesús Rivas Carmona, coord. – *Estudios de platería. San Eloy 2006*. Murcia: Universidad de Murcia, 2006, p. 260.

<sup>42</sup> Sacrificado por um incêndio ocorrido em 1921.

A traça das colunas<sup>43</sup> privilegiava a fusão do modelo helenístico-Vignola. A estas influências acrescentar-se-ia a de Bernini, por exemplo, na igreja dos Santos Justo e Pastor, designação atual do antigo templo jesuítico de Granada, cujo retábulo<sup>44</sup>, com colunas salomónicas de sete espiras, desenhado pelo professo Francisco Díaz del Ribero só teria sido concluído pelos anos de 1654. Portanto, quando José Benito Churriguera, em 1693, deu expressão ao seu génio no retábulo da igreja dominicana de Santo Estevão, em Salamanca, em cujo convento pernitoou D. Frei Bartolomeu dos Mártires no regresso do Concílio de Trento, já muitos artistas espanhóis se tinham formado no convívio com os retábulos do novo estilo.

Em 1671, a antiga igreja da Companhia de Jesus de Granada foi palco de grandes festas em honra de S. Francisco de Borja e da sua canonização. No opúsculo com a memória das solenidades, foi descrita a igreja e ao dar-se nota dos retábulos do cruzeiro dedicados a Inácio de Loiola e a S. Francisco Xavier, apontava-se que tinham “quatro colunas de jaspe de Génova com laços e parras de ouro”<sup>45</sup>.

A descrição recorda-nos que também foi de Génova que, na sequência da reconstrução iniciada logo após o incêndio de 1651, vieram várias imagens em pedra, executadas por Filippo Parodi, para a igreja do Loreto, em Lisboa. O templo, apontado como uma das maiores fábricas de Lisboa, congregava a comunidade italiana onde pontificavam prósperos comerciantes. Devido às obras, suportadas<sup>46</sup> pelos transalpinos, só nos começos de setembro de 1676 é que as funções religiosas puderam ser retomadas nos doze altares da renovada igreja da Senhora do Loreto. Dando enquadramento à nova imagem do orago, também importada de Itália, via-se agora um retábulo “formado de riquíssimos jaspes, com quatro columnas de hum jaspe verde-escuro matisado de huns veios

<sup>43</sup> Sobre o tema das colunas salomónicas em Espanha tem interesse o texto de Fernando Marias Franco – Alonso Cano y la columna salomónica. In *Figuras e imágenes del barroco. Estudios sobre el barroco español y sobre la obra de Alonso Cano*. Madrid: Fundación Argentaria, 1999, p. 307-321. Após a obra do sacrário de Sevilha de Alfaro e o demorado eco na aceitação do formulário proposto no livro de Vignola e pelas sagradas colunas helenísticas de S. Pedro não somente pelas dificuldades do desenho de um fuste helicoidal mas ainda pela própria execução em madeira ou pedra. Por outro lado, um material como a prata, dotado de maleabilidade e proporcionando a possibilidade de correção, tornava tudo mais fácil.

<sup>44</sup> A cronologia deste retábulo levantou algumas interrogações, como se lê num texto que serviu de apoio a uma grande intervenção na máquina retabular: “hasta que Rodriguez Gutiérrez de Ceballos no define con precisión la cronología del retablo a partir de 1654, se había aceptado la propuesta de Gallego Burín de hacia 1630-33”. Juan Jesús López-Guadalupe Muñoz – Arquitectura barroca y jesuitismo. Díaz del Ribero y el retablo mayor de la antigua iglesia de San Pablo de Granada. *Cuadernos de arte de la Universidad de Granada*. 38 (2007), p. 104.

<sup>45</sup> *Descripcion breve del solemne, y festivo culto que dedico el colégio de Compañia de Jesus de Granada a su grande padre San Francisco de Borja*. Granada: en la Imprenta Real de Francisco de Ochoa, 1671, s/fl.

<sup>46</sup> Apesar das dificuldades que a conjuntura apresentava, para a reconstrução do templo, os italianos decidiram aumentar a taxa que pagavam sobre todas as fazendas dos seus negócios de um quarto por cento para meio por cento. Gustavo de Matos Sequeira – *O Carmo e a Trindade. Subsídios para a história de Lisboa*. Lisboa: Publicações culturais da Câmara de Lisboa, vol. II, 1939, p. 228.

brancos”. No entanto, ressalve-se que, juntamente com as várias imagens, as colunas e os capitéis para a capela-mor, tudo foi embarcado no porto de Génova em 1671. A notícia, veiculada por Gustavo de Matos Sequeira, especificando que a “capela-mor era da ordem coríntia com colunas salomónicas de pedra verde, assim como os altares laterais”<sup>47</sup>, não menciona a presença de ornamentação nos fustes. Sublinha a primaz utilização da coluna espiralada em pedra no nosso país e, simultaneamente, quase nos deixa ouvir os passos de muitos práticos encaminhando-se para a nave do templo com o intuito de apreciarem e tomarem lição à vista do retábulo e da novidade de alguns dos seus elementos.

Sobre a planta e o corte longitudinal da autoria do arquiteto teatino Guarino Guarini para o templo lisboeta da Senhora da Divina Providência, continuamos sem poder determinar a dimensão das repercussões na arte nacional. Uma inscrição num dos desenhos, “dedicada al padre D. Antonio Ardizzoni”, parece confirmar o papel relevante deste eclesiástico que foi confessor de D. João IV e, entre 1651 e 1653, grande impulsionador da edificação do convento dos Clérigos Regulares de S. Caetano. Sabe-se que os desenhos faziam parte da *Architettura civile*, um álbum que só em 1737 foi publicado. Fiel às fantasiosas e arrojadas conceções deste arquiteto, a planimetria proposta orientava-se pela geometria da elipse e à animação curvilínea dos muros de clausura agregava-se o dinamismo de pilastras gigantes e de colunas. Mais decorativas do que tectónicas as duas tipologias de suportes vincavam nos seus fustes lisos os favores que as linhas serpentinadas tinham conquistado.

Sendo quase certo que esta composição arquitetónica nunca chegou à fase de concretização não deixaria de ter sido, para os que conheceram os planos, um sinal de abertura aos modelos transalpinos como forma de renovação do discurso artístico que também se pretendia diferenciador face aos constrangimentos impostos pelo domínio filipino.

O retábulo-mor da igreja de S. Nicolau do Porto tem sido contado entre os que se estruturavam com o auxílio de colunas com fustes torsos e revestimentos fitomórficos. O templo desta invocação, já com o estatuto de sede de paróquia, após uma importante campanha de obras<sup>48</sup>, que se iniciou em 1671, foi sagrado por D. Fernando Correia de Lacerda nos primeiros dias de setembro de 1676 e, posteriormente, o retábulo seria consumido por um incêndio.

<sup>47</sup> Gustavo de Matos Sequeira – *O Carmo e a Trindade...*, p. 235. A frase seria retomada por Ayres de Carvalho – *D. João V e a arte do seu tempo*. Lisboa: edição do autor, 1962, vol. II, p. 88.

<sup>48</sup> Henrique Duarte e Sousa Reis – *Apontamentos para a verdadeira história antiga e moderna da cidade do Porto*. Porto: Biblioteca Pública Municipal do Porto, Manuscritos inéditos da BPMP, II Série – 6, 1999, p. 53; Joaquim Jaime B. Ferreira-Alves – Aspectos da actividade arquitectónica no Porto na segunda metade do século XVII. *Revista da Faculdade de Letras do Porto*. II (1985), p. 251.

Importa reter que alguns têm seguido as palavras que Robert Smith<sup>49</sup> referenciou a partir de uma descrição do beneditino Manuel Pereira de Novais que dava nota de uma máquina retabular de corpo duplo onde se recortavam nichos para as imagens de vulto e, nas ilhargas, vãos quadrangulares com aptidão para neles serem encaixadas algumas pinturas. Na mesma passagem, evidenciavam-se os complementos pois “ambos (os) cuerpos van revestidos de cartelas de varios florones, con suas columnas salomonicas”. Ora, aconteceu que o insigne historiador da arte não compreendeu os exatos termos de Manuel Pereira de Novais, pois o seu texto referia-se aos altares da Sé do Porto que estavam:

“(junto à porta) que va para el claustro a la mano derecha [...] e ao que está en la entrada de la puerta traveza en el alpendre [...] y, en estas pilastras, puso dos retablos el Señor Don Fernando Correa de la Cerda, edificando en ellas dos altares de mucho garbo y costo, con vários quadros de pinturas (de que se destaca a de S. Basílio, o primeiro bispo do Porto), y los retablos de columnas salomonicas vestidas de parras de relieve a modo de tyrsos, obra de mucho primor u de grande idea: el uno dedicado a Santa Polonia y el otro a Santa Luzia, que estavam por colaterales de la imagem de San Pedro en su capilla, cerca de a puerta de la sacristia, que es la capilla del patronato de los hidalgos del Buenjardin, Pereiras Pintos”<sup>50</sup>.

O que fica dito deve ser cotejado com as páginas dedicadas ao louvor do sucessor de D. Nicolau Monteiro, D. Fernando Correia de Lacerda, o bispo que D. Pedro II chamou para pregar o sermão nas cerimónias da trasladação do corpo da Rainha Santa Isabel do convento velho para a nova igreja. A nosso ver, a conclusão a tirar é que as intervenções que a seguir se noticiam não respeitam a S. Nicolau, sem prejuízo do calor que deu às obras desta paroquial, mas à igreja catedral do Porto:

“Perfecionó, assi mesmo, nuestro obispo todos los demás altares que estan arrimados a los pilares y pilastras desta iglesia, con nueva orden de entallo a lo moderno; porque cada uno dellos se componen de dos cuerpos con arcos ò nichos ovados para las pinturas, y ambos cuerpos van revestidos de cartelas de vários florones, con sus columnas salomónicas, capiteis y bazas toscanas ò compósitas, cornujas, frisos y architraves de orden corinthia, obra toda de admirable idea, de grande fabrica , y de mucho custo”<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Robert Smith – *A arte da talha em Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1962, p. 70, 91.

<sup>50</sup> Manuel Pereira Novais – *Anacrísis historial...*, vol. IV, parte II, p. 151-152.

<sup>51</sup> Manuel Pereira Novais – *Anacrísis historial...*, vol. IV, parte II, p. 125.

Parece-nos, pois, que novos desafios se colocavam já que o facto de algumas das estruturas retabulares existentes no corpo da Sé incorporarem na sua estrutura arquitetónica e no programa decorativo vários elementos de inovação significa que existia aceitação pública dos formulários e que algumas oficinas estavam em condições de responder adequadamente às pretensões dos comitentes.

Mais ou menos pela mesma altura, Manuel João da Fonseca, mestre entalhador e imaginário lisboeta deslocava-se para Beja a fim de executar, na igreja de Santa Maria, o retábulo da Árvore de Jessé da capela de Nossa Senhora do Rosário. O contrato e os apontamentos (maio de 1676) constituem uma importante referência para a arte nacional, desde logo por se comprovar que o Sul do país precisava recorrer às oficinas de Lisboa quando estava em causa a realização de obra que implicasse os conhecimentos necessários para a marcação e corte de fustes torsos. Era a consagração da inovação, especialmente quando se determinava que a nova estrutura devia contemplar:

“duas colunas retrossidas por banda revestidas de pasta de naia [...] dois arcos que hão de carregar sobre as mesmas colunas com seus fechos à roda (sendo que) dentro nelles hirão os tributos da Senhora à roda”<sup>52</sup>.

Se pequenos pormenores parecem evidenciar dificuldades no traçado das espiras, o programa decorativo, essencialmente formado por parras e uvas bem relevadas, confirmam as capacidades plásticas do artista no manejo de um esquema decorativo que iria conhecer grande fortuna. De facto, já em 1661, a propósito do retábulo do Sacramento da igreja de Santa Justa, em Lisboa, à ornamentação com sarmentos de vides e uvas acrescia a pretensão de que as “colunas ham de ser mui bem revestidas de entalhamento com suas insígnias do Senhor e pelicanos e aves feneces (fénix) nos terços e çarafins metidos pelos corpos das ditas colunas”<sup>53</sup>.

Portanto, tanto os parâmetros da coluna torsa como o programa decorativo que moldava os fustes ganhavam progressivamente a densidade plástica que caracterizou o novo modelo retabular que, a breve trecho, se impunha no continente, ilhas adjacentes e territórios da colonização.

<sup>52</sup> Ayres de Carvalho – *D. João V e a arte do seu tempo*. Lisboa: edição do autor, 1962, vol. II, p. 106. Este autor esclareceu ser a pasta de naia “o mesmo que náiaide”. De facto, alguns artistas usavam a pasta para modelarem os ornatos que depois eram aplicados sobre os fustes. Nesta fase, o procedimento denota dificuldades no entalhe conjunto das espiras e programa decorativo. Contudo, algumas vezes, outras razões foram determinantes. Foi, por exemplo, o caso das celebradas colunas churriguerescas do retábulo-maior de Santo Estevão de Salamanca.

<sup>53</sup> Ayres de Carvalho – *D. João V e a arte do seu tempo...*, p. 102-103.

## Lenta afirmação do Barroco

Já vimos como em setembro de 1642 o entalhador Manuel Nunes se comprometeu na execução do retábulo da capela-mor da igreja dos Jesuítas, no Porto; uma estrutura que devia ser construída com colunas de fustes estriados e com os terços inferiores bem definidos e, como se estipulava, com boa talha e alguns painéis com imaginária em relevo. A sua pintura, douramento e estofado seria contratada com José Pereira da Costa, em 1664. Este artista comprometer-se-ia a pintar “os dous painéis que estão no alto”<sup>54</sup> do retábulo, ficando a escolha do tema dependente do parecer do padre Luís Álvares que era o reitor do colégio de S. Lourenço. Portanto, nesta altura, a inserção da pintura de cavalete nos retábulos ainda tinha os seus adeptos.

Apesar da resposta das várias oficinas de entalhadores e imaginários às muitas solicitações das igrejas do território da diocese do Porto e do comprovado alargamento do raio de ação muito para além destas fronteiras também se registam exemplos de mestres que eram oriundos de outras paragens e se deslocavam para esta cidade, onde concorriam com as oficinas aqui estabelecidas. Foi o caso do mestre entalhador Ambrósio Pereira, morador em Sanfins de Riba d’Ave, no termo de Barcelos. Na Primavera de 1650 encaminhou-se para o santuário do Santo Cristo de Bouças a fim de dar forma ao retábulo<sup>55</sup> que ele próprio riscou para a capela-mor do templo de Matosinhos. Desenvolvendo o trabalho pela sua própria mão, já que uma cláusula impedia o trespasse a outros oficiais, Ambrósio Pereira compromete-se a assentar o retábulo onde se deviam ver painéis com “figuras de meio revello”.

Já na igreja de S. Martinho de Penafiel, a partir de um sacrário formado por painéis de talha, os imaginários vimaranenses António de Andrade e Torcato de Andrade achavam possível dar forma ao retábulo<sup>56</sup> da capela-mor com recurso à aplicação de painéis de obra crespada. Embora estivesse em causa a superação de um problema que tinha na sua base algumas exigências de natureza económica, o contrato em apreço, datado de 26 de maio de 1656, faz parte dos primeiros exemplos em que as estruturas retabulares não incluíram obra de pincel e se concedia primazia absoluta ao discurso visual instaurado pelo engenho dos imaginários.

Em 25 de junho de 1660, dava-se inteireza à escritura de obrigação<sup>57</sup> em que o entalhador e escultor Roque Nunes, morador à Ponte Nova, no Porto, se comprometia a fazer o retábulo para a capela-mor da igreja do convento dos dominicanos em Aveiro. Com a oficina noutra lugar, o mestre comprometia-se a

<sup>54</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 347. Então, o milheiro do ouro valia 4.400 réis.

<sup>55</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 296-298.

<sup>56</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 321-327.

<sup>57</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 339-345.

conduzir à sua custa o retábulo para o mosteiro, responsabilizando-se igualmente pela escultura de quatro imagens de vulto – S. Domingos e S. Francisco, para os nichos inferiores, e S. Tomás e S. Pedro Mártir, para os nichos superiores – e pela de dois painéis em relevo onde se dava expressão à representação da Senhora da Misericórdia e ao episódio da Descida do Espírito Santo. Relativamente às colunas, devemos realçar a adoção da nova fórmula derivada dos “entrocados”, embora não saibamos se o serpentinado respeitava à totalidade dos fustes ou se apenas correspondia aos dois terços superiores.

Vila Nova de Gaia era a terra onde tencionava estabelecer-se o imaginário vimaranense Domingos da Costa depois de, em julho de 1676, ter contratado o retábulo-mor<sup>58</sup> da igreja do mosteiro da Serra do Pilar, obra que, parece, não chegou a bom porto. Mesmo assim, devemos reconhecer o alcance de alguns pontos do caderno de encargos de um retábulo com dois andares. Para as quatro colunas de capitéis coríntios do primeiro registo, que deviam seguir o modelo das do retábulo do Senhor Jesus da igreja do convento de S. Domingos, propunha-se um programa decorativo com serafins, fruteiro, pássaros e tarjas. Todavia, no terço inferior, o trabalho do imaginário devia dar forma a “huas figuras de meio relevo” que eram a Fé, a Esperança, a Justiça e a Caridade. Na zona axial abria-se a tribuna da Senhora do Pilar que devia ter um intradorso de relevo bem acentuado. Para o segundo andar estipulava-se que as duas colunas do meio deviam ser “colunas colibrinas” com capitéis compósitos e, no remate, um arco “repartido” e painéis com florões de boa talha.

É este vocabulário que nos vai sinalizando a afirmação do estilo nacional, uma tipologia que muito deve a Domingos Nunes e a António Gomes, os práticos portuenses que, no final do ano de 1679, contrataram o retábulo-mor da igreja dos religiosos de Santo António<sup>59</sup>, em Aveiro, que o senhor da Casa de Anjeja tutelava. Construído no Porto, os práticos obrigavam-se ao transporte do retábulo até Ovar, correndo o resto do percurso marítimo até Aveiro por conta do encomendador. Riscado pelo famoso padre Pantaleão da Rocha Soares, “por ser muito perito na arte da architectura”, continuava o gosto pela estruturação em dois andares com colunas de capitéis coríntios, nichos para a exposição de imagens, e uma talha com folhagens variadas, serafins, pássaros e florões. Ainda assim, as seis colunas do primeiro corpo continuavam a manter os terços inferiores revestidos de talha enquanto o resto dos fustes, ou seja, as canas seriam “todas

<sup>58</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 441-446.

<sup>59</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 476-482. No século XVII, “a partir da década de 70, o panorama oficial português é dominado por figuras notáveis como Domingos Lopes, Domingos Nunes, António Gomes e Filipe da Silva que serão os responsáveis pela execução de algumas das obras mais significativas da cidade, cuja acção se estende a uma vasta área, de Braga a Vila Real, Lamego, Viseu, Coimbra e Aveiro”. Natália Marinho Ferreira-Alves – *A escola de talha portuguesa e a sua influência no Norte de Portugal*. Lisboa: Edições Inapa, 2001, p. 48.

estreadas e retrocidas”. Estes indicadores evolutivos tinham um paralelo no remate redondo, com aduelas intercaladas e roupagem fitomórfica profusa. No entanto, a abertura da zona central destinada ao cerimonial da Exposição alargava-se para responder às necessidades, progressivamente mais exigentes, da nova atmosfera religiosa. Continuando o prestígio das construções de planta centrada, o padre Pantaleão da Rocha Soares projetou para esta máquina retabular um sacrário de planta sextavada, onde se perfilavam seis colunas e painéis de meio relevo com cenas da Paixão e, na porta do sacrário, da Ressurreição.

Considerando as limitações existentes no aprofundamento do conhecimento dos artistas e das oficinas<sup>60</sup> relacionados com a talha na cidade do Porto, Natália Marinho pôde escrever que era a de António Gomes a melhor conhecida<sup>61</sup>. A designação profissional de arquiteto, ensamblador, entalhador, escultor, imaginário e até torneiro dá força à amplitude de competências e, simultaneamente, põe a nu a dificuldade em se associar um artista a uma única tarefa. Quanto a Domingos Nunes, as repetidas designações de ensamblador, entalhador, escultor, imaginário, confirmam igualmente a posse dos requisitos necessários para se abalancar à contratação de obras de responsabilidade. Neste ponto também se encerram as vantagens inerentes ao estabelecimento de parcerias com outros artistas, associações que tinham como consequência imediata a formação de um montante de capital capaz de enfrentar as grandes arrematações e eliminar a concorrência, a manutenção de estaleiros em várias frentes e em zonas distantes do Porto e ainda a capacidade de contratação de oficiais com especializações distintas de modo a que os trabalhos fossem concluídos com a celeridade combinada.

Valorizada em trabalhos de Natália Marinho Ferreira-Alves, a parceria entre Domingos Nunes e António Gomes iria laborar na obra do retábulo<sup>62</sup> do altar-mor da igreja do Colégio de Nossa Senhora da Graça dos Órfãos, contratada em 1680. No contrato especificava-se que as quatro colunas do retábulo deviam ser colunas salomónicas e guarnecidas com parras. A circunstância de não se fazer menção aos terços inferiores dos fustes bem como a ordem que obrigava à incorporação de segmentos de videiras no acompanhamento das espiras parece-nos uma informação inovadora não só no contexto oficial mas ainda no plano conceptual por indicar o patamar de sensibilidade estética. A par com o

<sup>60</sup> Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha no Porto...*, p. 78-88.

<sup>61</sup> Talvez fosse também a oficina portuense mais importante do seu tempo. Para a execução de empreitadas de grande vulto estabeleceu parcerias com outros artistas importantes. Assim associou-se com “Domingos Nunes (1678/1696); João da Costa (1701); Manuel da Fonseca (1718); Filipe da Silva (1718/22); Caetano da Silva Pinto (1724) e José Correia (1725)”. Natália Marinho Ferreira-Alves – *Estruturas retabulísticas portuenses da primeira metade do século XVIII. Poligrafia*. Arouca. 6 (1977) 27.

<sup>62</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 496. No mesmo volume, p. 507-508, confirma-se a intervenção dos entalhadores e indica-se o nome de Gregório Fernandes, o mestre pedreiro que contratou a pedraria da cabeceira da igreja.

trono, cuja presença se tornava corrente em tribunas apaineladas no intra-dorso, manifesta-se a generalização das arquivoltas do ático e a proliferação dos *putti*.

Prova que Domingos Nunes possuía o domínio da arte é a concordância do bispo D. Fernando Correia de Lacerda para que, em 1682, executasse seis retábulos para a Sé Catedral. Acabaria por trespassar parte deles a Domingos Lopes, também um artista relevante e com um amplo raio de ação no último quartel do século XVII. Foi certamente um período de grande exercício no aprimoramento de novos conceitos e gosto ornamental.

Não tardaria muito para que Domingos Nunes e António Gomes se juntassem novamente e se encaminhassem para Coimbra, onde, em 1684, se responsabilizaram pelo retábulo<sup>63</sup> principal da igreja do colégio dos beneditinos. Na projeção do retábulo estimava-se que o trono surgisse em destaque no meio do arco, com boa visibilidade e com primores de ornamentos. Nesta perspetiva, é obrigatório salientar a presença de Frei Cipriano da Cruz na casa beneditina de Coimbra, reservando-se para o escultor de Tibães, cuja obra era já reconhecida e muito solicitada, a modelação dos nichos e dos oito anjos que iriam acolitar o trono. Por causa desta relação de conhecimento e da proximidade do trabalho entre Domingos Nunes, António Gomes e Frei Cipriano da Cruz a possibilidade do donato beneditino ter sido solicitado a produzir imagens com destino aos nichos de outros empreendimentos conduzidos pelos dois entalhadores não deve ser desprezada.

Em 1685, Domingos Nunes e António Gomes levavam para a vila da Sertã o modelo do retábulo que tinham construído nesta igreja beneditina. Tratava-se de uma imposição contratual que ressalvava a adaptação às dimensões da capela-mor da igreja matriz. A estrutura do retábulo contemplava “seis colunas sallamonicas todas revestidas de par(r)a com seus cachos e pasaros”<sup>64</sup>. Mas o programa também previa a modelação de alguns anjos “adonde os pedir a arte”. Sobre as colunas de capitéis coríntios assentavam arcos “tambem entalhados com seus serafins repartidos com suas cartellas e targes”.

Em relação com o número de suportes, o sistema de arcadas configura um retábulo em que a profundidade é uma característica importante por oferecer amplitude à tribuna e relevância ao trono. Por outro lado, as colunas de fustes totalmente torsos, mas sem estrias no terço inferior, e com ornatos de parras, uvas, pássaros e irrequietas folhagens completam o programa em que se define com precisão a linguagem do novo modelo de retábulo – estilo nacional – que gozará de grande favor em todo o país. Portanto, o retábulo e a igreja de S. Bento de Coimbra transformar-se-ão em modelo e polo difusor de uma nova tipologia que está estreitamente associada às oficinas do alfoz portuense.

<sup>63</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 574-578.

<sup>64</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 599.

De facto, o retábulo da Sertã – tal como o de Coimbra e de Cernache do Bonjardim – foi contratado no Porto e, com toda a probabilidade, aí produzido já que os mestres se obrigaram ao seu transporte até Coimbra, onde os moradores da Sertã o viriam buscar para a sua igreja. Salvaguardando a localidade de destino, a mesma lógica deve ser admitida relativamente ao retábulo<sup>65</sup>, tribuna e sacrário da igreja matriz de Cernache do Bonjardim que os parceiros António Gomes e Domingos Nunes contrataram em fevereiro de 1687. Curiosa é a exigência desta encomenda para que a traça do retábulo de S. Bento de Coimbra sempre estivesse à vista dos seus executantes.

A definição canónica do modelo arquitetónico do retábulo de estilo nacional iria conhecer pontual variação no conjunto de retábulos do corpo da igreja do novo mosteiro de Santa Clara de Coimbra. O lançamento da primeira pedra do complexo monástico, com planta atribuída à mão de Frei João Turriano, tem a data de 3 de julho de 1649, mas as obras arrastar-se-iam durante mais algumas décadas. Quando em 1688, o sargento-mor e arquiteto Mateus do Couto chegou a Coimbra com a incumbência de avaliar<sup>66</sup> as obras realizadas, já a igreja e a capela-mor estavam em condições de entrar na medição. Todavia, tal não significa que as obras do mosteiro e da igreja estivessem concluídas, tanto mais que o acanhamento da capela-mor, posto a nu no momento da ensablagem do retábulo executado sob a orientação de Domingos Lopes, prolongou a reforma da obra que já estava de pé.

No adiantamento da perfeição da igreja das religiosas franciscanas, cujo corpo se planeou com uma única nave de assinalável amplitude espacial e cobertura abobadada, foi importante o papel de Frei António da Porciúncula, franciscano e comissário das obras, dado que foi ele que, em 28 de outubro de 1692, definiu com António Gomes e Domingos Nunes as condições da fábrica para o conjunto de dois retábulos colaterais e nove para os alçados laterais.

Documentalmente, não se conhecem as razões da escolha destes mestres nem tão pouco os motivos que aconselharam a opção de um modelo de retábulo com um agudo acento parietal. Certamente que a obra realizada para a igreja dos beneditinos de Coimbra e as influências que daí irradiaram contaram muito. Igualmente devem ter contado os painéis em relevo do antigo cadeiral<sup>67</sup> da Sé do Porto, bem conhecidos dos práticos, e não é de afastar o conselho de Frei

<sup>65</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 635-639.

<sup>66</sup> Luísa Silva – A construção do novo mosteiro. *Monumentos*. Lisboa. 18 (2003), p. 36.

<sup>67</sup> Coim base no método analógico, Natália Marinho depois de ter sistematizado os esquemas usados pelos mestres António Gomes e Filipe da Silva, designadamente as estrias verticais nos fustes das colunas e a delicadeza da decoração com fitas, meninos e flores, admitiu a hipótese do retábulo da capela de S. Vicente, na Sé do Porto, ser obra da parceria destes mestres. Foi para esta capela que, após as obras do século XVIII, se mudaram os painéis do antigo cadeiral. Natália Marinho Ferreira-Alves – *A escola de talha portuense e a sua influência no Norte de Portugal*. Lisboa: Edições Inapa, 2001, p. 49.

Cipriano da Cruz, pois o imaginário beneditino não passaria as águas do Douro para Vila Nova de Gaia como se aquele trabalho não existisse. Ao mesmo tempo, o exemplo dos painéis do Porto continua a ser o que, pela técnica, mais se aproxima dos painéis de Santa Clara-a-Nova.

No contrato<sup>68</sup> lê-se que os colaterais seriam dedicados a S. João Baptista, no lado do Evangelho, e a S. João Evangelista, no lado da Epístola. Com os atributos das respetivas invocações, ambos deviam estar colocados no seu lugar antes do dia de S. João Baptista. No primeiro retábulo contemplava-se a obrigação de adaptar à nova estrutura, como painel principal, um trabalho que já existia no mosteiro abandonado da margem do Mondego. Todavia, a observação de alguns elementos parece filiar-se na linhagem dos restantes painéis. No segundo retábulo, devia-se mostrar, em obra de meio relevo, S. João Evangelista a dar a comunhão a Nossa Senhora num ambiente que um altar e algumas imagens ajudavam a caracterizar.

Para a conclusão dos retábulos laterais, o prazo era mais dilatado. Na parede onde foi rasgada a entrada – o portal é lateral – deviam ficar os de Nossa Senhora da Conceição, de S. Pedro, de S. Bartolomeu e de Santa Catarina de Bolonha. No outro lado, S. Francisco recebendo os estigmas, Santo António, a Rainha Santa Isabel “fazendo fêria aos pedreiros que trazia na obra que fes em Alemquer”, S. Luís, bispo da ordem de S. Francisco, no acto de salvar o rei D. Dinis do ataque de um javali, e S. João Capristano, um franciscano canonizado apenas em 1690, em gesto de receber o cálice da mão de Nossa Senhora.

Com exceção do painel de S. João Baptista, a goiva dos artistas portuenses, quiçá também de Frei Cipriano, deu a forma e a profundidade que estavam ao alcance da técnica do baixo-relevo e da destreza ofical, numa narrativa hagiográfico em que não faltam episódios pitorescos como sejam os relacionados com a Rainha Santa e com o rei D. Dinis. Com proporções avantajadas, todos os painéis foram enquadrados e coroados com obra de uniforme intencionalidade, sendo o risco, como se afirma no contrato com os artistas, da autoria de Mateus do Couto. Em correspondência com a altura das ilhargas do vão onde o retábulo se encaixa, erguendo-se sobre altos pedestais, as colunas enquadram o baixo-relevo e são totalmente espiraladas com os fustes recamados de racimos de vides, meninos e pássaros a serem trabalhados em profundidade, o que deve ser visto como uma demonstração de domínio da arte. Sobre os capitéis coríntios desenha-se o plano do entablamento com mísulas e impostas. No ático, no meio de folhagem revolta, sobressai a linha de uma grossa moldura sobre mísulas que agasalha coroas vegetalistas de desenho oval onde se acomodam os elementos iconográficos relacionados com os oragos.

<sup>68</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. I, p. 754-760. Um valioso estudo sobre os retábulos do mosteiro, incluindo os da igreja, foi publicado por Nelson Correia Borges – *A talha. Monumentos*. Lisboa. 18 (2003) 65-73.



Figura 2 – Igreja de Santa Clara-a-Nova. Coimbra. S. Francisco recebendo os estigmas. (Foto do autor).

Na capela-mor, o erro da construção só foi ultrapassado após a reunião de uma “junta” que deliberou o aumento à custa da casa dos confessores. De acordo com um auto que mandou fazer Frei António da Porciúncula, nessa comissão participaram Manuel Sugeiro, mestre de pedraria, Elias Alves, mestre de carpintaria, João Pereira, arquiteto, João Francisco e Diogo Salomé, mestres ensambladores, moradores no couro de Andim, Bernardo Moreira, mestre ensamblador, morador em Arrifana de Fora e o capitão Domingos Lopes, arquiteto e mestre do retábulo, com casa no Porto. Foi este que, com assistência de Manuel Moreira, executou o retábulo que em finais de 1693 já estava assente no presbitério da igreja.

Em 1676, quando residia em Lisboa, e era apelidado de mestre marceneiro e entalhador, Domingos Lopes contratou o retábulo e a tribuna da capela-mor do mosteiro de freiras cistercienses de Santa Maria de Cós, na vizinhança de Alcobaça. Neste empreendimento viria a desenvolver algumas das fórmulas<sup>69</sup> que prepararam o surgimento do Barroco. Comprovando a precocidade do figurino do estilo nacional nos territórios mais a Sul, aí ensaiou a aplicação de dois pares de colunas torsas com avanços diferentes, um esquema decorativo com parras, uvas e folhas de acanto e uma tribuna que rasgou em dois níveis, ocupando a Sagrada Família na Fuga para o Egipto o primeiro nível enquanto uma estrutura escalonada, o trono, se desenvolvia no nível superior.

Basicamente, seria este programa que desenvolveu na capela-mor do novo templo das clarissas de Coimbra, agora com três pares de colunas com avanços desiguais, assentes em poderosas mísulas, a conferirem grande profundidade ao retábulo que é rematado por arquivoltas trabalhadas “à moderna”. A grande abertura da zona central permitiu a sua divisão de modo a que o trono se pudesse sobrepor ao grande cofre que encerra o rico túmulo de Santa Isabel. As colunas de fustes torsos têm a particularidade de continuarem a marcação do perfil diferenciado do terço da base, um campo em que os elementos decorativos divergem da ornamentação superior dos fustes. Seja como for, Domingos Lopes<sup>70</sup> além de grande mestre em riscar e entalhar retábulos de estilo nacional foi também um grande empreendedor com capacidade para desenvolver iniciativas quase em simultâneo e num território alargado.

Exemplo de um grande retábulo com tribuna, datado do primeiro lustro do século XVIII, o da capela-mor da igreja de S. Bento da Vitória, no Porto, não somente tipifica, em termos de organização estrutural e decorativa, a afirmação do barroco nacional mas, ao mesmo tempo, exemplifica as tendências de grandiosa monumentalidade que influenciavam as decisões de alguns comitentes, talvez por

<sup>69</sup> Cristina Maria André de Pina Sousa; Saul António Gomes – *Intimidade e Encanto. O mosteiro cisterciense de Santa Maria de Cós*. Leiria: Edições Magno, 1998, p. 152, 427-431.

<sup>70</sup> Muitas das obras e localidades em que Domingos Lopes trabalhou foram elencadas por Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha no Porto...*, vol. I, p. 119-121.

terem a noção que a urgência das guerras fronteiriças estava ultrapassada e que o fluxo do ouro brasileiro ia em crescendo.

Todavia, nem todas as encomendas de retábulos de estilo nacional, que se intensificaram nos últimos anos do século XVII e se prolongaram pelo primeiro quartel da centúria seguinte, possuíam a mesma monumentalidade ou a filiação na mesma linhagem estrutural. Nesta perspetiva é relevante o trabalho da parceria entre António Gomes e Filipe da Silva no retábulo da capela de Nossa Senhora da Conceição (Árvore de Jessé), na igreja do antigo convento de S. Francisco, por se dar continuidade “ao espírito maneirista da divisão espacial em registos verticais e horizontais”<sup>71</sup>, favorecendo a exposição de imagens, com as colunas de fustes estriados a definirem andares e a serem recamadas com meninos, laços e elementos da flora.

Entre nós, a exuberância plástica, o predomínio de valores sensíveis, os simulacros dinâmicos e os reflexos do ouro inflamaram a cultura barroca que fazia da imagem o veículo principal do discurso religioso. Talvez por isso, os painéis do retábulo da Sé de Miranda do Douro e os espaldares do cadeiral antigo da Sé do Porto tenham, no período moderno, no que respeita à assimilação dos processos das oficinas de Valhadolid, um peso que ainda não foi bem ponderado pelos estudiosos. Por isso, temos a opinião que esta relação antiga continuou, sem recusar o facto anedótico do quotidiano, a espelhar a emocional lição do texto sagrado e também o subtil orgulho do artifício que, no que respeita ao domínio da matéria, dava fama ao prático e à oficina. Continuidade ao serviço de narrativas que certificassem os exemplos e substância à sua autenticidade, prolongando-os e tornando-os imunes aos lentos efeitos da erosão transformadora que as conjunturas transportavam.

Nos mosteiros pertencentes à antiga Congregação Beneditina Portuguesa era comum a existência de um coro baixo e de um coro alto: junto ao altar principal, perto da assembleia de fiéis, os monges participavam nas cerimónias de maior esplendor. No sobrado lançado sobre a porta principal, os monges rezavam as Horas e no seu isolamento podiam meditar com mais quietação. Num ou noutro caso, o coro, “parte funcionalmente marcante da igreja monástica, pela sua condição de sacralidade, representa um dos lugares mais importantes da semiótica espacial dum mosteiro”<sup>72</sup>. A elevada importância que se tributava ao coro alto implicou investimentos artísticos significativos, especialmente nos espaldares

<sup>71</sup> Natália Marinho Ferreira-Alves – *A escola de talha portuense...*, p. 50, 58.

<sup>72</sup> Geraldo José Amadeu Coelho Dias – *Religião e simbólica. O sonho da Escada de Jacob*. Porto: Granito, editores e livreiros, 2001, p. 197. Pela relevante informação para o conhecimento dos cadeirais baixo e alto e demais mobiliário litúrgico dos mosteiros beneditinos *vd.* Manuel Augusto Lima Engrácia Antunes – *Assentos, encomendantes e utilizadores na igreja monástica beneditina no Norte de Portugal. Séculos XVII a XIX*. Porto: Tese de Doutoramento em História da Arte apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2007, vol. I.



Figura 3 – Igreja de S. Bento. Porto. Coro alto. (Foto do autor).

historiados com a vida e milagres do patriarca S. Bento. A fórmula das 51 estelas organizadas em U e com dois andares, tinha, como apontou R. Smith, sido enunciada entre 1666 e 1668 no coro de S. Martinho de Tibães, a casa-mãe da organização monástica beneditina em Portugal e no Brasil.

Na igreja monástica do Porto, o conjunto de painéis com baixos-relevos alusivos à vida de S. Bento obedeciam a uma intencionalidade que equivalia à exposição permanente de uma teologia da exortação que fosse inspiradora da reflexão e das ações dos seus seguidores. Geraldo Coelho Dias<sup>73</sup> admite que as lâminas de *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, um volume publicado em 1579 pela Congregação Beneditina de Valhadolid, uma obra que se reportava aos *Diálogos* atribuídos a S. Gregório, Papa entre 590 e 604, tenham estabelecido a relação dos artistas com o ideário devocional beneditino.

Num estudo sobre o bracarense Marceliano de Araújo (1690? – 1769), Robert Smith quis ver neste “imaginário provinciano de grande envergadura”<sup>74</sup> um herdeiro artístico de Frei Cipriano da Cruz, também imaginário e bracarense que faleceu em 1716. Seria na indagação da obra e no enaltecimento do seu trabalho

<sup>73</sup> Geraldo José Amadeu Coelho Dias – *Religião e simbólica...*, p. 197.

<sup>74</sup> Robert C. Smith – *Marceliano de Araújo escultor bracarense*. Porto: Nelita Editora, 1970, p. 12.

que se debruçou sobre os trinta e seis painéis que esculpiu para os espaldares do cadeiral do coro alto, contados os quatro com santos beneditinos do janelão termal, da casa beneditina do Porto cujo edifício<sup>75</sup> se sagrou apenas em 1707.

A cadeiras do coro, “todas de pau preto, de talha holandesa”<sup>76</sup> e as duas portas de acesso, em madeira de angelim, foram contratadas por Manuel Vieira e António Cardoso, ensambladores residentes no Porto, em maio de 1718. Mas, em Dezembro do ano anterior, o procurador de Frei Pedro dos Mártires, D. Abade Geral da Congregação de Portugal e seus senhorios, ajustou com Gabriel Rodrigues, entalhador do Couto de Santa Maria de Landim, “a entalha do coro que (na planta) se vê sobre as cadeiras [...] até os remates com os painéis de figuras de meio relevo [...] tudo com maior valentia, proporções e grossura que der a arte [...] (e ainda) o bojo e tribuna do retábulo da capela-maior”<sup>77</sup>. No triénio de 1716-1719, o religioso gastador anotava as obras realizadas no coro:

“Fizeram-se os espaldares do coro que cobrem toda a parede até a cornija da abóbada, tudo de talha de castanho levantada, com tão boa arte repartida em quadros de meio relevo [...].

Tem-se mandado cobrir de talha todos os claros da parede que ficaram entre as frestas do coro, com que ainda ficará mais vistoso”.

No entanto, entre outras obras documentadas, destacamos a esclarecedora referência à obra de “trinta e seis painéis, os quais fez Marceliano de Araújo, da cidade de Braga”<sup>78</sup>, o qual exigia um pagamento suplementar pelos painéis de maiores dimensões e pelos que tivessem mais figuras. Na relação de aperfeiçoamentos, feita por Gabriel Rodrigues, é importante a descrição da forma como desenvolveu no coro uma densa teoria decorativa sendo que o jogo formal e dinâmico de alguns dos seus elementos, cartelas com meninos, folhagem de acantos, pássaros, parece derivar do álbum *Nvove inventioni* de Filippo Passarini, uma obra que saiu dos prelos romanos em 1668.

Ao percorrerem os painéis retangulares e oitavados dos baixos-relevos, tanto Robert Smith<sup>79</sup> como Fr. Geraldo Coelho Dias acrescentaram as explicações

<sup>75</sup> Tenha-se em conta que “a nova capela-mor, levantada a partir de 1699, e cuja conclusão não podia ultrapassar 1703, faz parte da fase final da construção da nova igreja”, sendo a sacristia construída a partir de 1705. O autor que seguimos também levanta o problema do arquiteto responsável por considerar que a nova igreja não seguiu a traça da antiga, supostamente projetada por Diogo Marques Lucas. Joaquim Jaime Ferreira-Alves – A nova capela-mor da igreja do mosteiro de S. Bento da Vitória (1695-1703). *Douro – Estudos & Documentos*. Porto. 2: 4 (1977), p. 217, 220.

<sup>76</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 499-503.

<sup>77</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 487-488; 493.

<sup>78</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 594.

<sup>79</sup> Robert C. Smith – *Cadeiras de Portugal*. Lisboa: Livros Horizonte, 1968, p. 48 e ss.

necessárias à sua compreensão, pelo que não faz sentido repetir as observações já efetuadas por espíritos tão avisados. Porém, independentemente da valia do labor de enquadramento e da intenção panegírica, o alcance da série hagiográfica é também prolongado pela relação de proximidade que estabelece com a vida quotidiana, seja no Nascimento de S. Bento, o primeiro quadro da série, seja no painel do cortejo fúnebre de Santa Escolástica, onde se vê o ataúde de uso geral no tempo em que o formão de Marceliano de Araújo modelava a madeira. Na cena do parto, em que algumas mulheres, de corpetes justos e ricamente vestidas, cumprem as tarefas próprias da ocasião, interessa também a informação respeitante ao interior da casa, onde está o leito com a Virgem em repouso, as bacias de água e até a braseira que aquece o ambiente e ajuda à secagem dos panos. Outras vezes, em cenas mais prosaicas, um compartimento é dominado por personagens sentadas a uma mesa com toalha e alguma louça, mas também se representa a modéstia de algumas capelas, sem retábulos e apenas com um crucifixo e dois lumes sobre a mesa de altar embora, aqui e ali, um amplo cortinado apanhado em ambos os lados sirva de nota à definição da qualidade espacial e à veneração que se exige.

A dimensão telúrica das paisagens, com montes e arvoredos estilizados de copas compactas foi considerada. Mas também se concedeu notoriedade ao desenho arquitetónico com pretensões eruditas, fosse na Roma representacional de grandiosa arquitetura que serve de fundo ao tema do mensageiro Tótila, rei dos godos, fosse no painel não numerado que, na zona central, está sobre a cadeira do abade e mostra S. Bento a entregar a Regra às freiras e aos frades que se agrupam a um e outro lado dos três degraus de acesso ao trono aberto em que patriarca se senta. Nota-se o esforço para que os gestos fossem consequentes com o movimento das cabeças e, da mesma forma, também se esboçaram apontamentos para que as formas anatómicas aflorassem sob os pesados hábitos da maioria dos protagonistas. Neste painel, dois anjos, bem nutridos e esvoaçantes com filactérias onde se lê *De celo offertur tibi non alteri*, enfatizam o momento da entrega da mitra e do báculo a S. Bento.

A repetição de pilastras, de frontões triangulares e de marcos rectos no enquadramento dos vãos das aberturas comprovam a fortuna que estes elementos construtivos tiveram nos estaleiros e, ao mesmo tempo, informam-nos que houve um tempo em que a cultura arquitetónica de base tratadística não andava ao arrepio de muitos dos que pertenciam aos mesteres associados à arte da talha. Mas também se registam algumas incursões pelo campo da arquitetura civil de índole burguesa sendo de notar o deleite na representação de pessoas postadas em balcões de balaústres. Mas a apoteose sensorial do coro alto só seria alcançada

a partir do Verão de 1759, altura em Manuel Homem Soares<sup>80</sup>, pintor e dourador, começou a dourar os dois órgãos e toda a talha do coro conjuntamente com o exigente labor de estofos dos painéis.

Características semelhantes são igualmente notórias no grande painel em relevo do retábulo de Nossa Senhora da Graça na igreja<sup>81</sup> de S. João da Foz. Ao balcão de balaústres torneados, que se apoia sobre elaboradas mísulas que sobressaem por cima de um majestoso portal, assoma-se um eclesiástico talvez para pregar o nascimento dos gémeos Bento e Escolástica. Em primeiro plano, desfalecida, a mãe dos gémeos jaz prostrada. Algumas mulheres, com diversidade de movimentos a indicar os estados de alma momentâneos, afadigam-se na sua reanimação. Decisivo parece ser o gesto da mulher que aponta para a glória de nuvens circulares onde voam anjos e surge Nossa Senhora a amamentar os recém-nascidos. A pose, a modelação dos rostos, valorizados por cabeleiras bem armadas, os decotes honestos que acentuam o talhe dos corpos revestidos por custosos tecidos marcam sociologicamente a representação e evidenciam a qualidade deste imaginário.

Na mesma tábua, merece ainda destaque o oratório dedicado a Crucificação que o artista entalhou à flor da madeira para que os diferentes níveis de profundidade fossem mais evidentes. A sua relevância deriva do facto de representar um retábulo de estilo nacional em que as colunas torsas são trabalhadas em profundidade. Se este procedimento técnico e formal for cronologicamente válido na aproximação ao trabalho de imaginária do coro alto de S. Bento, também se poderá colocar a hipótese de considerarmos a modelação das mulheres que amparam a exânime mãe de Bento e de Escolástica como um ensaio de algumas das figuras de vulto que, mais tarde, Marceliano de Araújo esculpiu para o retábulo da Misericórdia de Braga.

Quando em 23 de maio de 1719 Filipe da Silva e António Gomes, apelidados de escultores no contrato, se obrigaram ao retábulo<sup>82</sup> da capela da confraria de Nossa Senhora da Conceição (Árvore de Jessé) uma das cláusulas contratuais apenas abria uma exceção à proibição do trespasse do todo ou parte da empreitada. Tratava-se da obra de escultura pois, como argumentava o encomendador, não estava compreendida na esfera da arte do entalhador. Tenha-se em conta que os mestres tinham que desfazer um retábulo existente para darem execução, conforme a planta que lhes foi apresentada, à nova estrutura. Todavia, o retábulo devia integrar “no meio sua árvore que se formará com os troncos da velha [...]

<sup>80</sup> A. de Magalhães Basto – *Apontamentos para um dicionário de artistas e artífices...*, p. 515-516. O pintor receberia por cada painel 1.600 reis.

<sup>81</sup> Este templo é a igreja do Porto com maior número de retábulos de estilo nacional. Alguns destes exemplares, apesar de testemunharem intervenções pouco criteriosas, comprovam como os painéis em baixo-relevo continuavam a desempenhar a função de veículo narrativo no primeiro quartel do século XVIII.

<sup>82</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 524 e ss.

acrescentando-lhe mais troncos e ramos” e folhagens, flores e frutos de modo a poder receber as imagens dos reis. As mitras, trunfas e coroas que estas figuras tinham na cabeça seriam substituídas por cabelos “e coroas, mas na forma que se tirem, para que no dia da festa estejam com as coroas em uma mão e uma tocha na outra” o que obrigava a “mexer” nas mãos para que pudessem segurar as tochas. Outras reformas eram apontadas: o cetro passaria a estar associado a cada uma das figuras reais e o rei David passava a ter um saltério em vez da arpa. À árvore acrescentava-se a imagem de S. José, não contemplada no risco, e para os nichos do retábulo, cujas colunas suportavam folhagem embaraçada, meninos e pássaros como se via na capela principal da igreja das freiras de S. Bento, deviam fazer as imagens dos “quatro doutores que particularmente escreveram da Senhora”. A imagem de Nossa Senhora, que ainda estava ao antigo, devia ser reparada, associando-lhe um Menino, serafins, a meia-lua, a esfera do mundo “com sua bicha” e a cabeleira natural que tinha seria substituída por cabelos lavrados. Entre outras obras, deviam ser feitas ainda as imagens de “Santa Ana, São Joaquim, os quatro anjos do trono, a Santíssima Trindade, a figura da Igreja, a da Sabedoria, a da Fé, as quatro figuras dos pilares”<sup>83</sup>.

A exigência de se convocar o “melhor oficial imaginário” associou a este empreendimento o escultor Manuel Carneiro Adão que se comprometeu com os arrematantes a executar:

“as imagens da Santíssima Trindade [...] e seis imagens, e os quatro doutores que escreveram da Senhora, e Santo Joaquim e Santa Ana, a figura da Igreja e a Fé e Esperança com as insígnias que mostra a planta e tamanho delas, e seis anjos, dois com instrumentos e quatro com tochas, e doze meninos á imitação de anjos com suas asas [...] mais os três Evangelhos [...] e mais desbastará os emblemas da Senhora junto do Jessé”<sup>84</sup>.

Na altura em que se associou ao trabalho da Árvore de Jessé, Manuel Carneiro Adão foi apresentado como morador na freguesia e Couto de Santo Tirso. Em Outubro de 1726, residia já no Porto, na Praça Nova das Hortas, freguesia de Santo Ildefonso. Nesta altura deslocar-se-ia à morada do tabelião António de Holanda para formalizar a sua posição de fiador de Ambrósio Coelho, também mestre escultor com morada estabelecida em Santa Cristina de Cerzedelo da aldeia de Arinhais, então no termo de Barcelos, a quem Luís Pereira da Costa, mestre entalhador portuense, tinha trespassado:

<sup>83</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 532.

<sup>84</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. II, p. 581.

“(os) lados da capela maior, pela forma de uma planta que se lhe deu, advertindo que suposto na dita planta vai uma fresta no meio hão-de ser só duas frestas em cada lado e entre elas três painéis de cada lado e estes serão de meio relevo dos Passos da Paixão de Cristo [...] principiando no Passo da Ceia até ao Passo da Cruz às Costas”<sup>85</sup>.

A este conjunto de obrigações passadas ao papel, foram acrescentados trabalhos de talha e a execução de anjos de seis palmos com umas arandelas nas mãos aplicados nas guarnições das frestas da profunda capela-mor. Por isso, Ambrósio Coelho devia “assistir” aos pedreiros da capela-mor para que as janelas fossem rasgadas com regularidade e nos espaços adequados. Importa salientar que no contrato inicial do retábulo e apainelamentos da capela-mor, celebrado em 26 de setembro de 1726 entre o mestre Luís Pereira da Costa e os membros da Confraria do Bom Jesus de Bouças, em Matosinhos, se declarava de adrede “que na dita obra há de entrar o mestre Ambrósio Coelho”<sup>86</sup>, então dado como morador na Ponte de Serbes, termo de Braga. O que é um sinal do reconhecimento da sua fama, bem merecida à vista da qualidade que a obra realizada apresenta. Contudo, o facto de Manuel Carneiro Adão ter sido unicamente documentado como fiador na escritura, não anula a hipótese de ter colaborado com Ambrósio Coelho.

Como sócios ou com a perspectiva de se associarem, Luís Pereira da Costa e Ambrósio Coelho pretenderam ainda ajustar a talha do coro e duas caixas para os órgãos da igreja dos frades de S. João de Tarouca. Na escritura, lavrada em 4 de abril de 1729, sublinhava-se que “a obra de pau preto”, ou seja, o conjunto das estalas, não entrava nesta composição. Embora existissem riscos da autoria de Frei Luís de S. José não havia ainda uma decisão definitiva sobre o feitio da talha do coro, razão pela qual se estabelecia o preço de 695.000 réis “não levando o dito coro os painéis que constam da dita planta de meio relevo”<sup>87</sup>. Porque, se fossem de meio relevo àquela quantia deviam somar-se 150.000 réis. Embora presente, Ambrósio Coelho acabou por não aceitar as condições propostas pelo que somente Luís Pereira da Costa concordou em dar satisfação a uma empreitada que não contemplaria quaisquer painéis narrativos com a técnica do baixo-relevo.

### O retábulo joanino da capela-mor da Sé do Porto

O nome de Luís Pereira da Costa associa-se a algumas das grandes obras que o Cabido promoveu na Sé. Para o novo cadeiral, foi este mestre entalhador

<sup>85</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 76.

<sup>86</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 70.

<sup>87</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 154.

que executou “a cadeira em branco, que se fez para molde”<sup>88</sup> e que serviria como referência no momento da arrematação das cadeiras. Afixados os editais e lançados os pregões do estilo, no dia 22 de maio de 1726 o ramo seria entregue ao ensamblador Miguel Marques.

Na verdade, durante o período de sede vacante compreendido entre 1717 e 1741 a Sé do Porto sofreu uma profunda intervenção motivada por razões de funcionalidade e por critérios de atualização estética das suas estruturas arquitetónicas<sup>89</sup> e retabulares<sup>90</sup>. Limitaremos a nossa atenção aos preparativos de um novo retábulo, num período em que se considerava que o existente, ainda que com “grandeza e valentia [...] (mostrava também) que mais dos antigos que dos modernos se tiraram as regras para a sua construção”<sup>91</sup>. Portanto, tratava-se da assunção inequívoca dos valores da arte barroca e da superação do patamar das resistências já ultrapassadas nas regiões de maior influência cortesã mas ainda vigorosas no Norte do país. A esta orientação corresponderia o desejo de se modelar o espaço do presbitério com uma nova qualidade de luz interior que acentuasse a refulgência do retábulo, dos capitéis de talha, das sanefas e dos florões que agora se aplicavam como ornato da abóbada da capela-mor. De um modo geral podemos dizer que a lição de Andrea Pozzo iria ser acolhida no Porto e que os práticos da urbe, ainda que dirigidos por espíritos oriundos de Lisboa, mostraram a flexibilidade necessária para se adaptarem a programas estilísticos que não lhes eram familiares.

Para estas artes, Lisboa significava pensar em revestimentos azulejares, em mármore de coloridos variados, em madeiras exóticas e também em artistas mais conhecedores da nova estética. Foi ainda para Lisboa que se olhou no momento de se encontrar a traça do retábulo-mor mais ajustada aos desejos dos capitulares, especialmente do Dr. Domingos Barbosa, tesoureiro e administrador do Cabido que, com André Vaz Guimarães, seu procurador em Lisboa, esteve à frente dos acontecimentos como se deduz das trocas epistolares.

Em meados de setembro de 1726 avaliavam-se as capacidades de João Frederico Ludovice, o “engenheiro mais perito em plantas”, mas com ocupações que dilatavam a resposta efetiva à urgência em se andar com o retábulo. O nome de um “moço oficial” que se empregava nas obras de Mafra, talvez António Baptista Garvo, filho do mestre que iniciou as Reais Obras de Mafra, cuja perspicácia se elogiava, também esteve na lista dos possíveis autores a convidar. Complementando a existência de dois riscos, hipótese que parece ter estado sempre em

<sup>88</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 54.

<sup>89</sup> Relativamente às transformações que incidiram sobre a arquitetura *Vd.* Joaquim Jaime B. Ferreira-Alves – *O Porto na época dos Almadás. Arquitectura. Obras públicas*. Porto: s.n., 1988, p. 53-69.

<sup>90</sup> Natália Marinho Ferreira-Alves – *A arte da talha no Porto...*, vol. I, p. 47-50, 262-266.

<sup>91</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 20.

aberto, chegou-se a pensar na conveniência de se elaborar uma maquete<sup>92</sup> que materializasse a ideia do desenho como já tinha acontecido com a obra da capela-mor da Sé de Évora, com a Sé de Cabo Verde e com um projecto para a da Baía.

Antes de 5 de outubro de 1726 já Santos Pacheco Lima, entalhador, escultor e arquitecto, estava ciente das intenções que emanavam do Cabido portuense, embora André Vaz Guimarães ainda não tivesse descartado a hipótese do tal “moço oficial” que laborava em Mafra. Mas no dia 19 do mesmo mês, mantendo-se o nome de Santos Pacheco, já surgia o nome de Claude Laprade, então “ocupado na igreja matriz de São Paulo”. A este artista francês associava-se um vocabulário estilístico inovador como o uso de metas ou meios corpos. Pela novidade, certamente que a utilização destes elementos terá sido objeto de ponderação.

O tema do repertório artístico seria retomado, em janeiro de 1727, quando se noticiava que em alguns retábulos da igreja paroquial da Conceição Nova, apesar de desprovidos de grande profundidade, se tinha recorrido a “meios corpos, cujas cabeças tem mão nos capitéis deles [...] e o princípio destes meios corpos é um modo de pilar revestido de folhagem, que assenta em uma quartela que fica logo em cima da banqueta do altar”. Do informador lisboeta devemos sublinhar a passagem em que aponta o vanguardismo e as resistências ao procedimento, pois, como escrevia, tendo sido usado entre nós, pela primeira vez, há mais de vinte de anos nenhum entalhador se tinha ainda aventurado pelos mesmos caminhos.

O fator cronológico e a ausência de seguidores merece ser fixado. É que depois de ter conversado com Claude Laprade, André Vaz Guimarães tinha entendido que o escultor iria integrar “meios corpos ou metas no remate de cima das colunas para o altar-mor”, os quais seriam totalmente dourados como o seriam “os mais rapazes que têm os mesmos altares”<sup>93</sup>. É que esta ideia parece ter frutificado na fábrica do órgão grande – que se contrapunha aos órgãos pequenos da capela-mor, com caixas de Luís Pereira da Costa – pois na sua bacia suspendiam-se “dois grandes atlantes de grande estatura” que lhe potenciavam o aparato. Seria com esta perspectiva que, em 1726, se encomendaram a Manuel Carneiro Adão quatro imagens para a sua varanda.

Contudo, não podemos deixar de dar atenção a uma observação do procurador do Cabido, a qual nos remete para o peso das opiniões do mestre António Pereira, especialmente em matérias relacionadas com a seleção dos projetos do retábulo e com o aconselhamento dos capitulares com diretas responsabilidades nas obras em curso. Nada de que nos possamos admirar se pensarmos na sua proveniência lisboeta, e no domínio da gramática divulgada pelo livro de Andrea Pozzo como se comprova nas inovações<sup>94</sup> introduzidas na Sé do Porto, na Casa

<sup>92</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 30-31.

<sup>93</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 32.

<sup>94</sup> Joaquim Jaime B. Ferreira-Alves – *A casa nobre no Porto*. Lisboa: Edições Inapa, 2001, p. 81-87.



Figura 4 – Retábulo-mor da Sé do Porto (pormenor). (Foto do autor).

de S. João-o-Novo, na portada do Recolhimento de N. S. da Esperança e, depois, na casa da Rua dos Cónegos pertencente ao Dr. Domingos Barbosa.

Relativamente à planta de Santos Pacheco Lima, foram valorizados aspetos funcionais como o acesso ao trono, de que decorria o tema da profundidade do retábulo, e as inerentes questões dos delineamentos ondulantes que, na articulação dos planos côncavos e convexos, podiam sistematizar alguns dos novos conceitos de dinamismo. No entanto, julgamos compreender que se desenhava um remate com cúpula, talvez revestido de drapeados, e se propunham concheados, designadamente nos nichos das imagens, de volumes deslizantes para se poderem salientar da prumada do retábulo. O risco de Santos Pacheco Lima, ao consignar espaço para um painel de bom tamanho, inviabilizava a ideia inicial do reaproveitamento de uma ou mais tábuas do retábulo velho porque as suas dimensões, sendo relativamente reduzidas, interferiam com a morfologia arquitetónica da estrutura retabular. À vista, ressalta o movimento ascendente das dez monumentais colunas salomónicas – na verdade, quatro são somente meias colunas – algumas das quais arrancam de altas estilóbatas em cujas faces avultam motivos entalhados que tudo devem a estampas da autoria do padre Andrea Pozzo. A um e outro lado, a coluna do meio, com disposição quincuncial, avança relativamente às congéneres para, em retórica de forte teatralidade, enfatizar as poderosas figuras dos atlantes. Do dorso destas figuras míticas arrancam os elementos de suporte de uma arquitetura cenográfica que, quase duzentos anos depois, replicou as salomónicas e, no coroamento, apelou ao lambrequim do baldaquino da basílica de S. Pedro. No frontão aberto, define-se um campo em que se inscrevem distintos motivos florais e, ao centro, um relevo com a Trindade. Nas suas empenas grandes figuras de anjos assistem a partir das alturas à Assunção de Nossa Senhora, o orago, que se representa no painel central.

A Santos Pacheco deve-se também a ideia de serem feitos pedestais de mármore, um material pouco experimentado em todo o Norte do país, e a proposta não concretizada do uso de embutidos no âmbito do processo decorativo. Algumas das sugestões, acabariam por ter aplicação no retábulo da capela-mor da igreja dos Paulistas, na Calçada do Combro, em Lisboa, que ele arrematou no fim do ano de 1729.

Todavia, os atlantes das mísulas de sustentação dos dois poderosos pares de colunas salomónicas ou as metas que se veem nas pilastras de enquadramento da boca da tribuna da igreja lisboeta, evidenciam grande proximidade formal com a linguagem do francês Laprade, o escultor que, a partir de 1714, deu forma aos atlantes do altar principal da igreja da Pena, em Lisboa. A avaliar pela correspondência conhecida, a planta de Laprade para a Sé do Porto além de dar atenção à profundidade do retábulo contemplava uma proposta de duas tipologias de colunas. Mas a consideração de que a “mais moderna (era) a retorcida” equivalia à apresentação de um programa com evidentes ligações à Roma barroca.

Apesar da sua colaboração na igreja da Calçada do Combro ainda não ter sido documentada não fica invalidado o facto do retábulo-mor desta igreja ser consentâneo com alguns contributos artísticos de Laprade. Por isso, a obra da capela-mor da igreja de Santa Catarina, com a imaginária das ilhargas incluída, transformar-se-ia num espaço polarizador da exuberância Barroca, instaurando um “contexto cenográfico denso, (qu)e pela qualidade estética patente em toda a composição, vai tornar-se um modelo paradigmático na Lisboa joanina”<sup>95</sup>. Por estas razões, a sua influência estender-se-ia a geografias distantes da capital como foi o caso de Viseu.

Entretanto, na Sé do Porto, a decisão da adoção do formulário joanino para o novo retábulo permitiu avançar com o desmantelamento da estrutura seiscentista. Por isso, em meados de setembro de 1726, os responsáveis da Mitra pagavam “os jornais dos carpinteiros que desfizeram o retábulo da capela-mor”<sup>96</sup>. No ano seguinte Luís Pereira da Costa ocupar-se-ia grandemente na aquisição e condução de madeiras para o estaleiro. Simultaneamente, como alguns pagamentos testemunham, Luís Pereira da Costa dirigia vários entalhadores que trabalhavam no retábulo, nas ocupações próprias do ofício. Só a partir de agosto de 1727 é que se efetuaram pagamentos continuados a Miguel Francisco da Silva, designado como mestre entalhador, e a alguns oficiais que dirigia, alguns dos quais, talvez no fim do ano, marcavam as espiras e ornatos nas traves que se conduziram da “Quinta (de Santa Cruz do Bispo) para as colunas do retábulo da capela-mor”.

Note-se que Miguel Francisco da Silva<sup>97</sup>, que além de entalhador também era arquiteto, tinha chegado de Lisboa e que nesta cidade tinha trabalhado ao lado de Laprade na igreja de Nossa Senhora da Pena. Era um homem que dominava plenamente a nova estética do joanino, como ainda hoje atestam alguns dos retábulos a que, como entalhador ou desenhador, esteve associado no Porto, em Arouca, em Braga, em Guimarães, em Barcelos, em Amarante. Por outro lado, a autoridade que se lhe reconhecia implicava que fosse designado para comissões de avaliação de obras de pedraria e de talha. Neste domínio, merece destaque a sua participação na vistoria (1731) ao retábulo-mor da Sé de Viseu, desenhado por Santos Pacheco e entalhado por Manuel Machado, conjuntamente com Luís Pereira da Costa e com Gaspar Ferreira, arquiteto e escultor de Coimbra. Nesta medida, quase se pode dizer que os passos de Miguel Francisco da Silva no Norte do país equivalem às áreas de imediata influência do retábulo da Sé do Porto.

<sup>95</sup> Natália Marinho Ferreira-Alves – A talha da capela-mor da igreja de Santa Catarina (Paulistas). In Mafalda Magalhães Barros, coord. – *Intervenção de conservação e restauro. Igreja dos Paulistas ou de Santa Catarina*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005, p. 154.

<sup>96</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 81.

<sup>97</sup> Sobre este artista *Vd.* Natália Marinho Ferreira-Alves – Miguel Francisco da Silva (?-1750). In José Fernandes Pereira, dir. – *Dicionário da Arte Barroca em Portugal*. Lisboa: Editorial Presença, 1989, p. 450-5451.

Ao mesmo tempo, dava-se atenção à iconografia das imagens que ocupariam os nichos do retábulo. A de S. João Nepomuceno<sup>98</sup> tinha obrigado André Vaz de Guimarães a procurar estampas do cónego de Santo Agostinho da catedral de S. Vito, na cidade de Praga, valorizando as que mostravam claramente os seus atributos e as suas vestimentas. Por elas se havia de guiar Laprade na sua oficina de Lisboa. Apesar do seu túmulo na catedral de Praga ser um antigo local de peregrinação, só foi beatificado, como mártir da Confissão, em 1721, e canonizado em 1729. Contemplando um crucifixo, S. João Nepomuceno representa-se com o hábito de cónego, com sobrepeliz e capa mas sem a cabeça coberta. A boca aberta recorda claramente a sua recusa em violar o sacramental sigilo, conforme a legenda que se definiu no século XV e que, mais tarde, viria a ser aceite pelo martirólogo romano. As imagens S. João Nepomuceno, S. Basílio, S. Bento e S. Bernardo destinavam-se ao retábulo-mor onde seriam colocadas em mísulas que asseguravam a estabilidade da representação, em frente das colunas, mas sem as concavidades dos nichos.

Por força das circunstâncias, a maioria da imaginária das oficinas nortenhas respeitava estritamente as convenções ideológico-religiosas que derivavam de Trento. O longo período de rigorismo não só garantiu um fiel e continuado sopro de vida à mundo-visão medievalizante como também vedou os caminhos da estética a muitos escultores. Daí que as dificuldades na superação de horizontes acanhados possam ser cruzadas com os processos repetitivos da maioria das oficinas que durante décadas e décadas asseguraram a produção de imaginária.

Certamente que a encomenda para um cenário com tanta visibilidade condicionou a invenção de Laprade e por isso a sua ação criativa muito se dissolveu nos gestos estereotipados e nas interdições de corpos mal divisados porque os pesados têxteis com que revestem as imagens mal consentem o afloramento de um pé ou da lisa curvatura de uma articulação<sup>99</sup>. Mesmo assim, vencido o primeiro quartel do século XVIII, as quatro imagens sagradas representam uma afirmação de resistência da escultura e de negação das possibilidades de se tornar subsidiária da talha dourada. Eram uma exceção que ia ao arrepio da tendência geral. Patenteando uma serena quietação, os movimentos de braços apelam à

<sup>98</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na cidade e na diocese do Porto. Documentação. Séculos XV a XVII*. Vol. III. Porto: Câmara Municipal do Porto / Centro de Estudos Humanísticos Erzbistum Koln – Alemanha, 1986, p. 118-121.

<sup>99</sup> Vejam-se as observações do padre Inácio da Piedade: “as figuras de roupas são aquelas, que dependem de menos sentido na sua operação, e as que se fazem nuas, são as que tem mais dificuldade, e as que dependem mais sciencia, porque as que se fazem vestidas, as roupas lhe servem de capa, para encobrirem algumas anatomias [...] e quando qualquer figura destas roupas mostrar o vulto do joelho, e perna sahida com a roupa para fora, sempre parecerá melhor ficar o joelho algum tanto mais alto do que a perna e na sua medida natural porque assim fica a figura tendo mais valentia no corpo, e a ponta do pé, que sahir para fora, o seu natural he inclinar se para a parte dos hombros”. Ignacio da Piedade Vasconcellos – *Artefactos symmetriacos e geométricos*. Lisboa Occidental: Na Officina de Joseph Antonio da Silva, 1733, p. 47-48.

introspeção e as atitudes revelam um carácter que tendeu a contrariar o discurso tradicional.

No entanto, a formação numa atmosfera exterior ao contexto nacional e as passagens por Mafra, fizeram com que Claude Laprade fosse tocado por algumas das coordenadas do barroco como tinha já demonstrado em Coimbra e confirmou ao acentuar com expressividade as linhas e volumes das amplas vestes das imponentes imagens do retábulo.

Ao contrário do que sucedeu com as imagens de S. Bento e S. Bernardo, o escultor francês teve que modelar em barro as de S. João Nepomuceno e de S. Basílio, talvez porque fossem pouco correntes no nosso país. Assim, só depois de vistas e aceites é que seriam passadas à madeira. O processo não era novo pois já em 1597 Gonçalo Rodrigues<sup>100</sup>, escultor de Lisboa, teve que apresentar modelos de barro para que o provedor e os mesários da Misericórdia do Porto pudessem avaliar as suas capacidades na modelação das imagens de vulto dos quatro evangelistas para os nichos da capela de D. Lopo de Almeida. Em momentos distintos, podemos verificar que eram vários os escultores que punham a mão no barro, sendo certo que o padre Inácio de Vasconcelos no seu famoso livro escreveu que as suas indicações servem mais para curiosos do que para escultores de madeira porque, como escrevia, “alguns destes vi eu em certa ocasião, que não sabião como havião de pôr as mãos no barro, nem tirallas delle”<sup>101</sup>.

Veja-se, por exemplo, a imagem de S. João Baptista que, é orago de uma capela da igreja do antigo convento de freiras beneditinas de S. Salvador, em Vairão. O retábulo maneirista contém vários painéis narrativos de baixos-relevos, mas a posição central pertence à imagem do padroeiro. É de barro e algumas características do seu rosto, não se afastam de outras modeladas pelo donato beneditino Frei Cipriano da Cruz.

Mais tarde, quando a influência do retábulo da Sé do Porto irradiava em territórios situados a Norte e a Sul do Douro, a arte de modelar imagens em barro não tinha perecido<sup>102</sup>. Tem, por isso, interesse dar conta que os fregueses da paróquia ribeirinha de Raiva, povoação que, então, pertencia ao bispado de Lamego, mas relativamente próxima do Porto, também trataram de assentar uma máquina de tipologia joanina na capela-mor da sua igreja matriz. Sua contemporânea deve

<sup>100</sup> A. de Magalhães Basto – *Apontamentos para um dicionário de artistas e artífices...*, p. 492.

<sup>101</sup> Ignacio da Piedade Vasconcelos – *Artefactos symmetriacos...*, p. 51.

<sup>102</sup> Como se comprova pelas várias imagens que ainda ocupam os nichos de vários templos, nomeadamente de S. Bento no Porto. Algumas vezes, produzia-se para paragens mais longínquas como foi o caso da igreja de Santo Antão, em Vilarinho de Agrochão, hoje no concelho de Macedo de Cavaleiros. Em 1735, o visitador e comissário do Santo Ofício, louvava o pároco por ter encomendado as imagens de S. Pedro, S. Paulo e Santo Antão para o frontispício da igreja. Luís Alexandre Rodrigues – *De Miranda a Bragança: arquitetura religiosa de função paroquial na época moderna*. Porto / Bragança: Tese de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2001, vol. II, p. 1148.

ser a imagem de barro que se mencionava nas respostas ao questionário das Memórias paroquiais:

“O padroeiro he S. João Baptista. A igreja he de hua nave tem trez altares, o da capella mor tem huma imagem de Christo Crusificado, a parte do Evangelho o padroeiro, e da Epistola hua perfeita imagem de S. Jeronimo, feita de barro por Antonio de Souza e Castro abbade que foi da mesma freguezia”<sup>103</sup>.

No entanto, após a fase do aparelhamento das superfícies, a técnica do pintor, especialmente o esmero posto nas carnações e a acentuação dos efeitos da pátina, dificultam a distinção entre os materiais, barro ou madeira, mormente quando a visão não era de proximidade com os nichos dos altares. Para além da conservação, de alguma maneira, a boa pintura e o estofado das imagens eram um veículo de aproximação à realidade uma vez que muitos dos adereços que lhes estavam associados, sendo semelhantes aos dos mortais, criavam a ideia de proximidade e acrescentavam densidade à dimensão espiritual.

Por isso, nos começos de fevereiro de 1730, José Salutin<sup>104</sup>, que desde o Verão de 1729 se ocupava no douramento do retábulo, cadeiras, capitéis e órgãos da capela-mor da Sé do Porto, recebia um pagamento por conta do douramento e estofado das quatro imagens que tinham chegado de Lisboa, da oficina de Laprade.

Na vizinhança da igreja catedral, os mesários da Congregação da Senhora da Purificação, estabelecida na igreja de S. Lourenço, desde 1728 que pensavam em fazer novo retábulo para o seu altar. A implantação no topo do transepto, no lado do Evangelho, poderá explicar o seu sentido parietal da obra que foi traçada por António Vital Rifarto e executada<sup>105</sup> por Francisco Correia e António Pereira, ambos mestres escultores. No enquadramento da zona central, onde se fez rodear o orago de lóculos para relíquias, com portas onde o trabalho de relevo decalca alguma da simbologia das litánias de Nossa Senhora, os dois pares de colunas espiraladas e vários elementos da decoração dão nota das influências que se iam propagando a partir do retábulo-mor da Sé.

Mas se a sua estrutura, como R. Smith viu, continuava muito apegada ao esquema de retábulos com andares, também a incorporação de novos ornatos não contrariava a continuidade do gosto antigo pela dimensão narrativa dos painéis em relevo. Na verdade, num retábulo em que a força decorativa tudo absorve, acaba por se destacar o painel que nos remete para os temas da Apresentação no Templo e da Purificação da Virgem, nos termos do ritual do Levítico. A carnação

<sup>103</sup> A.N.T.T. – *Memórias Paroquiais*, vol. 31, nº. 5, fls. 19-22.

<sup>104</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 121; 163-165; 173. Na p. 244 desta referência, vê-se que os resplendores das imagens foram dourados, em 1731, por José Fernandes, António Manuel e António Fernandes.

<sup>105</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 132-135.



Figura 5 – Igreja matriz. Raiva. Imagem de S. Jerónimo. (Foto do autor).

e o estofado das vestes realçam as personagens que se agrupam em torno de Simeão que pega no Menino ao colo. Mas o influxo da nova estética, acentuado pelo dinamismo que os pregueados transmitem aos volumes das túnicas e mantos das figuras, não deixaria de se recortar sobre uma inconsequente arquitetura maneirista que serve de cenário.

Foi neste ambiente de fulgor do estilo joanino que se moveram figuras com a dimensão de Nicolau Nasoni, pintor da capela-mor da Sé do Porto, arquiteto e autor do risco do retábulo principal de Santo Ildefonso. Um outro entalhador que merece breve menção é Manuel da Costa Andrade, o mesmo que, em parceria com Manuel da Rocha, executou a máquina da capela-mor da igreja de S. João a Foz (1734) e o retábulo maior da igreja dos franciscanos de Guimarães (1743) que, tal como o anterior, tinha sido traçado por Miguel Francisco da Silva. Neste ano, no Porto, estaria envolvido com o retábulo de Nossa Senhora da Rosa da igreja dos frades de S. Francisco.

Na viragem da metade do século, algumas das intervenções realizadas nesta igreja indiciam já, como sublinhou Natália Marinho Ferreira-Alves, o abandono do esquema maciço e aparatoso do modelo canónico do joanino e a adoção de um formulário mais delicado e elegante. Contudo, nesta altura em que a linguagem decorativa começa a balbuciar outro vocabulário, a vitalidade das estruturas com dois em andares manter-se-á. Estas características seriam sistematizadas, em Outubro de 1750, no acordo<sup>106</sup> celebrado entre Manuel Pereira da Costa Noronha, filho de Manuel Pereira da Costa, o padre guardião e o síndico do mosteiro de S. Francisco, no Porto, relativo aos retábulos da Encarnação e, com execução pouco posterior, dos Mártires de Marrocos. Neste retábulo, as colunas espiraladas são importantes na organização das estruturas sobrepostas e na definição dos campos para a exposição de imaginária em que os nichos foram substituídos por mísulas e por elegantes dosséis. Ao centro, no camarim do primeiro registo, organiza-se a imaginária de vestir relativa ao episódio da degolação dos pregadores franciscanos pelos seus algozes muçulmanos enquanto no segundo nível o campo da zona axial é preenchido por um painel em relevo em que se dá visibilidade à crucificação dos seguidores do frade de Assis.

Mantendo-se a índole estrutural, a acentuação da inflexão ornamental seria mais apreensível nos retábulos do Sacramento, no lado da Epístola, e do Deserto, nos topos dos braços do transepto da igreja do mosteiro de S. Bento da Vitória que, em 16 de Outubro de 1755, o mestre entalhador José da Fonseca Lima contratou. Porém, ao respeito pela planta e pelas indicações contidas nos apontamentos que orientavam o trabalho dos retábulos somavam-se outras obras

---

<sup>106</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. III, p. 575-577.

como “sanefas de cortinas, castissaez e imagenz”<sup>107</sup>. Um empreendimento de vulto com prazos de conclusão que não lhe deixavam outra alternativa que não fosse o trespasse parcial. Por isso, no final do mês, José Martins Tinoco tomava à sua responsabilidade o retábulo do Desterro, incluindo a figura do coroamento que dependia do critério do D. Abade e “o painel do segundo corpo que há-se ser o Senhor hindo para o Egipto de meio relievo”<sup>108</sup>.

A ingenuidade deste desenho, antecipando o epílogo do gosto pelo baixo-relevo narrativo, não foi acompanhado pelo rasgo criativo nem foi servida pelo denodo oficial do imaginário. Provavelmente estas mãos foram as mesmas que no painel do retábulo do Sacramento mostraram muitas dificuldades no manejo da goiva quando se intentava a reprodução da vibrante composição do Triunfo da Eucaristia, da autoria de Rubens, um dos desenhos feitos para as tapeçarias que a infanta Isabel Clara Eugénia (1566-1633), filha de Filipe II e governadora dos Países Baixos entre 1598 e 1621, desejava mandar tecer em honra da Eucaristia.

Sobre a estampa apontou-se a esfera do mundo, mostrou-se o acompanhamento da carruagem tirada por cavalos brancos onde se vê a igreja militante, representada por uma mulher vestida de pontifical que segura uma custódia na mão, em vias de ser coroada com a tiara papal de três círculos. As duas chaves cruzadas, uma dourada e outra prateada, símbolos do céu e da terra, veem-se cruzadas no fuste da umbela que um dos acompanhantes sustenta. Na síntese de todas as palavras, o painel esculpido reúne todos os episódios de um cortejo que no itinerário vai vencendo a ignorância, o erro e a heresia.

## Conclusão

Em conjugação com a profunda remodelação arquitetónica da capela-mor da Sé do Porto, levada a cabo pelo bispo D. Frei Gonçalo de Moraes, instalar-se-ia no espaço do presbitério um novo retábulo e um cadeiral. Pautado pelo figurino maneirista, a máquina retabular dava sequência à ocupação da totalidade do espaço da cabeceira, o que era uma prática ainda pouco frequente, enquadrava pinturas de cavalete e também alojava alguns painéis contendo cenas historiadas em relevo que talvez tenham sido modeladas pelo mesmo imaginário que trabalhou nos espaldares do cadeiral.

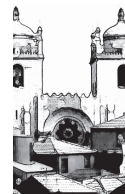
Logo nas primeiras décadas do século XVII, tanto a estrutura do retábulo como a técnica de imaginária dos painéis com baixos-relevos iriam servir de modelo a outros empreendimentos retabulares da cidade. Em algumas cidades da

<sup>107</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada, ensamblagem e pintura na cidade e na diocese do Porto. Documentação. Séculos XV a XVII*. Vol. IV. Porto: Câmara Municipal do Porto / Centro de Estudos Humanísticos Erzbistum Koln – Alemanha, 1987, p. 123.

<sup>108</sup> D. Domingos de Pinho Brandão – *Obra de talha dourada...*, vol. IV, p. 127.

Península Ibérica as influências e os ensinamentos de mestres flamengos no trabalho da madeira em relevo, ao serem assimilados pelas oficinas locais, conheceram uma assinalável projeção. Com pouca diferença, esse impulso também foi visível nas Sés de Portalegre e de Miranda do Douro. Mas seriam alguns dos mestres portuenses a prolongar-lhe o sopro de vida ao longo da segunda metade do século XVII e durante quase toda a centúria de setecentos. A nova igreja coimbrã para as freiras de Santa Clara ou, já no século XVIII, os painéis do coro alto da igreja dos frades de S. Bento, no Porto, são dois bons exemplos de realizações artísticas de grande envergadura que, através da imagem escultórica, dão resposta a correntes de mentalidade que faziam dos templos o centro da vida e da morte. E, apesar de tudo, houve capacidade para introduzir inovações importantes. Nesta matéria, a evolução dos fustes das colunas e dos esquemas decorativos pode servir-nos como um interessante indicador da aceitação do formulário da arte barroca. Na verdade, desde as primeiras notícias da aplicação de colunas com fustes torsos, que ainda mantinham o primeiro terço com profusa decoração maneirista, até à sua generalização, na parte final do século XVII, de colunas totalmente espiraladas mas evolutivamente recamadas com parras, sarmentos de vides, meninos e pássaros fez-se um longo percurso artístico. Que teria o seu apogeu nas colunas verdadeiramente salomónicas da nova máquina retabular da Sé do Porto e na teoria ornamental de extração italiana.

No Norte e no Centro do nosso país, em boa medida, este caminho foi a resultante da permeabilidade às lições que vinham de fora e da experimentação oficial levada a cabo, ainda no século XVII, nas diversas remodelações efetuadas na Sé do Porto. De resto, vencido o primeiro quartel do século XVIII, seria novamente a catedral portuense a transformar-se no grande palco de aceitação sem constrangimentos das propostas da arte barroca. Agora, seguindo orientações produzidas na esfera de uma corte que estava atenta ao que se fazia em a Itália e em França. Foi de Lisboa que veio o risco, a imaginária e, em boa medida, o conhecimento e a familiaridade com as fórmulas do estilo joanino.



## O CLERO PORTUCALENSE NO EPISCOPADO DO CARDEAL D. AMÉRICO (1871-1899): REFORMA E DISCIPLINA

ADÉLIO FERNANDO ABREU

A ação pastoral de D. Américo Ferreira dos Santos Silva adquiriu um lugar de relevo na história da diocese portucalense. O seu episcopado, pela assinalável duração de 28 anos e pela orientação seguida, favoreceu a reorganização eclesial no Porto e permite uma aproximação à situação da Igreja em Portugal, dada a proximidade do bispo relativamente aos círculos do poder constitucional que o elevaram ao episcopado e ao cardinalato, a sua intervenção na questão religiosa que assolava o país, o seu apoio ao movimento católico que, a partir do Porto, ganhou dimensão nacional, e a atenção dada à formação e identidade do clero, aspeto em que a diocese do Porto também encabeçou a necessária renovação.

O presente estudo detém-se apenas sobre este último aspeto. Abordando brevemente a refundação do Seminário diocesano, estuda sobretudo a renovação e a disciplina do clero portucalense, atendendo à formação universitária de algum clero jovem em Portugal e em Roma, ao recurso aos exames para a concessão de licenças e a colação de benefícios como meio de combate à ignorância do clero, e aos vários aspetos por que passou a ação disciplinadora do prelado, no que se refere ao cuidado pastoral, ao compromisso político e à vida moral dos presbíteros. As constantes da intervenção de D. Américo permitem evidenciar o seu zelo pela formação e pela disciplina e compreender melhor ao tempo o estado do clero portucalense.

## THE PORTUCALENSE CLERGY IN THE EPISCOPACY OF CARDINAL D. AMÉRICO (1871-1899): REFORM AND DISCIPLINE

The pastoral action of D. Américo Ferreira dos Santos Silva has acquired a significant place in the dioceses portucalense. His episcopacy, through its considerable duration of 28 years and through its specific orientation, favored the ecclesiastical reorganization of Porto and allows an approach to the situation church was going through in Portugal, since the bishop was close to the circles of the constitutional power which elevated him to the episcopate and to the order of cardinal, had an intervention in the “religious question” that affected the country, supported the catholic movement which, from Porto, won a national dimension, and gave attention to the formation and to the identity of the clergy, which was an aspect where the dioceses of Porto also led a real renovation. This study detains itself only in this last aspect. Briefly addressing the refoundation of the diocesan Seminary, it studies mainly the renovation and the discipline of the portucalense clergy, attending to the academic formation of some of the young clergy in Portugal and in Rome, to the exams to concede licenses, to the collation of benefices as a mean to combat the ignorance from the clergy and to the several aspects that composed the pastoral action of the prelate, concerning the pastoral caring, the political compromise and the moral life of priests. The constants in the intervention of D. Américo allow us to highlight its zeal for formation and discipline and better understand the state of the Portuguese clergy.



# O CLERO PORTUCALENSE NO EPISCOPADO DO CARDEAL D. AMÉRICO (1871-1899): REFORMA E DISCIPLINA\*

ADÉLIO FERNANDO ABREU\*\*

O episcopado de D. Américo Ferreira dos Santos Silva adquiriu um lugar de relevo na história da diocese portucalense. A sua assinalável duração de 28 anos e a orientação seguida favoreceram a reorganização eclesial no Porto, durante as três últimas décadas do séc. XIX. Anteciparam-no os tempos conturbados da instauração do liberalismo, quando, após a tomada da cidade em 1832, o bispado passou a ser governado pelo agostinho Manuel de Santa Inês, nomeado por D. Pedro em rutura com a Santa Sé<sup>1</sup>. A legitimidade religiosa aí perdida regressou após o restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé em 1841 e a confirmação de D. Jerónimo da Costa Rebelo dois anos depois. Este já governava, todavia, a diocese como bispo eleito desde 1840. Os episcopados seguintes, contemporâneos duma estrutura eclesial atingida na sua organização e hostilizada pelo ideário liberal, careceram da dimensão temporal necessária para a recomposição eclesial. D. António Bernardo da Fonseca Moniz já chegou à diocese desgastado e doente e D. João de França Castro e Moura, fiel ao seu carisma missionário, desgastou-se a percorrer a diocese em visita pastoral, não

---

\* Segue de perto o nosso estudo: Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899). Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia, 2010, p. 379-484.

\*\* Universidade Católica Portuguesa, CEHR – Centro de Estudos de História Religiosa, Faculdade de Teologia – Porto.

<sup>1</sup> D. João Magalhães e Avelar abandonara a cidade e refugiara-se em Arneirós, Lamego, de onde governou a diocese até à morte. D. Pedro nomeou governador do bispado o agostinho Manuel de Santa Inês, eleito vigário capitular sob insinuação daquele por uma assembleia do clero da cidade, na impossibilidade de reunir o Cabido disperso. Cf. J. Augusto Ferreira – *Memórias Arqueológico-Históricas da Cidade do Porto (Fastos Episcopais e Políticos)*. Sec. VI-Sec. XX. Tomo II. Braga: Cruz & Comp.<sup>a</sup>, 1924, p. 466-481; Carlos A. Moreira Azevedo – Porto, Diocese do. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. IV. [Lisboa]: Círculo de Leitores, 2001, p. 18-21; Carlos A. Moreira Azevedo – Determinação Pastoral de D. Jerónimo da Costa Rebelo, Bispo Eleito (1840-1843) e Confirmado (1843-1854) do Porto. In F. Ribeiro da Silva, *et al.*, org. – *Estudos de Homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, vol. I, p. 213-221; Pedro Vilas Boas Tavares – Depois da Tempestade... D. Jerónimo da Costa Rebelo, Bispo do Porto: Contexto para Duas Cartas Suas. In *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, vol. IV, p. 271-286.

gozando, todavia, da inclinação, dos meios e do tempo necessário para refazer estruturalmente a Igreja portugalense.

É neste contexto que ressaltam as quase três décadas do governo pastoral de D. Américo. O seu episcopado permite-nos uma aproximação à situação da Igreja em Portugal, dada a proximidade do bispo relativamente aos círculos do poder constitucional que o elevaram ao episcopado e ao cardinalato, a sua intervenção na questão religiosa que assolava o país, o seu apoio ao movimento católico que, a partir do Porto, ganhou dimensão nacional, e a atenção dada à formação e identidade do clero, aspeto em que a diocese do Porto também encabeçou a necessária renovação. Essa renovação passou pela formação académica do clero jovem, pelo recurso aos exames para a colação de benefícios e pela ação disciplinadora do prelado. É precisamente sobre o clero portugalense que aqui nos detemos, perspetivando o seu estado e estudando os demais aspetos que acabámos de elencar.

## 1. O estado do clero diocesano

O ambiente de insegurança e desagregação social proporcionado pelas invasões francesas do início de oitocentos, o anticlericalismo e o regalismo das lutas liberais, a supressão das ordens religiosas e o encerramento dos seminários contribuíram para o decréscimo do número de presbíteros e condicionaram gravemente a sua formação académica e espiritual. É certo que a proibição das admissões às ordens sacras, decretada em 1833, foi reavaliada quatro anos mais tarde<sup>2</sup>. Contudo, com as instituições de ensino eclesiástico encerradas e sem meios económicos para as pôr novamente de pé, as dioceses adiaram a aposta numa formação séria e prolongada, só efetivada, ainda com precariedade de meios e com o impulso estatal, a partir de meados do século. Antes foram-se contentando com algum curso de estudos eclesiásticos, como o que vigorou no Porto, a partir dos anos 40 e até à restauração do Seminário.

O controlo da vida eclesial pelo poder político, de quem dependia a apresentação para todos os benefícios eclesiásticos, acarretou também consigo o compromisso político do clero. Importa reter que os concursos para a colação nos benefícios passavam pelo Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça e dele dependia a escolha dos presbíteros para as melhores paróquias. Estes eram nomeados estavelmente como párocos colados, estando a sua remoção sujeita a inquérito por falta grave ou a incapacidade física. Os párocos ficaram assim num regime de semifuncionarização, pagos pelas populações segundo as cóngruas arbitradas, mas dependentes do governo, a quem competia a palavra decisiva

---

<sup>2</sup> Cf. Decreto de 5 de agosto de 1833 e lei de 21 de dezembro de 1837. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa de Legislação Ecclesiastico-Civil desde 1832 até ao Presente*. Vol. I. Porto: Typographia Gutenberg, 1896, p. 30, 96.

nas nomeações. As paróquias sem pároco colado eram providas com párocos encomendados, de livre nomeação episcopal. Não possuíam, porém, neste caso os nomeados estabilidade no exercício do seu múnus. Podiam ser removidos praticamente a qualquer momento, para tal bastando que o bispo o decidisse ou que fosse aberto concurso para essas paróquias. No Porto, a jurisdição dos párocos encomendados era válida habitualmente por um ano e renovável as vezes necessárias<sup>3</sup>.

No calor das lutas políticas e das batalhas eleitorais era também fácil aos presbíteros tomarem posição pelas partes em confronto, não escondendo a sua filiação partidária, como refletem as informações que a nunciatura enviava para Roma:

“Salvo as devidas exceções, para que contribuem bastante a instrução sã e a educação perfeita que dão algumas Congregações Religiosas que conseguiram penetrar neste Reino, onde são apenas toleradas, os Padres desconhecem os seus deveres; sabendo que tudo esperam do Governo, único colator de todos os officios e benefícios eclesiásticos, e que ele premeia quem favorece os seus objetivos políticos, quase só se preocupam com a política, já para não falar dos que, corruptos de costumes e inscritos em seitas maçónicas, são ocasião dos maiores escândalos, sobretudo ao serem preferidos, como quase sempre acontece, para as Paróquias mais importantes. Não existindo aqui um partido religioso e católico, a pretexto de que o país é todo católico [...], o Clero intromete-se nas lutas políticas só para favorecer o partido político a que pertence e também para secundar as próprias paixões pessoais”<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Em Arquivo Episcopal do Porto [AEP], livro 158, pode comprovar-se este prazo para os anos situados entre 1888 e 1899. Em resultado das renovações anuais, neste período houve no Porto uma média anual de 181 encomendações, quando a média de colações era de 12,5.

<sup>4</sup> “Salvo le debite eccezioni, ad accrescere le quali assai contribuiscono la sana istruzione e la perfetta educazione che danno alcune Congregazione Religiose le quali riuscirono penetrare in questo Regno, dove sono appena tollerate, i Preti disconoscono i loro doveri; e sapendo che tutto hanno da sperare dal Governo, unico collatore di ogni officio e beneficio ecclesiastico, e che esso premia chi favorisce le sue mire politiche, non si occupano quasi d'altro che di politica, senza parlare di quelli che corrotti di costumi, ed ascritti alle sette massoniche danno scandali anche maggiori, massime essendo preposti, come quasi sempre accade, alle Parrocchie più importanti. Non essendovi qui un partito religioso e dovrei dire cattolico, sotto il pretesto che il paese è tutto cattolico (come se i diritti di nostra S. Religione non fossero manomessi più qui che in molti altri paesi anche eretici), il Clero s'inframette nelle lotte politiche solo per favorire il partito politico cui appartiene, ed anche per secondare le proprie personali passioni” – Carta do nuncio Gaetano Aloisi Masella ao cardeal secretário de Estado Lodovico Jacobini, 20 de fevereiro de 1881, Archivio Segreto Vaticano [ASV], Arch. Nunz. Lisboa, caixa 294, fasc. 1, 110r-110v. Descrição semelhante aparece numa relação do nuncio Andrea Aiuti de 20 de novembro de 1903. Cf. A. Pinto Cardoso – A Fundação do Colégio Português em Roma e a Formação do Clero em Portugal no Final do Século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991), p. 296-297.

O mesmo nuncio destacava também entre os problemas disciplinares o desrespeito pela obrigação da residência: “Qualquer leve motivo, e por vezes nenhum, basta para que um Pároco deixe a sua Paróquia e um Cónego a sua Catedral”<sup>5</sup>. O problema era extensivo também aos vértices do governo das dioceses, julgando-se os vigários capitulares na condição de delegarem a administração diocesana noutros presbíteros.

O diagnóstico político-disciplinar de monsenhor Masella vinha ao encontro de outro mais genérico, que o seu antecessor Luigi Oreglia emitira em dezembro de 1872, precisamente no início do período que nos encontramos a estudar. Depois de reconhecer o carácter bondoso, dócil e religioso do povo português, lamentava que não fosse apascentado por um clero capaz. A ignorância e a indisciplina tornavam-no “um pobre e desgraçado enfermo, cuja salvação nos é preciosa, e que por isso merece os cuidados mais ternos e amorosos”<sup>6</sup>.

O retrato da nunciatura, incontido na dureza das palavras, é no essencial confirmado por vários artigos da imprensa católica, como um d’A *Palavra* de 1882, em que se reconhecia que o padre, olhado no passado como “oráculo de fé e da sciencia”, tinha perdido prestígio e autoridade. Ao mesmo tempo individuava a causa da transformação apontada:

“Depois de 1838 admittiam-se á ordenação individuos, que muitas vezes careciam da sciencia necessaria para servirem de guia na salvação das almas; e o que mais é, sem estarem sufficientemente provados na sua vocação para o sacerdocio, por isso que os seminarios tinham acabado n’algumas dioceses do reino, e se existiam de pouco ou nada serviam”<sup>7</sup>.

De D. Américo não conhecemos nenhum diagnóstico global e direto sobre o estado do clero diocesano. Contudo, as referências à ignorância por ocasião dos exames para licenças, a prioridade conferida ao Seminário diocesano, as insistências na instrução e na necessária vocação para o ministério nos discursos de

<sup>5</sup> “Ogni lieve motivo, e talvolta anche nessuno basta a dar che un Parroco lasci na sua Parrochia, e un Canonico la sua Cattedrale” – Carta do nuncio Masella ao cardeal Jacobini, 20 de março de 1881, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 296, fasc. 1, 225v.

<sup>6</sup> “Dunque non resta altro che operare su questo povero clero: né fu altra mai la mia idea dacché misi il piede nel Portogallo; e per quanto mi fu ad è permesso, diressi sempre le mie mire a cattivarlo; dissimulandone, fin dove fosse possibile, i difetti, l’ignoranza, l’indisciplinatezza, e attraendolo per via di compassione e del più grande affetto. È un povero e disgraziato infermo, la cui salvezza ci è preziosa, e che perciò merita le cure più tenere ed amorese” – Carta do nuncio Luigi Oreglia a monsenhor Marini, 11 de dezembro de 1872, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286b, 108r-108v.

<sup>7</sup> Portugal e os Seminarios. A *Palavra*. (13 de agosto de 1882), p. 1. Veja-se o diagnóstico semelhante do bispo de Coimbra D. Manuel de Bastos Pina, em alocação de 25 de maio de 1900 no Colégio Português em Roma, publicada por A. Pinto Cardoso – A Fundação do Colégio Português..., p. 344.

abertura de ano nessa instituição e a abundante correspondência com os párocos e os vigários da vara dão conta indiretamente dos problemas que urgia sanar.

Relativamente ao decréscimo do clero diocesano ao longo do século XIX, não abundam fontes que nos permitam conhecer os números absolutos para todos os anos. É hoje difícil reconstituir com precisão a evolução do clero durante o episcopado de D. Américo, tendo em conta a inexistência de qualquer anuário para esse período e a mobilidade dos padres entre as várias dioceses, em resultado dos concursos terem um carácter nacional e admitirem candidatos de todas elas. Há, contudo, uma estatística enviada ao comissário da bula Aires de Gouveia, que nos permite conhecer a realidade da diocese em 30 de junho de 1885, já em fase posterior à nova circunscrição diocesana. A diocese possuía então 468 paróquias, 15 das quais anexas, por serem pequenas e não poderem sustentar o pároco. Era servida por 1.080 padres: 283 párocos colados e 178 párocos encomendados, a que se juntavam mais 619 presbíteros, dos quais 111 de outras dioceses. Dos párocos referidos, oito encontravam-se já impossibilitados de serviço efetivo. Relativamente aos não párocos, 143 residiam na cidade e 476 nas zonas rurais, se bem que não se indique a distribuição por comarcas ou distritos. A estatística referida testemunha-nos ainda o movimento descendente: entre 1875 e 1885 ordenaram-se anualmente em média nove presbíteros, enquanto faleceram 35 a 36<sup>8</sup>.

O decréscimo pode perceber-se melhor, se compararmos a estatística de 1885 com o catálogo do clero do bispado do Porto de 1822, estudado por Fernando de Sousa, com o *Almanak Ecclesiastico* de 1856 e com o *Annuario Ecclesiastico* de 1907<sup>9</sup>. Em 1822, a diocese era composta por 341 freguesias, com uma população de 346.000 habitantes aproximadamente, servida por 1.498 padres, 150 dos quais já incapacitados. Em 1856, o bispado possuía 334 paróquias com uma população de 383.083 habitantes, servida por 1.246 padres, dos quais cerca de 150 egressos. Em 1907, a diocese contava com uma população de 740.689 habitantes, distribuída por 465 paróquias e servida por 888 presbíteros. Ao crescimento populacional e territorial correspondeu uma diminuição do número de padres, apesar de todo o empenho colocado por D. Américo na sua formação.

No que concerne ao clero diocesano, D. Américo preocupou-se também com a formação do clero jovem, a avaliação de conhecimentos para o provimento dos benefícios e uma ação disciplinadora alargada aos diferentes casos morais e jurisdicionais com que se deparou.

---

<sup>8</sup> Estatística do clero da diocese do Porto em 30 de junho de 1885, AEP, livro 56, 132r-133v. A soma final da estatística regista um número total de 1.088 padres. Na soma das partes foram, todavia, incluídos por lapso duas vezes os oito párocos que se encontravam impossibilitados de exercer o ministério.

<sup>9</sup> Cf. Filipe Augusto de Souza Carvalho – *Almanak Ecclesiastico do Bispado do Porto para 1857*. Porto: Typographia de Sebastião José Pereira, 1856, p. 10-226; Luiz Alberto Cid – *Annuario Ecclesiastico da Diocese do Porto*. Porto: Livraria Catholica Portuense, 1907; Fernando de Sousa – O Clero da Diocese do Porto ao Tempo das Cortes Constituintes. *Revista de História*. 2 (1979) 245-263.

## 2. A formação académica do clero jovem

O empenho de D. Américo na reforma do Seminário diocesano e no seu alargamento revelava o desejo de um clero mais abundante e bem formado e a definição dos meios para fazer face a médio prazo aos problemas encontrados ao nível da instrução e dos costumes, resultantes da conjuntura histórica do Portugal oitocentista. A formação presbiteral no Porto tinha atravessado momentos difíceis nas décadas anteriores<sup>10</sup>. O Seminário de Santo António, aberto em 1811/1812, cerca de dois séculos e meio depois das disposições tridentinas, arderia e ficaria votado ao abandono no contexto da tomada da cidade pelas tropas liberais em 1932. A partir dos anos 40, funcionou no paço episcopal um curso bienal com as disciplinas de Dogmática e de Moral, por concessão governamental e a expensas do Liceu do Porto, pelo facto de este tardar em organizar os estudos eclesiásticos, cumprindo o decreto de 1836<sup>11</sup>. O Seminário só reabriria em 1862 no edifício do antigo Colégio de São Lourenço, obtido por Frei Manuel de Santa Inês do governo em 1834 para esse fim. A reabertura dava-se, contudo, em condições muito precárias não só pela dificuldade de reunir um corpo docente suficiente que satisfizesse o plano governamental, mas também devido à falta de salubridade do edifício e à degradação envolvente. D. João de França referira que aquele recomeço tinha ali um carácter provisório, enquanto aguardava um local mais apropriado.

### 2.1. A refundação do Seminário diocesano

Após a tomada de posse do bispado em setembro de 1871, D. Américo não se apressou a fazer qualquer intervenção no Seminário<sup>12</sup>. Chegara sobre o início do ano letivo e qualquer decisão carecia do conhecimento da realidade e da ponderação necessária para renovar. Deixou-o, portanto, funcionar como até então, enquanto estudava o seu estado e delineava as medidas a propor ao

<sup>10</sup> Para uma visão alargada da formação presbiteral no Porto no século XIX antes da chegada de D. Américo, veja-se: António Ferreira Pinto – *Memoria Historica Comemorativa da Fundação, Mudança e Restauração do Seminário Episcopal do Porto*. Porto: Escola Tipográfica da Oficina de S. José, 1915, p. 1-21; Nuno Miguel Carvalho Vieira – *O Seminário Episcopal do Porto. 1804-1949*. Dissertação de doutoramento em Teologia, Pamplona. Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, 2000, p. 56-122 [Texto fotocopiado]; Adélio Fernando Abreu – *Fundação e Refundação do Seminário Maior do Porto. Igreja Portucalense*. 36 (2014) 244-251; Adélio Fernando Abreu – *D. Américo...*, p. 380-387.

<sup>11</sup> Cf. Decreto sobre a instrução secundária nos liceus, 17 de novembro de 1836. *Diario do Governo*. (19 de novembro de 1836), p. 1283-1285.

<sup>12</sup> Atendo-nos neste estudo, por questões de espaço, sobretudo à formação e disciplina dos já ordenados, não podíamos deixar, contudo, sumariamente de nos referirmos ao empenho do prelado no que se refere aos Seminários. Para uma perspetiva mais alargada deste aspeto, veja-se Adélio Fernando Abreu – *D. Américo...*, p. 387-428.

governo para a sua reforma<sup>13</sup>. Para este discernimento terão contribuído também outras pessoas. Em 1875, D. Américo reconheceria o contributo inicial de duas. Uma que entretanto tinha associado a si no governo da diocese e que cremos ser o provisor João Álvares de Moura. À chegada dissera-lhe: “Vae encontrar males muito inveterados para os poder extirpar; já que, porém, não é possível corrigir o passado, prepare no Seminário um futuro melhor para esta diocese, que bem o merece”<sup>14</sup>. Às limitações do Seminário, juntavam-se as do clero diocesano que, não podendo ser de todo debeladas no presente, podiam ser evitadas nas novas gerações. A outra pessoa que o incentivou na reforma do Seminário foi um amigo que ocupava posição no aparelho estatal e que cremos ser o diretor geral dos negócios eclesiásticos Luís de Freitas Branco. Estivera ligado à insistência governamental para a regularização do ensino eclesiástico no Porto na década de 60 e garantira ao prelado a melhor colaboração do governo no que se refere à instituição. Citando as palavras que o amigo lhe transmitira, Américo referiria: “Attente no seu Seminário: dê-lhe o impulso que uma diocese d’estas reclama, e até onde a acção do Governo chegar e for preciso, conte com o auxilio d’elle”<sup>15</sup>.

A avaliação do estado do Seminário do Porto ficou reservada para 1872, como exprime no relatório anual e no orçamento para o ano seguinte, a enviar ao governo. Depois de visitar o Seminário pela primeira vez, dias depois da tomada de posse, “a primeira impressão foi de desalento ao vêr sua deficiencia em tudo quer no que respeitava ao estado do edificio, quer com relação ao seu movimento disciplinar e litterario”<sup>16</sup>. O relatório permite identificar as deficiências. Em primeiro lugar, o número de alunos externos era superior ao de internos, condição em que podiam adquirir a instrução, mas não a educação integral necessária para o presbiterado. O diagnóstico de D. Américo aparecia sustentado no facto de o

---

<sup>13</sup> Cf. Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos, 30 de dezembro de 1871, Arquivo do Seminário Maior do Porto [ASMP], Relatórios do Seminário, anos 1867-1875, 11r; Ata da reunião do Conselho de Professores do Seminário do Porto, 4 de outubro de 1871, ASMP, Atas do Conselho de Professores, anos 1866-1911, 13v. Uma cópia da mesma carta foi enviada ao comissário da bula, AEP, livro 532, 182-183. O bispo refere na dita carta: “Somente accrescentarei que tendo eu tomado posse do governo d’esta diocese no mez de Setembro ultimo, quando o anno lectivo estava quasi a principiar, entendi conveniente abrir o Seminario, e dirigir o seu andamento pela forma anteriormente seguida, e reservar-me para durante o curso do anno lectivo estudar o seu estado actual, afim de poder propor ao Governo de Sua Magestade com mais conhecimento de causa os melhoramentos possiveis: o que espero fazer em tempo competente”. Na ata diz-se que D. Américo atrasou ligeiramente o início das aulas para 16 de outubro para conhecer os regulamentos em vigor, mas que “som.<sup>16</sup> depois d’um anno d’observações e ouvidas as indicações dos Professores poderia fazer reformas bem pensadas e de proficuo e vantajoso resultado”.

<sup>14</sup> Discurso de D. Américo na abertura das aulas do Seminário do Porto, outubro de 1875. In *Obras Pastoraes do Em.<sup>mo</sup> Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. [Ed. António Ferreira Pinto]. Vol. II. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1902, p. 152.

<sup>15</sup> Discurso de D. Américo na abertura das aulas do Seminário do Porto, outubro de 1875..., p. 152.

<sup>16</sup> Cf. Relatório do Seminário do Porto de 1871/72, 7 de novembro de 1872, ASMP, Relatórios do Seminário, anos 1867-1875, 14r.

Seminário em 1871/72 ter tido 35 alunos internos e 40 externos. A desproporção ainda se agravava quando considerados apenas os alunos do curso teológico, nesse mesmo ano 30 externos e 8 internos. Em segundo lugar, notava que a maior parte dos alunos provinham das famílias mais desfavorecidas, não podendo ser sustentados por elas: dos 35 alunos internos do ano anterior, 21 encontravam-se no regime de gratuitos. Relativamente ao aproveitamento nos estudos, D. Américo julgava que também se podiam obter melhorias. Em terceiro lugar, reconhecendo os esforços dos superiores do Seminário, apercebia-se, contudo, que “faltava uma lei certa que dirigisse as suas determinações, e lhes tirasse a nota de arbitrarias”<sup>17</sup>.

O diagnóstico realizado exigia medidas concretas. Para ter mais alunos em regime de internato, impunha-se um aumento da capacidade do edifício, fazendo as obras necessárias. Estas iam também ao encontro da urgência decorrente da sua degradação. Os outros aspetos implicavam uma reforma dos estudos e da organização da vida da casa, assim como a reunião dos meios económicos que pagassem as despesas dos alunos gratuitos.

D. Américo praticamente refundou o Seminário a partir de 1872, dotando-o duns estatutos elaborados, a partir do conhecimento da formação presbiteral nas dioceses portuguesas e do modo como ele mesmo a entendia e desenvolvera no Seminário de Santarém, enquanto presbítero do patriarcado de Lisboa<sup>18</sup>. Por eles, instituiu o internato como modo preferencial de formação para o ministério, reorganizou o plano de estudos dos anos preparatórios e do triénio teológico, determinou minuciosamente a organização quotidiana, estabeleceu um plano de vida espiritual na linha da piedade oitocentista, delineou as penas a aplicar e definiu as funções dos diferentes elementos da equipa formadora, reservando para si a reitoria.

Esta reforma precisava de ser acompanhada de instalações condignas, não só porque o edifício do Seminário não tinha sido devidamente recuperado, mas também porque a opção pelo internato exigia um alargamento da lotação da casa. As obras sucederam-se na década de 70, de tal forma que a casa duplicou praticamente a sua capacidade, ao ponto de poder receber perto de 70 alunos e estender o internato à quase totalidade dos ordinandos. Entretanto, porém, o número de candidatos aumentou. O bispo viu-se na necessidade de superar a capacidade de alojamento, colocando mais do que um aluno nos quartos maiores, sem conseguir, todavia, aliviar a lista de espera. Decidiu, por isso, construir de raiz o Seminário dos Carvalhos, para onde deslocou os estudos preparatórios. A casa, inaugurada em 1884 com capacidade para 80 seminaristas, foi logo depois aumentada, de modo a albergar 115. Por fim, na década de 90 ainda acrescentou

<sup>17</sup> Relatório do Seminário do Porto de 1871/72, 7 de novembro de 1872, 15v.

<sup>18</sup> Cf. *Estatutos Provisórios do Seminário Episcopal de Nossa Senhora da Conceição do Porto*, 4 de agosto de 1872. Porto: Typ. de Alexandre da Fonseca Vasconcellos, 1872.

mais 30 quartos ao Seminário do Porto, para fazer face ao aumento dos alunos do curso teológico.

A reorganização do Seminário foi também acompanhada da sua sustentabilidade económica. Para além dos adiantamentos pessoais para as obras de restauro dos anos 70 e do pagamento de metade das obras do Seminário dos Carvalhos e da ampliação do Seminário do Porto da década de 90, D. Américo esforçou-se para que os Seminários não dependessem exclusivamente do subsídio da bula da cruzada, juntando às mesadas dos alunos, o aumento dos fundos em títulos da dívida pública e a receita oriunda duma parte dos rendimentos dos párcos encomendados. A viabilidade económica do Seminário tornava possível a admissão de alunos gratuitos e porcionistas, opção indispensável, tendo em conta que a maior parte dos candidatos provinham dos estratos sociais mais desfavorecidos. Não desejava, porém, aumentar as ordenações a qualquer preço, como provam as exigências formativas, devidamente acompanhadas pela insistência no discernimento vocacional e no perfil do presbítero<sup>19</sup>. Estas premissas depressa concorreram para o prestígio do Seminário do Porto, considerado um dos melhores do país, nas ressonâncias da imprensa católica e no entendimento do arcebispo de Évora<sup>20</sup>.

A organização dos estudos no Seminário, enquanto dependia da constituição dum corpo docente qualificado, tinha implicações que ultrapassavam a própria instituição.

## 2.2. Os presbíteros formados em Coimbra

O triénio de Teologia lecionado no Seminário procurava responder às exigências da vida pastoral paroquial. Não, porém, à constituição de um corpo de professores capaz de formar os novos candidatos no Seminário. Para além do egresso beneditino Roberto Jorge, que lecionava no curso de estudos eclesiais da diocese desde os anos 40, D. Américo contou inicialmente com vários

---

<sup>19</sup> Vejam-se os discursos anuais de abertura de aulas no Seminário do Porto em *Obras Pastoraes...*, vol. I, p. 30-42; *Obras Pastoraes...*, vol. II, p. 147-210.

<sup>20</sup> A título de exemplo, deixamos uma das ressonâncias na imprensa católica, na sequência dos impulsos de reforma: “Um dos principaes objectos a que o actual Prelado d’esta diocese dispensou seus primeiros cuidados e que para logo lhe mereceram especialissima sollicitude, foram as reformas e melhoramentos moraes e materiaes do seminario, afim de dar aos candidatos ao sacerdocio uma educação verdadeiramente ecclesiastica, cuja falta é presentemente em Portugal uma das maiores miserias e origem de muitos males que vão reflectir-se na sociedade d’um modo assás funesto e lamentavel” – O Seminario do Porto. *A Palavra*. (3 de outubro de 1874), p. 1. O arcebispo de Évora D. Augusto Eduardo Nunes pediu em 1897 dois padres formados no Seminário do Porto para integrarem a equipa formadora do seu Seminário, justificando assim o pedido: “Para ahi voltei, de preferencia a qualquer outra diocese, os olhos e o coração, por ser geral o applauso ao clero recentemente sahido d’esse Seminario óptimo” – Carta do arcebispo de Évora D. Augusto Eduardo Nunes ao vice-reitor do Seminário do Porto Teotónio Vieira de Castro, 10 de junho de 1897, ASMP, Correspondência Particular, anos 1872-1901, 51v.

presbíteros formados em Teologia ou em Direito pela Universidade de Coimbra. Foram os casos de José Simões Gomes, Manuel Filipe Coelho, António Alves Mendes, João Álvares de Moura, José Correia Cardoso Monteiro, Torcato Pereira Soares da Mota e José António Correia da Silva, os dois últimos já nomeados pelo prelado<sup>21</sup>.

O desejo de possuir padres competentes para ensinarem no Seminário fez com que D. Américo se empenhasse em conseguir subsídios da bula da cruzada para que alguns presbíteros do Porto fossem estudar para Coimbra e acompanhasse de perto a sua evolução académica. No início do seu episcopado, já cursava na Universidade o P. José Ribas Magalhães. No ano letivo de 1872/73, juntou-se-lhe Domingos de Sousa Moreira Freire. O primeiro concluiu o bacharelato em Teologia em 1873 e a formatura em Direito em 1874. O segundo o bacharelato em Teologia em 1876 e a formatura em Direito no ano seguinte. Em 1876 também concluiu o bacharelato em Teologia e a formatura em Direito o P. Joaquim Luís da Assunção, que a partir desse mesmo ano lecionou Teologia no Seminário como professor substituto. Os padres José Magalhães e Domingos Freire nunca pertenceram àquele corpo docente, tendo o segundo sido pároco de Santo Ildefonso<sup>22</sup>.

Em 1877/78 iniciaram os estudos teológico-canónicos em Coimbra, os presbíteros Manuel José Gonçalves Correia e Sá e António Domingues Jacinto Maia, naturais de Águas Santas e Labruge. O segundo concluiu os estudos em 1879. O primeiro prosseguiu-os até terminar a formatura em Teologia em 1882, passando a lecionar no Seminário do Porto como professor substituto no ano seguinte e a desempenhar funções de secretário particular do prelado. A propósito dos estudos deste, encontramos um inciso na correspondência de D. Américo com o cónego Correia da Silva, que manifesta o orgulho com que acompanhava os progressos académicos dos seus padres em Coimbra:

<sup>21</sup> Cf. Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos, 12 de novembro de 1875, ASMP, Correspondência Oficial, anos 1855-1887, 37r-38r; António Ferreira Pinto – *Memoria Historica...*, p. 24-27; Nuno Miguel Carvalho Vieira – *O Seminário Episcopal do Porto...*, p. 325-327.

<sup>22</sup> Em 1876 foram também nomeados professores do Seminário os padres Manuel Inácio da Silveira Borges, que ainda nesse ano assumiu o cargo de vice-reitor, e José Domingues Mariz, formados também na Universidade de Coimbra, mas oriundos de fora da diocese, respetivamente dos Açores e de Barcelos. Silveira Borges manteve-se como vice-reitor até 1875 e Domingues Mariz, que era também pároco da Vitória, regeu a cadeira de Teologia Pastoral até 1883. Cf. Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos e resposta deste, 24 de maio e 28 de outubro de 1873, AEP, livro 56, 1r.3r; Cartas de D. Américo ao comissário geral da bula da cruzada, 10 de agosto de 1873, 15 de outubro de 1874, 13 de setembro de 1875 e 31 de julho de 1876, AEP, livro 56, 9r-9v.20r.35r.38r; Provisões de D. Américo relativas à nomeação dos padres Joaquim Luís da Assunção e José Domingues Mariz como professores do Seminário, 4 de outubro de 1876, AEP, livro 47, n. 229-230; Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos, 2 de julho de 1877, AEP, livro 56, 48r; Relação dos alunos da diocese do Porto subsidiados pelo cofre da bula na Universidade de Coimbra, 13 de maio de 1879, ASMP, Correspondência Oficial, anos 1855-1887, 71v; Provisão de exoneração do P. José Domingues Mariz de professor do Seminário, 30 de outubro de 1883, AEP, livro 49, n. 491; A. Ferreira Pinto – Cónego Dr. Joaquim Luis de Assunção. *Boletim da Diocese do Porto*. 14 (1928) 101-106.

“Muito estimo as noticias que me dá do bom aproveitamento do Sá em Coimbra, e que ha pouco elle me participou em carta dando conta das licções, a que tem sido chamado. Não occulto que tenho em grande satisfação mostrarem os alumnos, meus mais affeçoados, que merecem o bom conceito em que os tenho. O louvor é d’elles, mas não deixa de me caber uma parte que eu acceito agradecido”<sup>23</sup>.

Desde 1882 lecionou no Seminário Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra, natural de Pedorido, depois de ter concluído a sua formação teológica em Coimbra em 1879. Em 1880 e 1883 respetivamente, rumaram à cidade universitária Manuel Luís Coelho da Silva e Guilherme Alves Moreira. O primeiro, que já se destacara como aluno do Seminário e recebera em 1879 o prémio cardeal D. Américo, foi professor do Seminário do Porto a partir de 1888, membro do Cabido portugalense, vigário geral da diocese, vigário capitular após a morte de D. Américo e governador do bispado no exílio de D. António Barroso, antes de rumar a Coimbra como bispo da diocese em 1915<sup>24</sup>.

Durante o restante episcopado de D. Américo ainda conhecemos mais três padres que, tendo frequentado o Seminário do Porto, rumaram a Coimbra. Em 1886 o bispo pediu um subsídio para que António Moutinho fosse cursar Teologia. Foi concedido verbalmente no ano seguinte e depois recusado. O caso, juntamente com outras correções, levou D. Américo a contestar a decisão junto do comissário Aires de Gouveia e a ver reconhecido o apoio económico ao estudante<sup>25</sup>, que viria a concluir a formatura em Teologia em 1891. Depois de ter ensinado no Seminário a partir de 1892 e de ter tomado posse da paróquia de Santa Marinha, Vila Nova de Gaia, em 1898, foi prelado de Moçambique (1901-1904) e

---

<sup>23</sup> Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 13 de março de 1879, biblioteca do Seminário Maior do Porto [BSMP], *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 97.

<sup>24</sup> Cf. Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos, 21 de setembro de 1876, AEP, livro 56, 40r-40v; Cartas de D. Américo ao comissário geral da bula da cruzada, 2 de outubro de 1877, 20 de julho de 1878 e 23 de julho de 1879, AEP, livro 56, 51r.55r.58r; Carta do diretor geral dos negócios eclesiásticos a D. Américo, 22 de novembro de 1877, AEP, livro 56, 54r; Provisão de D. Américo relativa ao envio de Manuel Luís Coelho da Silva para Coimbra, 30 de setembro de 1880, AEP, livro 49, n. 390; Portaria da Direção Geral dos Negócios Eclesiásticos, 27 de novembro de 1880, AEP, livro 56, 79r-79v; Cartas de D. Américo ao comissário geral da bula da cruzada, 25 de janeiro [e agosto] de 1881, AEP, livro 56, 82r.87r-87v; Carta de D. Américo ao comissário da bula da cruzada, 1 de agosto de 1882, AEP, livro 538, n. 733; Carta do comissário geral da bula da cruzada a D. Américo, 3 de fevereiro de 1883, AEP, livro 56, 100v-101r; A. Ferreira Pinto – Cônego Corrêa e Sá. *Boletim da Diocese do Porto*. 10 (1923-1924) 2-5; A. Ferreira Pinto – Deão Teófilo Salomão Vieira de Seabra. *Boletim da Diocese do Porto*. 21 (1935) 77-82; A. Ferreira Pinto – D. Manuel Luiz Coelho da Silva. *Boletim da Diocese do Porto*. 22 (1936) 115-128; António Ferreira Pinto – Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra. Último Deão do Cabido Portugalense. *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 8 (1945) 119-127.

<sup>25</sup> Cf. Adélio Fernando Abreu – D. Américo..., p. 240-241.

bispo de Cabo Verde (1905-1909) e de Portalegre (1909-1915)<sup>26</sup>. Em 1897 o corpo docente do Seminário passou também a integrar José Alves Correia da Silva e António Ferreira Pinto, ambos bacharéis em Teologia. O primeiro seria bispo de Leiria (1920-1957). O último seria a alma do Seminário durante praticamente meio século, depois de ter sido nomeado vice-reitor em 1906, de ter ultrapassado corajosamente a crise republicana e de ter permanecido à frente da instituição até 1949<sup>27</sup>.

Em 1897 estudava também em Coimbra o P. António Joaquim de Sá Oliveira. A propósito dele, todavia, registámos apenas uma admoestação do prelado e a resposta do próprio. Ao bispo do Porto tinham chegado informações acerca dos excessos não mencionados em que incorrera. Julgava, por isso, o seu procedimento moral escandaloso, desaproveitando as qualidades naturais para o estudo. Referia-lhe ainda ter já perdido a esperança de o vir a ter como professor do Seminário. Depois de o alertar para a suspensão do subsídio da bula, caso mantivesse o seu modo de proceder, pediu-lhe com zelo de pastor que reconsiderasse:

“Por amor de Deus lhe peço queira reflectir pensadamente sobre a sua conduta havida actualmente, sobre a gravidade e seriedade do seu estado ecclesiastico, e não me dê o profundo pezar de o abandonar completamente ao seu malfadado destino, por tel-o encontrado surdo a esta minha paternal exhortação”<sup>28</sup>.

Na resposta o P. António Oliveira informou o prelado de que a repreensão era infundada e pediu-lhe que suspendesse o subsídio, de modo que “quando as minhas vistas desinteressadas se evidenciarem, a minha consciencia ficará tranquila e a minha reputação será menos duvidosa”<sup>29</sup>. Desconhecemos o modo como evoluiu a questão, a não ser no facto de o presbítero nunca ter integrado o corpo docente do Seminário. De qualquer forma, o episódio não deixa de mos-

<sup>26</sup> Cf. Carta de D. Américo ao comissário da bula da Cruzada, 3 de julho de 1888, AEP, livro 56, 146v-147r; Registo da tomada de posse do P. António Moutinho na paróquia de Santa Marinha, 17 de abril de 1898, AEP, livro 2, 19r; Fortunato de Almeida – *História da Igreja em Portugal*. Vol. III. Nova edição preparada e dirigida por Damião Peres. Porto-Lisboa: Civilização, 1970, p. 577, 610-611, 639.

<sup>27</sup> Cf. Carta de D. Américo ao ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça, 16 de julho de 1897 e 30 de julho de 1898, ASMP, Correspondência Oficial, anos 1893-1921, 55v-57r.70r-70v; Portarias do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, 16 de setembro de 1897 e 23 de agosto de 1898, ASMP, Correspondência Oficial, anos 1893-1921, 57r-57v-70v-71r; Soares da Rocha – *Portuense Ilustre*. Separata do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto*. 12. Porto: Marânus, 1949; *Gratidão e Justiça. Homenagem dos Discipulos nas “Bodas de Ouro” do Seu Mestre Cônego Dr. António Ferreira Pinto*. Porto: Oficinas Gráficas da Sociedade de Papelaria, 1947; Raimundo António de Castro Meireles Machado – *Seminário Maior do Porto. Os Últimos 50 Anos*. *Atrium*. 25-26 (1999), p. 97-98; Nuno Miguel Carvalho Vieira – *O Seminário Episcopal do Porto...*, p. 331-347.

<sup>28</sup> Carta de D. Américo ao P. António Joaquim de Sá Oliveira, 7 de dezembro de 1897, AEP, livro 56, 215r. Esta carta também se encontra em AEP, livro 147, n. 1542.

<sup>29</sup> Carta do P. António Joaquim de Sá Oliveira a D. Américo, 28 de dezembro de 1897, AEP, livro 56, 215r.

trar a atenção de D. Américo aos que se encontravam fora da diocese a estudar, diligenciando para que não desperdiçassem as suas qualidades naturais e a possibilidade que lhes fora concedida, ao mesmo tempo que confirmava as exigências colocadas na escolha dos professores do Seminário. Foram também elas a ditar o envio de dois presbíteros para Roma, na década de 80.

### 2.3. Os presbíteros de formação romana

A formação superior do clero era obtida por norma na Universidade de Coimbra. Na década de 80, porém, surgiu a possibilidade de alguns candidatos ao presbiterado estudarem nas universidades romanas. Mesmo se a Faculdade de Teologia em Coimbra se encontrava numa fase de decadência, com poucos alunos e permeável ao ideário regalista, a opção pela formação romana não emergiu duma estratégia ponderada do prelado, mas duma oportunidade que a sua viagem a Roma na primavera de 1880, para a receção do chapéu cardinalício, ajudou a criar.

A conversa com Leão XIII sobre o Seminário e a formação presbiteral na diocese abriu provavelmente as portas à ida dum seminarista do Porto para o Colégio Caprânica. Cabia, com efeito, ao papa destinar o lugar existente no dito Colégio para um aluno português, à face do legado Vitale, uma bolsa de estudo instituída pelo bispo de Ferentino, Gesualdo Vitale, e em condições de ser usufruída em 1880, após a morte do prelado. Nas intenções do fundador, a bolsa devia pagar a totalidade das despesas do estudante. Os seus limitados rendimentos implicavam, no entanto, o pagamento pela diocese das viagens entre Portugal e Roma e duma comedia mensal de 20 liras. Na hora de escolher o primeiro aluno, Leão XIII determinou que proviesse do Porto<sup>30</sup>. O legado previa que o aluno estivesse em Roma durante sete anos, três para os estudos filosóficos e quatro para os teológicos. Podia, contudo, prolongar por determinação pontifícia a sua permanência até aos dez anos, se a prossecução dos estudos assim aconselhasse.

A comunicação da preferência deixou D. Américo muito reconhecido. Depois da troca de correspondência com monsenhor Masella para apurar se podia escolher um aluno que já tivesse concluído o triénio teológico ou se tinha de optar por um que fosse iniciar os estudos, D. Américo indicou o subdiácono Teotónio Manuel Ribeiro Vieira de Castro, então com 21 anos, filho de Manuel Teotónio Ribeiro Vieira de Castro, um dos fundadores da Associação Católica do Porto. Sem impor nenhuma das hipóteses, o núncio aconselhara-o a optar por alguém

---

<sup>30</sup> Cf. Carta do cardeal vigário de Roma Monaco La Valletta ao núncio Masella, 4 de agosto de 1880, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 47r-48v; João Gonçalves Gaspar – *Lima Vidal no Seu Tempo (1874-1958)*. Aveiro: Junta Distrital, 1974, vol. I, p. 118-119. O cardeal Monaco La Valletta informa que o legado Vitale foi fundado em 1865. Gonçalves Gaspar data-o de 1877 e refere que a atribuição a um aluno português se deveu à sugestão do cardeal Luigi Oreglia, que fora núncio em Lisboa.

que ainda não tivesse realizado os estudos teológicos, que teria oportunidade de frequentar em Roma. D. Américo preferiu, todavia, alguém já mais experimentado e em quem depositasse total confiança. Dele dizia a monsenhor Masella ter sido sempre “um dos primeiros alunos do meu Seminário pela sua inteligência e boa conduta”, acrescentando que “o preferiu porque, igual a outros em sabedoria e instrução, era-lhes a todos superior em boas maneiras, sendo duma boa família, se bem que atualmente pobre”<sup>31</sup>.

Apesar de terem sido prestados todos os esclarecimentos pedidos por D. Américo e do aluno dever estar em Roma para o início das aulas em novembro, Teotónio só partiu de Portugal em 5 de maio de 1881. Da correspondência que possuímos, não podemos concluir com certeza os motivos do atraso, estranhado aliás pelo próprio reitor do Colégio Caprânica, P. Francesco Vinciguerra. Não foi, contudo, o pedido de informações vindo de Roma, que contribuiu para que o aluno avançasse, visto a carta do reitor de 12 de maio foi posterior à sua partida. Aventamos a hipótese de D. Américo não ter encontrado alguém de confiança que o acompanhasse na viagem, dado ter sido essa uma preocupação manifestada no ano anterior ao nuncio. Poderíamos ainda admitir algumas dificuldades de carácter regalista, criadas pelo governo à formação eclesiástica fora do país, como as que foram movidas ao bispo de Coimbra na hora de enviar em 1889 João Evangelista de Lima Vidal, o terceiro aluno a usufruir do legado Vitale. Constatando alguma lacuna documental relativamente a esta fase, não encontramos, todavia, nas fontes qualquer informação nesse sentido, sendo certo que o nuncio não deixaria de fazer eco de uma eventual resistência. Certo é que no início de junho já Teotónio chegara a Roma, deixando uma primeira impressão positiva no reitor do Colégio: “Na verdade, o jovem, desde então, pelo bom carácter de que é dotado e pelo talento mais que suficiente que demonstra, alimenta as melhores esperanças de que possa ser um ministro digno do Santuário”<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> “Peut-être serai-je un peu suspect à cause de l'amitié que je porte à ce jeune homme, qui a toujours été un des premiers élèves de mon Séminaire par son intelligence et sa bonne conduite. [...] Je l'ai préféré parce que, égal à d'autres en sagesse et instruction, il leur était à tous supérieur en bonnes manières, étant d'une bonne famille mais pauvre aujourd'hui” – Carta de D. Américo ao nuncio Masella, 7 de setembro de 1880, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 60r-60v. Cf. Cartas do nuncio Masella a D. Américo, 14 e 18 de agosto de 1880, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 50r-53r.57r; Cartas de D. Américo ao nuncio Masella, 17 de agosto e 7 de setembro de 1880, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 55r.58r.

<sup>32</sup> “E il giovane per verità sin da ora, e per la buona indole onde è fornito, e per l'ingegno più che sufficiente che addimostra, lascia concepire di sé le più belle speranze che sia per riuscire un degno ministro del Santuario” – Carta do reitor do Colégio Caprânica, P. Francesco Vinciguerra, ao nuncio Masella, 2 de junho de 1881, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 74r. Cf. Carta do nuncio Masella a D. Américo e resposta deste, 10 e 11 de setembro de 1880, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 64r-66r; Cartas do P. Francesco Vinciguerra ao nuncio Masella, 2 de outubro de 1880 e 12 de maio de 1881, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 68r-68v.72r-73r; Carta de D. Américo ao cardeal Monaco La Valletta, 4 de maio de 1881, AEP, livro 101, n. 49; Carta de D. Américo ao nuncio Masella, 12 de maio de 1881, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 70r. Relativamente às dificuldades governamentais colocadas ao

Teotónio Vieira de Castro não desiluiu, de facto, as expectativas que o cardeal D. Américo nele depositara. No exame de Filosofia, realizado à chegada a Roma, dispensou os estudos filosóficos e ingressou em 1881/82 nos teológicos, que concluiu em 1885. Regressou nesse ano à diocese, para ser nomeado vice-reitor do Seminário, em substituição do cónego Silveira Borges, incapacitado por doença<sup>33</sup>. Manteve-se à frente do Seminário durante o restante episcopado de D. Américo, até ser nomeado bispo de Meliapor em 1899 e arcebispo de Goa em 1929. A sua consonância com o prelado na formação eclesiástica tornou-se particularmente importante, à medida que a saúde deste se foi tornando mais débil.

Ainda Teotónio Vieira de Castro estava em Roma a concluir os estudos, já D. Américo encetava diligências junto de monsenhor Vannutelli para escolher outro aluno para o lugar, invocando “as grandes necessidades da sua Diocese e apoiando-se também no bom êxito que, pelo testemunho dos Superiores do Colégio, fizera o primeiro jovem que apresentou”<sup>34</sup>. O núncio, reconhecendo que os restantes bispos estranhariam uma segunda nomeação e que as outras dioceses tinham iguais ou maiores necessidades que a do Porto, não repelia de todo uma resposta afirmativa, na expectativa duma colaboração do bispo do Porto na resolução das questões do padroado. Foi, de facto, concedida nova oportunidade a D. Américo, também porque Teotónio Vieira de Castro não esgotara o septénio previsto pela bolsa de estudo. Fê-la recair sobre o aluno António Joaquim Pereira, que chegou ao Colégio Caprânica em novembro de 1885 e concluiu os estudos teológicos em 1889, vindo a lecionar no Seminário do Porto a partir de 1899<sup>35</sup>.

---

bispo de Coimbra em 1889, veja-se A. Jesus Ramos – *O Bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995, p. 262-263.

<sup>33</sup> Cf. Discurso de D. Américo na abertura das aulas do Seminário do Porto, outubro de 1881. In *Obras Pastoraes...*, vol. II, p. 169; Carta do núncio Vincenzo Vannutelli ao cardeal Jacobini, 25 de junho de 1885, ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1896, rubr. 250, 70r-80r; Provisão de D. Américo nomeando vice-reitor o P. Teotónio Manuel Ribeiro Vieira de Castro, 1 de outubro de 1885, ASMP, Decretos e Provisões, anos 1871-1920, 55r-55v. A carta do núncio Vannutelli também se encontra em ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 315, fasc. 3, 29r-30r.

<sup>34</sup> “L’E.mo Cardinale di Porto me ha quindi fatto delle premure per conseguire da Sua Santità, a titolo di speciale favore, la facoltà di presentare ora un secondo Alunno, ricordando i grandi bisogni della sua Diocesi ed appoggiandosi anche sulla buona riuscita che, a testimonianza dei Superiori del Collegio, avrebbe fatta il primo giovane da lui presentato” – Carta do núncio Vannutelli ao cardeal Jacobini, 25 de junho de 1885, 79r.

<sup>35</sup> Cf. Pro-memoria do Colégio Caprânica, 1889, ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1896, rubr. 250, 81r-81v; Carta do secretário de Estado Mariano Rampolla del Tindaro ao núncio Vannutelli, 30 de julho de 1889, ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1896, rubr. 250, 82r-82v; Carta do núncio Vannutelli ao cardeal Rampolla, 16 de outubro de 1889, ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1896, rubr. 250, 90r-90v; Carta de D. Américo ao cardeal Monaco La Valletta, 21 de outubro de 1885, AEP, livro 101, n. 91; Ata da reunião do Conselho de Professores do Seminário do Porto, 16 de outubro de 1899, ASMP, Atas do Conselho de Professores, anos 1866-1911, 200r. Em 1889 a escolha recaiu sobre um aluno da diocese de Coimbra, João Evangelista de Lima Vidal.

A presença de novos alunos do Porto em Roma só se verificaria após a fundação do Pontifício Colégio Português em 1899/1900, já depois da morte de D. Américo<sup>36</sup>. Os dois que aí cursaram na década de 80 ajudaram, todavia, a consolidar um corpo de professores capazes, trazendo para a diocese não só o saber teológico romano, mas também a formação humana e espiritual, que aí se ministrava aos candidatos ao presbiterado. D. Américo, em perfeita sintonia com a Santa Sé e com aquela formação, não hesitou em aproveitá-la, como ficou manifesto sobretudo na entrega do mais importante cargo do seu Seminário a um jovem presbítero acabado de formar.

### 3. A ignorância do clero e o recurso aos exames

A reforma do Seminário e a formação do clero jovem configuravam essencialmente uma aposta de futuro, mesmo se a curto ou médio prazo. A ação pastoral na diocese, no entanto, também dependia muito do clero já existente, um contingente numericamente assinalável, mas com múltiplas lacunas formativas. Para atalhar e minorar estas deficiências, D. Américo apostou nos exames prévios à concessão de licenças e benefícios, aproveitando a ocasião para fazer com que os presbíteros adquirissem alguma habilitação. Dessas provas sobressaíram os exames sinodais, no quadro dos concursos para a colação nos benefícios paroquiais. Além de exigirem que os clérigos se cultivassem, podiam proporcionar alguma intervenção episcopal nas nomeações, a que D. Américo não precisou de recorrer.

#### 3.1. Os exames para a concessão de licenças

Seis dias depois de chegar à diocese, D. Américo emanou a primeira provisão, de carácter administrativo, muito semelhante à que publicara após ser eleito vigário capitular de Lisboa, mas sem o inciso regalista porque esta ficara conhecida. Apresentava também o mesmo objetivo: o melhor conhecimento do clero diocesano. D. Américo confirmava as nomeações do provisor, do vigário geral, dos juizes eclesiásticos, dos párocos colados e dos presbíteros ao serviço do Seminário, assim como as faculdades dos cónegos da catedral e da colegiada de Cedofeita. Os párocos encomendados e os restantes presbíteros viram renovadas as suas licenças e faculdades apenas até ao fim do ano, devendo entretanto pedir a sua renovação<sup>37</sup>. A concessão de licenças estava habitualmente condicionada à submissão a um exame, do qual dependia a autorização para pregar ou confessar.

<sup>36</sup> Cf. Arnaldo Pinto Cardoso – *O Pontifício Colégio Português. No Centenário da Sua Fundação*. Roma: Pontifício Colégio Português, 2000, p. 15-26, 153.

<sup>37</sup> Cf. Provisão de D. Américo, 26 de setembro de 1871, AEP, *Cardeal D. Américo Pastorais (1871-1899)*, *Pastorais Provisões e Circulares 1871-1890*, n. 3.

A aprovação em exame de confessor era, em princípio, exigida para a nomeação dos párocos encomendados e dos coadjutores. A preferência ia, contudo, para aqueles que, tendo bom procedimento moral, tinham sido já aprovados em exames por provas públicas, sem que tivessem sido apresentados. D. Américo privilegiava também quanto possível os presbíteros da própria diocese em detrimento dos que, vindos de outras, não lhe eram conhecidos<sup>38</sup>.

Estas exigências foram postas em prática com um rigor moderado. D. Américo foi sempre muito cioso de que os presbíteros tivessem as necessárias licenças e não se coibia de admoestar os prevaricadores, sobretudo quando, chegados de outras dioceses, não possuíam autorização para o exercício do ministério no Porto. Ele sabia que era frequente alguns presbíteros, por problemas locais ou em dissensão com os seus bispos, mudarem de residência para outra diocese, procurando aí exercer o ministério como meio de subsistência. O rigor, contudo, foi mitigado, não constando que o bispo do Porto tenha examinado todos esses padres até ao final do ano.

Importa também considerar que D. Américo não chamava a exame presbíteros com mais de 50 anos, concedia o tempo necessário à preparação e não era demasiado severo, como indicia a reduzida taxa de insucesso. Os termos de exames de confessor de 1871 a 1880 – não possuímos dados para a fase posterior – mostram que, dos 338 exames de confessor efetuados, só 21 não obtiveram aprovação. O prazo da licença variava, todavia, segundo a habilitação dos presbíteros. Situava-se entre os seis meses e os três anos – em três casos não há referência a prazos – consoante o resultado do exame. As aprovações mais frequentes resultavam na licença de um ano. Nalguns casos, os termos referem mesmo a necessidade de submissão a novo exame. Apesar da aprovação a termo e da exigência de renovação, não é crível que para esta se demandasse novo exame, como indicia o número de licenças substancialmente superior à dos exames, também justificada eventualmente pela dispensa em virtude da idade. Nota-se também um decréscimo progressivo do número de exames, revelador de que a sua exigência foi usada inicialmente para um conhecimento do estado do clero da diocese<sup>39</sup>.

Não há dúvida, contudo, que, quando necessário, D. Américo recorreu a medidas mais drásticas. Foi o caso do P. Joaquim de Azevedo Maia, residente nas freguesias de Guidões e Guilhabreu, suspenso por um ano, depois de ter sido “julgado insuficiente de sciencia para exercer suas ordens em dous exames

---

<sup>38</sup> Cf. Cartas de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 18 e 22 de janeiro de 1875 e 9 de janeiro de 1880, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 20.22.110.

<sup>39</sup> Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 9 de julho de 1872, AEP, livro 167, n. 41. Os termos de exames de pregador são menos elucidativos, visto só termos encontrado seis, todos com aprovação. Para os registos da concessão de licenças de confessar e pregar, veja-se AEP, livros 138 e 140.

successivos”<sup>40</sup>. A pena não se justificava, porém, apenas pela ignorância do presbítero, mas também pelo escândalo que dava, devido ao abuso de álcool. Aliás o bom procedimento moral era, por norma, motivo de alguma contemplação diante das limitações intelectuais. Não, porém, nos casos mais graves. Revela-o a atitude tomada em 1873 perante a ignorância do P. António Duarte Mendes, encomendado de Jovim. D. Américo estranhara os erros indesculpáveis contidos nos documentos por ele remetidos, ao ponto de ter desconfiado da sua autenticidade, e recebera de alguns paroquianos o pedido dum pároco mais instruído, sem que lhes notasse qualquer animosidade contra o que possuíam. Certificara-se ainda que o presbítero não tinha feito qualquer exame na diocese que comprovasse a sua habilitação para o exercício do ministério. Nestas circunstâncias, mandou ao vigário da vara que lhe propusesse outro mais habilitado ou pelo menos um coadjutor que pudesse tomar parte da escrituração até ao provimento da paróquia por colação, que se previa para breve. Admitia ainda que o presbítero se submetesse a exame, se julgasse em consciência poder fazê-lo, mas atendendo à seriedade da questão teria de o requerer a curto prazo<sup>41</sup>.

Relativamente à encomendação de paróquias, D. Américo fazia recair primeiramente a sua escolha sobre aqueles que já tinham sido por ele examinados e resistia, sempre que possível, à nomeação dos restantes. Revela-o o modo como deu instruções ao vigário para a entrega da paroquialidade de São João Batista do Grilo, após o pároco colado ter falecido e o coadjutor se ter mostrado interessado na encomendação:

“Não desconhece V. S.<sup>a</sup> que muitos presbyteros têm vindo aqui fazer exame, uns para confessor, e outros o mais difficil de concurso para igrejas parochiaes, com despesa de dinheiro e tempo e demonstração de habilitação. Nada mais justo, pois, do que eu recompensar esses presbyteros com o que posso dar, que é alguma encommendação, preferindo-os em igualdade de circunstancias aos que como este coadjutor ainda se não habilitaram perante mim. Isto mesmo já tenho feito em algumas igrejas vagas d’outros districtos.

Queira, pois, V. S.<sup>a</sup> vêr se em seu districto ha algum presbytero nas circunstancias acima indicadas que pelo seu procedimento não desmereça da habilitação litteraria, e queira esta encommendação, preferindo o que tiver approvação em exame de concurso por provas publicas; e não o havendo, então outro que tenha recebido de mim approvação em exame de confessor”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cf. Decreto de suspensão do P. Joaquim de Azevedo Maia, 20 de julho de 1875, AEP, livro 47, n. 175.

<sup>41</sup> Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 1.º distrito de Penafiel, 7 de janeiro de 1873, AEP, livro 135, n. 127; Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 16 de fevereiro de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 90.

<sup>42</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 3 de outubro de 1873, AEP, livro 135, n. 190. A paróquia não foi entregue ao coadjutor, P. Joaquim Alberto de Sousa Vieira, mas ao

Os critérios que presidiam às encomendações e atribuições de licenças eram sempre os da habilitação e da dignidade, não se coibindo o bispo de recusar os nomes daqueles que não se enquadrassem nesse perfil. Estes mesmos critérios recordou ao vigário da vara do 2.º distrito da Maia, a propósito da licença dum presbítero da diocese de Braga para pregar no Porto, concedida em 1864 e caducada pela provisão de 26 de setembro de 1871. Depois de D. Américo lhe ter concedido nova licença por três anos, o vigário insinuara ao bispo a conveniência de lhe confirmar a licença ampla de 1864, para evitar juízos de que lha limitara por motivações políticas. D. Américo reagiu então com estranheza, declarando que lhe era “completamente indiferente que um Presbytero, Pregador ou não, tenha estas ou aquellas convicções politicas, uma vez que seja dotado de sciencia e bons costumes”<sup>43</sup> e que não podia admitir que fossem invocadas razões políticas para a concessão de licenças eclesiásticas.

A ameaça de convocação para exame também serviu para que os presbíteros aceitassem as nomeações ou corrigissem comportamentos. Assim aconteceu com a encomendação de Santa Eulália de Sabrosa, no início de 1883. Na paróquia residiam quatro presbíteros relutantes em aceitar a paroquialidade. D. Américo mandou então ao vigário da vara que os chamasse e lhes exigisse a recusa por escrito, dando-lhes a conhecer que de imediato lhes retiraria a licença para confessar e pregar e os chamaria a exame. Algo de semelhante aconteceu, quando o P. Manuel de Almeida Campos Cardoso, que tinha sido coadjutor em Cortegaça, agitou os fiéis daquela paróquia contra o novo pároco encomendado, depois de ter sido preterido para o cargo<sup>44</sup>.

Apesar da condescendência do prelado, os exames atemorizavam os presbíteros pouco habilitados e não habituados a semelhante exigência. O caso mais sério ocorreu no 2.º distrito de Sobretâmega, onde a resistência à medida episcopal se generalizou entre os padres sem benefício paroquial. Em julho de 1872, o P. António Soares de Oliveira Monteiro, residente nesse distrito, requereu dispensa do exame ou então que fosse feito perante o vigário da vara. Caso nenhuma das hipóteses fosse viável, pedia mais um ano para se preparar. Como a informação do vigário ao bispo dava conta duma reação mais geral do clero contra os exames, D. Américo na resposta procurou justificar a medida:

“Sei que a novidade do exame devia excitar n’uns extranhesa, n’outros censura, e em todos maior ou menor repugnancia, cabendo-me a mim o reflexo d’estes

---

P. Manuel Pinto Cardoso. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 25 de outubro de 1873, AEP, livro 135, n. 196.

<sup>43</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito da Maia, 27 de janeiro de 1881, AEP, livro 52, n. 629.

<sup>44</sup> Cf. Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 5.º distrito de Penafiel, 30 de janeiro e 5 de março de 1883, AEP, livro 52, n. 732.750; Carta de D. Américo ao P. Manuel de Almeida Campos Cardoso, 17 de agosto de 1894, AEP, livro 55, n. 1826.

sentimentos e ainda mais o insano trabalho. Se, porém, de bom grado me sujeitei a estes inconvenientes com previsão d'elles, é porque em consciencia entendi ser uma providencia necessaria, já para obrigar ao estudo os presbyteros que depois de ordenados fecharam completamente os livros apesar dos exames feitos perante os Rev.<sup>mos</sup> Vigarios da Vara; já para aliviar estes de uma responsabilidade prejudicial ao seu serviço; já, em fim, para eu proprio conhecer da aptidão e instrucção dos membros do Clero, que, por não parochiarem, em poucas relações directas estão comigo, e como tal nenhum outro meio me dão de os avaliar”<sup>45</sup>.

Depois de mencionar os critérios de benevolência por que pautava os exames e de aduzir a dificuldade em formar júris capazes e independentes em todos os distritos, pôs de parte os exames locais e dirigiu algumas advertências ao P. António Monteiro. Ainda compreendia a renitência dos presbíteros na casa dos 40 anos. Não, porém, a de um padre de 30 anos e ordenado apenas há cinco. Recordava-lhe, por isso, que o ministério de confessor não podia dispensar instrução e condescendia em dar-lhe mais um ano para se preparar.

As explicações de D. Américo não chegaram, contudo, para quebrar a relutância dos presbíteros do 2.º distrito de Sobretâmega. Tornou-se, aliás, mais grave, “ao ponto de ser quasi geral e tomar a apparencia de combinação e accordo entre os presbyteros”<sup>46</sup>. D. Américo optou então por um tom mais resolutivo, interpretando aquela atitude pertinaz como indicação de ignorância crassa, mantendo a sua exigência e ameaçando com a suspensão:

“Esse tempo de preparação, não se lhe seguindo exame com approvação, é a mais condemnatoria sentença dos que se recusarem a comparecer aqui, e a maior justificação do uso que eu fizer da minha auctoridade para chamar á obediencia os que se mostrarem pertinazes.

Se eu exigisse da parte do clero um acto novo ou desconhecido, e até ao presente nunca imposto, alguma explicação teria a sua extranhesa: recusar, porém, ao Prelado o direito de examinar os seus presbyteros, e impor-lhe a obrigação de aceitar os examinadores que os proprios examinandos nomearem, é pretensão inaudita e merecedora da mais aspera censura. Quem esperão esses presbyteros que os applauda, quando se queixarem de que seu Prelado os suspende de suas ordens em consequencia de não quererem dar prova de sciencia a mais mediocre

<sup>45</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 9 de julho de 1872, AEP, livro 167, n. 41.

<sup>46</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 18 de novembro de 1873, AEP, livro 135, n. 202.

mesmo, e não obstante elle lhes ter concedido mais do que um anno, quasi dous, para se habilitarem”<sup>47</sup>.

A atitude de D. Américo não deixava outra solução aos refratários do que a submissão aos exames. Assim, para que não se sentissem tentados a abandonar a diocese, adiantou-lhes que “não levarão titulo de licença, ou esta declarará que se retirarão por ignorantes”<sup>48</sup>. Se a carta confidencial de 1872 tinha um carácter persuasivo, fornecendo apenas ao vigário argumentos para convencer pessoalmente os resistentes, a carta de 1873 tinha contornos de verdadeira admoestação, autorizando a sua leitura, assim como a da antecedente, para sanar definitivamente o problema.

Não permitindo conhecer qualquer outro desenvolvimento da pendência, a correspondência recolhida faz-nos crer que aquela contumácia foi findando. Certo é que os exames diante do prelado prosseguiram, como forma de conhecimento do clero e de incentivo à sua instrução. Aliás, a linguagem denuncia as intenções positivas do bispo, que escolheu o termo *adiamento* para designar as reprovações e concedia as oportunidades necessárias para um desempenho suficiente. Faltou, todavia, à via disciplinar, de recurso quase exclusivo, um contraponto formativo que colmatasse organicamente as lacunas teológico-canónicas anteriores. Achámos apenas a recomendação dalgumas obras traduzidas e publicadas no Porto, o consentimento ocasional para que o P. José Francisco Antunes, pároco de São Martinho do Campo, frequentasse o triénio de Teologia no Seminário e sobretudo os retiros espirituais para o clero organizados no verão, com a colaboração dos jesuítas. Apesar da escassez de informações, sabemos pelo conde de Samodães que nos retiros do Porto, com a participação crescente de presbíteros, “se retempera o fervor religioso, se melhoram os costumes, se falla com liberdade, se discutem casos, se aprendem soluções, e se adquirem habilitações para ensinar os fieis e satisfazer aos exames sinodais”<sup>49</sup>. Contudo, as vantagens desta iniciativa, a

---

<sup>47</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 18 de novembro de 1873, AEP, livro 135, n. 202.

<sup>48</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 18 de novembro de 1873, AEP, livro 135, n. 202.

<sup>49</sup> Conde de Samodães – *A Liberdade da Igreja em Portugal. Escriptos Avulsos a proposito dos Exames Synodaes*. Porto: Livraria Malheiro, 1880, p. 215-216. Cf. Carta de D. Américo ao P. José Francisco Antunes, 26 de dezembro de 1878, AEP, livro 52, n. 513; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 4.º distrito de Penafiel, 4 de outubro de 1894, AEP, livro 55, n. 1845. A título de exemplo, veja-se: Provisão de D. Américo aprovando e recomendando a *Explicação Historica, Dogmatica, Moral, Liturgica e Canonica do Catecismo*, 28 de abril de 1875, AEP, livro 47, n. 157; Provisão de D. Américo aprovando *Jesus Vivo no Padre*, 26 de janeiro de 1886, AEP, livro 295, n. 589; Provisão de D. Américo aprovando e recomendando *Os Esplendores da Fé*, 5 de setembro de 1889, AEP, livro 295, n. 707; Rodrigues Vianna – Exercícios Espirituaes ao Clero. *A Palavra*. (27 de julho de 1897), p. 2; Exercícios Espirituaes ao Clero no Seminario do Porto. *A Palavra*. (5 de setembro de 1897), p. 2; Exercícios Espirituaes no Seminario do Porto. *A Palavra*. (18 de setembro de

redimensionar em função do contexto polémico da informação de Samodães, a seguir analisado, correspondiam mais ao aprofundamento da vida espiritual dos presbíteros do que à superação do notado défice da sua instrução.

### 3.2. Os exames para provimento de benefícios

A avaliação prévia à atribuição estável dos benefícios paroquiais regia-se pela legislação tridentina para a colação de benefícios e pela legislação governamental produzida durante o liberalismo. Segundo o concílio de Trento, quando vagava uma Igreja, era aberto concurso público, tendo os concorrentes de se submeter a um exame, para verificar a sua idoneidade em termos de costumes, doutrina e demais qualidades necessárias ao exercício do ministério. Nos benefícios de colação livre, após o exame dos candidatos, competia ao bispo escolher o mais idóneo e nomeá-lo. Se o benefício fosse de padroado eclesiástico, realizado o concurso e o exame, o bispo apresentava o escolhido ao padroeiro para que este o nomeasse. Nos benefícios de padroado laical, era dispensado o concurso, devendo, contudo, o candidato indicado pelo padroeiro ser sujeito a exame idêntico perante os mesmos examinadores. Só no caso de ver reconhecida a sua idoneidade podia ser colado. O exame era realizado perante o bispo ou o vigário geral e três examinadores, escolhidos de entre um número mínimo de seis, com formação em Teologia ou Direito Canónico, que deviam ser submetidos anualmente à aprovação do sínodo diocesano. Desta aprovação proveio a designação de exames sinodais, usada, como veremos, durante o nosso período num sentido mais restrito<sup>50</sup>.

A legislação tridentina passou às constituições diocesanas e vigorou em Portugal até ao triunfo do segundo liberalismo. Por decreto de 5 de agosto de 1833 foram abolidos todos os padroados e o governo chamou a si o direito de apresentar e nomear para todos os benefícios. Foi complementado pelo decreto de 28 de maio do ano seguinte e pelo ofício de 30 de agosto de 1847. O primeiro determinava que as oposições e exames se fizessem perante os bispos e vigários capitulares, pondo fim às dificuldades da nomeação direta para todo o reino, ainda assim mantida por mais algum tempo. O segundo estabelecia que o provimento das paróquias nas dioceses do continente se fizesse por concurso público. Mantinha, todavia, a prerrogativa régia de livre apresentação e nomeação. Dizia, por isso, que o concurso “só serve de esclarecimento e de auxiliar ao uso d’essa

---

1898), p. 2. No Porto foram aprovados por D. Américo em 1891 os estatutos da Associação dos Exercícios Espirituais ao Clero. Cf. *Associação dos Exercícios Espirituais ao Clero*. Porto: Typographia Portuense, 1892.

<sup>50</sup> Cf. Concilium Tridentinum – *Decretum de Reformatione*, sessio XXIV, canon XVIII. In *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Dir. Giuseppe Alberigo, et al. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1991, p. 770-772.

prerogativa por modo menos sujeito a desacerto, e mais proveitoso à sociedade”<sup>51</sup>. O ofício também determinava os procedimentos a realizar. Os prelados deviam comunicar ao governo a vacância dos benefícios e esperar que fosse aberto o concurso. Podiam então publicitar essa abertura através de editais com a indicação da data de exame e dos documentos que os presbíteros interessados tinham que apresentar. Seguiam-se os exames, presididos pelos prelados e realizados por três presbíteros à sua escolha de entre os mais competentes e dignos, e a comunicação das propostas ao governo, acompanhadas pelas apreciações de mérito de cada um dos candidatos. O ofício deixava, porém, claro que estas não passavam de simples consultas, sem qualquer carácter de apresentação que questionasse o padroado régio. As nomeações eram depois decididas pelo governo e comunicadas aos bispos, para que informassem os apresentados e estes pudessem tomar posse.

A legislação alterou-se pelo decreto de 2 de janeiro de 1862, que secundarizou o concurso por provas públicas e introduziu o concurso documental, dando-lhe preferência. De facto, só quando não houvesse candidatos por concurso documental ou nenhum fosse julgado em situação de ser apresentado, é que o governo abria o concurso por provas públicas. No caso do concurso documental, a admissão fazia-se mediante requerimento ao governo, acompanhado dos documentos comprovativos da habilitação ao cargo e dos serviços até então prestados. Para os benefícios paroquiais requeria-se prioritária e alternativamente que os presbíteros já investidos canonicamente nalguma paróquia fossem formados em Teologia ou Direito, tivessem o curso trienal dos seminários e três anos de serviço paroquial ou então tivessem dez anos de serviço paroquial. Eram também aceites a concurso os presbíteros apenas nomeados canonicamente para algum benefício paroquial ou os que tinham sido antes aprovados nalgum concurso por provas públicas, feito na mesma diocese para provimento paroquial. Estes, porém, só eram escolhidos quando não houvesse nenhum candidato nas primeiras condições. Na modalidade de concurso documental, os bispos continuavam a emitir parecer sobre o comportamento religioso e moral dos candidatos, mas perdiam o direito de os avaliar em provas públicas<sup>52</sup>.

<sup>51</sup> Ofício do ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça Francisco António Fernandes da Silva Ferrão ao cardeal D. Guilherme Henriques de Carvalho, 30 de agosto de 1847. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. I, p. 186. Cf. Decretos de 5 de agosto de 1833 e 28 de maio de 1834. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. I, p. 28-29, 46-47. O decreto de 5 de agosto situava-se na linha da Carta Constitucional de 1826, que atribuía ao poder executivo a nomeação dos bispos e a provisão dos benefícios eclesiásticos. Cf. Carta Constitucional de 1826, art. 75. In J. J. Lopes Graça – *Collecção de Leis e Subsídios para o Estudo do Direito Constitucional Portuguez*. Vol. II. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1894, p. 85.

<sup>52</sup> Cf. Decreto de 2 de janeiro de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. II, p. 33-38. Os concursos por provas públicas foram regulamentados pelo decreto de 9 de dezembro de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. II, p. 61-65; *Considerações ácerca do Provimento dos Benefícios Ecclesiasticos em Portugal*. Lisboa: Typographia de José Baptista Morando, 1862.

O teor regalista do decreto, que limitava ainda mais a intervenção episcopal na colação dos benefícios, gerou enorme contestação na imprensa católica e no Parlamento, onde ergueram as vozes de protesto o cardeal Manuel Bento Rodrigues e D. João de França Castro e Moura. Nestas circunstâncias adversas, os bispos, socorrendo-se das determinações tridentinas, exigiram os exames sinodais. De facto, a partir do momento em que o governo chamara a si todas as apresentações, os benefícios passavam a ser de padroado laical, incorrendo os candidatos, à face da legislação tridentina, na necessidade de serem avaliados, podendo ser rejeitados no caso de serem declarados incapazes. Era habitualmente esta a argumentação daqueles que, não querendo desrespeitar a legislação governamental, entendiam que os bispos não podiam prescindir duma intervenção, que não fosse meramente consultiva. O governo acatou no imediato esta interpretação, como revela numa resposta dada em 2 de maio de 1862 à consulta do arcebispo de Braga. Não se opunha a que os bispos submetessem a exame os apresentados ou os párocos já colados, mesmo se julgava tais exames desnecessários. O carácter distinto destes exames, realizados depois da apresentação régia sem que estivessem determinados na lei civil, relativamente aos dos concursos por provas públicas, deu origem a que só eles fossem habitualmente designados por exames sinodais<sup>53</sup>.

Apesar da contestação dos sectores católicos pela excessiva intromissão governamental, os benefícios paroquiais passaram a ser habitualmente colados por concurso documental. Os candidatos eram, porém, submetidos a exame sinodal perante os bispos ou os seus representantes. O concurso por provas públicas ocorria sobretudo para os benefícios menores, que não atraíam aqueles que estavam em condições de concorrer documentalente. Para o período de D. Américo no Porto, as fontes permitem-nos adiantar que pelo menos 230, das 330 colações, foram feitas por concurso documental<sup>54</sup>.

D. Américo não contestou o procedimento estabelecido pelo governo para o provimento dos benefícios. Aliás, enquanto vigário capitular, aceitou as nomeações régias a que D. Manuel Bento Rodrigues resistira e criou as condições para poder informar o governo no processo de apresentação, que ele acatava pelo menos como um facto estabelecido pela lei. Chegando ao Porto, manteve a mesma

<sup>53</sup> Cf. Carta do diretor geral dos negócios eclesiásticos José Júlio de Oliveira Pinto ao arcebispo de Braga José Joaquim de Azevedo e Moura, 2 de maio de 1862. *Diário de Lisboa*. (20 de fevereiro de 1863), p. 472; *Decreto de 2 janeiro 1862*, ASMP, *Manuscritos e Outros Apontamentos do Cardeal D. Américo ou a Ele Referentes*; Exames Synodales. *A Palavra*. (23 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>54</sup> Como o tipo de concurso não está sempre indicado no registo das colações do Arquivo Episcopal do Porto e não nos foi possível suprir completamente essa ausência pelo recurso aos termos de exames existentes no mesmo Arquivo, é muito provável que o número de colações por concurso documental tenha sido ainda mais elevado. O confronto dos provimentos com os exames prévios aos mesmos permite-nos concluir que houve bastantes mais concursos por provas públicas do que aqueles que chegaram a provimento. Cf. AEP, livro 2; AEP, livro 82; AEP, livro 90.

conduta e procurou conhecer a situação do clero diocesano, também para cumprir aquela tarefa, sem se coibir de o fazer negativamente quando os casos o exigissem. Não abandonou, porém, os exames sinodais, enquanto lhe permitiam conhecer o estado do seu presbitério e exigir aos presbíteros uma melhor preparação para o exercício do ministério paroquial. Um dos exames a que presidiu constituiu, todavia, o pretexto para um ataque dos liberais à já reduzida intervenção dos bispos no processo de nomeação beneficencial e mais genericamente à liberdade da Igreja.

### 3.2.1. Avaliação do clero e intervenção episcopal nas nomeações

Os exames sinodais constituíam um magro recurso dos bispos, para terem uma palavra no provimento dos benefícios quase exclusivamente sujeitos a concurso documental, e um meio de conhecerem e controlarem a ciência teológico-canônica dos presbíteros. Cremos, contudo, que para D. Américo os exames desempenharam um papel mais importante junto dos presbíteros do que na relação com o governo, habitualmente respeitador das suas informações<sup>55</sup>. No referente aos párocos colados, que pretendiam mudar de benefícios, os exames sinodais eram praticamente a única oportunidade de os fazer cuidar da preparação, visto que, pela jurisdição paroquial e pelo carácter estável da nomeação, não estavam sujeitos a outro tipo de provas. Proporcionavam-se também ao conhecimento e avaliação dos presbíteros alheios à diocese que se candidatavam a benefícios do Porto ou à limitação da transferência dos párocos para benefícios economicamente melhores e de maior responsabilidade pastoral, quando o bispo não lhes reconhecia aptidão.

D. Américo manteve-se, por isso, fiel aos exames para o provimento dos benefícios, não só no âmbito dos concursos por provas públicas, que a lei previa, mas também na sequência dos concursos documentais. Nestes, porém, a exigência não deve ter sido generalizada, como revela a comparação dos dados estatísticos dos exames e das colações que conseguimos reunir<sup>56</sup>. Estas ascendem, para todo o episcopado de D. Américo, a pelo menos 230, enquanto as aprovações em exame

---

<sup>55</sup> D. Américo, tendo consciência das pressões políticas sobre as nomeações, sobretudo em contexto eleitoral, procurava evitá-las, adiando as informações que o governo lhe pedia para depois das eleições, como evidencia em carta ao seu secretário: “Concordo em que o Snr. Provisor me deixe a informação dos concursos, conquanto seja trabalho de que elle daria conta muito melhor do que eu; mas como estão proximas eleições geraes muito me convem não informar desde já para evitar que influencias politicas actuem sobre a escolha do apresentado do Governo. Esta razão porem é dada a V. S. e ao Snr. Provisor muito confidencialmente. Ha-de vir a ser conhecido este meu plano com o tempo, mas é-me prejudicial que o seja desde já, aliás chovem os empenhos para que eu informe” – Carta de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 10 de fevereiro de 1874, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 6.

<sup>56</sup> Cf. AEP, livro 2; AEP, livro 82; AEP, livro 90. Relativamente aos concursos por provas públicas, veja-se o edital relativo aos exames para o provimento das paróquias de Lobrigos, Sabrosa e Nevogilde, 5 de janeiro de 1873, AEP, livro 311, n. 75.

sinodal chegam apenas a 121. Uma diferença tão ampla não se justifica apenas por qualquer lapso de registo. As fontes disponíveis, não permitindo aferir os critérios concretos de chamada a exame, também não deixam deduzir que na sua base estivesse prioritariamente a intervenção episcopal sobre as apresentações régias. Se assim fosse, não se compreenderia que os reprovados habitualmente tenham sido aprovados em novo exame. A esse nível, a intervenção do bispo do Porto era feita nas informações pedidas no âmbito do concurso. Não sendo possível individuar os critérios de exigência de exame, admitimos que os presbíteros já conhecidos ou que não oferecessem dúvidas pudessem ser dispensados<sup>57</sup>.

O júri, a que D. Américo habitualmente presidia, era ainda composto por três professores, escolhidos de entre os que lecionavam no curso teológico do Seminário. Uma carta do bispo do início de 1872 ao governador do bispado na sua ausência, uma notícia d'*A Palavra* de dezembro do mesmo ano e os registos dos títulos de colação e posse, com a variada documentação que os integra, permitem conhecer o modo como os exames se realizavam no Porto. Eram constituídos por provas escritas e orais, estas com um carácter público. A prova escrita incluía a redação duma homilia sobre uma passagem do evangelho e a resolução de três casos de consciência, cujos enunciados podemos ainda hoje conhecer a partir dos referidos registos. A prova oral era composta por três pontos sorteados de entre as matérias de dogmática, moral e sacramentos. O bispo tinha ainda o costume de interrogar durante esta prova os examinandos sobre o conteúdo dos exames escritos, dando assim mostras de os ter lido atentamente<sup>58</sup>.

Vale a pena uma análise dos resultados, apurando a exigência pelo índice de aprovações e reprovações. As aprovações eram atribuídas por unanimidade ou por maioria. Nalguns casos eram-lhe acrescentados qualificativos de distinção ou louvor. No caso de vários presbíteros se apresentarem a concurso para o mesmo benefício, como ocorria nos concursos por provas públicas, aos graus de classificação anteriores ainda se acrescentava a ordem ou lugar de aprovação, deixando claro o candidato preferido pelos examinadores. Os reprovados designavam-se *adiados* ou *esperados*, em sinal de que podiam usufruir de nova oportunidade. Nos exames subsequentes ao concurso documental, alguns presbíteros eram aprovados apenas para aquele benefício, indício de que as suas habilitações não se coadunavam com benefícios mais exigentes. Dos termos dos exames para o provimento de benefícios relativos ao episcopado de D. Américo, notámos que o índice de aprovações rondou os 80%: dos 398 exames realizados só 79 incorreram

<sup>57</sup> Os dados recolhidos também não nos permitem concluir que D. Américo dispensasse os candidatos da diocese do Porto. Quase 59% dos presbíteros submetidos a exame sinodal residiam nesta diocese. Cf. AEP, livro 90.

<sup>58</sup> Cf. Carta de D. Américo ao deão Joaquim José Correia de Vasconcelos, 28 de janeiro de 1872, AEP, livro 167, n. 12; Exames Synodaes. *A Palavra*. (17 de dezembro de 1872), p. 2. Os registos dos títulos de colação e posse encontram-se em AEP, livros 64, 65, 77 e 144.

em reprovação. Considerando apenas os ditos exames sinodais, que os liberais mais contestavam por limitarem o concurso documental, o índice de aprovações chega quase aos 88%<sup>59</sup>. Não o estranhámos, não só porque participavam nestes concursos os mais habilitados, mas também porque D. Américo, que já informara e fora ouvido pelo governo no decurso do processo, não precisava de se valer dos exames para condicionar a decisão governamental. Os dados que recolhemos comprovam-no com clareza. Durante todo o episcopado de D. Américo, só dois presbíteros reprovados em exame sinodal não foram colados nos respetivos benefícios: o P. Manuel dos Santos Loureiro, que foi apresentado para São Pedro da Cova e reprovou duas vezes em 1878 e 1879; e o P. António Augusto Tavares, que foi apresentado para São Tiago de Valadares e se suicidou em 1880, após reprovação no primeiro exame, como adiante veremos<sup>60</sup>.

Apesar dos resultados positivos, as provas também causaram receios nos presbíteros, que umas vezes as adiavam e outras arriscavam um pedido de dispensa. O caso mais explícito registado nas fontes ocorreu no 2.º distrito da comarca de Sobretâmega em finais de 1872. Enquadrava-se certamente no ambiente de resistência aos exames para a concessão de licenças, a que já nos referimos para aquela época na mesma zona da diocese. Foi o caso do P. Ezequiel Cândido da Cunha Botelho Galhano, pároco de São Salvador do Monte em Amarante desde 1845, que aos 74 anos de idade se candidatara à paróquia de Jovim, invocando a baixa cômgrua que recebia e a dificuldade de suportar o clima mais frio do interior. Como granjeara algumas amizades na cúria romana, aquando da sua estadia em Roma a partir de 1834, depois de ter sido destituído do seu benefício em Lisboa por razões políticas, o P. Ezequiel resolveu valer-se dos préstimos do núncio Oreglia para evitar o exame<sup>61</sup>. Não encontrámos a resposta de D. Américo ao pedido secundado pelo núncio, nem qualquer outro documento em que o prelado se refira ao P. Ezequiel. Apenas sabemos que o seu nome não figura entre os oito presbíteros que concorreram àquela paróquia e que se manteve em São Salvador do Monte até à morte em 1875<sup>62</sup>. Assim, a ter existido, a resposta não

<sup>59</sup> Cf. AEP, livro 82; AEP, livro 90. Algumas notícias da imprensa também dão nota dos resultados de alguns exames: Exame Synodal. *A Palavra*. (27 de junho de 1874), p. 2; Exame Synodal. *A Palavra*. (25 de junho de 1879), p. 2; Concursos. *O Primeiro de Janeiro*. (4 de agosto de 1880), p. 1; Exames. *O Primeiro de Janeiro*. (6 de agosto de 1880), p. 2; Paço Episcopal. *O Primeiro de Janeiro*. (7 de agosto de 1880), p. 2; Exame Synodal. *O Primeiro de Janeiro*. (8 de agosto de 1880), p. 1; Exames no Paço Episcopal. *A Palavra*. (8 de fevereiro de 1891), p. 2.

<sup>60</sup> Cf. AEP, livro 82, 36r-37r.

<sup>61</sup> Cf. Carta do P. Ezequiel Cândido da Cunha Botelho Galhano ao núncio Oreglia, 13 de dezembro de 1872, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 286d, fasc. 1, 307r-308r; Carta do núncio Oreglia a D. Américo, 24 de dezembro de 1872, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 286d, fasc. 1, 310r.

<sup>62</sup> No exame sinodal dos candidatos à paróquia de Jovim, realizado entre 21 e 23 de julho de 1873, ficou em primeiro lugar o P. Bernardo Vasconcelos Monterroso, que viria a ser apresentado pelo governo em 28 de agosto do mesmo ano. Cf. Termo do exame para o provimento da paróquia de Jovim, 23 de julho de 1873,

foi favorável. Aliás, tratando-se dum concurso por provas públicas, o exame era exigido por lei. A situação dos párocos colados era, com efeito, diferente da dos demais presbíteros, na medida em que, possuindo aqueles um benefício estável, não precisavam de se sujeitar à transferência, se não se julgassem capazes de enfrentar a avaliação requerida para outro com maiores exigências pastorais.

No acostumado acatamento governamental das informações do bispo do Porto, houve uma exceção geradora dum pontual momento tenso, resolvido contraditoriamente em sentido favorável ao prelado, sem que precisasse de recorrer à reprovação no exame sinodal. Ocorreu em outubro de 1882 com a apresentação governamental do P. Joaquim da Costa Negrais, pároco de Santa Eulália de Eirol da extinta diocese de Aveiro, para a paróquia de São Vicente de Louredo da diocese do Porto<sup>63</sup>. D. Américo tinha-se oposto à sua apresentação nas informações que remetera ao governo, invocando falta de bom procedimento moral, de que tinha conhecimento por já ter residido no Porto. A confiança no respeito pelo seu parecer era grande, como denota a surpresa com que recebeu aquela apresentação. Manifestou-a no protesto enviado diretamente ao presidente do conselho Fontes Pereira de Melo, em detrimento do ministro dos negócios eclesiásticos Júlio de Vilhena:

“Tal nomeação Ex.<sup>mo</sup> Snr. é uma affronta. Não olho para a minha dignidade de Cardeal e Bispo: não lembro 11 anos d’Episcopado durante os quaes jamais olvidei meus deveres para com o Governo: esqueço mesmo algum serviço que haja prestado, e até o ultimo e bem recente na execução da Bulla Pontificia sobre nova circumscripção das dioceses, pois que tudo seria exigir consideração pessoal, e quero deixal-a de parte. Colloco-me na posição de um simples Vigario Geral da diocese, mas auctoridade ecclesiastica superior, e affirmo que nenhum accetaria um tal desaire, sob pena de não possuir o menor sentimento de decoro [...].

Rogo a V. Ex.<sup>a</sup> queira interpôr seu valimento para que o Ex.<sup>mo</sup> Ministro não insista mas desista de apresentar um Parocho contra minha consciencia, pois que affirmo a V. Ex.<sup>a</sup> esta não se dobra, e no caso presente corro-lhe as consequencias até á ultima, mas ficando firme no meu posto”<sup>64</sup>.

A veemência desta reação, ultrapassando o ministro, supunha antecedentes. D. Américo já no início daquele ano tinha conversado com Júlio de Vilhena sobre outra apresentação paroquial, que se sucedera a uma informação sobre a falta de

AEP, livro 90, 11v- 12v; Registo de colação do P. Bernardo Vasconcelos Monterroso na paróquia de Jovim, 23 de dezembro de 1873, AEP, livro 2, 6v-7r; Colações e encomendações dos párocos de São Salvador do Monte, AEP, livro 351, 272; Colações e encomendações dos párocos de Jovim, AEP, livro 352, 145.

<sup>63</sup> Cf. Decreto de apresentação do P. Joaquim da Costa Negrais para a paróquia de São Vicente de Louredo, 25 de outubro de 1882. *Diario do Governo*. (27 de outubro de 1882), p. 2681.

<sup>64</sup> Carta de D. Américo a Fontes Pereira de Melo, 31 de outubro de 1882, AEP, livro 167, n. 98.

ciência do presbítero. Na altura, o ministro argumentara que o parecer episcopal não excluía definitivamente o candidato. D. Américo conteve qualquer outra reação, sentindo-se avisado para ser mais explícito na recusa, como o foi na do P. Joaquim Negrais.

O carácter irrenunciável do parecer sobre o P. Negrais, reiterado com clareza ao presidente do conselho, evidencia que D. Américo, ao sentir os seus direitos ameaçados, também sabia resistir, dirigindo-se diretamente ao centro das decisões. Note-se ainda que a sua argumentação, não esquecendo os motivos pessoais que podia aduzir em seu favor, invocava sobretudo o seu ministério eclesial para constatar e exigir que a apresentação fosse reconsiderada, mesmo depois de publicada no órgão oficial do governo. O prestígio de D. Américo conseguiu que aquela apresentação fosse retirada pelo ministro Vilhena, não sem que mostrasse que o fazia precisamente pelos motivos pessoais e não pelos direitos episcopais, como escreveu em carta a Fontes Pereira de Melo, por este remetida ao bispo do Porto:

“Para mostrar, porém, a S. Em.<sup>a</sup> que a sua carta em nada alterou os meus sentimentos de consideração e estima pelos seus dotes e virtudes, não duvido, pelo modo mais decoroso para mim e para os nossos amigos que patrocinaram o despacho de que se trata, de combinar com elles a maneira de não desagradar a S. Em.<sup>a</sup>. Isto porem, é necessario que se declare, unicamente pela consideração especial que o nobre prelado me tem merecido até aqui e sem duvida continuará a merecer-me pelos elevados dotes do seu espirito e pelas qualidades do seu virtuoso caracter. [...] Isto repito e repetirei mil vezes, se tanto fôr necessario, não se entende com S. Em.<sup>a</sup>, que pela consideração a que tem direito está fóra da jurisprudencia commum. Entende-se com os outros. Com o illustre Cardeal a doutrina é outra: far-se-ha o que deseja pelo modo mais decoroso para S. Em.<sup>a</sup> e para os outros”<sup>65</sup>.

A inclusão da carta do ministro na resposta de Fontes Pereira de Melo ao bispo não era uma inconfidência. Situando a consideração para com D. Américo no domínio da exceção, atribuía ao seu ministro a formulação implicitamente partilhada do procedimento comum para com o restante episcopado. A linha de atuação geral tomava, de facto, outro caminho: as informações episcopais eram meramente consultivas, caso contrário limitariam o padroado régio; os párcos tinham que ser escolhidos segundo a confiança dos governos, em virtude das suas

---

<sup>65</sup> Carta de Júlio de Vilhena a Fontes Pereira de Melo, 7 de novembro de 1882, AEP, livro 167, n. 100. Cf. Carta de Fontes Pereira de Melo a D. Américo, 8 de novembro de 1882, AEP, livro 167, n. 99. Em fevereiro seguinte, Júlio de Vilhena defendeu no Parlamento que “a prerogativa da coroa ‘não é apresentar candidatos que agradem á Santa Sé. Consiste em propor e fazer aceitar candidatos que sejam do agrado e confiança do governo”, em Armando Sileno – A Prerogativa da Corôa, na Apresentação dos Bispos, segundo o Snr. Julio de Vilhena. *A Palavra*. (13 de março de 1883), p. 1.

atribuições civis; as pressões episcopais não estavam de acordo com a missão dos bispos e eram prejudiciais à Igreja.

O teor da carta do ministro colocava o bispo em situação de embaraço: por um lado, estava diante dum atentado aos princípios elementares de autonomia episcopal; por outro, alcançara uma vitória, fazendo recuar o governo numa decisão tomada e publicada, se bem que num regime de privilégio cerceador. Para não agudizar as relações com o ministro depois de ter conseguido o que queria, prometeu ao presidente do conselho uma réplica direta àquelas declarações para depois da alteração efetiva do presbítero apresentado. Pelas fontes consultadas e pelo carácter conciliatório de D. Américo, é provável que não a tenha enviado. Não deixou, todavia, de manifestar claramente ao presidente do conselho que “pelo que respeita á carta do meu Ex.<sup>mo</sup> Ministro, cuja remessa muito agradeço, não a posso passar em silencio, porque infelizmente estou em desacordo com todo o seu theor, excepto em um ponto”<sup>66</sup>. O ponto em causa dizia respeito às alusões do ministro aos louvores que antes tinha dirigido ao bispo pela execução da circunscrição diocesana. D. Américo, no entanto, não podia aceitar que esses elogios lhe limitassem a ação. Sublinhou, portanto, a ambiguidade do contraste entre a distinção pessoal e o desrespeito pela sua missão eclesial, acrescentando: “Mas por isso mesmo que fui elevado tão alto, maior a queda que soffri”<sup>67</sup>. Tinha sido por causa dessa missão que D. Américo antes se decidira a protestar.

Quando o bispo do Porto apostava nos exames sinodais para garantir a competência dos seus pastores e a nomeação dos mais capazes e dignos, foi surpreendido pelo suicídio dum examinando, que serviu de pretexto para mais uma ofensiva à liberdade da Igreja.

### 3.2.2. *Da contestação aos exames sinodais à defesa da liberdade da Igreja*

A contestação liberal aos exames sinodais valeu-se dum acontecimento infeliz. Na manhã de 8 de agosto de 1880, o P. António Augusto Tavares, de 55 anos de idade, pároco de Nossa Senhora da Assunção de Barcos em Lamego e candidato à paróquia de São Tiago de Valadares em Baião, serviu-se dum revolver para pôr termo à vida na rua Nova da Batalha, depois de ter reprovado no exame sinodal. Socorrido e transportado ao hospital, só resistiu até à madrugada de 9 de agosto.

A morte do P. Tavares constituiu notícia do diário portuense *O Primeiro de Janeiro* dos dias 10 e 11. Juntamente com a narração dos factos apurados, evidenciava reserva relativa aos exames sinodais, remetidos ironicamente para o terreno da luta política: “Aconselhamos a abstenção dos interesses politicos, quaesquer que sejam, em presença dos interesses espirituaes da igreja; aconselhamos a

<sup>66</sup> Carta de D. Américo a Fontes Pereira de Melo, 16 de novembro de 1882, AEP, livro 167, n. 101.

<sup>67</sup> Carta de D. Américo a Fontes Pereira de Melo, 16 de novembro de 1882, AEP, livro 167, n. 101.

moderação diante dos cabelos brancos d'um sacerdote respeitavel e respeitado"<sup>68</sup>. O ataque direto aos exames sinodais veio nos dias seguintes:

“Restauram-se os *exames sinodales* para annullar as salutare disposições do decreto de 2 de janeiro de 1862, que o episcopado viu sempre com maus olhos. O bom pastor d'almas é-o n'uma paróquia pequena e pobre, deixa de o ser quando o governo o apresenta, sem audiencia e voto previo do respectivo prelado, n'uma paróquia mais rendosa. O exame sinodal é arma de resistencia e repressão. Agora fez um cadaver. Quantas vezes não terá feito apostatas e descrentes”<sup>69</sup>.

Negando aos prelados uma intervenção no processo de provimento dos benefícios, o periódico pedia que, a terem de fazer-se os exames para cumprimento dos cânones, não passassem de mera formalidade sem exigência, de modo que os párocos não saíssem desacreditados pela sua ignorância, quando com as transferências nada mudava no seu múnus, senão a rentabilidade dos benefícios. A dissimulada comiseração convertia o jornal em paladino do baixo clero na sua luta contra os interesses opressores da hierarquia: “Nós somos pelos padres, pelos parocos, pelo chamado *baixo* clero, porque é a elles que o povo conhece como principaes interpretes e ministros da religião”<sup>70</sup>.

Podem questionar-se as razões pelas quais *O Primeiro de Janeiro*, um jornal politicamente liberal, que habitualmente não entrava nas controvérsias religiosas, decidiu avançar neste combate. Ao aproveitamento do suicídio do P. Tavares não terá sido estranha a chegada dos progressistas ao governo em junho de 1879. O jornal, que combatera o executivo de Fontes Pereira de Melo, alinhava agora com o de Anselmo Braamcamp. O novo cenário político criara nalguns sectores liberais expectativas de radicalização da política religiosa, que o caso do P. Tavares podia alimentar<sup>71</sup>.

A acometida d'*O Primeiro de Janeiro* obteve reação n'*A Palavra*, que até então nada publicara sobre o assunto. Perante o ataque, decidiu garantir a “seriedade, probidade e rectidão do Prelado do Porto e do corpo docente do seu Seminário” e esclarecer a questão, pelo recurso “á fonte limpa para nos inteirmos da

---

<sup>68</sup> Sobre o Caso do Suicidio. *O Primeiro de Janeiro*. (11 de agosto de 1880), p. 1. Cf. Suicidio d'Um Sacerdote. *O Primeiro de Janeiro*. (10 de agosto de 1880), p. 1. O passo mais longo da notícia de 10 de janeiro clarifica melhor a ideia que transcrevemos no texto: “Não falta quem attribua o caso miserando da primeira e segunda reprovações a politica. Não sabemos: repugna-nos crer. O snr. cardeal bispo, D. Américo, pela sua illustração, pelo seu character e até pela sua elevada jerarquia sacerdotal, está nas condições de comprehender que o baculo se vilipendia, quando se converta em instrumento de paixões menos nobres, como as que se debatem no terreno lodacento dos partidos. Não terá descido a isso. Vedalhò a purpura; vedalhò sobretudo a missão evangelica”.

<sup>69</sup> *O Primeiro de Janeiro*. (13 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>70</sup> *O Primeiro de Janeiro*. (14 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>71</sup> Cf. Conde de Samodães – *Liberdade da Igreja...*, p. IX.

verdade”<sup>72</sup>. Ficava claro que o jornal procurara junto da cúria diocesana as informações necessárias, que pudemos em parte confirmar pela consulta do termo de exame<sup>73</sup>.

Aberto o concurso documental para aquela paróquia em outubro de 1877, o P. Tavares foi apresentado pelo governo em 9 de maio de 1878. Procurou, em seguida, obter sem sucesso dispensa do exame sinodal. Foi então adiando o pedido de exame, até que o requereu em 12 de julho. Apesar dos dois meses de preparação que D. Américo lhe concedeu, o P. Tavares deu-se por preparado logo em 22 de julho. Em 4 de agosto compareceu no paço episcopal para a prova escrita, mas não se atreveu a resolvê-la. Depois de ter demorado mais do que os padres examinados para outras freguesias, entregou o exame, sem a homilia que devia preparar sobre *Lc 22, 19*, nem qualquer um dos três casos de consciência resolvidos. Segundo apurou o jornal, apenas copiou para a folha o enunciado do primeiro caso. D. Américo decidiu admiti-lo a novo exame escrito no dia 6, também resolvido deficientemente, e à prova oral no dia 7. Compunham o júri presidido pelo bispo, os professores Manuel Filipe Coelho, José António Correia da Silva e José Domingues Mariz.

Narrando serenamente o curso dos acontecimentos e lamentando o suicídio, *A Palavra* ilibava completamente o prelado e os examinadores, salientando que os exames eram públicos e os examinadores se mostravam habitualmente benignos. Procurava fixar-se nos limites estritos dum acontecimento que, sendo de lamentar, não ultrapassava o factual. *O Primeiro de Janeiro*, contudo, não iniciara a polémica para atacar pessoalmente o bispo do Porto. O problema situava-se a um nível superior. Questionava os exames sinodais, enquanto instância de liberdade da Igreja e dos seus bispos no provimento dos benefícios:

“Entretanto, a questão não se restringe, quanto a nós, ao facto concreto do suicídio d’um sacerdote: é uma questão vastíssima, de largo alcance social e religioso, e, para mais, ventilada desde ha seculos. Tem ou não o estado portuguez o direito d’apresentar os parocos nas dioceses do reino? Tem: a concordata com a santa-sé diz que sim. Não tem: os meios obliquos, tortuosos, que o episcopado tem para illudir esse direito dizem que não. Na hypothese, no facto particular do suicidio, que sinceramente deploramos, admittimos a isenção de culpa do prelado portuense e a attenuante da boa intenção nos examinadores sinodaes. Na these, na questão geral da conveniencia e justiça dos exames sinodaes, é que não podemos ser de tão facil accomodação. É de razão que todas as consciencias honradas,

<sup>72</sup> O Caso do Suicidio de Um Sacerdote. *A Palavra*. (16 de agosto de 1880), p. 1. Os artigos em que *A Palavra* esclareceu o suicídio e a questão dos exames sinodais numa primeira resposta a *O Primeiro de Janeiro* foram reunidos na primeira parte do opúsculo *Os Exames Synodaes e os Protestos do Clero da Diocese do Porto*. Porto: José Fructuoso da Fonseca, 1880, p. 3-78.

<sup>73</sup> Cf. Termo de exame para o provimento de Santiago de Valadares, 7 de agosto de 1880, AEP, livro 90, 72r.

vendo os cabellos brancos d'um soldado das legiões de Christo ensopados em sangue, bradem com energia: Vêde senhores, a boa obra, a santa obra, do excessivo zelo pelas vossas prerogativas!”<sup>74</sup>.

Conduzido o debate para o plano dos princípios, já não estava em causa a dureza dos exames, mas a própria existência deles, enquanto opressão de “um poder absoluto, que é contrario ao espirito e á lettra das leis canonicas”<sup>75</sup>. O jornal denunciou, portanto, a arbitrariedade episcopal, atacando a constituição e o funcionamento dos júris e apelando para a legislação tridentina, corroborada pela Constituição diocesana. Segundo a sua argumentação, os exames eram sinodais só de nome, visto que os examinadores não eram submetidos à aprovação dos sínodos, que nem sequer se reuniam. Frisava, pois, o contrassenso entre o apelo dos bispos para Trento para exigirem os exames e o esquecimento dele no tocante à obrigatoriedade dos sínodos. Quanto ao funcionamento, questionava o voto dos prelados nos exames sinodais. Queria reduzi-lo apenas aos concursos por provas públicas, ainda assim despiciente num júri de três elementos, por não ser necessário o voto de qualidade que Trento lhes atribuía. Refugiando-se ainda em Trento, acusava os bispos de quererem conhecer e avaliar os presbíteros através de exames, quando descuravam a determinação conciliar das visitas pastorais, em que melhor se conheciam as capacidades e o zelo pastoral dos párocos. Tratava-se, como é óbvio, duma argumentação que instrumentalizava o concílio às conclusões desejadas, invocando-o para a sinodalidade da aprovação dos examinadores, as visitas pastorais e os concursos por provas públicas, quando o problema do provimento dos benefícios se colocava no concurso documental, sem fundamento tridentino. Todos os argumentos serviam para retirar qualquer intervenção aos bispos, inclusivamente os duma certa democracia eclesial concretizada nos sínodos, quando a verdadeira questão convergia para a tutela governamental dos provimentos<sup>76</sup>.

À polémica desenvolvida pel’*O Primeiro de Janeiro* já não se podia responder só com os factos. *A Palavra* refutou, por isso, a argumentação, desenvolvendo alguns princípios: a legitimidade da renovação dos exames sinodais por ocasião da mudança de benefício; a necessidade dos exames a partir do momento em que todos os benefícios passaram a ser de apresentação régia e, portanto, de padroado laical; a habilitação dos párocos em função de cada benefício; a exigência de autorização governamental para a realização de sínodos diocesanos; a importância da formação presbiteral para enfrentar o mundo moderno.

---

<sup>74</sup> *O Primeiro de Janeiro*. (18 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>75</sup> *O Primeiro de Janeiro*. (18 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>76</sup> Cf. *O Primeiro de Janeiro*. (19 de janeiro de 1880), p. 1; (20 de janeiro de 1880), p. 1; (22 de janeiro de 1880), p. 1; (24 de janeiro de 1880), p. 1.

Juntou-lhes alguns esclarecimentos sobre os exames na diocese, garantindo que aí havia um equilíbrio entre exigência e caridade e que o bispo do Porto não votava nos exames, mesmo se as circunstâncias presentes podiam justificar outra atitude. Estes esclarecimentos mostram como a redação d’*A Palavra* era próxima do prelado. Enquanto a realização dos exames podia ser testemunhada por todos, a participação do prelado na votação só podia ser conhecida por via particular, sendo provável que D. Américo tenha autorizado a sua divulgação<sup>77</sup>.

A polémica prosseguiu ao longo das semanas seguintes, em torno do decreto de 2 de janeiro de 1862. *O Primeiro de Janeiro* exigia que fosse aplicado sem exames sinodais, que não eram um recurso para a formação e avaliação do clero, “mas sim, e unicamente, um ardil de guerra, para resistir aos decretos, bons ou maus, dos poderes constituídos”<sup>78</sup>. Apelava ainda aos bispos para que se servissem da sede parlamentar para se oporem às leis de que discordassem, em vez de usarem estratégias para as contornar. *A Palavra*, fiel à sua linha constitucional e ciente da inconsequência dum debate mais largo, não questionou a legalidade do decreto e a sua aplicação, defendendo apenas a manutenção por parte dos bispos do direito de exame:

“Uma vez aceite o *facto* de ser hoje todo secular o padroado portuguez [...], pela nossa parte não vemos que o Decreto seja anti-canónico nem attentatorio da jurisdição dos Prelados. O governo, uzando da prerogativa de padroeiro, apresenta n’um beneficio um Presbytero, e o Prelado examina se elle é idoneo para o beneficio em que foi apresentado”<sup>79</sup>.

Ao mesmo tempo que replicava teoricamente, *A Palavra* não deixava também deslocar definitivamente a polémica do plano factual, destituindo de fundamento o seu início. Dando indícios de que a sua intervenção tivera alguma concertação com a cúria diocesana, mesmo se os dados divergem em parte dos que encontramos nos termos de exame, acrescentava:

“Não sabemos o que se passa pelas outras dioceses; mas com respeito á nossa, os factos bebidos na mesma fonte limpa, a que nos temos soccorrido, quando

<sup>77</sup> Cf. Exames Synodaes. *A Palavra*. (23 de agosto de 1880), p. 1; (24 de agosto de 1880), p. 1; (25 de agosto de 1880), p. 1; (26 de agosto de 1880), p. 1.

<sup>78</sup> *O Primeiro de Janeiro*. (29 de agosto de 1880), p. 1. Cf. *O Primeiro de Janeiro*. (28 de agosto de 1880), p. 1; (9 de setembro de 1880), p. 1.

<sup>79</sup> Exames Synodaes. *A Palavra*. (2 de setembro de 1880), p. 1. *A Palavra* não deixou, todavia, de mostrar reservas ao conteúdo do decreto, ao firmar que “se a questão fosse *de jure constituendo*, talvez impugnássemos o decreto pelo lado da sua conveniência”. *A Palavra* não subscrevia, de facto, convictamente o decreto. Pretendia, todavia, manter a discussão dentro do sistema constitucional vigente. Julgava, por isso, que, uma vez aprovado, lhe era devida obediência e que os exames sinodais, exigidos por Trento para os padroados seculares, garantiam a intervenção dos prelados no processo de provimento.

necessario, desde o principio d'esta questão, provam inteiramente o contrario. Durante o governo do snr. D. Americo teem sido apresentados neste bispado 50 Presbyteros por concurso documental; destes foram 42 logo aprovados no primeiro exame; 8 ficaram esperados, mas 6 passaram no segundo, e todos, á excepção de 2, incluindo o infeliz Abbade Tavares, foram collados nos respectivos beneficios<sup>80</sup>.

Para além da proximidade do jornal ao bispo, estes dados ou os contidos nos termos de exame mostram uma vez mais e provavam à outra parte que D. Américo não usava os exames sinodais como arma de arremesso contra os concursos documentais. As ressalvas aos nomes pretendidos pelo governo eram manifestadas, como já dissemos, nos pareceres prévios à apresentação. O prelado não renunciava, todavia, aos exames que julgasse convenientes, porque lhe proporcionavam uma avaliação das aptidões dum clero não sujeito a outras provas. É possível admitir também que pudesse considerá-los um recurso para qualquer desrespeito por aquilo que informara, sem que, todavia, o tenha usado.

A disputa foi secundada pela mostra de apoios de ambas as partes. *O Primeiro de Janeiro*, no papel reclamado de defensor do clero subjogado pela opressão episcopal, foi o primeiro a trazer às suas páginas alguns textos<sup>81</sup>. A partir de meados de setembro, sucederam-se durante dois meses n' *A Palavra* as subscrições do clero dos vários distritos eclesiásticos da diocese em apoio à posição do jornal e em comunhão com o bispo<sup>82</sup>. *O Primeiro de Janeiro*, amparado numa carta assinada por *Um paroco de aldeia*, não tardou a acusar estas manifestações de nova opressão, por terem sido conduzidas a partir da cúria diocesana, aonde os vigários teriam sido chamados para serem instruídos no sentido de promoverem as adesões: "Um abaixo assignado, entre os inferiores, entre os dependentes, entre os opprimidos, é tudo o que veem offerecer em sua defeza final!"<sup>83</sup>. O desmentido do cônego Correia da Silva foi publicado de imediato no mesmo jornal, garantindo

<sup>80</sup> Exames Synodae. *A Palavra*. (2 de setembro de 1880), p. 1. A resposta do jornal católico portuense continuou sem argumentos novos por mais alguns números: Exames Synodae. *A Palavra*. (10 de setembro de 1880), p. 1; (11 de setembro de 1880), p. 1; (13 de setembro de 1880), p. 1. Os dados do jornal revelam divergências com os que encontramos nos termos de exames. É, contudo, verdade que só dois dos presbíteros reprovados não foram colados depois de novo exame.

<sup>81</sup> Cf. A Questão do Clero. *O Primeiro de Janeiro*. (25 de agosto de 1880), p. 1; (26 de agosto de 1880), p. 1; (14 de setembro de 1880), p. 1; (16 de setembro de 1880), p. 1; Os Exames Sinodae. *O Primeiro de Janeiro*. (27 de agosto de 1880), p. 1; (1 de setembro de 1880), p. 1.

<sup>82</sup> As subscrições publicadas n' *A Palavra* entre setembro e novembro de 1880 foram reunidas na segunda parte do opúsculo *Os Exames Synodae e os Protestos do Clero...*, p. 81-174.

<sup>83</sup> Os Condemnados da Opinião Publica. *O Primeiro de Janeiro*. (19 de setembro de 1880), p. 1. Cf. A Questão do Clero. *O Primeiro de Janeiro*. (16 de setembro de 1880), p. 1; (17 de setembro de 1880), p. 1; (21 de setembro de 1880), p. 1; Um Facto e Uma Pergunta. *O Primeiro de Janeiro*. (23 de setembro de 1880), p. 1; Um Paroco não Protestante. *O Primeiro de Janeiro*. (25 de setembro de 1880), p. 1.

em nome de D. Américo que nem dele nem da cúria saíra a menor insinuação. A expressão das subscrições pode, de facto, sugerir concertação, sendo, todavia, também plausível que a publicação das primeiras em setembro possa ter desencadeado um movimento mais espontâneo.

A *Palavra* não encerrara ainda o debate inaugurado com a contestação dos exames sinodais. Enquanto as suas páginas se abriam às subscrições, a discussão passava a ser assinada pelo conde de Samodães. Os motivos da intervenção do expoente máximo do movimento católico português foram evocados pouco depois na introdução ao livro que coligia os seus artigos. Julgando que os esclarecimentos d’*A Palavra* deviam ter bastado para encerrar a questão, verificara que *O Primeiro de Janeiro* “mudou diversas vezes de tactica e desviando-se a miudo do ponto controvertido, enunciou proposições, que tenho combatido toda a minha vida”<sup>84</sup>. Decidiu, pois, vir a público, não tanto para dissecar a questão estrita dos exames sinodais, mas para se colocar no campo da liberdade da Igreja, para onde *O Primeiro de Janeiro* transportara definitivamente o debate: “Nunca tendo deixado de propugnar por essa liberdade, nunca me cançando o pulso escrevendo em seu favor, nem me enfraquecendo a voz fallando em sua defeza, eu era coerente com os meus princípios religiosos e políticos”<sup>85</sup>. Acolhendo a já conhecida compatibilidade entre liberalismo político e catolicismo, colocava, todavia, sob um denominador comum “os sectarios do *liberalismo*, os adeptos do *maçonismo*, e os liberaes hypcritas ou absolutistas disfarçados”, todos propensos a “sustentar a escravidão da Igreja”<sup>86</sup>.

Já no corpo das intervenções, notamos a mesma preocupação. Os exames sinodais não se situavam no campo da oposição entre alto e baixo clero, habilmente desmontada a partir da unidade do sacerdócio e da sua vinculação a Cristo, nem se reduzia a uma discussão hermenêutica em torno da legislação canónica, universal ou diocesana, toda concorde com eles. Situava-se no âmbito da liberdade para a Igreja exercer a sua missão, visto que “a Egreja e os seus direitos eram postos de lado”, através da “absorção completa d’esse direito [de padroado] por um acto de poder executivo, cuja legitimidade canonica é mais do que duvidosa”<sup>87</sup>. Neste quadro de restrição eclesial, gerado pela exclusividade do

<sup>84</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. X.

<sup>85</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. XI.

<sup>86</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. XI. Fiel às convicções que já lhe conhecemos, Samodães estava certo de que o liberalismo político e a Igreja podiam encontrar-se no terreno comum da liberdade, porque “quem é catholico não póde deixar de defender a acção livre da Egreja; quem não é catholico, mas liberal de convicção, não póde requerer excepções para a Egreja, quando reclama larguezas para as seitas dissidentes, e outras manifestações de liberdade de consciencia”.

<sup>87</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 10-11; Conde de Samodães – *Questões Amigaveis, mas Insolueis. A Palavra*. (18 de setembro de 1880), p. 1. Para além de citarmos os textos de Samodães a partir da recolha de artigos, fazemo-lo também a partir d’*A Palavra*, de modo a evidenciar a evolução cronológica do debate.

padroado régio, não podia residir nos exames sinodais, parco reduto da liberdade dos prelados, a raiz da opressão: “Por um abuso dos Prelados haverá um cento d’elles praticados pelo governo; e a intervenção dos Prelados evitará nove injustiças em dez casos”<sup>88</sup>. A solução das injustiças não incidia, pois, na renúncia dos bispos aos exames, mas na restituição da liberdade à Igreja:

“A questão pois que se levantou não póde ter conclusão, emquanto que o *Primeiro de Janeiro* não pugnar abertamente pelas liberdades da Igreja. Se elle tomar esse rumo e lograr que ellas se tornem uma realidade, cancellando-se as disposições governativas, que impedem o exercicio d’essas liberdades, então todos os seus desejos serão satisfeitos; os synodos se reunirão, os examinadores synodales por elles ficarão auctorisados, e as decisões conciliares serão tomadas em plena legalidade canonica”<sup>89</sup>.

O *Primeiro de Janeiro* infletiu então a sua tática, acusando Samodães de sair dos limites estritos da discussão dos exames sinodais, de consagrar publicamente o absolutismo episcopal e de parecer renunciar à compatibilidade entre o catolicismo e o regime liberal. Defendeu vigorosamente o padroado régio, cujo “processo é subordinado a formalidades e condições consignadas na lei”, e o concurso documental, que “impõe aos clerigos mais numerosas e apertadas provas do que as exigidas pelo Tridentino”<sup>90</sup>, favorecendo a competência e a instrução dos presbíteros. Procurou também enumerar as consequências para a Igreja da liberdade reclamada pelo conde, evocando os efeitos duma retirada da subvenção estatal: “Os snrs. Bispos façam o que lhes der na vontade, mas o estado deixará de lhes dar o mais pequeno auxilio. Liberdade e separação absoluta. [...] A igreja governe-se como quizer, mas governe-se tambem como pudér”<sup>91</sup>.

O conde de Samodães regressou precisamente ao campo da liberdade da Igreja, irreductível aos exames sinodais ou ao padroado régio, mas extensivo a todas as outras áreas em que o Estado a manietara, nomeadamente à supressão das ordens religiosas e aos preconceitos contra os jesuítas: “Não tractamos das parcialidades que disputam a governação do Estado; mas não podemos prescindir da politica geral, para apreciarmos a situação, em que se acha a Igreja para com o Estado”<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Igreja...*, p. 18; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Insolueis. *A Palavra*. (18 de setembro de 1880), p. 1.

<sup>89</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Igreja...*, p. 27; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Insolueis. *A Palavra*. (20 de setembro de 1880), p. 2.

<sup>90</sup> Questões mais Que Solueis, Practicas. *O Primeiro de Janeiro*. (3 de outubro de 1880), p. 1.

<sup>91</sup> Questões mais Que Solueis, Practicas. *O Primeiro de Janeiro*. (7 de outubro de 1880), p. 1.

<sup>92</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Igreja*, p. 37; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Impertinentes. *A Palavra*. (5 de outubro de 1880), p. 1. *O Primeiro de Janeiro* acusara Samodães de fugir ao assunto, quando tinha trazido brevemente ao debate a questão da vida religiosa, para ilustrar as limitações

Descendo ao padroado, deu conta que o padroeiro só usava de direito legítimo nos casos em que o fundou, apelidando apenas de legal o direito nos outros casos, para indicar que estava na lei, mas sem fundamento jurídico ou moral. Independentemente disso, o bispo possuía sempre o direito de exame<sup>93</sup>. Samodães teve ainda oportunidade de tratar de várias questões relativas à liberdade da Igreja, como o foro eclesiástico, o recurso à coroa, a relação entre o episcopado e o clero, a inutilidade das intervenções parlamentares dos bispos e a desamortização eclesiástica. Na sua argúcia, não perdeu a oportunidade para aproximar as posições do liberalismo radical das do absolutismo, mostrando como, sob a capa duma oferta de liberdade, era precisamente esta que perigava: “Assim mais uma vez me vejo na necessidade de *no justo meio* defender-me contra as exagerações dos adeptos da monarchia absoluta, e dos que seguem uma politica muito opposta, confirmando-se mais uma vez, que os extremos se tocam”<sup>94</sup>.

O *Primeiro de Janeiro* voltou ainda à controvérsia com um conjunto de artigos, em que remetia o regalismo para a época do absolutismo e defendia a colaboração e a harmonia entre a Igreja e o Estado, no quadro legislativo vigente, que os bispos, a seu ver, não respeitavam, ao repetirem os exames sinodais perante um júri por eles nomeado<sup>95</sup>.

Samodães aceitou então discorrer especificamente sobre os exames sinodais, afirmando que, se o governo chamou a si todas as apresentações, invocando

---

que o Estado impusera à liberdade da Igreja. Sobre a vida religiosa, Samodães afirma que “a proscricção em massa das ordens religiosas é uma violação do Evangelho, um ataque á Egreja, um attentado á liberdade” – Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 43; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Impertinentes. *A Palavra*. (6 de outubro de 1880), p. 1.

<sup>93</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 63; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mais a Proposito. *A Palavra*. (18 de outubro de 1880), p. 1. Mais adiante na contenda, Samodães voltou ao assunto para clarificar as suas afirmações sobre o padroado régio: “Não ha duvida, que eu fallei nos padroados, taes como o direito canonico os reconheceu, isto é aquelles que se baseiam na fundação, dotação e conservação, mas não tratei de elogial-os nem aprecial-os. Tambem fallei nos abusos da prerogativa, mas não procurei impugnar-lhe a legalidade actual. O que para mim é certo é que o direito do padroado é conferido, segundo principios assentados, pelo poder espirital, e não pela essencia da magestade da soberania temporal. [...] Veio porem um dia em que o rei de Portugal disse – o unico padroeiro sou eu, não reconheço mais ninguem; e disse-o não em virtude de um acordo como o *Primeiro de Janeiro* tanto deseja em tudo, mas só e unicamente por acto seu, motu proprio; assim não pediu ampliação de jurisdicção a quem lhe havia concedido a que já tinha mas apropriou-se do que era de outrem, invadindo direitos adquiridos, fundados no que legitima a propriedade. [...] Creio que ha principios eternos de justiça e moral, que não se pódem preterir ainda mesmo quando os fins são os mais elevados” – Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 182-183; Conde de Samodães – Questões mais do Que Amigaveis, mas Obsoletas. *A Palavra*. (5 de novembro de 1880), p. 1.

<sup>94</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 91; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mais a Proposito. *A Palavra*. (14 de outubro de 1880), p. 1. Samodães reagiu a uma citação do seu opositor, que, apoiando-se em Pio IX, criticava o silêncio dos bispos diante da situação da Igreja em Portugal. Esta tinha sido, de facto, uma acusação muito comum da imprensa miguelista.

<sup>95</sup> Cf. Nem Regalismo nem Ultramontanismo. *O Primeiro de Janeiro*. (10 de outubro de 1880), p. 1; (9 de novembro de 1880), p. 1; (11 de novembro de 1880), p. 1.

interesse público, a Igreja chamava a si a colação e determinava o seu modo, mantendo-se aliás no respeito pelos procedimentos canónicos. Dissertou também sobre o papel dos exames no combate à inércia dos presbíteros e na aferição dos seus conhecimentos, sobretudo quando estranhos à diocese, visto que o bispo não sabe “se aquelle conhece a constituição da nova diocese em que se vae naturalisar, e foi esta a hypothese, que se deu, no deploravel acontecimento, que motivou esta discussão”<sup>96</sup>. A preferência dada pelo regime liberal ao concurso documental fez com que os prelados se socorressem do exame sinodal, na medida em que a dignidade dos presbíteros não podia ser demonstrada apenas pelos documentos integrantes do concurso. Estavam, contudo, no exercício mais legítimo dos seus direitos, comprovado pela citação das constituições diocesanas de alguns bispados. Sobre a não convocação dos sínodos, que permitissem a escolha dos examinadores, Samodães insistia na ausência de liberdade para a sua realização, comprovada na recusa do beneplácito às constituições do I concílio do Vaticano. Invocava, contudo, em favor da nomeação episcopal dos júris a própria lei civil, que determinava para os exames por provas públicas a nomeação dos examinadores pelos prelados. Segundo Trento, os examinadores eram os mesmos, independentemente do tipo de padroado exigir ou não concurso<sup>97</sup>.

Esclarecida a questão dos exames sinodais, Samodães retomou o discurso sobre a liberdade da Igreja, estendendo-a à decisão sobre o recrutamento dos candidatos ao presbiterado, à nomeação dos bispos, à comunicação destes com o papa, à organização da vida religiosa masculina e feminina e à transmissão da doutrina e moral católicas. A liberdade concedida pelo Estado à Igreja não podia, portanto, reduzir-se ao alheamento governamental do rubricismo litúrgico ou das proposições dogmáticas, ou seja do “modo como hão-de fazer-se as cerimoniaes da missa, a formula dos sacramentos, e a maneira como se farão os ductos com o thuribulo”<sup>98</sup>. Outras questões seriam retomadas, em réplica a *O Primeiro de Janeiro*: o padroado régio, a formação do clero e a repetição dos exames sinodais, as limitações dos concursos documentais, os sínodos diocesanos como espaço de “assentimento ás deliberações prelaticias” e não de repressão das “demasiaes episcopaes”<sup>99</sup>. Relativamente aos concursos documentais, achava que colocavam

<sup>96</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 116; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Escusadas. *A Palavra*. (20 de outubro de 1880), p. 1. O P. Tavares vinha de outra diocese, no caso a de Lamego.

<sup>97</sup> Cf. Decreto sobre os concursos para o provimento das igrejas paroquiais, 9 de dezembro de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. II, p. 62; Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 135-138; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Escusadas. *A Palavra*. (28 de outubro de 1880), p. 1.

<sup>98</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 157; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Vagas. *A Palavra*. (20 de outubro de 1880), p. 1.

<sup>99</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 214; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Repi-sadas. *A Palavra*. (11 de novembro de 1880), p. 1. Cf. Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 181-197;

em igualdade de circunstâncias párocos mais e menos competentes, deixando a escolha ao arbítrio do governo e ao jogo de influências políticas: “No ministério da justiça o caso é diferente; ahi aparece sempre o protector poderoso, o deputado do circulo, se é ministerial, e a vontade d’este é quasi irresistivel”<sup>100</sup>. Neste enquadramento, o conde entendia que o exame sinodal era o único corretivo da injustiça e dos limites do concurso documental.

A concluir a polémica, teve ainda oportunidade de fazer algumas considerações sobre a constituição da Igreja, recusando o seu carácter democrático primitivo ou a absorção posterior de todos os poderes pelos bispos, na origem duma evolução reativa para o absolutismo régio, na perspectiva d’*O Primeiro de Janeiro*. Via antes a Igreja e o episcopado como vítimas dos governos tirânicos e despóticos, não reduzindo estes ao governo dum só, mas alargando-o também ao de muitos e apresentando como exemplo a primeira república francesa, que Portugal procurou imitar. Não pretendia, porém, que se rompesse a colaboração entre a Igreja e o Estado, mas apenas sustentar a liberdade eclesial contra as ingerências governamentais e a limitação do influxo da Igreja na sociedade, para que a contestação aos exames sinodais tinha servido de pretexto<sup>101</sup>.

---

Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Obsoletas. *A Palavra*. (5 de novembro de 1880), p. 1-2; (6 de novembro de 1880), p. 1.

<sup>100</sup> Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 205; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Repisadas. *A Palavra*. (9 de novembro de 1880), p. 1. O conde de Samodães partia do princípio que o exercício do ministério paroquial, a que se podia aceder por concurso por provas públicas para uma pequena paróquia quase sem pretendentes, bastava para colocar um presbítero em condições de concorrer por concurso documental. A lei, como vimos, estabelecia uma hierarquia de acesso aos concursos. Samodães tinha, contudo, consciência das influências políticas sobre eles, impossíveis de evitar sem intervenção episcopal.

<sup>101</sup> Cf. Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 227-275; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, mas Que Precisam de Terminar. *A Palavra*. (16 de novembro de 1880), p. 1; (18 de novembro de 1880), p. 1; (19 de novembro de 1880), p. 1; Conde de Samodães – Questões Amigaveis, por Appendice. *A Palavra*. (22 de novembro de 1880), p. 1-2; (23 de novembro de 1880), p. 1. A polémica ainda foi prolongada pelos artigos de José Barboza Leão – *Exames Sinodais*. *O Primeiro de Janeiro*. (13 de novembro de 1880), p. 1; (16 de novembro de 1880), p. 1; (17 de novembro de 1880), p. 1; (19 de novembro de 1880), p. 1; José Barboza Leão – *A Igreja e o Estado*. *O Primeiro de Janeiro*. (26 de novembro de 1880), p. 1; (27 de dezembro de 1880), p. 1; (30 de dezembro de 1880), p. 1. Samodães também lhes deu réplica antes de deixar cair a questão: Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 277-288; Conde de Samodães – Breve Resposta ao Artigo – *A Igreja e o Estado* – do Sr. Barbóza Lião. *A Palavra*. (1 de dezembro de 1880), p. 1. Num outro sentido foi o opúsculo do P. António da Rocha Reis, pároco de Galegos. Recusou assinar o protesto do clero em favor d’*A Palavra*, sobretudo por rejeitar liminarmente o decreto de 2 de janeiro de 1862, quando *A Palavra* se conformava a legislação vigente. No respeito por aquela posição, Samodães também se lhe referiu no final da sua coletânea, discutindo algumas das suas divergências e afirmando que não devia ter sido escrupuloso de se associar aos signatários, “porque a simples leitura do seu opusculo revela que o seu voto, a sua opinião, as suas idéas estão em perfeita harmonia com as doutrinas, sustentadas na *Palavra*, ácerca do assumpto, e com as de todo o clero da nossa diocese, que unanime ou quasi unanimemente as perfilhou, patenteando em publico a sua plena approvação aos actos do Em.<sup>mo</sup> Prelado quanto á questão debatida” – Conde de Samodães – *Liberdade da Egreja...*, p. 292. Cf. Antonio da Rocha Reis – *Adhesão e não Adhesão ás Doutrinas da “Palavra” e do “Primeiro de Janeiro” ácerca dos Exames Synodaes*. Penafiel: Typographia do “Penafidense”, 1880.

Assim findava uma polémica que o bispo do Porto não procurara. Tampouco a alimentou, deixando-a seguir o seu curso, sem intervir diretamente. As acusações que *O Primeiro de Janeiro* lançara podiam assentar noutros prelados, que se servissem dos exames para garantir a sua liberdade. Não se cruzavam, porém, com a prática do bispo do Porto, que não recorreu aos exames para se opor às apresentações régias. A polémica empreendida pela *Palavra* e sustentada pelo conde de Samodães teve, porém, o condão de clarificar posições, denunciar contradições e unir expressamente o presbitério diocesano em torno do seu bispo e do ideário do jornal católico. Independentemente das acusações duma unanimidade conduzida, que foi desmentida e de que não encontramos outros indícios, não duvidamos que os padres se preferiam nas mãos do bispo, que governava a diocese com justiça e verticalidade e se empenhava na instrução do clero, do que ao sabor das arbitrariedades políticas. Foi ainda o zelo pela Igreja diocesana e pela dignificação dos seus pastores a moverem-no numa intensa atividade disciplinadora.

#### 4. A ação disciplinadora do prelado

A formação dos candidatos ao presbiterado e os exames para a concessão de licenças e para o provimento de benefícios anunciavam uma nova geração de presbíteros e garantiam alguma preparação aos já ordenados. D. Américo mostrou-se, porém, sempre muito atento à regularidade de vida e costumes do clero, garantida através do discernimento prévio às nomeações e duma vigilante ação disciplinar. Notámo-la a propósito das obrigações corais do prior de Cedofeita e dum conjunto de aspetos transversais ao clero diocesano, como a residência nos benefícios, a regularidade do registo paroquial, o alheamento dos compromissos políticos e a integridade de vida de acordo com as exigências do ministério.

##### 4.1. As obrigações corais do prior de Cedofeita

A Insigne e Real Colegiada de São Martinho de Cedofeita resistira à lei de 16 de junho de 1848, que extinguiu as colegiadas abandonadas pelos beneficiados por falta de rendimentos e suprimiu as que tinham menos de sete beneficiados ou não asseguravam um rendimento mínimo anual de 80\$000 réis a cada um, reorganizando as restantes<sup>102</sup>. Foi organizada pela carta régia de 8 de novembro 1866.

---

<sup>102</sup> Cf. Lei relativa à extinção, supressão e organização das colegiadas do reino, 16 de junho de 1848, in João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. I, p. 191-194. Com algumas exceções, a lei limitava a 11 os benefícios de cada colegiada e o rendimento da sua fábrica não podia ultrapassar os 150\$000 réis. No caso das colegiadas insignes que tivessem maior rendimento próprio, a dotação da fábrica podia ascender aos 300\$000 réis. A lei previa também que os bens e rendimentos das extintas, das suprimidas e dos benefícios vagos fossem encaminhados para a manutenção dos seminários e para o sustento do clero.

Quanto ao seu pessoal, a corporação constava “do parcho da freguezia com o titulo de D. Prior, e de oito beneficiados dos quaes um terá o titulo de chantre e outro de thesoureiro-mór”<sup>103</sup>. Ao prior competia a presidência da Colegiada. Do ponto de vista económico, todos os bens, incluindo os da mesa prioral e do chantre, passavam a estar subordinados a uma administração comum, excetuando a residência e a quinta do pároco. Os rendimentos, subtraídas as despesas administrativas, eram divididos em 13 porções, duas para o presidente, uma e dois terços para o chantre, uma e um terço para o tesoureiro-mor, uma para cada um dos seis beneficiados, uma para a fábrica e outra para o tesoureiro-menor. O excesso das porções, considerada a quota máxima estabelecida pela carta, tinha como destino o Seminário diocesano. Os beneficiados eram considerados coadjutores do pároco e prior, segundo já determinava a lei de 1848. A reforma, executada no possível pela provisão episcopal de 12 de agosto seguinte, ficava em grande parte adiada, visto que as medidas relativas à presidência e à distribuição dos bens da mesa prioral só seriam aplicadas após vacância e nova colação.

Já depois desta reorganização, a Colegiada de Cedofeita, tal como todas as outras, ficou em estado de supressão pelo decreto de José Luciano de Castro de 1 de dezembro de 1869, que encaminhava os seus bens para a sustentação do culto e do clero. Restava, contudo, esperar que os benefícios vagassem por morte ou por transferência, não podendo neste último caso ser recusados os benefícios de rendimento igual ou superior. As colegiadas que tinham sobrevivido à lei de 1848 passaram, pois, a ter existência a prazo<sup>104</sup>.

Pela provisão de 12 de outubro de 1877, na sequência duma portaria do mesmo mês, D. Américo reorganizou a administração da Colegiada de Cedofeita, executando sem limitações a carta régia de 1866 e indo ao encontro das necessidades do Seminário. A morte do prior Francisco da Assunção Correia de Lacerda, em 1 de junho de 1877, tornara possível a redistribuição dos bens da mesa prioral<sup>105</sup>. Divididos os rendimentos pelas 13 porções previstas, o Seminário diocesano passava a usufruir de 70% dos rendimentos excedentes, enquanto os

<sup>103</sup> Carta régia relativa à organização da Colegiada de Cedofeita, 8 de novembro de 1866. In António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *O Priorado de Cedofeita. Breves Considerações sobre o Officio Capitular do Dom Prior*. Porto: Typ. de Antonio José da Silva Teixeira, 1881, p. 114. Sobre a história da Colegiada de Cedofeita veja-se Francisco Corrêa de Lacerda; Manoel Barbosa Leão – *Historia da Antiquissima e Santa Igreja hoje Insigne Collegiada de S. Martinho de Cedofeita e da Origem e Natureza dos Seus Bens*. Porto: Typographia de Antonio José da Silva Teixeira, 1871; *Documentos Authenticos ácerca dos Dominios do D. Prior e Cabido da Insigne e Real Collegiada de S. Martinho de Cedofeita da Cidade do Porto Que Provam a Sua Origem de Doação Regia*. Porto: Typographia de Antonio José da Silva, 1871; Lúcia Maria Cardoso Rosas – *A Colegiada de S. Martinho de Cedofeita*, s.l.: s.n., [1988].

<sup>104</sup> Cf. Decreto relativo à supressão das colegiadas do reino, 1 de dezembro de 1869, in João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. I, p. 145.

<sup>105</sup> Cf. Provisão de D. Américo relativa a organização administrativa da Colegiada de Cedofeita, 12 de outubro de 1877, in António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, p. 117-119. A provisão também se encontra em AEP, livro 47, n. 272.

outros 30% eram distribuídos pelos beneficiados, excetuando o prior e o tesoureiro-menor por já terem outras benesses. Eram também reencaminhados para o Seminário os rendimentos dos canonicatos vacantes, cujo provimento estava impedido desde 1869. Os emolumentos decorrentes do exercício do ministério paroquial eram divididos em duas partes iguais, uma para o pároco e a outra para os beneficiados, em virtude da sua coparouquialidade. A reforma limitava os rendimentos do prior, melhorava os dos membros da Colegiada, mais sobrecarregados à medida que vagavam os benefícios, e ajudava a equilibrar o orçamento do Seminário diocesano.

Já depois desta reforma, em 1878, o chantre da Colegiada, António Maria Correia de Bastos Pina, irmão do bispo de Coimbra, foi colado pároco de Cedofeita, com o título de prior, depois de se ter submetido a concurso documental<sup>106</sup>. Depressa, porém, surgiram divergências do prior com a Colegiada decorrentes da reorganização antecedente. Reclamando do bispo o respeito pelos seus legítimos direitos, rejeitava a residência coral, porque incompatível com a paroquialidade. D. Américo decidiu então ouvir a Colegiada, de modo a salvaguardar “a boa harmonia e regularidade do serviço, e mais que tudo a garantir os legítimos interesses do Seminário tão sabia e providentemente atendidos pelo Governo de Sua Magestade”<sup>107</sup>. A quota a entregar ao Seminário ainda não tinha sido saldada, certamente em resultado das divergências que entretanto eclodiram no seio da Colegiada.

A situação agravou-se em fevereiro/março de 1880, quando D. Américo se encontrava em Roma para receber o chapéu cardinalício. O prior António Bastos Pina informou em 27 de fevereiro de 1880 o governador diocesano João Álvares de Moura que tomara a decisão de não mais se sujeitar às obrigações corais. Álvares de Moura inicialmente adiou a resposta, esperando pela chegada do bispo. Como soube entretanto pela Colegiada que o turno do prior se iniciava em 7 de março, ordenou a Bastos Pina que continuasse “a assegurar as semanas do seu turno até que D. Américo possa tomar uma decisão definitiva”<sup>108</sup>. O prior não

---

<sup>106</sup> Vejam-se a carta régia de apresentação e os registos de colação e posse de António Maria Correia de Bastos Pina em AEP, livro 2, 9v-10r; AEP, livro 65, 199-209; António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, p. 107-112. Depois de ter sido apresentado pelo governo em 27 de junho e colado em 26 de dezembro de 1878, tomou posse em 5 de janeiro de 1879. O termo de posse também se encontra em Arquivo Paroquial de Cedofeita, Colegiada de São Martinho de Cedofeita, *Livro Que Ha de Servir dos Assentos das Posses dos Reverendos D. Prior, Dignidades, e Conegos de Cedofeita*, 72r-73v.

<sup>107</sup> Carta de D. Américo ao tesoureiro-mor da Colegiada de Cedofeita, 2 de julho de 1879, AEP, livro 538, n. 534. Cf. Carta de D. Américo ao arcebispo da Colegiada de Cedofeita, 17 de junho de 1879, AEP, livro 538, n. 531. Em 2 de julho de 1879, D. Américo também escreveu ao prior a exigir a prestação de contas relativamente ao subsídio ao Seminário, segundo a provisão de 1877, como se pode ver em AEP, livro 52, n. 543.

<sup>108</sup> Carta do governador do bispado João Álvares de Moura ao prior de Cedofeita, 5 de março de 1880, AEP, livro 52, n. 579.

estava, todavia, disposto a acatar aquelas ordens, invocando que a missa coral colidia com a sua obrigação de celebrar a missa paroquial. Requeria, por isso, que o governador ordenasse que um dos membros da Colegiada o substituísse na missa do coro. Álvares de Moura, contudo, não cedeu, porque “não é da minha competencia prover á substituição de que se tracta, mas pertence a V. S.<sup>a</sup> fazel-o n’uma ou n’outra das suas Missas, pelo modo que melhor entender, como até agora tem feito”<sup>109</sup>.

As resistências mantiveram-se até outubro, sem que Bastos Pina concordasse com o serviço de turno, porque convicto de que o prior nunca fora beneficiado da Colegiada, e sem que a corporação tivesse convergido para uma solução interna. Entretanto, o conflito transbordara para a opinião pública, visto que algumas vezes, tanto ao domingo como à semana, não houve missa de coro, tendo sido a falta imputada publicamente pelo arcepreste ao prior<sup>110</sup>. Foi neste contexto que, a pedido de ambas as partes, o bispo decidiu intervir por uma longa provisão, que evocava a história da corporação e decidia sobre a situação presente. Não só se valia da sua autoridade para sanar a divergência, como fundamentava a decisão pelo “exame da natureza dos beneficios d’esta collegiada, assim do D. prior como dos outros, e quer nos tempos anteriores, quer nos de hoje”<sup>111</sup>. D. Américo, invocando alguns documentos antigos e a práxis secular da Colegiada, recordava que a corporação, presidida pelo prior, sempre teve a seu cargo simultaneamente o ministério paroquial e coral. O ministério paroquial competia diretamente ao prior, que era o pároco *in actu*, o qual contava com os outros beneficiários como copárocos *in habitu*, ou seja como coadjutores ou auxiliares. O ministério coral competia a todos os capitulares, incluindo o prior, distribuídos segundo as semanas do ano. Cabia-lhes, segundo o dever de residência formal, “o serviço effectivo feito pelo proprio e não por substitutos sómente”<sup>112</sup>. Depois de analisar a evolução histórica da Colegiada e a sua situação coeva, o prelado pronunciou-se juridicamente sobre a alegada incompatibilidade entre o múnus paroquial e coral do prior: a incompatibilidade só se verificava entre benefícios de diferentes igrejas, que exigissem ambos residência, ou entre benefícios da mesma igreja, se da mesma natureza ou semelhantes. No caso do prior de Cedofeita, estas situações não se verificavam, nem a carta régia de 1866 tinha separado os dois ministérios, impondo-lhe exclusivamente o primeiro. Segundo D. Américo,

<sup>109</sup> Carta do governador do bispado João Álvares de Moura ao prior de Cedofeita, 6 de março de 1880, AEP, livro 52, n. 581.

<sup>110</sup> Cf. António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, p. 15.

<sup>111</sup> Provisão de D. Américo relativa ao conflito na Colegiada de Cedofeita, 23 de outubro de 1880. *O Commercio do Porto*. (24 de novembro de 1880), p. 1. A provisão também se encontra em AEP, livro 49, n. 396. Cf. Carta de D. Américo ao prior de Cedofeita, 22 de outubro de 1880, AEP, livro 52, n. 608; António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, 121-128.

<sup>112</sup> Provisão de D. Américo relativa ao conflito na Colegiada de Cedofeita, 23 de outubro de 1880, 1.

“O padroeiro teve em vista unicamente fazer nova distribuição dos rendimentos da collegiada, para acabar com a excessiva dotação ou congrua da meza prioral, para contemplar e remunerar condignamente os conegos todos, incluindo o D. prior; e, enfim, para doar o remanescente ao Seminario Diocesano”<sup>113</sup>.

A referida carta declarava que o pároco era o prior e presidente da Colegiada, com obrigações reais, a quem eram, por isso, arbitradas duas porções de rendimentos, uma residência e uma quinta. No parecer do bispo, se a intenção régia fosse apenas a de lhe atribuir o múnus paroquial, não permitiria que a cônica suplantasse em muito a prevista para os párocos, nem admitiria para a quinta um estatuto distinto do dos passais. Reconhecia que houve priores que nos tempos antigos não tiveram residência formal, ou seja, com serviço efetivo. Não admitia, porém, que tal viesse a acontecer no presente, pois o não cumprimento do dever de residência conduziria à dispensa do serviço paroquial.

Para resolver a questão da sobreposição dos dois ministérios do prior, D. Américo socorreu-se de vários comentários da legislação tridentina e da jurisprudência posterior. Determinou, assim, que os beneficiados, para além das obrigações corais, tivessem a obrigação de auxiliar o pároco quando este requeresse. O prior, por seu lado, em virtude do múnus paroquial, estava dispensado da presença no coro, mas não do serviço por turno nas semanas que lhe coubessem. Nesse caso, colidindo a missa do coro com a missa paroquial, deveria celebrar a primeira e deputar a segunda num dos coadjutores que, sob pena de desobediência ao bispo, a não podia recusar. D. Américo procurou, pois, resolver o conflito, impondo ao prior o serviço de turno e aos beneficiados a sua substituição na missa paroquial e noutros serviços.

Após a provisão episcopal, o cónego Alves Mendes, que antes publicara vários artigos na imprensa favoráveis ao prior, decidiu exarar o seu parecer no opúsculo *O Priorado de Cedofeita*. Defendia a separação total ao longo da história entre o prior e a Colegiada, competindo ao primeiro a paroquialidade e à segunda o culto divino. Relativamente ao presente, referia que “não tendo o D. Prior de Cedofeita sido nomeado e instituído conego; mas sim, tendo sido exclusivamente nomeado, collado e empossado paroco, como veremos; é evidentissimo que, tão sómente, tem direitos e deveres de paroco”<sup>114</sup>. Alves Mendes socorreu-se também da história da Colegiada e dos documentos recentes, nomeadamente dos termos de colação e posse, em que notava ambiguidades, para contestar a provisão episcopal.

---

<sup>113</sup> Provisão de D. Américo relativa ao conflito na Colegiada de Cedofeita, 23 de outubro de 1880, I.

<sup>114</sup> António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, p. 31. Cf. Antonio Alves Mendes Ribeiro – Colegiada de Cedofeita. *O Commercio do Porto*. (17 de outubro de 1880), p. 2; (20 de outubro de 1880), p. 2; (22 de outubro de 1880), p. 2; (24 de outubro de 1880), p. 2; António Maria Correia de Basto Pina – Colegiada de Cedofeita. *O Commercio do Porto*. (21 de outubro de 1880), p. 2; João António Pinto Guimarães – Colegiada de Cedofeita. *O Commercio do Porto*. (23 de outubro de 1880), p. 2.

Para ele, o prior como membro e presidente da Colegiada era uma criação da carta régia de 1866: “Logo a carta organica é a que dá a qualidade de conego ao D. Prior de Cedofeita, que o eminentissimo diocesano instituiu, collou e empossou parcho”<sup>115</sup>. Discordando também da redistribuição de rendimentos que colocava Bastos Pina numa situação económica muito desfavorável relativamente aos priores anteriores, mas não aos párcos coetâneos, Alves Mendes defendia que não lhe fosse exigido o pagamento da coparqualidade aos beneficiados. A decisão de D. Américo sobre as obrigações corais de Bastos Pina só se justificava, segundo ele, pela procura duma solução equitativa que agradasse aos beneficiados e ao prior, mediante a imposição do serviço de turno e a dispensa do serviço de coro respetivamente. Prescindia, contudo, dos princípios do direito.

Em defesa de Bastos Pina também se pronunciou o cónego conimbricense António Xavier de Sousa Monteiro, para quem o prior, além de pároco, era ainda uma dignidade, mas separada do Cabido da Colegiada. Atribuía a pretensa inclusão à carta régia de 1866, com o objetivo de acabar com a dotação da mesa prioral e favorecer o Seminário. Acreditava, porém, que, se o prior intentasse ações judiciais nos tribunais civis contra a Colegiada e o Seminário, poderia ver os seus bens e rendimentos restituídos, já que a regulamentação de D. Américo era subsequente ao decreto de 1 de dezembro de 1869, que extinguiu todas as colegiadas. A concluir, sancionou a recusa do serviço coral pelo prior, responsabilizou os cónegos pelas missas em falta e observou que D. Américo não podia por autoridade ordinária impor naquele momento o serviço coral ao prior, porque não constava na fundação do benefício<sup>116</sup>.

Não cabe aqui uma avaliação detalhada da fundamentação histórico-canónica da exclusão ou inclusão do prior na Colegiada. O modo como ambas as partes encontraram argumentos favoráveis revela pelo menos que a situação não era clara. Parece, contudo, mais claro que o prior, pertencendo ou não à Colegiada, não presidia anteriormente à missa coral. A própria carta régia, adiando a execução das suas disposições, não só quanto à distribuição dos rendimentos do prior, mas também quando à presidência da Colegiada, faz supor uma mudança de direito ou de facto no desempenho do prior relativamente ao que vigorava. Há, contudo, algumas observações a fazer quanto à discussão em curso. Por um lado, a reforma operada pelo bispo em 1877 correspondia às determinações civis de 1866, reiteradas pelo governo após a morte do prior. O espírito conciliatório de D. Américo levou-o a executar uma reorganização com que globalmente concordava, tanto mais que favorecia o sempre difícil equilíbrio orçamental do Seminário, através da redistribuição dos bens da mesa prioral. Diga-se, contudo,

<sup>115</sup> António Alves Mendes da Silva Ribeiro – *Priorado de Cedofeita...*, p. 45.

<sup>116</sup> Cf. António Xavier de Sousa Monteiro – *Questão de Cedofeita. Observações Canonico-Juridicas á Provisão do Em.º Cardeal Bispo do Porto [...]*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1881.

que não era apenas este o desejo do bispo, caso contrário não teria deixado 30% dos rendimentos excedentes aos beneficiados, quando a carta régia lhe permitia encaminhar para o Seminário a totalidade. Por outro lado, às ambiguidades histórico-canônicas referidas, juntava-se um quadro jurídico governamental contraditório e desfavorável a uma solução transparente. A carta régia de 1866 entendia o novo prior como presidente e membro da Colegiada e o decreto de 1869, proibindo todos os provimentos nas colegiadas, não parecia consentir este provimento, mesmo sendo Bastos Pina já chantre dela. Ambas as contradições se refletiram nos termos de colação e de posse, que Bastos Pina assinou. O termo de colação como pároco atribui-lhe o título de prior e presidente da Colegiada. O termo de tomada de posse, por seu lado, regista simultaneamente que o representante do bispo lhe deu posse como pároco com o título de prior e presidente da Colegiada e que esta lhe deu posse do priorado, sua principal dignidade. Certo é que a reorganização operada por D. Américo no seguimento da carta régia de 1866 foi anterior à apresentação de Bastos Pina e que, entendido o priorado como dignidade da Colegiada, dificilmente o prior podia ser dispensado de todas as obrigações. É neste enquadramento que se compreende a decisão episcopal de 1880, segundo a qual o prior, enquanto pároco, foi dispensado da sua presença no coro, mas não do seu serviço por turno. D. Américo, porém, não antecipara a situação e não fez acompanhar a provisão de 1877 sobre a administração e distribuição dos bens da fundamentação e regulamentação das obrigações capitulares, de modo a evitar o conflito.

A autoridade episcopal conseguiu sanar a pendência e manter o prior no seu duplo ministério até 1884. Em julho desse ano, porém, devido a doença pulmonar, obteve licença para se ausentar por seis meses, estabelecendo-se em Carregosa, sua terra natal<sup>117</sup>. As fontes que reunimos não nos permitem estabelecer uma relação direta entre esta ausência e o conflito de 1879/80. Os quatro anos decorridos esbatem-na e os pareceres médicos que Bastos Pina juntou ao pedido de dispensa de residência dirigido ao papa em 1887 confirmavam a doença. Nesse pedido, contudo, recordava que as doenças tinham sido “aggravadas com o peso d’uma parochialidade de 20 mil almas aproximadamente, anexa á Dignidade de Dom Prior, e com o desempenho também d’algumas obrigações choraes a que igualmente era obrigado”<sup>118</sup>. Certo é que o prolongamento da ausência fez com que D. Américo requeresse a clarificação do caso, cujo desenvolvimento só conhecemos

---

<sup>117</sup> Cf. Provisão do governador do bispado Torcato Soares da Mota concedendo licença ao pároco de Cedofeita para se ausentar, 14 de julho de 1884, AEP, livro 295, n. 520; Parochia de Cedofeita. *A Palavra*. (18 de julho de 1884), p. 3. Para substituir Bastos Pina, foi nomeado o arcepreste da Colegiada, João António Pinto Guimarães.

<sup>118</sup> Carta do prior de Cedofeita a Leão XIII, 30 de setembro de 1887, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 315, fasc. 3, 79r. Os pareceres médicos, juntamente com outra documentação sobre o caso, encontram-se em ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1888, rubr. 250, 188r-121v.

pelo relato do prior. Segundo ele, foi chamado ao Tribunal Eclesiástico, tendo os médicos designados por este confirmado a doença. A decisão foi, contudo, no sentido de que “eu podia ir para Cedofeita fazer algum serviço e ir tomar algumas águas no tempo proprio, ou voltar para os ares e socego do campo”<sup>119</sup>.

D. Américo prorrogou-lhe, porém, a licença por alguns meses, na eventualidade dele decidir recorrer para a Santa Sé, a quem competia uma dispensa definitiva. Obtida a permissão governamental, Bastos Pina fez o pedido a Leão XIII em 30 de setembro de 1887, mas a concessão apenas por um ano não satisfez os seus desejos. O breve sem limitação de tempo seria, porém, alcançado no ano seguinte, depois do bispo de Coimbra se ter interessado pelo caso junto do nuncio. A julgar pelas cartas de D. Manuel Bastos Pina e do cardeal Rampolla, D. Américo estava de acordo com o breve definitivo, tanto em 1887 como em 1888<sup>120</sup>. Como não estava nas suas mãos a resolução definitiva da pendência, insinuara mesmo uma decisão romana que permitisse sanar a ausência do prior. Discordava, todavia, da não residência à margem da legislação canónica, ele que sempre se empenhou na sua observância e na fixação dos presbíteros aos seus benefícios.

#### 4.2. O dever de residência dos párocos

A residência do clero nos benefícios paroquiais foi ao longo da história uma condição de bom serviço pastoral às comunidades e, quando descurada, objeto de impulsos de reforma, como o que emergiu do concílio de Trento. O quadro eclesial da segunda metade do século XIX não encontrava, porém, no Porto como primeira demanda a residência dos presbíteros. Os conformismos e desencontros com a política regalista liberal e os esforços de regeneração religiosa a partir dos dinamismos associativos adquiriram certamente maior relevo. O zelo tridentino ecoava, contudo, na atenção de alguns bispos portugueses, que procuravam que os presbíteros não abandonassem demoradamente e sem justificação a parcela do povo de Deus que lhes fora confiada. Outros, porém, delegavam o pastoreio da sua grei, como o bispo de Bragança José Maria Carvalho Mártens, que se manteve em Lisboa por razões de saúde, ou o vigário capitular de Elvas, que, sendo professor em Coimbra, deixava nessa época a diocese a cargo de outro presbítero<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> Carta do prior de Cedofeita a Leão XIII, 30 de setembro de 1887, 79v.

<sup>120</sup> Cf. Portaria do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, 16 de setembro de 1887, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 315, fasc. 3, 87r; Carta do prior de Cedofeita a Leão XIII, 30 de setembro de 1887, 79r-81v; Carta do nuncio Vannutelli ao cardeal Rampolla, 24 de outubro de 1887, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 315, fasc. 3, 69r; Carta de D. Américo ao prior de Cedofeita, 27 de dezembro de 1887, AEP, livro 54, n. 929; Carta de D. Manuel Correia de Bastos Pina ao nuncio Vannutelli, 16 de novembro de 1888, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 315, fasc. 3, 87r; Carta do cardeal Rampolla ao nuncio Vannutelli, 14 de dezembro de 1888, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 315, fasc. 3, 90r-90v.

<sup>121</sup> Cf. Carta do nuncio Masella ao cardeal Jacobini, 20 de março de 1881, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 296, fasc. 1, 225v.

D. Américo permaneceu habitualmente na sua diocese. É certo que no início de cada ano se demorava algum tempo em Lisboa nos trabalhos da Câmara dos Pares, na condição de bispo portucalense, e que a partir dos anos 80 começou a rumar a Vizela durante um mês entre maio e junho, para que as águas termais lhe revigorassem a saúde. O restante tempo era entregue ao governo pastoral da diocese, entre o Porto e Matosinhos. Contudo, mesmo durante os períodos de ausência mantinha uma intensa atividade epistolar com o seu secretário, como provam as cartas autógrafas conservadas na biblioteca do Seminário Maior do Porto, relativas ao período de 1874 a 1883<sup>122</sup>.

Enquanto pastoreou a diocese, D. Américo procurou que os seus padres residissem nas paróquias em que tinham sido colados. Adstritos estavelmente a um benefício, os colados por vezes ousavam deixá-los entregues a um coadjutor, a quem pagavam pelo serviço pastoral prestado<sup>123</sup>. Os encomendados, de nomeação transitória e renovada anualmente, não se encontravam em condições de correrem os mesmos riscos. O serviço prolongado dos colados exigia, no entanto, a saída por algum tempo, para cuidarem da saúde, mais débil com o avançar da idade, com algum descumprimento do imediato regresso. Concedendo autorização para a ausência justificada, D. Américo procurava que os prazos fossem cumpridos, para evitar o prejuízo dos fiéis e o recurso a sanções canónicas. Estava também atento para que a invocação de doença não fosse apenas uma estratégia para conseguir a dispensa de residência, exigindo a justificação do pedido em processo canónico<sup>124</sup>.

Às vezes era o próprio bispo a esforçar-se por reunir as melhores condições para a ausência dum pároco. Assim aconteceu com o de São José de Godim em 1878/79, depois de este ter pedido um encomendado, para se poder ausentar e tratar da doença. Conhecendo as razões do presbítero, D. Américo quis resolver de outro modo o problema, visto que um encomendado teria direito a dois terços da cóngrua paroquial, ficando o colado em difícil situação económica. Escreveu então ao vigário da vara, para que o ajudasse a descobrir um presbítero disposto

---

<sup>122</sup> Cf. BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*; António Ferreira Pinto – *In Memoriam no Primeiro Centenário do Nascimento do Senhor Cardinal D. Américo Bispo do Porto*. Porto: Tipografia Pôrto Médico, 1930, p. 81-88. Foi neste período secretário particular de D. Américo o P. José António Correia da Silva, cónego da sé do Porto a partir de 1878. As cartas em causa foram obtidas da família do destinatário pelo cónego Ferreira Pinto.

<sup>123</sup> Cf. Carta de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 2 de fevereiro de 1874, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 5.

<sup>124</sup> Veja-se a este propósito o ocorrido com o P. João António Aires de Madureira, pároco colado de Santa Maria do Olival. Como tinha justificado o pedido de ausência por doença em processo canónico, D. Américo, temendo ausências continuadas, mandou intimar o pároco a residir e a não se ausentar mais do que permitia a Constituição diocesana. Cf. Decreto de D. Américo relativo à ausência do pároco de Santa Maria do Olival, 7 de julho de 1879, AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

para a substituição durante uns meses e indicando dois nomes que já tinha em vista. Não sendo possível encontrar quem fizesse o serviço de livre vontade, a nomeação oficial recaiu sobre um dos que antes tinham sido indicados ao vigário, com a colaboração do outro, ambos intimados a aceitar sob ameaça de suspensão, porque “é um escândalo deixar um Parocho morrer de doença, tendo na freguezia dous Presbyteros occupados em administrar fazendas e de terceiros”<sup>125</sup>. Ao empenho numa solução benévola para o pároco de Godim, seguiu-se a resolução pela via oficial, penalizando precisamente aqueles que não quiseram aderir de boa vontade à proposta episcopal. Neste como noutros casos, D. Américo tinha feito o possível para evitar a coação, lembrando aos padres que não deviam ter em conta a própria comodidade, mas o bem espiritual dos fiéis.

Não sendo demasiado frequentes, as intervenções relativas à residência dos beneficiados atravessaram o episcopado de D. Américo no Porto. Alguns meses depois de chegar à diocese, deparou-se com a ausência prolongada do pároco colado de Santa Maria de Azurara, José Maria Rebelo de Almeida. Fora-lhe concedida, em maio de 1871, autorização de seis meses, sem que a sua passagem trouxesse a hora do regresso. A partir de abril, sucederam-se as intimações para que voltasse à paróquia<sup>126</sup>. Situação idêntica, mas mais prolongada, ocorria com o P. Amaro Alves Fernandes, pároco de São Miguel de Lobrigos, ausente da paróquia com autorização episcopal desde 1863 e sem qualquer interesse em voltar e usufruir dos seus rendimentos. Atendendo às circunstâncias, D. Américo insistiu para que pedisse a resignação<sup>127</sup>.

As ausências, porém, ocorriam noutros casos sem a autorização do prelado e com o recurso a estratégias para o iludir. Foi o caso do P. Manuel Leandro Cardoso da Cruz, pároco colado de Sedielos, que, depois de lhe ter sido recusada permissão, deixou a paróquia aos cuidados do coadjutor em janeiro de 1877. O bispo intimou-o a regressar ainda nesse ano, sob ameaça de perda do benefício.

<sup>125</sup> Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 17 de fevereiro de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 91. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 5 de dezembro de 1878, AEP, livro 52, n. 508; Carta de D. Américo ao pároco de São José de Godim, 24 de dezembro de 1878, AEP, livro 52, n. 511; Carta do governador do bispado João Álvares de Moura ao pároco de Godim, 15 de fevereiro de 1879, AEP, livro 52, n. 525; Carta do governador do bispado João Álvares de Moura ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 24 de fevereiro de 1879, AEP, livro 52, n. 527; Carta de D. Américo ao cônego José António Correia da Silva, 17 de março de 1879, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 98; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Penafiel, 13 de agosto de 1879, AEP, livro 52, n. 549.

<sup>126</sup> Cf. Decreto de D. Américo relativo à ausência do pároco de Santa Maria de Azurara, 8 de abril de 1872, AEP, livro 311, n. 34; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito da Maia, 8 de abril de 1872, AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sôbre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

<sup>127</sup> Cf. Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito de Sobretâmega, 30 de março e 27 de abril de 1872, livro 135, n. 41.52; Aceitação da resignação do pároco de Lobrigos por D. Américo, 22 de maio de 1872, AEP, livro 135, n. 58.

Os efeitos da medida, porém, duraram pouco. Mantendo-se o problema em meados de 1879, D. Américo serviu-se do coadjutor, P. Luís Augusto da Encarnação, para controlar o pároco, pedindo-lhe que atestasse de dois em dois meses sob juramento o número de dias de ausência. O pároco teve entretanto um comportamento que desagradou profundamente ao bispo, ao tentar ludibriar a vigilância diocesana, assinando documentos paroquiais com data em que estava ausente. D. Américo decretou-lhe, por isso, uma suspensão *ipso facto* para a próxima vez que se ausentasse por mais de dois dias, com a consequente entrega da paróquia ao coadjutor. Não sabemos se chegou a incorrer nela. O problema acabou, contudo, por se resolver em outubro, com a resignação do P. Manuel Leandro e a nomeação do P. Luís Augusto como encomendado<sup>128</sup>.

Outros casos se deram de configuração semelhante. Estes, porém, ilustram a compreensão da dispensa temporária pelo prelado, quando valiam as razões, e sobretudo o empenho firme no regresso ou na renúncia aos benefícios, se não fosse respeitado o dever de residência.

#### 4.3. O encargo do registo paroquial

As obrigações do clero na elaboração de registos paroquiais, provenientes da legislação tridentina, foram corroboradas pela legislação portuguesa oitocentista, na linha do ideário liberal de funcionarização do clero, a quem competia tarefas de serviço público, não só neste âmbito, mas também no do contacto, informação, morigeração e recenseamento das populações<sup>129</sup>. O registo civil coincidia assim com o canónico, pelo menos até 1878, altura em que foi criado um registo paralelo, apenas para os católicos não romanos. A primeira regulação liberal do registo paroquial ocorreu pelo decreto de 19 de agosto de 1859, que contemplava o registo de nascimentos, casamentos, óbitos e reconhecimento e legitimação dos filhos. Para além dos elementos constitutivos dos termos, o decreto previa que todos os registos fossem feitos em duplicado para que um exemplar dos livros no

---

<sup>128</sup> Cf. Decreto de D. Américo relativo à ausência do pároco de Sedielos, 11 de setembro de 1877, AEP, livro 47, n. 261; Decreto de D. Américo relativo à ausência do pároco de Sedielos, 18 de agosto de 1879, AEP, livro 49, n. 345; Decreto de D. Américo suspendendo o pároco de Sedielos na próxima ausência, 8 de setembro de 1879, AEP, livro 49, n. 348; Decreto de D. Américo encomendando a paróquia de Sedielos ao P. Luís Augusto da Encarnação, 9 de outubro de 1879, AEP, livro 49, n. 351. A documentação relativa à ausência do pároco de Sedielos também se encontra em AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*. Semelhante advertência de privação do benefício foi lançada ao pároco de Medim, neste caso com o prazo de 10 dias para o regresso. Cf. Decreto de D. Américo relativo à ausência do pároco de Medim, 13 de novembro de 1877, AEP, livro 47, n. 274.

<sup>129</sup> Veja-se a este propósito a circular de D. Américo aos párocos sobre o inquérito e recenseamento da população agrícola e pecuária, 6 de dezembro de 1887, AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Provisões Várias*.

fim do ano rumasse à cúria diocesana. Competia este envio ao vigário da vara, depois de nos dois primeiros meses do ano ter percorrido as paróquias da sua circunscrição para verificar o estado do registo. Os livros enviados eram ainda submetidos à aprovação do provisor ou do vigário geral. Os párocos também estavam obrigados a fazer chegar à cúria diocesana um mapa estatístico com alguns dados dos livros, que depois era enviado ao Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça. As falhas na elaboração do registo paroquial eram punidas por lei<sup>130</sup>. A legislação portuguesa sobre o registo paroquial foi revista em 1862 e publicada no decreto de 2 de abril. Este, aumentando a minúcia das indicações e fornecendo os modelos necessários, não alterava demasiado a praxe em uso no que diz respeito aos duplicados ou aos mapas. Os vigários passavam, contudo, a ter cinco meses para a verificação do registo paroquial do ano anterior, não referindo a lei a necessidade de visitarem as paróquias<sup>131</sup>.

A inquietação de D. Américo com o rigor do registo paroquial pode ser testemunhada em múltipla correspondência de resposta às consultas sobre o modo de o fazer ou às informações de lacunas. Ao primeiro caso pertence uma carta em que diz que

“Na regularidade do registo parochial vae grande interesse para a Igreja, para o Estado e para os parochianos, soffrendo estes graves prejuizos quando, ao requererem as certidões de sua justiça, ou não apparecem os respectivos termos, ou estes se acham irregulares”<sup>132</sup>.

Em causa estava a resistência do pároco de São Mamede de Vila Chã a enviar os livros ao vigário, invocando a obrigação do mesmo se deslocar à paróquia, segundo a determinação do decreto de 1859. D. Américo interpretou então o decreto de 1862, segundo o uso corrente na diocese, afirmando que o mesmo não impunha a obrigação de visita, mas mantinha a do exame dos livros, ficando, por isso, os párocos obrigados a fazerem-nos chegar aos vigários. Nota-se pela transcrição, que o empenho do bispo na regularidade dos registos paroquiais decorria particularmente do serviço público prestado pelos párocos, com que concordava. Fiel à harmonia entre a Igreja e o Estado, D. Américo procurava que o bom

<sup>130</sup> Cf. Decreto de regulação do registo paroquial, 19 de março de 1859. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. I, p. 366-371.

<sup>131</sup> Cf. Decreto de regulação do registo paroquial, 2 de abril de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção Completa...*, vol. II, p. 39-50.

<sup>132</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito da Maia, 30 de maio de 1876, AEP, livro 53, n. 392.

desempenho desta tarefa não confirmasse as perspectivas dos que advogavam a separação entre o registo canónico e o civil<sup>133</sup>.

Os copiadore de correspondência do Arquivo Episcopal do Porto testemunham-nos numerosas intervenções corretivas, que só podemos ilustrar genericamente. As situações variavam, desde os erros nalguns dados do registo, até à inexistência dos livros preenchidos durante vários anos, passando pelas falhas no envio dos livros para a cúria diocesana, às vezes indiciadoras de problemas mais graves. As irregularidades justificavam-se habitualmente pela incúria, ignorância, doença ou idade avançada dos párocos. As soluções encontradas pelo bispo também dependiam dos casos: as advertências aos párocos em falta através dos vigários da vara; a aceitação de coadjutores ou a nomeação de encomendados para as paróquias cujos colados, pela idade ou doença, já não estavam capazes de cumprir este dever; a exoneração de encomendados, responsabilizando os seguintes pela normalização do registo. D. Américo recorreu também a algumas medidas preventivas, escrevendo, classificando e elogiando os párocos que cumpriam bem a tarefa<sup>134</sup>.

Quando tomava conhecimento de irregularidades ou da inexistência dos livros de registo, normalmente através do novo pároco, D. Américo tinha por costume publicar uma provisão que determinava o prazo e o modo de regularização. Mandava-lhe exortar os fiéis, em cujas casas tivessem ocorrido batismos, casamentos ou óbitos nos anos em causa, a comparecerem com duas testemunhas, para prestarem depoimento sob juramento. As declarações recolhidas deviam depois ser lançadas no livro respetivo e assinadas pelo interessado, pelo pároco e por duas testemunhas. Os livros seguiam então os trâmites habituais: a aprovação do vigário e o envio dum exemplar para a cúria. Como o serviço era habitualmente realizado pelo novo pároco, que não tinha obrigações de registo para os anos anteriores, punha-se o problema da remuneração por aquele serviço suplementar. D. Américo diligenciava então junto do governador civil para que

---

<sup>133</sup> Cf. Carta de D. Américo ao pároco de Santo André de Medim, 27 de dezembro de 1873, AEP, livro 135, n. 216.

<sup>134</sup> Cf. Circular aos párocos que tinham bom desempenho no registo paroquial, 27 de novembro de 1875, AEP, livro 53, n. 361; Decreto circular de D. Américo aos vigários da vara sobre as paróquias com registo em falta, 7 de janeiro de 1876, AEP, livro 47; Decreto de D. Américo sobre a verificação do registo paroquial de Grijó, 15 de junho de 1877, AEP, livro 47, n. 251; Decreto de D. Américo relativo à sindicância ordenada ao pároco de Santa Marinha de Avanca, 14 de outubro de 1898, AEP, livro 292, n. 1182. Em 1876 havia 28 paróquias com livros em falta na cúria diocesana. Para além dos casos acima narrados, houve outros casos singulares, como a falsificação de assentos em Salvador do Monte ou a recusa da entrega dos livros pelo pároco de São João de Loureiro, depois de os ter levado para a prisão. Cf. Decreto de D. Américo de suspensão do pároco de Salvador do Monte, 23 de maio de 1873, AEP, livro 311, n. 100; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 4.º distrito da Feira sobre o registo paroquial de São João de Loureiro, 3 de maio de 1876, AEP, livro 53, n. 382. O decreto antes referido também se encontra em AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

a cômputo anterior ainda não paga fosse retida, de modo a poder remunerar o serviço extraordinário, logo que terminado<sup>135</sup>.

O sistema de colação estável dos presbíteros nas paróquias, de onde só saíam por candidatura pessoal a novo benefício, por renúncia ou exoneração posterior a um processo e por morte, favorecia que no termo da vida pudesse haver lacunas sérias no desempenho pastoral. Acresciam as situações de desmazelo ou incúria dos párocos capazes. D. Américo esteve, pois, atento às evidências do registo paroquial, prevenindo e punindo as deficiências e empenhando-se na sua recuperação. Afinal via no registo paroquial um barómetro do zelo administrativo e pastoral dos párocos e na sua regularidade uma afirmação da importância social da Igreja e do bom cumprimento dos deveres cívicos do clero. Aliás, se lhe encontrámos algum lamento pelo facto de o ministério pastoral poder ser desvirtuado ou sobrecarregado por algum funcionalismo subalterno a que os párocos estavam sujeitos, nunca se situou no âmbito do registo paroquial, que D. Américo tomava como dever e expressão do prestígio social da Igreja<sup>136</sup>.

#### 4.4. Os compromissos políticos do clero

O ajustamento de D. Américo ao quadro regalista, a sua obediência às leis do Estado e o zelo para que o clero cumprisse os deveres cívicos, evidenciado no que se refere ao registo paroquial ou à informação das populações, não se confundiam com nenhuma opção político-partidária concreta. É conhecida a sua proximidade aos ideais constitucionais. Não, porém, qualquer filiação partidária, como denota aliás a boa relação institucional que manteve com os governos regeneradores e progressistas. A atitude de D. Américo foi muito diferente da do bispo de Viseu António Alves Martins, líder do partido reformista e empenhado na vida política portuguesa, com cargos de governação. O bispo do Porto, se bem que limitado

<sup>135</sup> Cf. Provisão de D. Américo para regularizar o registo paroquial de Frende, 6 de março de 1872, AEP, livro 311, n. 28; Provisão de D. Américo para regularizar o registo paroquial de São Tomé de Covelas, 5 de janeiro de 1875, AEP, livro 47, n. 152; Provisão de D. Américo para regularizar o registo paroquial de São Pedro de Ferreira, 20 de julho de 1875; Provisão de D. Américo para regularizar o registo paroquial de Santa Maria de Azurara, 5 de setembro de 1878, AEP, livro 49, n. 307; Provisão de D. Américo para regularizar o registo paroquial de São Pedro de Agrela, 30 de abril de 1878, AEP, livro 49, n. 577; Cartas de D. Américo ao governador civil do Porto sobre a regularização do registo paroquial de Santa Maria de Azurara, 28 de julho de 1878, 2 e 21 de abril de 1880, AEP, livro 538, n. 476.595.604; Carta de D. Américo ao governador civil do Porto sobre a regularização do registo paroquial de São Pedro de Agrela, 22 de abril de 1880, AEP, livro 538, n. 605; Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega sobre a regularização do registo paroquial em Soalhães, 5 e 16 de março de 1881, AEP, livro 52, n. 639, 641;

<sup>136</sup> Cf. Carta de D. Américo ao governador civil de Aveiro, 23 de fevereiro de 1897, AEP, livro 147, n. 1492. D. Américo dirigiu um lamento do género ao governador civil de Aveiro, depois deste se queixar do incumprimento por alguns párocos de Castelo de Paiva das instruções do administrador do concelho. Defendeu, contudo, os ditos párocos, referindo ao governador que eles não eram obrigados a cumprir o que não lhes chegava por via eclesial.

pela dependência eclesial do Estado, comungava do ideário constitucional prevalente no movimento católico portuense, que não sujeitava os interesses religiosos às opções políticas, nem vinculava o catolicismo a nenhuma forma concreta de governo.

As fraturas resultantes das opções políticas também se refletiram no clero. À dicotomia entre miguelistas e liberais que atravessou a sociedade portuguesa a partir dos anos 30, juntaram-se as distintas filiações no interior do liberalismo. Os diferentes partidos tinham todo o interesse em trazer o clero às suas hostes e simpatias, dado o seu influxo social sobre as populações e a sua intervenção no processo eleitoral, realizado em grande parte nas igrejas. Esta ambiguidade político-religiosa, os círculos locais de influência, a decisão do poder civil quanto às nomeações e arbitramento das cóngruas e o próprio facto de o clero ser objeto das medidas governamentais complicavam o distanciamento dos padres dos meandros da política e a sua dedicação exclusiva à missão pastoral<sup>137</sup>.

Não foram muitos os casos de intervenção do prelado em situações de compromisso político dos presbíteros. Chegam, contudo, para evidenciar o modo como D. Américo entendia o posicionamento dos párocos e como estava atento àqueles que confundiam a missão pastoral com a de agentes eleitorais<sup>138</sup>. A este respeito revela-se elucidativa uma carta enviada ao P. Manuel dos Santos Loureiro, pároco de São João de Ver, no seguimento dum queixa do presidente da Câmara da Feira. Da carta depreende-se que, no contexto das eleições municipais, o presbítero elogiou publicamente na igreja o donativo dum candidato, enquanto censurou a ausência de similar generosidade por parte de outro, como forma de induzir o voto dos fiéis. Comentando já a carta de justificação, que lhe fora remetida pelo P. Loureiro, e louvando o seu zelo nas questões espirituais, recomendava neutralidade e independência quanto à política:

“Nenhum homem é perfeito, é verdade; muito, porém, seria para desejar que cada sacerdote, conscio da sua dignidade, se abstivesse sempre dos actos que o podem comprometer directa ou indirectamente, embora elles sejam permittidos a seculares. Entre esses actos considero como um dos que mais prejudicão o character sacerdotal, e ainda mais o parochial, a intervenção nas contendas politicas eleitoraes; muito desejára, pois, que cada presbitero, usando do seu direito de cidadão com o seu voto conforme em consciencia entendesse, a esse acto

---

<sup>137</sup> Veja-se a este propósito o quadro traçado pelo nuncio Masella a que nos referimos no ponto 1 deste estudo.

<sup>138</sup> Cf. Carta de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 23 de fevereiro de 1874, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 9.

limitasse o seu proceder, e não rebaixasse a sua dignidade constituindo-se agente eleitoral a favor de qualquer partido”<sup>139</sup>.

D. Américo recusava ainda que o seu silêncio na ocasião das eleições pudesse ser interpretado como uma aprovação tácita da intervenção dos padres. Desmontava também os argumentos justificativos do pároco, que distinguia o indivíduo em si mesmo do indivíduo enquanto investido da função de presidente da Câmara e dizia apenas querer ofendê-lo ao nível particular em desagravo de ofensas recebidas. Depois de afirmar a difícil separação entre o cargo e o indivíduo, o bispo perguntou ao P. Loureiro se estaria disposto a aceitar que um paroquiano o insultasse como particular e o respeitasse como pároco. Para D. Américo, “nem o pulpito, nem a cadeira parochial são lugares para desaffrontas, nem desaffronta se casa com o espirito sacerdotal ou do ministro de Cristo”<sup>140</sup>. O pároco devia deixar aqueles compromissos e afrontas, para se empenhar na sua missão religiosa:

“V. S.<sup>a</sup> recebo de Deus como ministro de Christo, recebo da Igreja como parcho o poder de apascentar esses fieis na doutrina da fé e na de moral; tem obrigação de os ensinar, e de lhes ministrar tudo quando pertence á religião. Não consta que faça parte do ensino a recomendação de candidatos a cargos de eleição, nem do ministerio ecclesiastico a distribuição de listas com os seus nomes. É, pois, muito e muito meritoria para V. S.<sup>a</sup> a opposição que encontra ao cumprir os deveres da sua missão de parcho; é-lhe, porém, imputavel e toca á sua responsabilidade todo o desaffecto proveniente do exercicio de funções que lhe não competem. A desculpa, por tanto, offerecida como justificação poderá ser presente a outrem que não ao prelado; este não póde nem quer vêr em V. S.<sup>a</sup> senão um parcho, e conclue exhortando-o a que não seja senão parcho”<sup>141</sup>.

Nesta carta, escrita ainda na fase inicial do seu episcopado, D. Américo prometia para mais tarde uma intervenção, dirigida a todo o clero, sobre a independência política dos padres. Não a realizou, todavia. Manteve, porém, o seu modo de entender a questão. Após a nova circunscrição de 1882, chegou a pensar numa uniformização da divisão eclesiástica com a civil. Depressa, porém, descobriu dois inconvenientes. O primeiro era de menor monta e resultava do facto de o cargo de vigário da vara não estar adstrito ao pároco do centro da divisão administrativa. Para a sua escolha contava apenas a confiança que o bispo nele depositava. O

<sup>139</sup> Carta de D. Américo ao pároco de São João de Ver, 2 de dezembro de 1873, AEP, livro 135, n. 209. Cf. Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito da Feira, 12 de novembro e 2 de dezembro de 1873, AEP, livro 135, n. 201, 211.

<sup>140</sup> Carta de D. Américo ao pároco de São João de Ver, 2 de dezembro de 1873, n. 209.

<sup>141</sup> Carta de D. Américo ao pároco de São João de Ver, 2 de dezembro de 1873, n. 209.

segundo, mais importante, radicava na necessidade de libertar os vigários dos constrangimentos da política municipal: “O que eu mais receio é augmentar cada vez mais o grande mal da influencia politica e submeter á pressão d’ella o Vigarario da Vara, quando em cada concelho haja um só”<sup>142</sup>.

Já em 1890, o bispo do Porto interveio junto do pároco de Vilar do Paraíso, repreendendo-o por ter tomado posição nas lutas partidárias: “Sobe ainda de ponto o meu desgosto ao vêr que o Parocho, deixando o seu ponto de ministro de paz, se colloca com a mais censuravel parcialidade quasi a capitanear ou pelo menos a favorecer um dos partidos”<sup>143</sup>. Como o compromisso político do padre tinha acentuado a divisão paroquial e ameaçado conflitos nas próprias manifestações religiosas, D. Américo pedia-lhe que se mostrasse “um pastor d’almas e não um caudilho politico, para dissuadir seus parochianos de qualquer acto que promova e alimente discordias, para instar com elles com espirito evangelico a que convivam em paz e harmonia”<sup>144</sup>.

As intervenções do prelado portugalense evidenciam, pois, a defesa da independência e da neutralidade presbiteral diante das forças políticas em confronto. Os padres apenas deviam participar nas eleições com o seu voto pessoal e secreto, renunciando a qualquer ação explícita ou dissimulada de campanha eleitoral. O quadro de dependência das estruturas eclesiais relativamente ao Estado, o calor das disputas eleitorais e as fraturas políticas subsistentes na sociedade oitocentista não favoreciam, todavia, a aplicação dos princípios afirmados.

#### 4.5. A vida moral dos presbíteros

A formação intelectual e a integridade de vida compunham o perfil requerido por D. Américo aos presbíteros. Assim o assinalou em várias intervenções e documentos relativos ao Seminário diocesano e à avaliação dos padres. Deviam ter, segundo ele, o conhecimento necessário para desempenhar o ministério, ser cumpridores dos deveres e das tarefas que lhes competiam e levar uma vida digna do carácter de que se encontravam investidos. As intervenções episcopais referentes à sua vida moral encontram justificação na exigência de integridade, de que alguns se desviavam.

Estas medidas disciplinares, não esgotando certamente as irregularidades presbiterais, também não autorizam uma extensão generalizada dos problemas identificados ao conjunto do presbitério. Lembram situações de frequência, gravidade e reincidência variável com que o bispo se debateu, dependentes também das informações que lhe chegavam. Aparecem em número reduzido alguns casos de

---

<sup>142</sup> Carta de D. Américo ao arcepreste de Barrosas, 3 de novembro de 1882, AEP, livro 52, n. 714.

<sup>143</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Vilar do Paraíso, 28 de agosto de 1890, AEP, livro 54, n. 1083.

<sup>144</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Vilar do Paraíso, 28 de agosto de 1890, n. 1083.

apego ao dinheiro ou de negócios incompatíveis com o ministério, como o negócio de gado nas feiras<sup>145</sup>. Com pouca expressão também se encontram abusos de álcool, que D. Américo advertiu e puniu, de modo a evitar o escândalo. A embriaguez reiterada era motivo de suspensão, até que houvesse sinal de emenda<sup>146</sup>. Mais frequentes foram, contudo, os casos de envolvimento de presbíteros em processos judiciais civis e sobretudo de incumprimento do celibato.

A sujeição a processos judiciais nos tribunais civis, habitualmente por ofensas físicas ou verbais, também constituía motivo para a suspensão do exercício de ordens, quando a reincidência das acusações fazia admitir a sua veracidade. O bispo justificava o recurso à suspensão *ad cautelam*, num momento em que as acusações ainda não estavam provadas,

“Por duas razões principaes, sendo uma o decoro da Igreja, que muito soffreria se um seu Ministro exercesse em publico actos religiosos, estando publicamente infamado; e a outra a necessidade de obstar á continuação ou repetição do mal ou prejuizo causado por esse Ministro se a accusação é verdadeira”<sup>147</sup>.

No caso dos processos judiciais em curso pesava sobretudo a primeira razão. As repercussões das acusações nas comunidades e o carácter público dos processos aconselhavam o afastamento dos padres, porque estava em causa a dignidade no exercício do ministério. Na hora de justificar a suspensão do P. José

<sup>145</sup> Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Penafiel, 11 de setembro de 1872, AEP, livro 167, n. 49; Circular de D. Américo aos párocos da cidade, 1 de fevereiro de 1873, AEP, livro 135, n. 142; Carta de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 3 de março de 1874, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 10; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito da Feira, 13 de novembro de 1874, AEP, livro 135, n. 277; Carta ao vigário da vara do 1.º distrito da Maia, 2 de abril de 1880, AEP, livro 52, n. 593; Carta de D. Américo ao cardeal patriarca D. José Sebastião Neto, 22 de abril de 1892, AEP, livro 147, n. 1256. Relativamente aos negócios, a carta de 13 de novembro de 1874 menciona o negócio de gado na feira da Oliveirinha por parte de alguns presbíteros da Murtosa, Pardilhó, Veiros, Estarreja e Avanca: “No procedimento d’estes presbyteros concorre não só o acto prohibido em si, qual é o negocio; mas accresce a qualidade d’este, compra e venda de bestas, profissão que sempre foi havida e com muita razão como uma das mais humilhantes e indecentes, e que reservada para as classes mais baixas anda sempre acompanhada dos vicios que n’essas classes se encontrão. Infelizmente sou informado de que os presbyteros que concorrem a esta feira a exercer esta profissão de negocio, nem sequer se abstem dos outros actos usuaes, como experimentar os animaes em corridas, regatear em publico o seu preço, ultimar os ajustes em tavernas, etc, etc”.

<sup>146</sup> Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 1.º distrito da Maia, 15 de julho de 1872, AEP, livro 167, n. 42; Decretos de D. Américo suspendendo os padres Luís Pedro Valente e Joaquim de Azevedo Maia, 20 de julho de 1875, AEP, livro 47, n. 174.175; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito da Feira, 16 de julho de 1888, AEP, livro 54, n. 963; Decreto de D. Américo repreendendo o P. Manuel Joaquim Tavares de Sousa Cirne, 16 de agosto de 1888, AEP, livro 295, n. 669; Carta ao vigário da vara do 2.º distrito da Maia, 7 de dezembro de 1896, AEP, livro 55, n. 1919. Os decretos referidos também se encontram em AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

<sup>147</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, AEP, livro 53, n. 421.

de Oliveira Muge, em julgamento por crime de dano, D. Américo afirmava que “pode ser motivo d’escândalo para os Fieis que esteja publicamente celebrando o Santo Sacrifício da Missa, um Sacerdote ao tempo em que a justiça o submete a processo”<sup>148</sup>. Tratava-se, contudo, duma decisão ponderada a partir do procedimento anterior do presbítero, que não fazia crer que se tratasse apenas duma situação pontual. De nada valeu, por isso, o pedido de indulgência do vigário, para que o P. Muge não ficasse sem a sua única fonte de sustento: “Não é admissível – respondeu o bispo – que a pobreza seja manto protector, e devera antes esta circunstancia ser mais uma razão para que este Presbytero nunca desse causa a ser privado dos poucos recursos que possui”<sup>149</sup>. As suspensões decretadas durante o desenvolvimento dos processos não tinham obviamente um carácter definitivo, podendo ser retiradas após a absolvição. Assim aconteceu com o pároco de Frias, António Alves Nogueira, depois de ter sido absolvido pelo tribunal do crime de ofensas corporais, e com o pároco de São Simão de Gouveia, Francisco Monteiro Dias, indiciado por denúncia caluniosa<sup>150</sup>.

O zelo que levou o bispo a tomar estas medidas contra alguns padres também se evidenciou na sua defesa, quando insultados ou agredidos injustamente. Ilustra-o a tomada de posição perante as injúrias e ameaças de morte dirigidas por dois paroquianos, um dos quais o regedor, contra o pároco de São Pedro da Teixeira, quando este se encontrava a preparar as crianças para a primeira comunhão. O caso tornou-se mais grave quando dias depois, em 15 de julho de 1886, as ameaças se concretizaram e o pároco foi espancado. Perante as primeiras ameaças, o cônego Soares da Mota, que governava temporariamente a diocese, recordou ao governador civil do Porto a especial proteção que a lei garante aos ministros da religião de Estado e reclamou do procurador régio as providências legais. D. Américo reiterou o pedido de proteção das autoridades civis logo após o espancamento<sup>151</sup>. Também se manifestou perante os insultos e agressões a alguns

<sup>148</sup> Cf. Decreto de suspensão do P. José de Oliveira Muge, 9 de fevereiro de 1872, AEP, livro 311, n. 21. Cf. Decreto de suspensão do pároco de Custóias, 14 de dezembro de 1872, AEP, livro 311, n. 73. Os decretos anteriores também se encontram em AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*. Relativamente ao pároco de Custóias, o bispo já tinha tentado meses antes que pedisse a resignação do seu benefício por acusações de concubinato e embriaguez. Cf. Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 1.º distrito da Maia, 17 de julho e 22 de agosto de 1872, AEP, livro 167, n. 42.45.

<sup>149</sup> Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito da Feira, 9 de fevereiro de 1872, livro 135, n. 18.

<sup>150</sup> Cf. Provisão de D. Américo levantando a suspensão ao pároco de Frias, 22 de dezembro de 1871, AEP, livro 311, n. 17; Decreto de D. Américo suspendendo o pároco de São Simão de Gouveia, 2 de junho de 1873, AEP, livro 311, n. 102; Decreto de D. Américo levantando a suspensão ao pároco de São Simão de Gouveia, 22 de dezembro de 1873, AEP, livro 311, n. 116.

<sup>151</sup> Cf. Carta do governador do bispado Torcato Soares da Mota ao procurador régio, 31 de maio de 1886, AEP, livro 324, n. 933; Carta do governador do bispado Torcato Soares da Mota ao governador civil do Porto, 31 de maio de 1886, AEP, livro 324, n. 934; Carta de D. Américo ao governador civil do Porto, 17 de agosto de 1886, AEP, livro 324, n. 952.

padres, ocorridos em várias ruas de Lisboa em 30 de julho de 1895. D. Américo dirigiu então uma carta ao rei D. Manuel, associando-se “a todos os meus Collegas e ao Clero do Reino e por tanto d’esta diocese tambem no seu vivo e sabio protesto contra o nefando crime commettido”<sup>152</sup>. Na carta pastoral seguinte, ao falar da colaboração do clero na recolha do dinheiro de São Pedro, abordou publicamente a questão, declarando que “este proceder selvagem, tanto insoluto como alheio á indole bondosa e caracter probó do portugeuz, foi unanimemente reprovado com a mais viva indignação”<sup>153</sup>.

Mais frequentes foram as intervenções episcopais por deficiente observância do celibato. Escrevendo ao núncio sobre o ex-pároco de Canelas, Luís José Soares da Rocha, “culpado de violação de paroquianas menores na sacristia”<sup>154</sup>, comentava: “Mas o que é bem mais triste é que Padres tão indignos não são raros neste país desgraçado, e todos os dias tenho provas gravosas”<sup>155</sup>. A observação deve, todavia, entender-se na referência a um caso que marcou muito negativamente o bispo, ao ponto de falar dum “escândalo inaudito” e dum “monstro semelhante”<sup>156</sup>. As demais situações não se revestiam, porém, da mesma gravidade. Assim, a propósito do comportamento do pároco de Rio Meão, “acusado de escandalosa offensa á moral publica, deshonestando uma mulher de familia recatada”<sup>157</sup>, e da defesa insensata do amigo empreendida pelo pároco de Maceda, D. Américo recusou que o incumprimento do celibato fosse trivial entre o clero portugalense: “A minha diocese, Snr. Abbade, não é somente das freguezias que

<sup>152</sup> Carta de D. Américo ao rei D. Manuel, 12 de setembro de 1895, AEP, livro 167, n. 112. Cf. Selvagismo. *A Palavra*. (1 de agosto de 1894), p. 1.

<sup>153</sup> Carta pastoral relativa ao dinheiro de São Pedro e às ofensas ao clero em Lisboa, 19 de novembro de 1895. In *Obras Pastoraes...*, vol. II, p. 98. A mesma carta pastoral também se encontra em AEP, livro 292, n. 1027; *Dinheiro de S. Pedro. Decima-Setima Carta Pastoral de D. Américo Cardeal Bispo do Porto*. Porto: Typographia Catholica de José Fructuoso da Fonseca, 1895; *A Palavra*. (1 de dezembro de 1895), p. 1.

<sup>154</sup> “Se elles étaient connus le feraient comparaitre devant les tribunaux civils, et condamner comme coupable de viol de mineures ses paroissiennes dans la sachristie, tout de suite après leur avoir donné la Communion!!” – Carta de D. Américo ao núncio Masella, 24 de fevereiro de 1882, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 299, fasc. 1, 132r. Cf. Carta do núncio Masella ao cardeal Jacobini, 6 de março de 1882, ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1882, rubr. 250, 10r-13r. Esta carta também se encontra em ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 299, fasc. 1, 136r-136v.

<sup>155</sup> “Mais ce qui est bien plus triste c’est que des Prêtres si indignes ne sont pas rares dans ce malheureux pays, et tous les jours j’en ai des preuves accablantes” – Carta de D. Américo ao núncio Masella, 26 de março de 1882, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, caixa 299, fasc. 1, 137r.

<sup>156</sup> “Ce Prêtre prétend avoir été Vicaire d’une paroisse. Cela est vrai, mas ce qu’il ne dit pas c’est que je l’ai honteusement chassé de son Vicariat à cause de ses moeurs d’un scandale inouï” – Carta de D. Américo ao núncio Masella, 24 de fevereiro de 1882, 132r; “Dieu veuille qu’un monstre pareil qui veut se faire voir presque scrupuleux dans l’accomplissement d’obligations moins graves, fasse pénitence de ces horribles forfaits” – Carta de D. Américo ao núncio Masella, 26 de março de 1882, 137r.

<sup>157</sup> Decreto de D. Américo suspendendo o pároco de Santiago de Rio Meão, 2 de setembro de 1876, AEP, livro 47, n. 223. Cf. Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, n. 421.

a V. S.<sup>a</sup> deram tão triste conceito”<sup>158</sup>. Os juízos díspares do prelado não refletem uma alteração radical nem a sua renúncia à verdade num dos casos. Carecem antes dum redimensionamento, porque condicionados pelas situações concretas e pela argumentação dos destinatários a que respondia.

A consulta exaustiva da documentação do Arquivo Episcopal do Porto relativa a esta época dá conta de alguma recorrência nas intervenções de D. Américo perante as irregularidades na vivência do celibato presbiteral. Não indicia, porém, um problema generalizado e transversal ao clero portucalense. Essas intervenções diminuíram, aliás, no decurso do seu episcopado, talvez à medida que a sua atenção à formação e vida do clero e a sua ação disciplinadora foram surtindo efeito. Importa ainda assinalar que a maior parte dos casos registados correspondem a presbíteros sem qualquer benefício, às vezes de fora da diocese, sendo o escândalo menor e mais fácil a aplicação das medidas corretivas. Algo de semelhante se passava com os encomendados, cuja substituição podia ser imediatamente ponderada. Foi o que aconteceu em 1897 com o pároco de Salreu, António Joaquim Valente de Oliveira, acusado de “ter acommettido para torpes fins uma sua creada e esta haver-se defendido contra tal agressão, e chamado por socorro”<sup>159</sup>. Ao vigário da vara foi mandado averiguar a questão em 9 de dezembro. Oito dias depois era-lhe pedida a indicação dum substituto. Antes do final do ano já a paróquia tinha sido confiada a novo encomendado.

Nos casos em que as acusações versavam sobre os párocos colados, a remoção não era tão simples e supunha o desenvolvimento dum processo:

“Um parochio depois de collado em seu beneficio, não pode ser suspenso do seu cargo, e muito menos privado d'elle, isto é, exonerado, sem um processo privado em forma legal no qual hajão auctores que promovão a accusação especificando os factos, e testemunhas que provem a verdade”<sup>160</sup>.

Assim, se não houvesse quem estivesse disposto a assumir frontalmente a acusação, não era fácil ao bispo tomar medidas corretivas<sup>161</sup>. Restavam-lhe as advertências ao presbítero, aliás recomendáveis e habituais num primeiro

---

<sup>158</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, n. 421.

<sup>159</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 4.º distrito de Arouca, 9 de dezembro de 1897, AEP, livro 55, n. 1952. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito da Feira, 30 de dezembro de 1872, AEP, livro 167, n. 55; Carta de D. Américo ao P. José António Correia da Silva, 3 de agosto de 1874, BSMP, *Cartas do Cardeal D. Américo. Manuscritos*, n. 14; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 4.º distrito de Arouca, 17 de dezembro de 1897, AEP, livro 55, n. 1953.

<sup>160</sup> Carta de D. Américo a J. R. de Oliveira Santos, 25 de maio de 1875, AEP, livro 527, n. 254.

<sup>161</sup> As acusações habitualmente chegavam ao bispo pelos paroquianos ou então por algum membro da família da mulher implicada. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 4.º distrito da Feira, 29 de janeiro de 1881, AEP, livro 52, n. 631.

momento, como observa D. Américo a propósito do P. João Valente Resende, pároco de São Vicente de Pereira, admoestado em 1874:

“Observando o procedimento por mim adoptado, e que até certo ponto é dever do Prelado, recorri aos meios de correcção fraterna, e chamando o rev.º parcho á minha presença não só o admoestei, mas exigi como reparação ao escandalo dado a remoção para fora da freguesia da causa principal do máo exemplo. Encontrei por parte do culpado a mais completa submissão aos meus conselhos, e depois tinha tido provas que realisára sua promessa ao menos ostensivamente”<sup>162</sup>.

Os resultados imediatos não se confirmaram e no ano seguinte voltaram as acusações e o pedido de transferência do pároco, através dum paroquiano digno de crédito. Necessitando duma acusação formal para dar início ao processo, D. Américo pediu que lhe fosse enviada uma petição com os factos, assinada por duas pessoas perante um tabelião, com a indicação de 10 testemunhas dispostas a depor. Acrescentava algumas observações a respeito da sugestão de transferência, que evidenciam o zelo e a verticalidade do prelado. A transferência, à face da lei, só podia realizar-se mediante permuta com outro pároco ou através de concurso. Tendo que se pronunciar em qualquer dos casos sobre o procedimento moral e religioso do pároco, D. Américo recusava-se a dar uma informação positiva, quando a sabia infundada:

“Para não deixar sem resposta uma observação de V. S.<sup>a</sup>, que lhe parece muito justo, accrescentarei que não sou Bispo sómente da freguesia de S. Vicente de Pereira, mas sim de todas as que compoem a minha diocese, e sou Prelado da Igreja; não posso, pois, dizer a um Parcho “já causou bastante mal a essa freguesia, passe agora a dannificar tambem outra” – Sei perfeitamente quanto V. S.<sup>a</sup> é pessoa sizuda, cordata e homem de bem, para não ter plena confiança em que me dará razão.

Em conclusão resumirei que, transferir um Parcho immoral dando-o como digno é contra a verdade e contra a lealdade ao Governo, bem como contra o bem estar dos outros meus diocesanos: suspender ou exonerar um parcho a meu arbitrio, embora com toda a razão, é contra a lei e contra a minha propria auctoridade: resta, pois, o único meio legal e efficaz, qual é o processo em devida forma. Apareça auctor e testemunhas que ao réo não faltará juiz recto”<sup>163</sup>.

<sup>162</sup> Carta de D. Américo a J. R. de Oliveira Santos, 25 de maio de 1875, n. 254. A admoestação ao pároco e a promessa de emenda tinham ocorrido em agosto de 1874.

<sup>163</sup> Carta de D. Américo a J. R. de Oliveira Santos, 25 de maio de 1875, n. 254. D. Américo levava muito a sério os pareceres prévios à apresentação nos benefícios, não deixando passar com o seu conhecimento os casos de vida moral irregular. Revela-o a mudança da informação favorável prestada ao governo e o pedido de que não fosse passada a carta régia ao P. Jerónimo Martins de Oliveira Macedo, apresentado em Jovim

Não conhecemos qualquer desenvolvimento da situação deste pároco, a não ser que se manteve em São Vicente de Pereira<sup>164</sup>. Há outras, porém, que revelam a atitude do prelado após a acusação, entre as quais a do P. António Pereira de Macedo, pároco de Teixeira, que reportamos por estar mais documentada. O bispo recebera em 1873 uma queixa que acusava o presbítero de “manter relações ilícitas com mulher que fora sua parochiana, com escândalo dos seus fregueses, a ponto de fazer depender a hora da missa conventual da presença da sua cúmplice”<sup>165</sup>. Tratava-se já duma reincidência, depois de lhe ter sido levantada em março de 1870 a suspensão, decretada pelo mesmo motivo. D. Américo mandava agora o vigário da vara inteirar-se dos factos e, se lhe parecessem fundados, recolher sob juramento os depoimentos de seis pessoas da freguesia, escolhidas de entre as mais dignas de crédito, remetendo-os ao bispo, juntamente com o seu parecer<sup>166</sup>. Confirmando-se as acusações, D. Américo ordenou ao vigário que o admoestasse e o fizesse assinar um termo, “pelo qual sob juramento prometta remover a dita cúmplice e filha para outra freguesia a distancia pelo menos de

---

em 1872, logo que teve conhecimento de que “tem mulher e um filho, que com elle convivem na freguesia com notariade publica” – Carta de D. Américo ao diretor geral dos negócios eclesiásticos, 25 de junho de 1872, AEP, livro 167, n. 37. Revelou semelhantes cautelas, quando protelou a colação do P. António da Costa Pedrosa Júnior em Cortegaça por suspeitas de concubinato. Nada se tendo provado, decidiu-se pela colação, depois de exigir “d’elle a promessa, que me prestou de dar outra casa de domicilio, que não a propria residencia parochial, e fóra da freguesia a suas parentas em segundo gráo de consanguinidade que até então conservára em sua companhia” – Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito da Feira, 13 de fevereiro de 1873, AEP, livro 167, n. 57. A resposta à consulta que o cardeal D. José Sebastião Neto dirigiu a D. Américo, a propósito do pároco de São Martinho de Anta, confirma claramente que D. Américo não estava disposto a adular uma informação, mesmo se com ela se pudesse livrar dum pároco pouco recomendável. Depois de o advertir acerca da deficiente reputação moral e do apego ao dinheiro do P. Manuel Ribeiro de Figueiredo, acrescentava: “É provavel que a pergunta de V. Em.<sup>a</sup> provenha de pretender este Presbytero alguma outra collação ecclesiastica. Em tal caso muito estimaria eu por certo que este Parocho fosse removido d’esta diocese, mas não posso a esse desejo sacrificar a verdade, e muito menos o bem estar espiritual dos outros futuros fieis, por cuja infelicidade eu ficaria em consciencia responsavel” – Carta de D. Américo ao cardeal patriarca D. José Sebastião Neto, 22 de abril de 1892, AEP, livro 147, n. 1256.

<sup>164</sup> Veja-se o registo dos párocos de São Vicente de Pereira em AEP, livro 351, 326.

<sup>165</sup> Decreto ordenando inquérito relativo às acusações contra o pároco de Teixeira, 14 de abril de 1873, AEP, livro 311, n. 88. Este decreto e outra documentação relativa ao pároco de Teixeira também se encontram em AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

<sup>166</sup> Noutros casos D. Américo ordenava de imediato o inquérito. Foi o que aconteceu depois de receber as acusações contra o P. António José Alves Ferreira, pároco de Jagueiros. Mandou o vigário ouvir seis paroquianos de reconhecida probidade, exigindo que fossem bem especificados os factos e as suas circunstâncias. Cf. Decreto de D. Américo ordenando inquérito relativo às acusações contra o pároco de Jagueiros, 6 de abril de 1883, AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*; Decreto de D. Américo suspendendo o pároco de Jagueiros, 24 de agosto de 1883, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*. Pode ver-se também o decreto relativo ao inquérito sobre as acusações contra o pároco de São Pedro de Loureiro, 13 de outubro de 1877, AEP, livro 47, n. 270.

20 kilometros da de Teixeira dentro do prazo de um mez<sup>167</sup>. Caso recusasse, seria imediatamente suspenso e privado do benefício. Não foi, todavia, necessário tomar esta medida. Entretanto, porém, D. Américo deu ao vigário a faculdade de atenuar a sua decisão, quanto à distância da residência da mulher e da filha, depois de o pároco ter invocado carência de meios para cumprir as suas obrigações de sustento a essa distância, obrigando-o, contudo, sob juramento “a não admitir mais na igreja parochial nem em sua residencia ou freguesia a cumplice e filha”<sup>168</sup>. Em 1877 ainda foi ordenado novo inquérito por excessos na missa dominical e por continuar a viver de modo incontinente. Desconhecemos o resultado, mas não lhe foi aplicada qualquer pena<sup>169</sup>.

A suspensão *ad cautelam* foi também, noutros casos, expediente habitual no decurso dos processos canónicos contra os párocos colados, “considerando que o decoro do ministerio parochial exige que o mesmo não seja exercido por um parochio suspeito de culpa, em quanto por sentença não é havido innocente”<sup>170</sup>. Firmava-se o bispo numa decisão do Conselho de Estado de 14 de janeiro de 1852, “que declarava que no caso do Parochio collado ser pronunciado e suspenso enquanto não ha sentença, vence um terço da congrua sendo os dous terços e a residencia parochial para o Encomendado”<sup>171</sup>. Por vezes, durante o período de suspensão, o acusado dava sinais de emenda, tornando desnecessário o avanço

<sup>167</sup> Decreto de D. Américo ordenando a admoestação ao pároco de Teixeira, 8 de maio de 1873, AEP, livro 311, n. 98.

<sup>168</sup> Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito de Sobretâmega, 30 de maio de 1873, AEP, livro 135, n. 163. A propósito do sustento e educação dos filhos, veja-se o modo como D. Américo procurou que fosse garantido no caso do pároco de Ancede. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2.º distrito de Sobretâmega, 20 de julho de 1872, AEP, livro 167, n. 44.

<sup>169</sup> Cf. Decreto de D. Américo ordenando inquérito às acusações contra o pároco de Teixeira, 13 de outubro de 1877, AEP, livro 47, n. 269. O Arquivo Episcopal do Porto regista ainda uma nova admoestação ao mesmo pároco de Teixeira em 1881, por mudar a hora da missa dominical sem conhecimento dos paroquianos e por usar uma cruz de madeira em vez da cruz de prata da Fábrica da Igreja. Foi então decretado que o vigário da vara marcasse a hora mais conveniente, não podendo o pároco alterá-la sem autorização e sem possibilidade de informação ao povo no domingo antecedente. Relativamente à cruz, foi-lhe ordenado, aliás pela segunda vez, que usasse a de prata. Apesar da questão da hora da missa ser recorrente, relativamente à acusação de 1873, nada consta no decreto que indicie a manutenção do problema anterior. Cf. Decreto de D. Américo relativo à admoestação ao pároco de Teixeira, 6 de julho de 1881, AEP, *Decretos, Provisões, Circulares de D. Américo, Cópia de Decretos sobre Penas, Advertências e Censuras a Clérigos (1872-1889)*.

<sup>170</sup> Decreto de D. Américo suspendendo o pároco de São Cristóvão de Mafamude, 5 de agosto de 1876, AEP, livro 47, n. 218. Tinha sido instaurado um processo canónico ao P. José Maria de Santana e Silva, depois de ter sido acusado de “actos arbitrarios no exercicio do seu ministerio” e “de em todo o seu modo de viver escandalisar seus parochianos, dando-lhes os piores exemplos com offensa dos preceitos da moral assim em palavras como nas acções”.

<sup>171</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, AEP, livro 53, n. 421. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do 3.º distrito de Penafiel, 4 de abril de 1874, AEP, livro 135, n. 231; Decreto de D. Américo relativo à encomendação de São Mamede de Serzedo durante a suspensão do pároco colado, 8 de outubro de 1897, AEP, livro 292, n. 1115.

do processo. D. Américo também se esforçou por conseguir do pároco o pedido de exoneração, de modo a evitar as consequências negativas do desenvolvimento do processo para ele e para a Igreja.

Se estava disposto a procurar vias menos onerosas para os padres e para a Igreja, não se dispunha, porém, a aceitar irregularidades no seio do presbitério. É eloquente a já referida carta ao pároco de Maceda, que saíra em defesa do colado de Rio Meão, culpando D. Américo de trazer a público um caso, que desconceituava o restante presbitério. O bispo, depois de declarar que foi a família desonrada que iniciou a acusação, mostrou-se particularmente sentido por o pároco de Maceda ter invocado os encargos e fadigas dos párocos e a trivialidade daquelas acusações para evitar a punição do amigo: “Se [a asserção] também abrange os dilictos maiores e os da ordem de que é acusado o Abbade de Rio-Meão, então affirmo que V. S.<sup>a</sup> insulta sua propria classe insinuando que ella pede a impunidade para compensar suas fadigas”<sup>172</sup>. Entendia a punição como uma forma de afirmar o seu amor e consideração pelo clero. Não sendo possível corrigi-lo antes da divulgação dos factos, “procurou salvar os innocentes, reprimindo os culpados para salvar o credito dos outros”<sup>173</sup>.

A atividade disciplinadora do bispo do Porto, exigindo do clero o cumprimento das suas obrigações pastorais e administrativas e uma vida consentânea com o exercício do ministério, permite encontrar vários desvios corrigidos e punidos com compreensão e rigor. D. Américo por norma socorria-se primeiro da advertência, apelando para a dignidade exigida pelo carácter sacerdotal, e só depois da pena, ainda assim a reconsiderar em função dos sinais dados. As lacunas de formação sentidas ao longo de décadas refletiam-se na qualidade do exercício das funções inerentes ao ministério. Não encontravam, porém, um paralelo imediato e generalizado na degradação da vida presbiteral, ainda assim recomendável.

Chegou o momento de concluirmos este percurso pela formação e disciplina do clero empreendidas por D. Américo Ferreira dos Santos Silva. A sua maior prioridade residiu no seminário, como se tornou evidente logo no plano de reforma implementado a partir de 1872/73, concretizado na publicação dos estatutos, na redefinição do plano de estudos, na organização minuciosa da vida espiritual e disciplinar e no início das obras de recuperação e alargamento do edifício. Assim esperava dotar a casa com melhores condições de salubridade e terminar com a formação presbiteral em regime de externato, a seu ver, limitadora da formação integral que o ministério ordenado pedia. Deste modo se justifica que, à ampliação do edifício do Seminário do Porto, tenha sucedido na

---

<sup>172</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, n. 421.

<sup>173</sup> Carta de D. Américo ao pároco de Maceda, 26 de novembro de 1876, n. 421.

década de 80 a construção do Seminário dos Carvalhos, logo aumentado, e a nova ampliação do Seminário do Porto nos anos 90, sempre com grande investimento do prelado, como adiantamento ou oferta. Ao crescimento da capacidade de alojamento foi correspondendo um aumento progressivo do número de alunos, de tal modo que as sucessivas ampliações se foram mostrando insuficientes.

Não interessava, porém, ao bispo ter apenas os seminários cheios, mas sobretudo a qualidade do ensino ministrado e da vida presbiteral que ia sendo forjada, se possível reconhecida na opinião pública, de modo que também nela crescesse o prestígio e o influxo social do clero portugalense. Para tal acompanhou de muito perto a evolução da vida da casa, dotou-a com um corpo de prefeitos e professores de confiança, promoveu o crescimento da biblioteca e incentivou os alunos a discernirem a sua vocação e a progredirem, socorrendo-se das suas diversas intervenções e dos prémios de mérito literário, religioso e disciplinar. Paralelamente à reforma do ensino e aos melhoramentos materiais, D. Américo foi garantindo a viabilidade económica dos seminários, contando com o subsídio da bula da cruzada, mas procurando também alargar as receitas próprias, de modo a não estar dependente das oscilações da bula e a poder admitir sempre um elevado número de alunos gratuitos.

Se a aposta nos seminários fazia esperar a médio e longo prazo uma renovação do presbitério, era urgente também preparar um corpo de professores capaz de atalhar às carências e limites mais prementes dos padres que se encontravam no exercício do ministério, cuja formação tinha sofrido as consequências da política religiosa dos governos liberais. Para o primeiro objetivo socorreu-se sobretudo da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra, para onde foram estudar vários presbíteros do Porto com subsídio da bula, de entre os que mais se distinguiam ao longo do triénio teológico. A sua ida a Roma após a nomeação cardinalícia abriu, porém, as portas para que dois presbíteros fossem para lá estudar sucessivamente. Do primeiro se serviu o prelado logo após o seu regresso, nomeando-o vice-reitor do Seminário do Porto. Reconhecia que a experiência romana do P. Teotónio Vieira de Castro podia ser uma mais-valia para a consolidação da formação presbiteral no Seminário do Porto, como se veio a verificar até ao fim do episcopado de D. Américo.

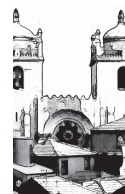
Para fazer face às deficiências dos presbíteros já no exercício do múnus pastoral, D. Américo socorreu-se sobretudo dos exames para a concessão de licenças e provimento nos benefícios. Logo após a chegada à diocese, fez sentir ao clero a necessidade de se submeter a exame, para ver aquelas renovadas. O bispo serviu-se destas provas para conhecer os padres e para fazer com que soubessem os rudimentos mínimos para confessar e pregar. Apesar da exigência moderada e da dispensa concedida aos mais velhos, os exames ainda provocaram repulsa e temor em presbíteros pouco habilitados e não habituados a prestar provas diante do bispo. Também chamou os padres a exame para a colação de benefícios, não

só nos provimentos por provas públicas, exigidas pela lei, mas também nos provimentos por concurso documental, cujo exame se seguia à apresentação régia. Como procurámos mostrar, estes exames não constituíram prioritariamente para D. Américo uma estratégia para suavizar o regalismo subjacente às apresentações, dado que as suas informações prévias foram habitualmente consideradas. Cumpriram antes uma missão junto dos padres que pretendiam mudar de benefícios e a que não eram exigidas outras provas, em virtude da jurisdição paroquial e da estabilidade da nomeação.

D. Américo não se livrou, todavia, das acusações de rigor e de instrumentalização dos exames por parte d'*O Primeiro de Janeiro* na sequência do suicídio do P. António Tavares, após reprovação em exame sinodal. A análise dos resultados dos exames desmente ambas as acusações. Alguns sectores liberais não podiam, contudo, deixar passar em branco o suicídio dum padre, sem contestarem os exames sinodais e se arvorarem em defensores da liberdade dos párocos perante a opressão dos prelados, sobretudo quando desejavam que a recente mudança de governo acarretasse uma radicalização da política religiosa ou procuravam preparar a opinião pública para ela. A contestação d'*O Primeiro de Janeiro* criou a oportunidade para uma longa reflexão sobre a liberdade da Igreja em Portugal, pela pena de Samodães nas páginas d'*A Palavra*, em que o autor contradisse as acusações de opressão que recaíam sobre os exames e os apresentou como débil garantia da liberdade episcopal, depois do cerceamento desta pela imposição do concurso documental.

A par da formação e da avaliação da competência encontrava-se a regularidade de vida e do exercício do ministério, justificativa dum conjunto de intervenções disciplinares em torno da residência dos párocos, do registo paroquial, dos compromissos políticos e da moralidade dos presbíteros. As constantes da intervenção de D. Américo permitem evidenciar o seu zelo e compreender melhor o estado do clero portugalense. As fontes são reveladoras duma correção ponderada e firme, que partia da advertência para a pena, e permitem-nos identificar problemas, sem legitimar a sua generalização ao conjunto do clero diocesano.





PADRE AMÉRICO MONTEIRO DE AGUIAR:  
DA TEOLOGIA À OBRA

LUÍS LEAL

O título da presente comunicação exprime, grosso modo, o “movimento hermenêutico” aqui adotado: partindo da inexistência de uma análise sistemática da obra literária desta figura incontornável do clero portuense e da Igreja e sociedade portuguesas da primeira metade do século XX, tentar-se-á apresentar algumas das categorias teológicas que permitirão a compreensão mais plena do conteúdo e alcance da sua proposta pedagógica e social. Adotando, portanto, uma perspetiva “teológica”, analisar-se-á a “obra” deste autor, identificando e recolhendo o que nela for digno de registo em ordem a uma correta sistematização do seu pensamento.

Porque este se trata de um processo ainda *in fieri*, o que se pretende, *a fortiori*, não será tanto fixar já o “quadro global” de tal compreensão, mas antes e somente esboçar um primeiro, impressionista e parcial esquisso do pensamento (teológico) deste padre-autor-fundador de uma das mais originais obras (sociais e literárias) do século XX português.

FATHER AMÉRICO MONTEIRO DE AGUIAR:  
THEOLOGY AND BODY OF WORK

The title of this article expresses, broadly, the “hermeneutical movement” here adopted: noting the inexistence of a systematic analysis of the literary work of this fundamental character in the Porto clergy and in the Portuguese Church and society of the first half of the 20th century, we will try to present some of the theological categories that will allow for a better understanding of the contents and range of its pedagogical and social proposal. This author’s “work” will thus be analyzed through the application of a theological perspective which seeks to systematize his thought. Since this is a process still *in fieri*, our aim is not the fixation of a “global framework” but mainly to outline a first, impressionist and partial sketch of the (theological) thought of one of the most original (social and literary) bodies of work of the Portuguese 20th century.



# PADRE AMÉRICO MONTEIRO DE AGUIAR: DA TEOLOGIA À OBRA

LUÍS LEAL\*

## Introdução

O lugar e importância incontornáveis de Padre Américo Monteiro de Aguiar no quadro da nossa História Eclesial mais recente são, para aqueles que se abei(r)aram dos seus escritos, biografia ou obra social, objeto de profunda convicção e justo reconhecimento. Ora, também por isso, não desmerece de saudação e cumprimento a Organização do Seminário de História Religiosa do Centro de Estudos de História Religiosa – Porto por ter, em boa hora, entendido incluir esta proposta de reflexão sobre a sua obra e figura no seu programa para 2015, dedicado, justamente, aos Homens e às Memórias que enformam os tempos da Diocese do Porto nas épocas Moderna e Contemporânea. Partindo deste contexto, o objetivo fundamental desta comunicação só poderia ser o que deste modo se formula: apresentar algumas “linhas gerais” do pensamento<sup>1</sup> de Padre Américo, resultantes de algumas notas da investigação em curso sobre o seu “pensamento teológico”<sup>2</sup>.

Esquemática e brevemente: situar-se-á temporal e geograficamente o Homem e a Obra em questão, aclarando igualmente alguma terminologia aqui adotada,

---

\* Assistente de Investigação e membro do CEHR – Centro de Estudos de História Religiosa.

<sup>1</sup> “(...) entendemos ‘pensamento’ do P.e Américo como a ‘reflexão humana’ (o seu pensar) que se prende com o próprio ‘ser’, a significação e a verdade, mas cujo ‘ser’ abre-se ao mundo e à existência dos ‘outros’ seres humanos, numa multidimensionalidade de aspectos sociais e educativos e na admissível unidade que entre si os liga e religa. É um pensamento que se abre aos apelos dos seres necessitados e que se move no ‘encontro’, no diálogo ou na intercomunicação. Na verdade, há na obra do P.e Américo uma dimensão social (filosofia social, filosofia da acção social e/ou pedagogia social), uma dimensão antropológica (o objectivo é o homem em ‘situação-problemática’ existencial de miséria, pobreza e exclusão social), uma dimensão educativa (recuperar e formar para a vida os garotos da rua) e um humanismo personalista cristão (axiológico e ético-moral) de dignificação dos seres humanos desprotegidos”. – Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção – Pedagogia Social do Padre Américo Monteiro de Aguiar*. Coimbra: Palimage, 2009, p. 260.

<sup>2</sup> Esta é uma investigação que terá uma dupla concretização: a dissertação de Doutoramento em História Contemporânea, apresentada recentemente na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e o Projeto de Investigação, desenvolvido no Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, e financiado pela Fundação Calouste Gulbenkian (mais informações em: <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/PadreAmerico/index.html>).

(ponto 1) para, em seguida, se entrar mais a fundo no referido “movimento” da reflexão (ponto 2), apresentando as múltiplas hipóteses de leitura/contextualização deste “pensamento” e apontando aquela que nos parece ser a mais consensual com o mesmo, bem como as consequências/pressupostos hermenêuticos a ter em consideração. A concluir, algumas “questões em aberto”, aqui entendidas quer como “hipóteses de leitura/análise/investigação futura” desta figura e obra, quer como “problemas a resolver” (“questões disputáveis”).

## 1. Padre Américo Monteiro de Aguiar: o Homem e a Obra

### 1.1. Do Homem

Dizer “Padre Américo Monteiro de Aguiar” ou simplesmente “Pai/Padre Américo” significa referir-nos a uma figura ímpar da primeira metade do séc. XX português e portuense, quer no que concerne à nossa História Religiosa e Cultural, quer à História da Pedagogia e da própria Ação Social<sup>3</sup>, âmbitos em relação aos quais tem sido mais profusamente estudado.<sup>4</sup> A sua biografia é, no mínimo, peculiar; o seu pensamento, embora “a-sistemático”, manifesta uma singularidade e um carácter inovador que a não poucos já intrigou<sup>5</sup>; a sua personalidade, tão arrebatada quanto arrebatadora, a muitos seduziu e ainda hoje continua a seduzir

<sup>3</sup> Não obstante, ainda recentemente, numa obra que se propunha fazer a “história da criança em Portugal” (Maria João Martins – *História da criança em Portugal. Desde D. Afonso Henriques até aos nossos dias, um olhar inédito sobre a infância*. 1.ª ed. Lisboa: Parsifal, 2014, não se faz qualquer menção à Obra da Rua / Casa do Gaiato nem ao Padre Américo, sob nenhuma perspectiva. É, pois, de registar com alguma surpresa que um tal legado (quer teórico quer institucional), surgido precisamente da necessidade de dar resposta ao problema que a mesma autora repetidas vezes aponta como um dos mais graves do século (a pobreza juvenil) não tenha sido alvo de qualquer menção nesse seu estudo.

<sup>4</sup> A atestar esta afirmação temos os estudos (por ordem cronológica): João Evangelista Loureiro – *Subsídios para o estudo do pensamento pedagógico do Padre Américo*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1963; Maria Palmira de Morais Duarte – *Somos a porta aberta: pedagogia do padre Américo: métodos e vida*. 2.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1985; Manuel Durães Barbosa – *Padre Américo – Educação e Sentido da Responsabilidade*. Porto: Edições Salesianas, 1988; João Evangelista Loureiro – *Um grande educador português do século XX: o Padre Américo e a sua obra pedagógica*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1996; Ernesto Candeias Martins – *O Projecto Educativo do Padre Américo – O Ambiente na Educação do Rapaz*. Lisboa: Temas e Debates, 2004; Ernesto Candeias Martins – *Intervenção e acção social em prol dos necessitados. A experiência do Padre Américo e da Obra da Rua. Ideação. Revista do Centro de Educação e Letras*. UNIOESTE – Brasil. 7 (2005) 111-141; Helena Sousa Pereira – *O Padre Américo e a Obra da Rua*. Lisboa: Alêtheia Editores, 2006; Paulo Jorge Neves Moreira – *Padre Américo: uma proposta de educação moral*. Tese de Mestrado em Ciências Religiosas, Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2007; Gil Moreira dos Santos – *Padre Américo e a Obra de Rua*. S. l.: Modo de Ler, 2008; Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*; Luís Carlos Amaral – *O Padre Américo e a Obra da Rua: a santidade como atitude social pedagógica*. *Semanário Ecclesia*. n. 1447 (25 de setembro de 2014) 62-68; António Marujo – *Padre Américo, o homem que acolhia os rapazes “lixo das ruas”*. *Público*, acedido 13 de março de 2015. /sociedade/jornal/padre-americo-o-homem-que-acolhia-os-rapazes-lixo-das-ruas-89233.

<sup>5</sup> Ver nota n.º 4.

para aquela que foi e continua a ser a sua “Obra”. Não será, por isso, surpreendente podermos registar múltiplos epítetos que lhe foram sendo atribuídos, sempre com o intuito de neles condensar o essencial da sua vida e legado: “Apóstolo dos tugúrios”<sup>6</sup>, “Revolucionário do amor”<sup>7</sup>, “recoveiro dos pobres, revolucionário pacífico, pedagogo e modelo de caridade, educador da liberdade”<sup>8</sup>, “místico na ação, empreendedor social, mestre [artista] da palavra, renovador de mentalidades, precursor do Vaticano II...”<sup>10</sup>. O Padre Elias, o primeiro a esboçar uma “biografia” de Padre Américo<sup>11</sup>, acrescenta ainda os de “Apóstolo da Caridade”<sup>12</sup>, “Homem de Deus’ à moda de Vicente de Paulo”<sup>13</sup>, “Homem das Dores”, “Missionário do Padre Eterno”<sup>14</sup>, enquanto Manuel Simões o apelida, singela mas certamente, de “evangelista dos pobres”<sup>15</sup>...

Enumeram-se aqui apenas alguns desses “apodos”, a que corresponderão outros tantos olhares sobre a sua personalidade, mas que dificilmente esgotarão – cada um por si ou mesmo todos em conjunto – o que haverá a dizer deste homem da Igreja Portuguesa do século passado. Mas, e se Padre Américo fosse questionado diretamente sobre o que melhor o define: o que diria ele de si mesmo? Eis o que, certamente, nos responderia: “[Sou um] *Homem rico que a meia idade se fez pobre, por amor da Santa Pobreza de Jesus Cristo*”<sup>16</sup>. Esta sua humildade arrebatadora, aliada a uma personalidade fortíssima, de ideias cristalinas como água mas firmes como rochas, levava-o a resistir forte e intransigentemente a

<sup>6</sup> Assim se lhe referiu D. António Ferreira Gomes, nas Exéquias que assinalaram o 30.º dia do seu falecimento, na Igreja Trindade (Porto). Cf. Por alma do Pe Américo. Foram, ontem, celebradas exéquias no Porto (...). *Novidades*, 18 de agosto 1956, p. 5; ver também Ernesto Candeias Martins – Padre Américo. Uma vida cheia de espiritualidade. *Estudos N. S.* 6 (2006), p. 280.

<sup>7</sup> Henrique Manuel Pereira – Américo Monteiro de Aguiar: para uma bibliografia. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 8-9 (1996-1997) 649-680.

<sup>8</sup> João Evangelista Loureira – *Um grande educador português do século XX...*, VIII.

<sup>9</sup> Ernesto Candeias Martins – *Padre Américo. O destino de uma vida*. [S.l.]: Editalma, 2012, p. 216-229.

<sup>10</sup> Henrique Manuel Pereira – Como se da estátua brotasse flores. In <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/como-de-da-estatu-a-brotasse-flores-1668558>. Consultado a 3 de setembro de 2014.

<sup>11</sup> Padre Elias – *O pai Américo era assim*. 1.ª ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1958. Deve-se precisar que esta obra não consiste numa biografia *stricto sensu* mas antes numa compilação de textos e referências anteriormente publicadas no “Correio de Coimbra” e no jornal “O Gaiato”, visto que, nas palavras do autor, “não fui eu o seu companheiro desde as primeiras horas, nem tão-pouco o seu confidente mais íntimo (...). Não fui testemunha ocular dos muitos factos que este livro narra. Fui apenas o respigador da doutrina largamente semeada (...). De maneira que o presente livro, pode chamar-se e é de facto uma auto-biografia. É o próprio Pai Américo que descreve a sua vida.” (p. 8).

<sup>12</sup> Padre Elias – *O pai Américo era assim...*, p. 7.

<sup>13</sup> Epíteto/comparação esta de que Padre Américo era alvo já em vida, como o próprio relata: Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. 5.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1990, vol. 2, p. 262.

<sup>14</sup> Padre Elias – *O pai Américo era assim...*, p. 8.

<sup>15</sup> Manuel Simões – O Padre Américo, evangelista dos pobres. *Brotéria*. 126: 2 (1988), p. 201.

<sup>16</sup> Padre Elias – *O pai Américo era assim...*, p. 7.

qualquer tipo de vaidade (particularmente as de título pessoal). Por isso, de si mesmo apenas se “atrevia” a dizer ser uma espécie de “*revoltado pacífico*”<sup>17</sup>, um “*D. Bosco Lusitano*”<sup>18</sup>, um homem de/da ação e não tanto “de letras” – apesar de portador de uma inegável cultura<sup>19</sup> e de um inconfundível estilo de escrita<sup>20</sup> – dizia, também em consequência disso, que nunca haveria de ser escritor<sup>21</sup>, mesmo que para alguns ele fosse “*um dos maiores prosadores do seu tempo entre nós*”<sup>22</sup>:

“Costumo ser muito gabado pelos meus dotes (dizem) de escritor. (...) Ora a verdade é que eu nunca dei fé de tal. As coisas saem-me da pena como o leite do peito das mães que amamentam. Os filhos é que o puxam. Assim estes meus. São eles, a bem dizer, que fazem o jornal”<sup>23</sup>.

Contudo, e não obstante tal desencontro de opiniões sobre a sua figura e capacidades “intelectuais”, era alguém que sabia muito bem qual a sua “missão” (no mundo) e “lugar” (na História). É ele quem afirma, bem ao seu estilo:

“O Padre Américo tem de morrer e o nome dele ficar nos alicerces da Casa do Gaiato, escondido: se o grão de trigo ficar à vista não dá pão. Não é modéstia: é amor à Criança abandonada. É política...do Pai Nosso”<sup>24</sup>.

<sup>17</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1999, vol. 3, p. 97.

<sup>18</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Viagens*. 2.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1973, p. 135.

<sup>19</sup> “Há, contudo, indicadores – colhidos, na generalidade, das cartas [de Padre Américo] trocadas com Simão Neves, tornadas públicas em O Gaiato, na rubrica ‘Facetas de uma vida’ – de que Américo de Aguiar era homem atento aos dinamismos da cultura”. Em nota, são referidos alguns títulos de revistas e estudos lidos por Padre Américo, dos mais variados quadrantes do saber. São enumerados igualmente romances (“*Deserto*” e “*Cathedral*” de Manuel Ribeiro) e biografias “de Garrett, Dickens, Antero, João de Deus e tantos outros”, bem como outros autores e livros que Padre Américo terá lido (como Rousseau, ou as “*Prosas dispersas*” de Junqueiro e “*muito Eça*”), elementos que atestam igualmente o espírito culto e eclético do nosso autor. Cf. Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo*. Coimbra: Tenacitas-Alforria, 2015, p. 57-60.

<sup>20</sup> Que, de acordo com o mesmo Henrique Manuel Pereira, “lembra Eça de Queirós (...) e também Guerra Junqueiro. Cf. *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 59.

<sup>21</sup> Ver, sobre esta sua “faceta”, Ernesto Candeias Martins – *Padre Américo. O destino de uma vida...*, p. 213-244.

<sup>22</sup> Zacarias de Oliveira – O Cantador. *Penafiel. Boletim de Cultura da Câmara Municipal*. 32 (1972) 32-36. Ver também Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 61.

<sup>23</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato*. 2.ª ed., vol. 2. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1971, p. 73. Cf. Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1986, p. 152.

<sup>24</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1984, vol. 4, p. 34.

Permitindo-nos sublinhar o alcance antropológico, biográfico e teológico desta citação, sugerimos que se atente igualmente no título do texto-artigo de onde a mesma é retirada: “*A batina negra é bênção e maldição*”. Com efeito, como sucede com tantos outros títulos, textos e afirmações suas, quem não vislumbra neste enunciado, não apenas uma “tese” – que a vida da figura em questão tantas vezes confirmou – mas igualmente uma expressão cabal de um “modo de ser” e de “estar no mundo” deveras peculiares, dificilmente compreenderá o alcance da “nota” de Padre Avelino Soares que preside à primeira página da edição nº 340 do jornal “*O Gaiato*” (16 de março de 1957), publicado quase um ano depois da morte de Pai Américo:

“(…) o Padre Américo era Padre cem por cento. Não vale, porque é falsa e mal intencionada, a insinuação que aflorou aqui ou além de que era, simplesmente e por índole natural, uma pessoa extremamente bondosa, atormentada pelo sofrimento dos pobres como ninguém no seu tempo; aconteceu de envergar uma batina que lhe permitia dizer impunemente coisas duras aos grandes deste mundo; mas os problemas da Igreja e do Reino de Deus não eram contas do seu rosário. Contra tal tentativa de laicização do P.e Américo grita todas as palavras que saíram da sua boca ou escorreram da sua pena”<sup>25</sup>.

Embora concordando com o que Henrique Manuel Pereira defende – “*Sendo tudo isso [revolucionário, pedagogo, educador, místico, empreendedor, mestre..., Padre Américo] não cabe em nenhum espartilho. Padre Américo torna impossível qualquer definição.*”<sup>26</sup> – consideramos que tal “reserva” não nos deve impedir de tentar uma diferente “aproximação” à sua figura e legado, ainda menos se esta nossa for uma “releitura/reinterpretação” que tente ser integradora de toda a sua Obra. Porque, *a fortiori*, toda e qualquer aproximação que a ele fizermos será (deverá ser) expressão do reconhecimento da evidência do lugar cimeiro por ele ocupado no panorama religioso e social do século XX português, tal como o fez a Conferência Episcopal Portuguesa, na sua Nota Pastoral comemorativa do centenário do seu nascimento:

“O Padre Américo, pelo que foi, pelo que fez e pela obra que realizou e que perdura, em favor dos mais desprotegidos da nossa sociedade, foi um homem que deixou mais rico Portugal. E foi um Padre que, encarnando com generosidade e realismo o espírito do Evangelho, se tornou sinal do amor infinito e eficaz de

<sup>25</sup> Pe. Avelino Soares – Facetas de uma vida. *O Gaiato*. 16 de março de 1957, p. 1.

<sup>26</sup> Henrique Manuel Pereira – Como se da estátua brotasse flores...

Deus. A história da Igreja entre nós neste século não se poderá fazer sem lhe reconhecer lugar de primeiro plano”<sup>27</sup>.

E, se necessidade houvesse de justificar, uma vez mais, a oportunidade (e necessidade de aprofundamento posterior) desta análise, cremos residir aqui o melhor “argumento” a apresentar.

## 1.2. Da obra

Introduzida que está a questão em torno do “homem”, é chegado o momento de tecermos algumas considerações acerca da sua “obra”, começando por uma necessária clarificação terminológica. Com efeito, à expressão “obra do Padre Américo” corresponde uma duplicidade semântica que convirá concretizar: por um lado, aponta tal expressão àquela dimensão institucional do seu legado (e porventura mais conhecida), comumente denominada “Casa do Gaiato/Obra da Rua”. Está concretizada em três principais eixos:

- a) a “Casa do Gaiato” / “Obra da Rua ou Obra do Padre Américo” propriamente dita, ou seja, uma Instituição Privada de Solidariedade Social cuja missão visa providenciar o acolhimento, educação e (re)integração na sociedade àquelas crianças e jovens que, privados do seu meio familiar normal e cujo contexto particular de pobreza não encontra resposta no quadro das demais Instituições (públicas e/ou privadas)<sup>28</sup>. Tem as suas “casas” espalhadas pelo território nacional (Miranda do Corvo<sup>29</sup> – Coimbra, Paço de Sousa – Paredes<sup>30</sup> e Algeruz – Setúbal<sup>31</sup>) a que se somam duas presenças em Angola (Malange<sup>32</sup> e Benguela<sup>33</sup>) e uma em Moçambique

<sup>27</sup> Cf. Moreira das Neves – *O Padre Américo*. Lisboa: Edições Paulistas, 1987, p. 8. A referida Nota foi publicada originalmente na Revista Conferência Episcopal Portuguesa: IGREJA CATÓLICA – Nota do Episcopado sobre o Centenário do Padre Américo. *Lumen* 47:1 (1987) 4-6.

<sup>28</sup> Para a história desta Instituição, consultar Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua*. 5.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 2012.

<sup>29</sup> Fundada em 7 de janeiro de 1940. É considerada a “avó” das Casas do Gaiato, espaço das primeiras “experiências” de vivência comunitária do que viria a ser posteriormente a Obra da Rua, uma obra “de rapazes, com os rapazes, para rapazes”.

<sup>30</sup> Fundada em 24 de abril de 1943 – ver Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 81. É a “Casa-mãe”/sede da Instituição.

<sup>31</sup> Fundada em 1 de julho de 1955 – ver Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 127.

<sup>32</sup> Fundada “No dia do Santíssimo Nome de Jesus em 1964”, nacionalizada em 1975 e devolvida, completamente arruinada em 1990”, de acordo com informação disponível no site <http://casadogaiato.no.sapo.pt/casas.htm> (consultado a 3 de agosto de 2015).

<sup>33</sup> “Fundada em 1962, nacionalizada em 1975, foi devolvida em 1990”, de acordo com informação disponível no site e data supra referidos.

(Maputo<sup>34</sup>)<sup>35</sup>. No dizer do próprio Padre Américo, “*A Casa do Gaiato é uma Obra eminentemente social e familiar. Não tem pautas nem estatutos nem regulamento — nem orçamento!*”<sup>36</sup>.

- b) as Casas do “Património dos Pobres”<sup>37</sup>, mandadas construir a partir de 1951, “inspiração” de Padre Américo que obedecia a uma máxima: “*Cada freguesia cuide dos seus Pobres*”, e que o mesmo descreve nestes termos:

“Obra urgente e inédita’ que aloja os sem-abrigo — e sacode o País da inércia quanto ao problema habitacional dos Indigentes... Foram construídas mais de 3.500 moradias em Portugal, Madeira, Açores, Angola e Moçambique, propriedade das Comissões Fabriqueiras, visto que o Património dos Pobres é uma Obra essencialmente paroquial e, actualmente, envereda pelos chamados ‘pequenos auxílios’ a famílias de trabalhadores que se dispõem, heroicamente, a erguer suas próprias moradias em regime de Autoconstrução”<sup>38</sup>.

Eram (e continuam a ser) casas cuja estrutura e planificação arquitetónica denotam uma grande simplicidade e parcimónia na utilização dos materiais e das técnicas, potenciando ao máximo quer o aproveitamento dos recursos existentes quer a sua proliferação, consoante a necessidade de as mesmas serem edificadas se ia verificando. Dos seus “Estatutos” emergem outros tantos “princípios orientadores” que, a seu modo, igualmente revelam alguns dos traços essenciais do pensar do Padre Américo.

- c) a “Casa do Calvário”<sup>39</sup>, fundada a 16 de julho de 1957, em Beire (concelho de Paredes, distrito do Porto), destinada a albergar os “Doentes pobres

<sup>34</sup> “Fundada em 1965, nacionalizada em 1975, não foi devolvida. No ano de 1990, foi dada pelo governo uma Quinta onde se tem construído o novo aldeamento”. In <http://casadogaiato.no.sapo.pt/casas.htm>. Consultado a 3 de agosto de 2015.

<sup>35</sup> Note-se que a assim denominada “Casa do Gaiato de Lisboa”, situada em Santo Antão do Tojal, concelho de Loures, e fundada em 4 de janeiro de 1948 (<http://www.casadogaiato-lisboa.com/>), tendo estado inicialmente sob tutela da Obra da Rua (como as demais Casas), passou, em maio de 2006, a ser gerida pelo Patriarcado de Lisboa, dada a ausência de indicação/nomeação de novos padres para aquele serviço naquela diocese. Ver, a este respeito, António Marjo – Patriarcado de Lisboa toma posse da Casa do Gaiato do Tojal. In <http://www.publico.pt/sociedade/noticia/patriarcado-de-lisboa-toma-posse-da-casa-do-gaiato-do-tojal-1260662>. Consultado a 3 de agosto de 2015.

<sup>36</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 43.

<sup>37</sup> Ver os seus “Estatutos” em Américo Monteiro de Aguiar – *Ovo de Colombo*. 1.ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1954, p. 94-99, e duas listas que dão notas da sua existência/construção: Américo Monteiro de Aguiar – *Ovo de Colombo...*, p. 81-82.

<sup>38</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 248.

<sup>39</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 131-136.

incuráveis e abandonados”<sup>40</sup>, é outra das “valências” da “Obra da Rua” que, não sendo (nem pretendendo ser) uma instituição de carácter hospitalar, tem como principal característica o de ser um espaço onde convivem, em registo “familiar” e de “entrajuda”, doentes (físicos e/ou mentais), voluntários, enfermeiros, convalescentes e incuráveis... No dizer de Pai Américo esta é uma casa onde...

“Não há o criado. Não há verdadeiramente o enfermeiro. Procura-se tornar válido o Inválido, para que esqueça e seja alegre. É uma Obra de Doentes, para Doentes, pelos Doentes. (...) Mas ele existe também uma outra modalidade de assistência que o Calvário deseja e se propõe servir. São os convalescentes... O Doente tem alta; não permanece. A razão é sempre a mesma. Tornamos a perguntar: Para onde vai? O Calvário espera-o”<sup>41</sup>.

Por outro lado, e de forma não somente “complementar”, mas, em nosso entender, numa relação que é de “essencialidade”, temos a concretização literária desta (única e mesma) “obra” de Padre Américo, sensivelmente coetânea da concretização social, constituída pelo considerável volume de artigos publicados no seu jornal “O Gaiato” e nos jornais “*Correio de Coimbra*” e “*A Ordem*” (Diocese do Porto) e que hoje aparecem compilados em 16 volumes, assim agrupados (por ordem alfabética dos títulos):

- “*Cantinho dos Rapazes*” - “...recolha e selecção de textos publicados no O Gaiato, do n.º 47 de 15 de Dezembro de 1945 ao n.º 274 de 28 de Agosto de 1954 - é mais um valioso espólio da acção pedagógica de Pai Américo, especialmente dedicado aos Rapazes, particularmente ‘aos mais espigados (das Casas do Gaiato)- para servir de leitura espiritual’”<sup>42</sup>;
- “*Correspondência dos Leitores*” - Como o título indica, neste volume se espelha (também) a especial relação de proximidade entre Padre Américo, Diretor do Jornal “O Gaiato” e os seus leitores. Como o próprio se questiona, de acordo com a “Nota Editorial” do dito volume:

“E se eu encastoasse muitas cartas neste número, a matizar? Tenho tantas! Recebo tantas, todos os dias! São desabafos. São necessidades do espírito.

<sup>40</sup> Américo Monteiro de Aguiar - *Obra da Rua...*, p. 248. Ver, a este respeito, a “formulação teórica” do seu Fundador quanto à necessidade e missão na criação desta Casa: Américo Monteiro de Aguiar - *Notas da Quinzena...*, p. 367-369; Américo Monteiro de Aguiar - *Doutrina*. Vol. 3. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1980, p. 199-200.

<sup>41</sup> Américo Monteiro de Aguiar - *Obra da Rua...*, p. 133-134.

<sup>42</sup> Américo Monteiro de Aguiar - *Cantinho dos Rapazes*. 2.ª edição. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1997, p. 9.

Revelações. Coisas escondidas no fundo das almas, trazidas à tona pela leitura d'O Gaiato.”<sup>43</sup>.

Ora, de acordo com a mesma “Nota Editorial”,

“Todas estas [cartas] que agora se recolhem em livro, foram escolhidas por Pai Américo para publicação n'O Gaiato. São a matéria sobranete de outras recensões que ele próprio fez para o primeiro volume do Doutrina e depois continuámos quando do segundo e terceiro volumes. Ao longo de trinta e um anos decorridos, quantas mais dignas de semelhante eleição! Estas, porém, são as últimas das que Pai Américo motivou e respondeu ou reflectiu nas colunas do ‘Famoso’. São correspondência dos Leitores com ele”<sup>44</sup>.

- “*De como eu fui...*” – volume que resulta da “*recolha de textos sobre as crónicas de viagens que Padre Américo fazia pelo País, a revelar a Obra da Rua às populações de cidades e vilas ou a tratar de assuntos que à Obra importavam*”<sup>45</sup>;
- “*Doutrina*” (quatro volumes) – Contrariamente ao que o título parece apontar, não estamos diante de um qualquer “tratado” sobre Doutrina, Fé ou Moral Cristã mas antes um título onde se transcrevem e referem cartas provenientes dos assinantes d’“O Gaiato” e de outros correspondentes, com as quais Padre Américo faz doutrina, bem como experiências do seu quotidiano nas Casas do Gaiato e em contactos com diversas pessoas e situações: “*Esta Doutrina não é minha – é do Pai Celeste’ – Padre Américo*”<sup>46</sup>. Por conseguinte, poderemos afirmar que estes quatro volumes são como que o “exemplo paradigmático” do “pensar-fazer teológico” do autor, um “pensar-fazer” profunda e marcadamente “incarnado”, ao qual dedicaremos especial atenção mais adiante neste estudo. Continuando com o elenco da sua obra:
- “*Isto é a Casa do Gaiato*” (dois volumes), dedicado, como o título indica, a descrever o “coração” (funcionamento, dia-a-dia, regras, vivências quotidianas...) dos habitantes da Casa:

<sup>43</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Correspondência dos Leitores*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1988, p. VII.

<sup>44</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Correspondência dos Leitores...*, p. VII-VIII.

<sup>45</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...* Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1987, p. VII.

<sup>46</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...* 2.<sup>a</sup> ed. Vol. 1. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1974, p. VIII.

“A ideia de publicar este pequeno volume foi sugerida ao Padre Américo por quem dia-a-dia ia topando, durante a leitura do ‘Famoso’ (O GAIATO), com factos, figuras, acontecimentos, descrições que, pela sua beleza apetece recordar de vez em quando. Um pequeno mundo palpita nas suas páginas... mas onde principalmente resplandece a Mensagem eterna do Evangelho de Jesus”. (Prof. Dr. Alberto Carlos Correia da Silva)<sup>47</sup>;

- “*Notas da Quinzena*” – “recolha e selecção de textos que saíram n’O GAIATO: do n.º 4 de 16 de Abril de 1944, ao n.º 323 de 14 de Julho de 1956 (...) um diário da sua vida de Padre da Rua, de Recoveiro dos Pobres, inteiramente dedicada aos outros”<sup>48</sup>;
- “*O Barredo*” – porventura o mais “plástico” dos livros de Padre Américo, tão vívidas são as imagens utilizadas pelo autor para descrever a realidade daquele bairro homónimo da cidade do Porto: “crónicas publicadas n’O Gaiato, que ‘são em tudo e por tudo uma repetição viva e actual dos assuntos referidos no Pão dos Pobres’<sup>49</sup>; “É para demonstrar que a vida do Pobre não muda”<sup>50</sup>;
- “*O Ovo de Colombo*” – breve opúsculo onde Padre Américo “historia como e porquê desabrochou o Património dos Pobres”<sup>51</sup> e no qual podemos também encontrar a sua proposta de “Regulamento” desta sua obra;
- “*Obra da Rua*” – livro fundamental para compreender, com exatidão e rigor, a história daquela Instituição fundada por Padre Américo, é por ele descrito e apresentado como

“(...) um relatório... De uma vida inteiramente devotada ao Pequenino de palhas infelizes, herdeiro forçado da miséria social com suas muitas e variadas constelações... Eles, o património da Nação, os predilectos de Jesus, que se morressem naquela idade iriam vestidos de branco com sinos a repicar”<sup>52</sup>;

- “*Pão dos Pobres*” (quatro volumes) – reunindo os artigos publicados pelo Autor, primeiramente no jornal “*Correio de Coimbra*” (órgão oficial daquela

<sup>47</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato*. 3.ª ed. vol. 1. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1985, p. VIII.

<sup>48</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. VII.

<sup>49</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres. Do que eu vi em casa deles e de como tratei seus filhos*. 5.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1986, vol. 1, p. 339.

<sup>50</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo. Lugar de mártires, de heróis, de santos*. 3.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1974, p. VII.

<sup>51</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 339.

<sup>52</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. VIII.

diocese) sob o título de “*Sopa dos Pobres*” e, posteriormente no seu “*O Gaiato*”, então intitulados “*Obra da Rua*”, encontram-se aqui os relatos das suas visitas aos Pobres (e aos que os podiam ajudar) e do cuidado das suas necessidades; das Colónias de Campo e da vida nas Casas do Gaiato. Por isso, “Não há-de ser livro de lombada, formado na tua estante, com as folhas por abrir; não. Antes vai ser o teu livro de horas, puído dos teus dedos, como as contas de rezar. Pois como não, se ele trata da sorte de Irmãos?”<sup>53</sup>;

- “*Viagens*” - “Um livro de viagens... é uma viagem. Não há apenas o seu autor; vão também os leitores”<sup>54</sup>. Assim define Padre Américo este livro, que trata as suas viagens ao Brasil e a África, aos Açores e Madeira, por amor dos Pobres e dos Rapazes das Casas do Gaiato.

Concluindo esta primeira clarificação terminológica, e trazendo agora um pouco mais de luz sobre o título da presente comunicação, diremos que o que aqui nos propomos fazer é precisamente apresentar alguns dos “alicerces” da “ponte hermenêutica e conceptual” que, em nosso entender, liga as duas margens destes dois âmbitos/concretizações desta sua “obra”. Em suma, o intuito será evidenciar e documentar uma ideia/“tese” basilar a reter: a de que toda a ação evangelizadora, pedagógica e social do Padre Américo Monteiro de Aguiar assenta num conjunto de categorias teológicas que, embora não articuladas nem expostas de forma sistemática nos seus escritos<sup>55</sup>, permitem estabelecer um quadro de compreensão teológica não apenas de todo o seu pensamento pastoral, pedagógico, social..., como das respetivas concretizações. Isto implica reconhecer, *a fortiori*, e na mesma linha de pensamento do citado Padre Avelino Sousa Soares, que é no “Padre Américo, homem de fé” que reside a principal chave de leitura da sua personalidade e do próprio alcance e significado da sua obra e do seu contributo, face à renovação do clero seu contemporâneo, mas igualmente de transformação da sociedade portuguesa do séc. XX. Neste sentido, o reconhecimento de tal “ponte” obriga, primeiramente, a que se proceda à identificação dos respetivos “pilares”, ou seja, à sistematização da sua visão teológico-doutrinal da Fé Cristã (nomeadamente nas suas concretizações de ordem pastoral-social) e, “do outro lado da margem”, à compreensão da formulação-concretização prática/histórica dessa mesma visão. Deste modo se tornará clara, simultaneamente, quer a receção, em Portugal, de aquém e além-mar, do ideário teológico e histórico-sociológico, económico e político que lhe está subjacente, bem como a aplicação sócio-pastoral por ele

<sup>53</sup> Américo Monteiro de Aguiar - *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. XII.

<sup>54</sup> Américo Monteiro de Aguiar - *Viagens...*, p. 7.

<sup>55</sup> Sublinhe-se o que já atrás se referiu, precavendo alguma dedução imediatista, que nem mesmo nos artigos/textos/volumes denominados de “doutrina” encontramos tal espécie de elaboração nem nada que se assemelhe a uma formulação “sistemática” de qualquer “teoria”.

proposta. Conjugando estas duas vertentes de análise, julgamos que melhor se perceberá o conseqüente significado e relevância desta figura para a compreensão do tecido sócio-religioso português na época contemporânea.

## 2. Um “novo movimento de olhar”: da “Teologia” á “Obra”

### 2.1. A “Teologia” de Padre Américo: um “pensar ao sabor do tempo”

“A theologian is in many respects a product of his time, and his speculations are tempered by the milieu in which he lives. There are few who can rise above it and see the whole theological conspectus as it is. There is the added danger that in so doing he will differ from those of his time, rendering himself suspect to many of his own confreres. The result is that he will become either a stumbling block or a landmark for later theology”<sup>56</sup>.

Tratando-se de um autor que sempre recusou apresentar-se como “teólogo”, filósofo<sup>57</sup> e muito menos “fazer doutrina” através dos seus escritos, não é de esperar encontrar nestes uma qualquer sistematização filosófica, teológica, ou sociológica dos assuntos sobre os quais a sua reflexão incidiu. O que encontramos, isso sim, é uma escrita-pensamento *estritamente* coetâneo aos problemas, especialmente de ordem social... mas também teológica-eclesial, com que o autor teve que se debater no seu dia-a-dia de “padre da rua”. Tal significa que a sua escrita e reflexão não resultam nem obedecem a nenhuma espécie de esquematização prévia: antes surge direta e concomitantemente como resposta-reflexão-testemunho da sua vivência quotidiana e dos problemas por ela suscitados. Por conseguinte, todo o esforço de sistematização que se pretenda empreender do seu pensamento terá, necessariamente, que aceitar este pressuposto hermenêutico: a “teologia” que nos for possível haurir dos escritos de Padre Américo, seja “nas entrelinhas” (intra-texto) dos mesmos seja na sua formulação mais evidente e declarada (texto), foi e será sempre resultado do diálogo/confronto da realidade histórica concreta a que o autor se viu forçado a tentar compreender e dar resposta com aquilo que, como “homem de fé”, vislumbra ser o seu “dever” e “missão”, na concordância com o que entende serem as exigências do Evangelho.

Tendo este princípio hermenêutico sempre presente, julgamos ser possível apontar duas “grandes linhas” hermenêuticas do pensamento-obra do Padre Américo:

<sup>56</sup> Peter Riga – The ecclesiology of Johann Adam Möhler. *Theological Studies*. 22 (1961), p. 565.

<sup>57</sup> “...o Fundador da Obra da Rua não é um filósofo. É antes de mais um padre que, em certa ocasião, decidiu fazer do Evangelho o único livro de oração”. José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1997, p. XV.

- a) em primeiro lugar, e em perspectiva filosófico-teológica, uma “linha”/corrente que diz respeito ao processo de receção do Neotomismo em Portugal, quadro em que se inscreve quer a sua formação catequética recebida em tempos de infância quer a sua formação académica, em tempos de seminarista;
- b) uma segunda “linha” de pendor espiritual, que tem em conta fundamentalmente a (não)inscrição<sup>58</sup> do pensamento de Padre Américo nas correntes de espiritualidade do seu tempo, igualmente marcantes do “modus orandi et vivendi” da sua fé.

Vejamos, então, com algum maior detalhe, que ilações se podem tirar a partir de tais perspectivas de análise.

### 2.1.1. Padre Américo e o Neotomismo em Portugal<sup>59</sup>

Primeiramente, e no que concerne à ponte interpretativa entre o processo de receção-debate-implementação da Filosofia Tomista em Portugal<sup>60</sup> – cujo impulso fundamental foi dado precisamente nos finais do séc. XIX, evoluindo ao longo de toda a primeira metade do séc. XX<sup>61</sup> – e o percurso vital e académico-teológico de Américo Monteiro de Aguiar, haverá que registar a contemporaneidade entre o período de maior efervescência desta corrente Neotomista no quadro dos estudos filosófico-teológicos desenvolvidos na Academia Coimbrã e a passagem de Padre Américo pelas salas de aula na qualidade de seminarista daquela Diocese. Com efeito, remonta a 4 de agosto de 1879, data da publicação da Encíclica de Leão XIII, “*Aeterni Patris*”<sup>62</sup>, o arranque desta proposta de recuperação da filosofia cristã em conformidade com a Doutrina de S. Tomás de Aquino, comumente denominada como Movimento Neotomista / Neoescolástico<sup>63</sup>, e que, em contexto português,

<sup>58</sup> E permita-se-me desde já fazer notar que esta “(não)inscrição” não é mero artifício linguístico mas antes uma forma – absolutamente sincrética – de descrever, com objetividade, o dinamismo e relação existente entre estes dois âmbitos.

<sup>59</sup> Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 53-57.

<sup>60</sup> J. Pinharanda Gomes – Neotomismo. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal...*; J. Pinharanda Gomes – Aspectos da filosofia católica em Portugal na segunda metade do século XX. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 12 (2000) 315-354.

<sup>61</sup> Bernard Sesboüé; Christoph Theobald – A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX). In *História dos Dogmas*. Edições Loyola: São Paulo, 2006, vol. 4, p. 346 e ss.

<sup>62</sup> IGREJA CATÓLICA, Papa, 1878-1903 (Leão XIII) – Carta Encíclica “*Aeterni Patris*” sobre a restauração da filosofia cristã conforme à doutrina de S. Tomás de Aquino (04.08.1879)”, em *Acta Sanctae Sedis*, vol. 12, 1879, 97-115 [em linha: [https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris.html](https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris.html)].

<sup>63</sup> Evangelista Vilanova – *Historia de la Teologia Cristiana*. Vol. III. Barcelona: Editorial Herder, 1992, p. 585-605.

teve como grande protagonista o Bispo-Conde Manuel Correia de Bastos Pina (1830-1913)<sup>64</sup>. Foi no período da sua titularidade episcopal da Diocese Coimbrã (entre 1872 e 1913) e naquela Universidade que se verificou o epicentro de todo o seu projeto de transformação do panorama filosófico-teológico português<sup>65</sup>, quer na vertente da dita reflexão teórico-académica, quer no sentido e aplicabilidade pedagógicos de tal reforma. E, a atestar a dimensão de tal estratégia transformadora, convirá registar que esta se operacionalizou, como bem nota Nuno Estevão, em quatro grandes eixos de ação académica e divulgação editorial:

“(...) a criação de uma cadeira específica no Seminário da diocese (Filosofia Tomista), (...) uma instituição que desenvolvia actividades regulares (Academia de S. Tomás de Aquino), (...) um periódico (Instituições Christãs), (...) uma infra-estrutura apropriada (um salão no Seminário) e (...)uma tipografia destinada à impressão de obras e discursos produzidos pelos intervenientes neste amplo movimento (Typographia das Instituições Christãs, a que sucederia a Typographia do Seminario)”<sup>66</sup>.

Para dar seguimento a esse seu projeto, o referido bispo coimbrão encarregou, primeiramente, Luís Maria da Silva Ramos (Decano da Faculdade de Teologia)<sup>67</sup> e depois Monsenhor Tiago Sinibaldi (1856-1928)<sup>68</sup>, “*para o efeito contratado em Itália*”<sup>69</sup>, como primeiros regentes da referida Cátedra de Filosofia Tomista,

<sup>64</sup> António de Jesus Ramos – *O Bispo de Coimbra D. Manuel Correia de Bastos Pina*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1995.

<sup>65</sup> Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 55-56. Sobre a receção do Neotomismo em Portugal, ver: Maria Manuela Brito Martins – A receção do neo-tomismo em Portugal na segunda metade de Oitocentos: em torno do Bispo Bastos Pina, Tiago Sinibaldi, Martins Capela e Silva Ramos”. In *Actas do Congresso Internacional “O Pensamento Luso-Galaico-Brasileiro entre 1850 e 2000”*. Porto: Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto; INCM, 2007, p. 161-190; Nuno Estevão Miranda Ferreira – A restauração do tomismo em Portugal no século XIX: as Instituições Christãs e a Academia de S. Tomás de Aquino em Coimbra (1880-1893). *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 16 (2004) 43-86; Amaro Carvalho da Silva – Martins Capela, um divulgador do Neotomismo. *Revista Portuguesa de Filosofia*. 48:2 (1992) 321-347; Manuel António Ferreira Deusdado – *A Filosofia tomista em Portugal: documento estabelecido sobre um ensaio de M. A. Ferreira Deusdado*. Porto: Lello & Irmão, 1978; António de Jesus Ramos – *O Bispo de Coimbra...*; Carlos A. Moreira Azevedo – L’ensegnamento nella facultà di teologia di Coimbra nel contesto europeo del secolo XIX. In *A Igreja e o Clero Português no contexto europeu*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP, 2005, p. 295-306.

<sup>66</sup> Nuno Estevão Miranda Ferreira – A restauração do tomismo em Portugal..., p. 43.

<sup>67</sup> Maria Manuela Brito Martins – A receção do neo-tomismo em Portugal..., p. 188-190; Eduardo Cordeiro Gonçalves – Luís Maria da Silva Ramos e a Crítica dum Socialista. A Propósito da Rerum Novarum, apud *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras, 2004, p. 561-568.

<sup>68</sup> Maria Manuela Brito Martins – A receção do neo-tomismo em Portugal..., p. 174-182.

<sup>69</sup> J. Pinharanda Gomes – Neotomismo..., p. 304.

tendo contado ainda com a colaboração do filósofo M. Ferreira-Deusdado (1860-1918)<sup>70</sup>, amigo pessoal do Cardeal Mercier (1851-1926)<sup>71</sup>.

Ora, foi precisamente neste período de especial efervescência do Neotomismo coimbrão que Padre Américo se encontrava naquela cidade, a completar os seus estudos teológicos no Seminário daquela diocese. É em outubro de 1926 que inicia o curso quadrienal de Teologia, inaugurando, assim, o seu percurso académico<sup>72</sup>. Apesar de ser um aluno cuja idade estava muito acima da média da dos seus colegas<sup>73</sup> e de já não lhe poder ser exigida a “frescura de pensamento” própria da juventude, não deixa, contudo, de se revelar um aluno – diríamos – mediano, atendendo às classificações obtidas de que temos notícia<sup>74</sup>. No entanto, mais relevante do que a análise de tais resultados, parece-me mais acertado concentrarmo-nos nos *curricula* ministrados no referido Curso, visto que será através da sua análise que melhor se perceberá, em primeiro plano, a influência da corrente neotomista na sua formação académica e, *a posteriori*, a forma como tal influência moldou (ou não) o seu “*modus theologandi*”.

Começando por atender aos títulos e autores dos manuais então utilizados nas mais variadas disciplinas, fácil e notoriamente se evidenciará a preponderância e influência desta corrente filosófico-teológica nos referidos *curricula*: “Elementos de Filosofia” – obra em 2 volumes, da autoria do citado Mons. Tiago Sinibaldi<sup>75</sup>; “*Criteriologia*” (no original: “*El criterio*”), do catalão Jaime Luciano

<sup>70</sup> Manuel António Ferreira Deusdado – La philosophie thomiste en Portugal. Notes pour servir à l’histoire de la philosophie en Portugal. *Revue néo-scholastique*. 20 (1898) 429-450; Manuel António Ferreira Deusdado – *A Filosofia tomista em Portugal...*; Artur Manso – Manuel António Ferreira-Deusdado (1858-1918). Ensaio biobibliográfico, apud Ernesto Rodrigues; Amadeu Ferreira, ed. – *A Terra de Duas Línguas. Antologia de Autores Transmontanos*. Vol. II. Valongo: Lema d’Origem, 2013, p. 317-326.

<sup>71</sup> Désiré Joseph Mercier (1851-1926), fundador do Instituto Superior de Filosofia na Universidade de Lovaina e autor do *Curso de Philosophia – Ontologia ou Metaphisica Geral* (Editado em Portugal por Pedro Maria Dantas Pereira, em 6 volumes, em 1904), é uma das figuras de maior destaque do movimento neotomista europeu, tendo influenciado autores como Joseph Maréchal (1878-1944) ou Pierre Rousselot (1878-1915). Cf. Hubert Jedin, ed. – *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. 8. Barcelona: Editorial Herder, 1978, p. 186; Hubert Jedin, ed. – *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. 9. Barcelona: Editorial Herder, 1984, p. 579; José Luis Illanes; Josep Ignasi Saranyana – *Historia de la Teología*. Sapientia Fidei 5. Madrid: BAC, 1995, p. 325-326.

<sup>72</sup> Joaquim Francisco Pereira Guimarães – *Américo Monteiro de Aguiar. Da infância ao sacerdócio, 1887-1930; Facetas de uma vida*. [texto policopiado]. Tese de Mestrado em História Contemporânea, FLUP, 2013, p. 78.

<sup>73</sup> Cf. Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 11-71.

<sup>74</sup> Nesse ano letivo de 1926-1927, estes foram os seus resultados nos exames específicos de algumas disciplinas, e a respetiva média global obtida: no Exame da Cadeira de “Liturgia” (realizado a (13 de junho de 1927), 10 valores; no Exame de Religião (23 do mesmo mês), 11 valores; no “Acto do 1º ano Teológico” (a que corresponde a média geral do ano, realizado igualmente a 28 de junho), 13 valores. No ano seguinte (2.º do quadriénio de Teologia), obtém como média geral do ano a nota de 12 valores.

<sup>75</sup> Thiago Sinibaldi – *Elementos de philosophia*. 2ª ed. 2 vols. Coimbra: Typographia do Seminario, 1894. “(...) figura incontornável na recuperação do tomismo em Portugal nos finais do século XIX” (Nuno Estevão Miranda Ferreira – *A restauração do tomismo em Portugal...*, p. 65.

António Balmes y Urpiá; os dois volumes da obra “*Curso de Economia Social*” do Padre Charles Antoine<sup>76</sup>, a “*Teologia Pastoral*”, de Emílio Bernardi, “*Jesus Cristo. A Sua Vida e o seu tempo*” (Hipólito Leroy, Viseu, 1910-1914); o “*Grande Catecismo Católico*” (Padre José Deharbe, Viseu, 1908) e o “*Compêndio de Teologia Moral*” (de Pedro Gury) são disso mesmo exemplo<sup>77</sup>.

Por outro lado, uma outra hipótese de análise será a de verificar quem eram, à data, os Professores de Teologia no Seminário de Coimbra<sup>78</sup>, de modo a percebermos o respetivo papel na divulgação do neotomismo e, *a fortiori*, a sua influência no pensar de Padre Américo. Assim, entre estes, contam-se os nomes de José Joaquim Oliveira Guimarães, José Maria Rodrigues, Manuel Eduardo Motta Veiga, o citado Luís Maria da Silva Ramos, Manuel de Jesus Lino, Manuel Azevedo de Araújo e Gama e Augusto Eduardo Nunes<sup>79</sup>. Poder-se-ão igualmente citar os nomes de outros catedráticos de Teologia: António França Bettencourt, Bernardo Augusto Madureira e António Garcia Ribeiro de Vasconcelos. Além de todos estes, serão de relevar ainda os nomes do futuro Cardeal Cerejeira<sup>80</sup>, que à época era Professor na Universidade de Coimbra e em quem Padre Américo via “*um sábio e um santo*”<sup>81</sup>, figura a quem se refere explicitamente nos seus escritos quer numa “crónica” de um episódio marcante da vida da sua Obra<sup>82</sup>, quer como autor de um discurso ao clero de Lisboa que muito o impressionou e inspirou<sup>83</sup>.

<sup>76</sup> Charles Antoine – *Curso de Economia Social*. Viseu: Imprensa da Revista Catholica, 1904.

<sup>77</sup> Para uma análise mais pormenorizada (e elenco mais completo) ver Carlos A. Moreira Azevedo – *L'Insegnamento nella facultà di teologia di Coimbra...*

<sup>78</sup> Maria Manuela Tavares Ribeiro; Irene Maria Vaquinhas – Os professores da Universidade de Coimbra ao tempo de Rodrigues de Freitas. In *Rodrigues de Freitas: a obra e os contextos. Actas do Colóquio*. Porto: Universidade do Porto – Faculdade de Letras – Centro Leonardo Coimbra, 1997, p. 223-228; Carlos A. Moreira Azevedo – *L'Insegnamento nella facultà di teologia di Coimbra...*; Manuel Augusto Rodrigues – Teologia. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000; Joaquim Ferreira Gomes – Universidade de Coimbra. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000; Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 61-62.

<sup>79</sup> No seu debate com o materialismo, notabilizou-se pela sua reflexão em torno do tema do “milagre” – M. Fernanda Reis Figueira – A Faculdade de Teologia perante o materialismo (1861-1905). *Revista de História das Ideias*. 1 (1976), p. 218-219.

<sup>80</sup> Aníbal Pinto de Castro – O Cardeal Cerejeira: universitário e homem de letras. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 2 (1990) 21-45; Luís Salgado de Matos – Cardeal Cerejeira: universitário, militante, místico. *Análise Social*. 36:160 (2001) 803-837.

<sup>81</sup> “Facetas de uma vida”, *O Gaiato*, 31 de julho de 1965, p. 2.

<sup>82</sup> No texto, intitulado “Crónica do Tojal”, Padre Américo, relata a cerimónia de inauguração da “casa-agrícola” daquela Casa do Gaiato. A certa altura, sublinha, com notória admiração e gratidão: “A visita do senhor Cardeal estava para as três da tarde e à hora Sua Eminência chegou. Pudera ter-se feito representar. Não lhe faltava quem. Mas veio Ele. Graças a Deus”. Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 208-209.

<sup>83</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina*. Vol. 2. 1.ª ed. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 1977, p. 106-108.

Outro nome a reter é o de D. Manuel Trindade Salgueiro<sup>84</sup> (nomeado Capelão da Universidade em 1934<sup>85</sup>, foi igualmente, a partir de 1941, Bispo auxiliar do Patriarcado de Lisboa e depois Arcebispo de Évora, entre 1955 e 1965), alvo igualmente de uma especial admiração de Padre Américo, pela “*simplicidade da sua intelectualidade*”<sup>86</sup>. Mas a admiração era recíproca: de acordo com o testemunho do padre Euclides Morais, este era, além de seu professor, um seu “defensor”, chamando-lhe (carinhosa e simbolicamente) de “*Passarinho*”<sup>87</sup>. Finalmente, merece especial destaque o Padre Luís Lopes de Melo (1885-1951)<sup>88</sup>, que havia sido capelão do Corpo Expedicionário Português e herói da guerra de 1914-1918, ao tempo pároco da Sé Velha de Coimbra e cofundador – em 1924, juntamente com Maria Carolina Bressane Leite Perry de Sousa Gomes – e capelão das “*Criadas dos Pobres*”<sup>89</sup>, homem e padre por quem se deixa inspirar em não poucos nem irrelevantes temas relacionados com a resposta mais adequada a dar a certos problemas de ordem social<sup>90</sup>.

### 2.1.2. Padre Américo e a Espiritualidade

Uma segunda “linha” interpretativa poderia ser a proposta por José da Rocha Ramos<sup>91</sup> e aliás já apontada igualmente por Ernesto Candeias Martins<sup>92</sup>, sugestões e análises que aqui seguiremos de perto, e que tem em conta, fundamentalmente, a (não) inscrição de Padre Américo nas correntes de espiritualidade do seu tempo. Com efeito, uma das características do contexto histórico e geográfico coetâneos à biografia de Padre Américo é o da existência de uma religiosidade/

<sup>84</sup> João Francisco Marques – Oratória Sacra ou Parenética. In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 504-505.

<sup>85</sup> Joaquim Ferreira Gomes – Universidade de Coimbra..., p. 320.

<sup>86</sup> Ver o texto “Outra visita” em Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 259-260.

<sup>87</sup> “Facetas de uma vida”, *O Gaiato*, 18 de agosto de 1984, p. 3.

<sup>88</sup> Manuel de Almeida Trindade – *O padre Luís Lopes de Melo e a sua época (1885-1951)*. Coimbra: Casa do Castelo Editora, 1958; Manuel da Silva Trindade; Gabriel de Sousa – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra: Dr. Francisco José de Sousa Gomes, Pe. Luís Lopes de Melo, Pe. Américo, Ir. M. a Carolina de Sousa Gomes, Fr. Bernardo de Vasconcelos*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1991; Joana Brites – Construir a história: a sede do CADC de Coimbra. *Lusitania Sacra*. 2ª série. 19-20 (2007-2008), p. 127; João Francisco Marques – Oratória Sacra ou Parenética..., p. 506-507.

<sup>89</sup> Maria do Pilar S. A. Vieira – Criaditas dos Pobres (Congregação das). In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000; VV. AA. – A nossa pobreza de criaditas. *Communio – Revista Internacional Católica*. 3:5 (1986), p. 476-477.

<sup>90</sup> Vide uma síntese de tais “influências” em Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 63-65.

<sup>91</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 52-59.

<sup>92</sup> Ernesto Candeias Martins – Padre Américo...

piedade popular fortemente alicerçada num espírito devocional multifacetado<sup>93</sup>. Sem, contudo, pretendermos ser exaustivos nesta análise, atemo-nos somente a identificar algumas notas fundamentais sobre este tema, sublinhando as suas intersecções mais diretas com o pensamento do autor em causa.

Em primeiro lugar, e num plano estritamente Cristológico e Cristocêntrico, haverá que registar o culto do Sagrado Coração de Jesus, instigado por Pio XI (particularmente a partir de 1925, data da publicação da sua Encíclica “*Quas Primas*”, onde se opera igualmente a instituição da festa de Cristo-Rei como festa maior da cristandade, conforme ao projeto católico de “reconquista cristã” da sociedade<sup>94</sup>), propagado posteriormente pelas chamadas “missões populares”<sup>95</sup> e, mais tarde, pela ação do Movimento do “Apostolado da Oração”. Depois, e igualmente em plano Cristológico, haverá que referir um forte culto Eucarístico, concretizado numa espiritualidade centrada na presença real de Jesus Cristo, fruto, uma vez mais, do impulso de Pio IX, e que teve uma tal propagação que acabou por ser a principal marca da espiritualidade de toda a segunda metade do séc. XIX. Finalmente, o culto do Menino Jesus, igualmente expressão do mesmo carácter Cristocêntrico.

A par desta espiritualidade Cristológica e Cristocêntrica, verifica-se igualmente uma forte presença de elementos relacionados com o culto a Nossa Senhora, cujas raízes mais remotas se fundam nos tempos da nossa Nacionalidade, se aprofundam (como aliás por toda a Europa) durante a Idade Média, se reanimam, em contrarresposta à ofensiva Protestante durante a Idade Moderna, expandindo-se a todo o mundo cristão especialmente após a proclamação do dogma da Imaculada Conceição (1854) e que, após as aparições de Nossa Senhora a Bernardette Subirous (Lourdes, 1860) e aos adolescentes Francisco, Jacinta e Lúcia Marto (Fátima, 1917), recebem um particular impulso e especial significado no quadro da religiosidade popular, ao ponto de, na opinião de Frei Geraldo Coelho Dias, ter atingido o seu “auge” precisamente nesta Época Contemporânea (séculos XIX e XX)<sup>96</sup>. Disto fazem prova, como documentada e exaustivamente

<sup>93</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In *História Religiosa de Portugal*. Dir. Carlos A. Moreira Azevedo. Vol. 3. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 130, 159-164.

<sup>94</sup> Paulo F. de Oliveira Fontes – A institucionalização da Acção Católica Portuguesa e a festa de Cristo-Rei. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 19-20 (2007-2008) 173-180. A título de curiosidade, veja-se o que precisamente entre 1926 e 1929 aconteceu no México, com a revolução dos “Cristeros” contra o regime/governo socialista, aqui recordado como exemplo paradigmático desta atitude “combativa”/belligerante entre Igreja e Poder Político. Como plasmação cinematográfica de tal conflito, veja-se o filme “*Cristiada*”, de Dean Wright (2012).

<sup>95</sup> Acácio Sanches – Modelo de intervenção oratória no Portugal contemporâneo: a Missão Popular. *Lusitania Sacra*. 24 (2011) 179-194.

<sup>96</sup> Geraldo J. A. Coelho Dias – A devoção do povo português a Nossa Senhora nos tempos modernos. *Revista da Faculdade de Letras – História*. II série. 4 (1987), p. 229 e seguintes.

relata aquele autor, quer o aparecimento de santuários marianos<sup>97</sup>, quer o (res) surgimento das peregrinações, romarias e demais festas<sup>98</sup> com estes relacionados.

Finalmente, deveremos apontar o culto dos santos, “*sobretudo os santos portugueses e os estrangeiros fundadores de congregações ou ordens religiosas*”<sup>99</sup> como um terceiro eixo desta religiosidade popular que aqui se pretende descrever apenas sumariamente.

Tendo em conta este quadro interpretativo, haverá então que perceber de que forma é que Padre Américo dialoga com esta pluriforme manifestação do “ver” e “experimentar” religiosos do povo português daquela (sua) época. Assim, e uma vez mais esquematicamente, no que respeita à dimensão Cristológica e Cristocêntrica desta espiritualidade, devemos ter presente que, de acordo com os seus biógrafos, esta terá suas raízes na influência familiar – em particular a exercida por sua mãe – enquadrada pelos dinamismos próprios da catequização/“doutrinação” cristã e católica daquele período. Não obstante, será mais tarde, já nos seus tempos de seminarista em Coimbra, e devido ao grande impacto<sup>100</sup> nele provocado por uma conferência de Padre Mateo Crawley<sup>101</sup> (um dos principais impulsionadores e divulgadores daquela devoção) ocorrida entre dezembro de 1927 e fevereiro de 1928<sup>102</sup>, que Padre Américo terá, definitivamente, interiorizado esta espiritualidade com a profundidade que hoje poderemos entrever nos seus escritos. De acordo com Ernesto Candeias Martins:

“O P.e Américo desde a infância que assimilou as diversas correntes espirituais então existentes, sem deixar-se prender por elas. A sua piedade, ao contrário do

<sup>97</sup> Geraldo A. Coelho Dias – A devoção do povo português..., p. 243-248.

<sup>98</sup> Geraldo A. Coelho Dias – A devoção do povo português..., p. 248 e ss.

<sup>99</sup> Jacinto Salvador Guerreiro – A imprensa católica no século XX em Portugal: apresentação de um projecto. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 10 (1998), p. 388.

<sup>100</sup> Nas palavras do próprio, de acordo com o testemunho de Padre Carlos Galamba: “Padre Mateo é um sacerdote americano que anda pregando por toda a Europa, em todas as línguas. É um génio de santidade como os há nas artes, letras, armas, etc. Impossível dizer o que ele diz, como diz, e como impressiona. Deu aqui 3 conferências a intelectuais, na n/ sala nobre, que comporta 700 pessoas, sempre à cunha. À última não fui. Desejaria imenso ir. Oh, sim. Desejara. Não fui. Um sacrifício. Durante a conferência ‘conversei’ com Deus, de joelhos. Pedi para que aqueles intelectuais vissem todos o que eu dantes não via e agora vejo. Mas pelo menos um, Senhor, disse eu. Sequer um, dos mais sábios e mais desgraçados. No final da conferência aparece um cavalheiro, Dr. X, deu-me o cartão, e o que se passou entre nós ninguém o saberá. No dia seguinte, sábado, levava-o ao quarto de Padre Mateo e no dia seguinte ainda, Domingo, na falange de 492 intelectuais que comungaram à Missa do Padre, ajudando Dr. Y e um quintanista de Direito, vi o meu herói, que no fim, às escondidas, com os olhos marejados, me agradece tamanho favor. Eis o caso.” – “Facetas de uma vida”, *O Gaiato*, 16 de março de 1963, p. 1.

<sup>101</sup> Mons. Lebrum – Padre Mateo Crawley-Boevey, Apóstolo da Missa Gregoriana e Etronização ao S.C. Jesus. In <http://padremateocrawley.blogspot.pt/2014/12/biografia-del-padre-mateo-crawley.html>. Consultado a 16 de setembro de 2015.

<sup>102</sup> Cf. “Facetas de uma vida”, *O Gaiato*, 16 de março de 1963, p. 1; Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 26.

que era hábito, está enraizada no Evangelho, fruto da educação familiar e escolar recebida e, posteriormente, desenvolvida quando sacerdote<sup>103</sup>.

Como demonstrações evidentes de tal profundidade, não meramente reflexiva/teórica mas estritamente *vivencial*, poder-se-ão apontar, por um lado, as sucessivas entronizações do “Sagrado Coração de Jesus” que o Autor em momentos marcantes da sua vida (e da história da sua Obra) protagonizou<sup>104</sup>, bem como algumas “coincidências factuais”<sup>105</sup> que, lidas “com olhar crente”, foram por ele interpretadas como “sinais” e expressões dessa mesma “centralidade Cristológica”.

Direta e profundamente relacionadas com esta dimensão Cristológica e Cristocêntrica do pensamento-ação de Padre Américo estão a sua especial devoção e atenção teológico-espiritual à Eucaristia, por ele definida como “o Cristo do Evangelho ali presente”<sup>106</sup>. Com efeito, é por demais notório nos seus escritos que o culto da Eucaristia “está nele bem enraizado”<sup>107</sup>, quer no que concerne à “compreensão teológica” do “mistério” nela celebrado, quer na constante preocupação pastoral na afirmação da sua centralidade no existir e agir quotidianos do cristão, quer ainda na afirmação da sua “necessidade” (comunhão diária) para uma feliz vivência cristã. Com efeito, já desde os tempos de Seminário e notando um certo “desleixo” de alguns dos seus companheiros pela comunhão diária, Américo denunciava (de acordo com o testemunho do padre Augusto Nunes Pereira):

“Todos têm mais de 16 anos... Deviam, pois, tomar a sério um certo número de coisas e habituarem-se ao sentido da responsabilidade. Por exemplo, a Comunhão! As ausências da Mesa Santa são um sintoma triste. Para mim pedirei a Deus que me leve à Comunidade Eterna no dia em que tiver de ficar sem Comunhão”<sup>108</sup>.

<sup>103</sup> Ernesto Candeias Martins – Padre Américo..., p. 260.

<sup>104</sup> No dia da abertura das portas da Casa do Gaiato de Miranda do Corvo (vide José F. Coelho Ferreira – *Padre Américo: vida e obra*. 2ª ed. Penafiel: Câmara Municipal de Penafiel, 1989, p. 52 e ss.) e na inauguração do Lar do Ex-pupilo das Tutorias e dos Reformatórios, em Coimbra (Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 2, p. 269; José F. Coelho Ferreira – *Padre Américo: vida e obra...*, p. 54ss).

<sup>105</sup> A este respeito, regista-se: (1) o facto de que a (ideia de construção da) Casa do Gaiato do Tojal ter nascido após um encontro entre Padre Américo e o Cardeal Cerejeira a 27 junho 1947, nesse ano dia litúrgico da “Solenidade do Sagrado Coração de Jesus”; (2) a sua primeira palestra aos microfones de uma rádio do Porto coincide no dia dessa mesma festividade; e (3) na sua primeira viagem ao Brasil, ao chegar aos Convento dos Beneditinos do Rio de Janeiro onde ficaria hospedado, os monges estavam a preparar-se para rezar o Ofício de Vésperas do Sagrado Coração de Jesus...

<sup>106</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 52.

<sup>107</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 59.

<sup>108</sup> Facetas de uma vida, *O Gaiato*, 7 de fevereiro de 1959, p. 1.

Fica claro que, para Padre Américo, era a celebração diária da Eucaristia que “dava a tônica” de todo o seu dia<sup>109</sup>, sendo a sua celebração matutina por ele entendida como expressão máxima do “diálogo da Igreja com o Pai, por meio de Jesus Cristo e do Espírito Santo”<sup>110</sup>. Homem que herculeamente se esforçou por compaginar dinamicamente a compreensão teórica com a vivência sacramental e social da fé assumida e professada – evitando e criticando ferozmente qualquer tipo de “esquizofrenia”, e bem ao estilo da velha máxima *lex orandi lex credendi*, formulação a que Padre Américo justapõe a sua *lex vivendi* -, não deixa igualmente de sublinhar, em diversas circunstâncias e contextos, a dignidade do espaço litúrgico onde esta acontece, bem como das alfaias a utilizar. Um deles, e porventura verdadeiramente paradigmático de todos os demais que aqui se poderiam citar, é o que escreve em jeito de relato da construção da “Capela da Aldeia dos Gaiatos” (Paço de Sousa). Atente-se, pois, no seguinte excerto:

“Os trabalhos da Aldeia convergem todos, actualmente, para a Capela. É o ponto nervoso da Obra. Começaram também as ofertas. Já temos uma importante: a píxide. É riscada e trabalhada por mãos piedosas e sabedoras. Temos bastante oiro, mas não ainda o suficiente para o cálice. No conceito dos valores terrenos vai o oiro na vanguarda. É o melhor que há. Para Deus, o melhor. Não te escandalizes. O Filho do Homem não disse mal do oiro, mas sim do uso que dele se faz. Oferece-se um presente de oiro a quem se estima. Pois que muito, oferecer um cálice de oiro para o serviço de Deus?! Tudo é d’Ele! Insisto: Manda oiro. Paramentos. ‘Roupa’, como lhe chama o ‘Tripas’, de Miranda do Corvo. Linho do altar. Os Passos do Senhor, em moldura de bom gosto. Se tiveres a paixão de Francisco de Assis, não dás a vez a ninguém! Trezentos garotos da rua, em pequenina romagem da *Via Crucis* dentro da nossa Capela! Ele há muita gente que discorda da Capela. Já mo disseram na cara: ‘Para quê este luxo?!’ Assim disseram os fariseus do *desperdício* de Madalena! Eu cá penso de outra maneira e ando para a frente. Foge dos homens de um só livro, quando esse livro é o Evangelho<sup>111</sup>.

Não se pense, contudo, que tal preocupação se deva enquadrar num qualquer arroubo litúrgico-rubricista ou estético-artístico: as suas palavras a este respeito são de quem se preocupa (sempre) pela *verdade* da *mensagem* que tais objetos, lugares e demais elementos rituais veiculam. Num texto curiosamente intitulado “*O fundamento do Cristianismo é a renúncia*”, e onde também critica acerrimamente a expressão “católico praticante”, é tal ideia muito bem expressa:

<sup>109</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 59.

<sup>110</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 59.

<sup>111</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 21-25.

“Aqui há tempos, celebrava no altar de uma paróquia e ao abrir o sacrário vem de lá uma baforada de perfume! Os cristãos de hoje querem secularizar Jesus. Ele há-de conformar-se com o mundo muito embora haja dito que o Seu Reino não é deste mundo. É tal. Lá está o cheirinho no sacrário. Nós não havemos de ser como Ele? Não senhor. Ele é que há-de ser como nós! O fel e o vinagre. Os cravos e a cruz não são nem representam nada. Um frasquinho de cheiro. Um arco íris nos altares. Um devotozinho piegas — e eis. Programazinho delicioso de tais católicos praticantes que desacreditam a nossa santa Religião. Os de pouca fé, vacilam. Os descrentes, fogem”<sup>112</sup>.

E, mais adiante, continua:

“Quanto aos vasos sagrados para uso do culto, recebi até à data cento e trinta objectos de ouro, os quais, pelo seu peso diminuto, não dão metal suficiente para o trabalho que se pretende. Há-de haver mais coisitas de ouro no teu guarda-jóias. Fico à espera. Continuando no assunto de pratas do altar, elas compreendem: uma custódia, uma píxide, uma banquetta, um turíbulo com naveta e as necessárias galhetas. Por ora, tenho apenas a píxide e a custódia. Dá-me prata ou ouro para mandar fazer. Peças daquelas já feitas não, pois que tudo obedece a um mesmo estilo. A lâmpada é de ferro. Os paramentos virão depois. Há muita coisa desse género em solares antigos. Talvez esta notícia lá chegue e, do conhecimento dela, cheguem os paramentos à Casa do Gaiato. Ainda não mandei fazer as imagens de Jesus e de Maria. Se V. não tem particular interesse em oferecer estas duas imagens, eu antes queria que procurasse um Jesus crucificado, de prata, madeira, osso ou marfim, para aplicar na cruz da banquetta que se está a fazer em estilo de conjunto. Eu queria sobretudo um Cristo que fale; que diga alguma coisa ao pobre sacerdote quando apresenta a matéria do Sacrifício — a ele que peca tantas vezes! Talvez encontre em casa particular ou antiquários. Diga alguma coisa. Assine sempre: “Ninguém”. Eu cá também assim me chamo, muito embora o mundo não”<sup>113</sup>.

E, a terminar:

“Sim, desejava falar-lhe da nossa Capela; porém, conheço que uma grande parte dos leitores de O Gaiato não gosta nada de ouvir esta música. Eu podia fazer um bocadinho de apologética e dizer-lhes, meu senhor, que jamais Portugal foi tamanho como no tempo em que os reis ofereciam cálices de ouro e de prata aos altares das igrejas; que Pio X, por muito refulgir no altar da Confissão de Pedro,

---

<sup>112</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 21.

<sup>113</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 23.

nunca deixou de ser quem era, como se viu no dia da sua morte, estendido sobre uma cama de ferro das que custavam naquele tempo dezoito tostões em prata. Poderia, sim, botar abaixo prateleiras, consumir argumentos e até ir buscar o reparo dos fariseus quando a pecadora desperdiça coisas ricas aos pés de Jesus, que por ser argumento do Evangelho deveria ser convincente. Mas reconheço que tudo seria inútil. Não valem argumentos. Compreende-se a relutância dos não-conformistas. É a própria sombra deles que os impede de ver claro. Se um dia chegam a ter Luz, são soldados de primeira linha. São os melhores soldados. Dão tudo e querem que todos deem ao seu Jesus”<sup>114</sup>.

Tem, por isso, todo o acerto a conclusão de José da Rocha Ramos: “*A Eucaristia é o centro da sua vida. O Evangelho o seu livro*”<sup>115</sup>; “*A Bíblia e a Eucaristia são dois pólos importantes e, igualmente, duas das principais fontes da sua oração*”<sup>116</sup>, desde que se tenha sempre presente o seu “saudável distanciamento” relativamente a certas correntes de espiritualidade de pendor “auto-expiatório/reparador” da vivência eucarística, assaz em voga no seu tempo. Aliás, e seguindo igualmente a intuição do mesmo autor, “*será certamente interessante estabelecer o paralelo entre Padre Américo e D. Sílvia Cardoso sua contemporânea*”<sup>117</sup>, uma vez que

“...enquanto que D. Sílvia, por exemplo, coloca a tónica na reparação expiadora – de acordo com o comum sentir do tempo – procurando compensar o amor de Deus ofendido, por uma imolação espiritual (que vai até ao voto de vítima), e pela acção apostólica dirigida à conversão dos ‘pobres pecadores’ e à salvação das almas, o Padre Américo liberta-se de todo e qualquer espiritualismo vazio e estéril e coloca a tónica no amor aos irmãos”<sup>118</sup>.

Avançando um passo mais nesta tentativa de compaginação da espiritualidade de Padre Américo com aquela que caracteriza o “habitat” em que esta se desenvolve, é conveniente registar, não sem alguma surpresa, a ausência de referências de particular relevo ao culto ao Menino Jesus, muito embora se note uma “*especial predileção pelo Santíssimo Nome de Jesus*.”<sup>119</sup>. De resto, também

<sup>114</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 24.

<sup>115</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 62.

<sup>116</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 89; 136.

<sup>117</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 55.

<sup>118</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 57-58. A respeito desta “dimensão eucarística” da espiritualidade desta Venerável, ver Joaquim Monteiro – *A Espiritualidade da Serva de Deus Sílvia Cardoso. Humanística e Teologia*. 17:1-2 (1996), p. 155-158.

<sup>119</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 61.

neste último caso se verifica o mesmo género de “coincidências históricas”<sup>120</sup> que, no quadro do seu pensar e agir, adquirem sempre um particular significado. Como curiosidade (que, certamente, será mais do que isso) convirá mencionar o facto de Padre Américo, ao despedir-se dos doentes do Barredo, lhes sussurrar ao ouvido o “*Santíssimo Nome de Jesus*”... Uma vez mais, e como sempre, era Jesus Cristo, Aquele que “*sendo rico, se fez pobre por vós, a fim de vos enriquecer por sua pobreza*” (2 Co 8, 9), o centro e a referência fundamental de todo o seu pensar e agir. Por isso, também nessa singela despedida Padre Américo não se demitia de deixar ecoar no ouvido – para assim chegar mais diretamente ao coração – aquela mensagem de reconforto de S. Paulo aos habitantes de Corinto.

Quanto ao culto a Nossa Senhora, desenvolvido neste período de forma particular em torno da Imaculada Conceição (Padroeira de Portugal) e de Nossa Senhora de Fátima (em virtude dos acontecimentos de 1917, embora com ecos mais amplos apenas a partir de 13 de outubro 1930<sup>121</sup>), apesar de que “*muitos o têm acusado de não ser mariano*”<sup>122</sup>, porventura fundamentando tal apreciação no facto de nos seus escritos serem muito escassas as referências a Maria, julgo ser justo dizer, com José da Rocha Ramos, que ela “*está sempre presente na sua vida*”<sup>123</sup>. É certo que Padre Américo “*não vê em Maria a Mater Dolorosa do século passado e até mesmo dos dois primeiros quartéis deste século*”, pois para ele, Maria é fundamental e essencialmente aquilo que mais profundamente a define: a Mãe de Jesus. Foi no seu seio que Deus Se “*escondeu*”.<sup>124</sup> Por isso, quando se lhe refere, é sempre tendo como pano de fundo essa condição essencial e no horizonte aquela que foi a sua grande “*missão*”: acolher no seu seio o Verbo Incarnado e constituir, com José, modelo e paradigma da Família.

Finalmente, no que se refere à última “grande linha” da espiritualidade da primeira metade do séc. XX em Portugal – referente ao “culto dos santos” –, cremos ser possível afirmar que Padre Américo se situa um pouco “à margem” dessa corrente, sobretudo se diante dela se adotar uma perspetiva (e atuação) de pendor “espiritualizante” (não-prático). Por isso, é neste contexto que se torna perfeitamente compreensível uma espécie de “hierarquia” no significado e afinidade espiritual nutrida por Padre Américo em relação a algumas figuras da

<sup>120</sup> A Obra da Rua nasce no dia daquela Festa Litúrgica, razão pela qual Padre Américo elege como Patrono de duas das suas Casas do Gaiato (Miranda do Corvo e Paço de Sousa) aquela mesma invocação.

<sup>121</sup> Data da publicação da Provisão “*A Divina Providência*” que declarava as aparições como dignas de fé e autorizava oficialmente o culto a Nossa Senhora de Fátima. Vide Manuel Mendes – *Padre Américo. Itinerário Vocacional*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 2014, p. 292, nota 19. Para o período imediatamente anterior (e no que à imprensa católica diz respeito), ver: Bruno Cardoso Reis – *Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930)*. *Análise Social*. 36:158-159 (2001) 249-299.

<sup>122</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 60.

<sup>123</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 60.

<sup>124</sup> Cf. Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 228.

História do Cristianismo, variação que se nos revela mensurável quer quantitativa quer qualitativamente, e que se manifesta numa direta proporcionalidade entre o número de referências/ocorrências feitas e a importância que lhes é atribuída. Assim, e em primeiro lugar, estaria sem dúvida S. Francisco de Assis<sup>125</sup>, cujo exemplo e atitude revolucionária para com os mais pobres é insistentemente citado e imitado: “*Sinto desejos de ser Francisco de Assis para abraçar este espaço imenso de luz e de vida, desprendido, como o Pobrezinho, de tudo quanto possa ligar a gente às ninharias do mundo*”<sup>126</sup>. Como raízes remotas desta afinidade de Padre Américo pela figura e exemplo do “*Povorello*” de Assis certamente que poderemos registar a sua longa e profunda amizade com o Franciscano Rafael Maria da Assunção e a sua curta mas igualmente marcante passagem pelo Convento Franciscano de Vilariño da Ramallosa (Tui). Depois, já Seminarista em Coimbra e na qualidade de colaborador (bastante pró-ativo, como nos mostra Henrique Manuel Pereira<sup>127</sup>) que assina vários artigos onde a figura do “Pobre de Assis” é referida, particularmente o belíssimo texto “*Mansões de Paz*”<sup>128</sup>. Para Américo, S. Francisco era o “*Pobrezinho Glorioso*”<sup>129</sup>, um exemplo literalmente radical do que significou – e deveria significar – o seguimento total da mensagem de Jesus Cristo diante dos Pobres. Também por isso quer a imagem deste Santo quer o seu culto estiveram sempre no “coração” da sua Obra<sup>130</sup>, tal como ainda hoje se pode verificar e contemplar na Capela de Paço de Sousa.

“A par” da figura de S. Francisco de Assis, encontramos no pensamento de Padre Américo várias referências a outros exemplos de homens e mulheres que, a seu modo e no seu tempo, se tornaram exemplares na forma de encarar os Pobres e a Pobreza: S. João Bosco<sup>131</sup>, S. Francisco Xavier e S. Vicente de Paulo<sup>132</sup> são disso exemplo evidente. Depois, e muito embora não propriamente “abaixo” (nem sob

<sup>125</sup> Facetas de uma vida. *O Gaiato*, 18 de agosto de 1984, p. 3-4. Como exemplos dessas “ocorrências”: Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 230; Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 93, 325; Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 21-25; Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 93.

<sup>126</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 62. Sobre a relação de Padre Américo e S. Francisco de Assis, ver: José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 48, 63; Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 23, 42.

<sup>127</sup> Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 38 e ss.

<sup>128</sup> Américo D’Aguiar – *Mansões de Paz. Lume Novo*, fevereiro de 1927. Uma transcrição do mesmo pode ser encontrada em Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 89-94.

<sup>129</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 102.

<sup>130</sup> Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 166-174.

<sup>131</sup> É, no mínimo, curiosa uma das suas referências ao “exemplo” deste santo: “Um biógrafo de João Bosco disse da sua vida, sintetizando, que ela tinha sido uma permanente corrida ó dinheiro. Se este predicado fosse matéria bastante de canonizações, também eu haveria de ser canonizado”. – Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 69.

<sup>132</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 259; Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 91, 109, 127.

qualquer espécie de categorização valorativa), encontramos igualmente alusões a S. João da Cruz, Sta. Teresa d'Ávila e Margarida Maria de Alacoque, monja e vidente do Sagrado Coração de Jesus.

Concomitantemente a esta devoção em relação a estas figuras da Tradição Eclesial, encontramos igualmente nos seus escritos provas de que Padre Américo se deixou embeber pelo exemplo e legado de outros “loucos e loucas” que abraçaram inteiramente o Evangelho, nas mais variadas formas e concretizações. É este o caso das “Irmãzinhas dos Pobres” (com especial enfoque na sua fundadora, Joana Jugan, a quem Padre Américo dedica algumas das suas reflexões<sup>133</sup>), instituição da cidade do Porto que visita regularmente<sup>134</sup>; da Anglicana Florence Nightingale<sup>135</sup>, pioneira no tratamento ministrado aos feridos da Guerra da Crimeia e “mãe” da Enfermagem moderna<sup>136</sup>; o Padre Damião de Veuster<sup>137</sup>, conhecido por ter dedicado a sua vida ao cuidado dos leprosos de Molokai, no reino do Havai; Frei Bernardo de Vasconcelos<sup>138</sup>, monge-poeta do séc. XX de quem Padre Américo leu alguns livros como “*leitura espiritual*”<sup>139</sup>; Padre Geada<sup>140</sup> e Padre Grilo, fundador de uma Obra cujo nome original foi “Obra Regeneradora dos Rapazes da Rua” (1942) e que hoje é conhecida por “Obra do Padre Grilo”, com quem partilha o mesmo amor e dedicação pelos “rapazes da rua” e em quem vê “um amigo”, entre outros, bispos (como D. Helder Câmara<sup>141</sup>), muitos padres, vários leigos e leigas (alguns seus coetâneos) com quem partilhou “*alegrias e tristezas, esperanças e desilusões*”.

## 2.2. Um primeiro balanço

Feita esta apresentação muito sumária daquelas que nos parecem ser as duas linhas hermenêuticas a ter em consideração à hora de analisar a obra-pensamento de Padre Américo (e reconhecendo que outras haveria que elencar

<sup>133</sup> Vejam-se alguns exemplos em: Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 239-245; Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 218-220; Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena*, p. 304-306; Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 385.

<sup>134</sup> Américo Monteiro de Aguiar – Crianças e Hospitais. *O Gaiato*, 28 de dezembro de 1957, p. 3.

<sup>135</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo...*, p. 240-242.

<sup>136</sup> Lúcia Marlene Macário Lopes; Sandra Maria Pereira dos Santos – Florence Nightingale: Apontamentos sobre a fundadora da Enfermagem Moderna. *Revista de Enfermagem Referência (Escola Superior de Enfermagem de Coimbra)*. III Série. 2 (2010) 181-189; Roberta Costa [et al.] – O legado de Florence Nightingale: uma viagem no tempo. *Texto & Contexto – Enfermagem* (Florianópolis – Brasil). 18:4 (2009) p. 661-669.

<sup>137</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo...*, p. 242.

<sup>138</sup> Manuel da Silva Trindade; Gabriel de Sousa – *Figuras notáveis da Igreja de Coimbra...*

<sup>139</sup> Cf. José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 68-69.

<sup>140</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 69-70; Ernesto Candeias Martins – *Padre Américo...*, p. 258, nota 4.

<sup>141</sup> Cf. Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 238-240.

e aprofundar<sup>142</sup>), poder-se-á concluir que Padre Américo é, de facto, um homem que conseguiu “*ser um homem do seu tempo e ser um homem actual*”<sup>143</sup>, deixando-se inspirar por tudo o que nele reconheceu e entendeu ser válido, sempre de acordo com a síntese que a sua interpretação do Evangelho e dos “sinais dos tempos” lhe permitiu fazer. Contudo, é necessário sublinhar que tal atitude não correspondeu a uma adesão a qualquer “particularismo” teológico ou espiritual seu coetâneo: como repetidamente referem os seus companheiros de Seminário (ver alguns exemplos desses testemunhos na obra de Henrique Manuel Pereira já citada<sup>144</sup>), o seu era um espírito “diferente” (diríamos, “livre-pensante”), que não se coibia de avaliar criticamente o ambiente (social, académico, teológico e eclesial) circundante. Com efeito, e recolhendo um desses testemunhos:

“Do Pe Américo só poderia talvez dizer-se que as especulações o não apaixonavam. O Evangelho e o Catecismo bastavam-lhe, porque também encontrava neles riquezas que os teólogos encartados mal suspeitavam”<sup>145</sup>.

Ou, na síntese de Ernesto Candeias Martins:

“Pe Américo não foi um homem de devoções exageradas, nem se deixou fascinar pelos êxtases dos místicos da história da espiritualidade cristã. Na verdade, ele vive no seu tempo, mas não foi um homem desse tempo. Herdou uma espiritualidade cujas vertentes assentavam num exagerado devocionismo, que respeitou, mas seguiu outro caminho. Afasta-se desse devocionismo desencarnado e

<sup>142</sup> Na apresentação oral que origina o presente texto, referimos ainda um terceiro horizonte de compreensão, de ordem histórico-social, que visava contextualizar o pensamento-obra de Padre Américo no quadro do chamado “Catolicismo Social” português (ou, mais especificamente, coimbrão e portuense), dado que foi nesse “ambiente” (de “agitação” e “militância”) que decorreram os seus estudos académicos. Não obstante, e reconhecendo as profundas afinidades (sobretudo da ordem das relações interpessoais) entre Padre Américo e alguns dos protagonistas deste “movimento” (como é o caso do bispo Gonçalves Cerejeira, do padre Luís Lopes de Melo, de Carolina de Sousa Gomes, entre outros), julgamos que será porventura de maior validade apenas registar esta coincidência espaço-temporal, não lhe atribuindo uma particular importância para a análise do pensamento do autor aqui em questão. O mesmo se poderá dizer, por exemplo, da linha interpretativa que analisa o seu pensamento no quadro da ação pedagógico-social (das crianças/jovens) em Portugal naquele período, já amplamente explorada por vários autores: João Evangelista Loureiro – *Subsídios para o estudo do pensamento pedagógico do Padre Américo...*; Maria Palmira de Morais Duarte – *Somos a porta aberta...*; Manuel Durães Barbosa – *Padre Américo – Educação e Sentido da Responsabilidade...*; João Evangelista Loureiro – *Um grande educador português...*; Ernesto Candeias Martins – *O Projecto Educativo do Padre Américo...*; Ernesto Candeias Martins – *Intervenção e acção social...*; Maria Manuela Lopes-Cardoso – *Américo Monteiro de Aguiar – Dimensões antropológicas, axiológicas e proféticas de um projecto educativo*. Lisboa, 2007; Paulo Jorge Neves Moreira – *Padre Américo: uma proposta de educação moral...*; Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*

<sup>143</sup> Martins de Carvalho – Como eu vejo o Padre Américo. *O Gaiato*, 31 de janeiro de 1965, p. 2.

<sup>144</sup> Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 11-71.

<sup>145</sup> Pe. Avelino Soares – *Facetas de uma vida...*, p. 1.

individualista e vive radicalmente o Evangelho. Essa radicalidade faz dele um sacerdote diferente, não alinhado com a mediocridade e comodismo de certos padres nas paróquias. Vive uma radicalidade evangélica, uma caridade social actuante e, por isso, admitimos que foi um místico da caridade sendo venerado pelos ‘gaiatos’ e pelo povo como santo (‘vox populi’)<sup>146</sup>.

“O P.e Américo, com o seu temperamento e os influxos recebidos, não surge como um ser desencarnado e sem raízes, mas antes como um ‘ente’ radicado numa época, numa sociedade e numa dada comunidade, que apresentava uma concreta configuração de dimensão espiritual ou religiosa. O seu pensamento realizou-se na diversidade, dos particularismos humano-sociais, assistenciais, culturais, educativos, da sociedade em que viveu. Entre esses particularismos destacaram-se os respeitantes às crianças abandonadas, marginalizadas, às ‘sem-eira-nem-beira’ e aos pobres, doentes, presos e sem abrigo”<sup>147</sup>.

Igual opinião tem também José da Rocha Ramos:

“O Padre Américo, sendo embora filho da sua época, vai muito mais além. E aqui, como em muitos outros campos, foi um autêntico precursor do Vaticano II, libertando-se de uma espiritualidade centrada no devocionismo e vivendo de forma extraordinária a sua inserção no mundo e na sociedade, atendendo como ninguém mais aos sinais dos tempos de que mais tarde o bom Papa João tanto falará”<sup>148</sup>.

Não será expectável, por isso, uma fácil compaginação do seu pensamento numa qualquer corrente ideológica sem, com isso, violentarmos inadvertidamente o núcleo estrutural que lhe está subjacente e ao qual pretendemos chegar e poder descrever.

Fruto, certamente, da sua alargada experiência e peculiar percurso vital (e admitindo que, talvez aqui, seja válido falar de “vocação tardia” para o descrevermos), o seu pensamento-ação não se deixa, por isso, circunscrever por nenhum destes condicionantes atrás sumariamente descritos. Por esta razão, consideramos que se quisermos, por um lado e acima de tudo, sermos fiéis ao seu pensamento, visão e atitude (diante do Mundo, da Igreja, do Homem, de Deus...), liminarmente expresso num “*Não sei nada, ia dizendo, mas tiro coisas por dedução.*”<sup>149</sup>), e, por outro, termos igualmente o máximo respeito pelo “*leitmotiv*” (grande “corrente de fundo”) que efetivamente constituiu a base de todo o seu pensar e agir,

---

<sup>146</sup> Ernesto Candeias Martins – Padre Américo..., p. 265.

<sup>147</sup> Ernesto Candeias Martins – Padre Américo..., p. 259.

<sup>148</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 58-59.

<sup>149</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 190.

não serão, então, estes os mais corretos horizontes onde o devemos inscrever. Queremos com isto dizer que, embora não ignorando nem de modo nenhum colocando de parte a validade dessas perspectivas de análise que atrás (e muito sucintamente) sugerimos, parece-nos que é sobretudo noutras duas grandes “correntes de fundo” (uma delas de pendor histórico-social e outra estritamente teológica...) que Padre Américo (vida, pensamento e obra) se situam. São elas a questão social da “Pobreza” e a linha/movimento teológico da “Incarnação”.

### 2.3 A questão social da “Pobreza”: o verdadeiro ponto de partida

Recorremos à opinião avisada do padre Manuel Mendes:

“(...) uma das chaves teológicas de leitura em que se pode encontrar o Padre Américo Monteiro de Aguiar é o tema dos Pobres e da Pobreza, como preconizava o Papa João XXIII e a constituição dogmática *Lumen Gentium* proclamou: a Igreja reconhece nos Pobres e nos que sofrem a imagem do seu Fundador pobre e sofredor”<sup>150</sup>.

Mas permitimo-nos acrescentar: esta não será somente “uma das”, mas porventura a primeira e radical linha hermenêutica a ter em conta para analisar e enquadrar no tempo e no espaço – também teológico – o pensar-agir de Padre Américo. Suportando esta “tese”, haverá que recordar o facto de que é em torno da questão da resposta ao problema da pobreza que todo o período compreendido entre os finais do séc. XVIII e todo o séc. XIX está submerso. Ou seja, e simplificando: a “questão social” em torno da pobreza é o “grande e verdadeiro” problema, a “grande questão” que atravessa todo o século XIX (o século em que nasce Padre Américo), originada, em grande medida, pelos efeitos nefastos do progresso potenciado pela Revolução Industrial<sup>151</sup>.

<sup>150</sup> Manuel Mendes – *Padre Américo. Itinerário Vocacional...*, p. 33.

<sup>151</sup> Com efeito, podemos situar entre 1760/80-1830/40, de acordo com o historiador Eric Hobsbawm (Eric Hobsbawm – *La Era de la Revolución: 1789-1848*. 6.ª ed. Buenos Aires: Editorial Paidós/Editorial Crítica, 2007), o período em que se deu a Revolução industrial (primeiramente inglesa e logo depois europeia), caracterizada, por um lado, por uma profunda transformação do tecido e funcionamento industrial (transição de métodos de produção artesanais para a produção por máquinas; fabricação de novos produtos químicos; novos processos de produção de ferro; maior eficiência da energia da água; uso crescente da energia a vapor e o desenvolvimento das máquinas-ferramentas, além da substituição da madeira e de outros biocombustíveis pelo carvão, etc...), mas igualmente (e com maior significatividade para a presente análise) por sérias e dramáticas consequências sociais:

- registam-se verdadeiros “êxodos migratórios” dos camponeses para as cidades, causando uma descontrolada concentração populacional nas cidades e nos seus subúrbios;
- as péssimas condições de habitabilidade, de higiene e de salubridade (ausência de água canalizada ou de sistema de esgotos) tornam-se focos de propagação de doenças e vários tipos de epidemias...

Ora, é precisamente na linha das tentativas de resposta a este problema que o pensamento de Padre Américo mais estritamente se situa. Neste quadro, somos quase forçados a registar que é no campo extra-ecclesial, aqui entendido em perspetiva institucional, que este problema da pobreza começou a ser seriamente debatido e enfrentado.

### 2.3.1. Primeiras respostas

Logo em 1845, Friedrich Engels publica o seu primeiro livro: “*A Situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra*”, que mais não é do que um relato profundamente impressionista e altamente detalhado da vida nas diversas regiões e cidades da Inglaterra de então, verdadeiro “motor” e “tubo de ensaio” da Revolução Industrial. Três anos mais tarde, o mesmo Engels publica, juntamente com o seu igualmente jovem amigo Karl Marx, o “*Manifesto do Partido Comunista*”, onde a luta de classes (proletários contra patrões/burgueses) foi declarada o motor da História e do progresso da humanidade. Como solução, defendiam que só a destruição da ordem burguesa e a devolução do poder aos excluídos (trabalhadores) poderia salvar a sociedade. Mas não era apenas no debate teórico, nomeadamente ideológico-político, que a questão se adensava: também ao nível da práxis governamental/pública a pobreza começava a ser enfrentada com especial atenção. Como prova disto mesmo temos a assinalar que, em 1889, tem lugar em Paris o primeiro “Congresso Internacional da Assistência Pública”, onde se defende que cabe ao Estado a tarefa de prover a assistência social e a ajuda aos que não podem trabalhar... uma ideia que só em 1910, já com a República, seria recuperada/assumida em contexto português, embora tenha demorado e sido difícil a sua concretização/efetivação, quer em matéria legal, quer em ações/iniciativas...

Um outro facto que merece destaque, também pelo debate que suscitou, foi a publicação, em 1894, e novamente por Engels, da sua “*Contribuição para a História do Cristianismo Primitivo*”, onde este afirma e reconhece que “*A história do cristianismo primitivo apresenta assinaláveis pontos de contacto com a do movimento proletário moderno...*”, referindo a questão da defesa dos pobres e oprimidos, dos escravos e dos que estavam privados de direitos e subjugados pelo poder como os temas comuns ao cristianismo e ao socialismo, a par da

- 
- os longos e sucessivos períodos de trabalho a que os trabalhadores são sujeitos são origem de deformações corporais;
  - a alimentação insuficiente e inadequada (também motivada pela escassez de recursos económicos e dos baixos salários auferidos) não permite o restabelecimento das forças necessárias ao rendimento esperado;
  - apesar dos imensos progressos tecnológicos e industriais, parece existir uma certa incapacidade da ciência médica em acompanhar essa evolução, promovendo um combate eficaz destes problemas;
  - verifica-se uma alteração radical dos modos de vida (horários, ritmos, relações interpessoais/intergrupais), motivadora e geradora quer de um generalizado sentimento de descontentamento quer, por vezes (e em períodos muito diferentes da história posterior) de revoltas/rebeliões mais ou menos organizadas...

eliminação da “*escravidão e da miséria*”<sup>152</sup>, como quem tenta “desmontar” o argumentário utilizado por Leão XIII na sua Encíclica *Rerum Novarum*, onde critica – acerrimamente – o Socialismo<sup>153</sup>.

### 2.3.2. O (tardio?) despertar da Igreja

Entretanto, e no que à reflexão e resposta sobre este problema dada pela Igreja – à data, compreendida sobretudo sob um paradigma fortemente institucional e hierárquico – e ao Magistério dito “oficial” diz respeito, sublinhe-se que foi quase trinta anos depois do registo dos efeitos nefastos da Revolução Industrial, ou seja, entre 8 de Dezembro de 1869 e 18 de Dezembro de 1870, que se celebrou o I Concílio do Vaticano, um Concílio que, a julgar pelos principais textos-documentos dele emanados – as Constituições dogmáticas “*Dei Filius*” e “*Pastor Aeternus*” – parece ignorar a questão em causa: o primeiro versa sobre a Fé católica; o segundo, reafirma o primado e consagra o dogma da infalibilidade papal. Como bem sintetiza Reis Ribeiro:

“Numa Europa fortemente abalada no seu esquema tradicional de mentalidade e vivência tradicionalmente cristã pelas sementes lançadas pelos movimentos do Liberalismo e do Socialismo Marxista e gravemente atingida por legislação e princípios de raiz maçónica e face a uma América promissora de esperanças eclesiais aconteceu o Concílio Vaticano I, que, interrompido, não levou até ao fim os seus projectos e trabalhos. Não contribuiu, por isso, grandemente para o diálogo que a Igreja era desafiada a travar com o novo mundo anunciado e já presente”<sup>154</sup>.

Com efeito, é (só) em 1891, ano em que o Papa Leão XIII publica a Encíclica “*Rerum Novarum*” (cujo título remete para as “coisas/realidades novas” então emergentes, mas cujo subtítulo não deixa dúvidas quanto ao seu conteúdo e alcance: “*Sobre a condição dos operários*”) que o Magistério oficial se debruça aprofundada e sistematicamente sobre a questão da pobreza. E fá-lo, para espanto de muitos, com voz firme e clara:

<sup>152</sup> Ver citação completa em José Brandão – *História da pobreza em Portugal. Nove séculos de bancarrotas, resgates e má gestão, de Afonso Henriques à Troika dos nossos dias*. 1.ª ed. S. Pedro do Estoril: Saida de Emergência, 2014, p. 284.

<sup>153</sup> Vide, nomeada e especialmente, os números 3, 6, 7 e 9 da referida Encíclica.

<sup>154</sup> Jorge Martins Reis Ribeiro – A Doutrina Social da Igreja e o seu enquadramento histórico. *Communio* – *Revista Internacional Católica*. 3 (1987), p. 198.

“(…) é necessário, com medidas prontas e eficazes, vir em auxílio dos homens das classes inferiores, atendendo a que eles estão, pela maior parte, numa situação de infortúnio e de miséria imerecida” (*Rerum Novarum*, nº 2).

É certo que, tendo sido aqui que (re)nasceu<sup>155</sup> a “Doutrina Social da Igreja”<sup>156</sup>, é fundamentalmente aqui que colhem inspiração todos os movimentos de ordem associativa, política e social atrás referidos, enquanto concretizações desta “proposta”<sup>157</sup>. Contudo, Padre Américo (e não obstante os contactos – já referidos – com a realidade, funcionamento e ação desses grupos) pouco ou nada diz (nem sequer deixa entrever) que nos permita estabelecer uma especial proximidade ideológico-pragmática com tais movimentos.

#### 2.4. A resposta de Padre Américo: uma resposta-ação “personalizada”...

Por conseguinte, o que nos seus escritos se torna evidente é a sua admiração (e tentativa de imitação/adesão) a uma longa tradição de homens e mulheres, de diferentes quadrantes (e também de dentro e de fora do universo cristão-católico) que, a seu modo, reconheceram ser a pobreza (e, mais concretamente, os que por causa dela padeciam) o mais grave problema da sociedade do seu tempo e tomaram medidas (localmente situadas) para o tentar resolver/menorizar. Entre eles, permitimo-nos citar os nomes de Antoine Frédéric Ozanam<sup>158</sup> (Milão, 1813 – Marselha, 1853) fundador, com outros estudantes da Sorbonne, da “*Conferência da Caridade*”, antecessora das “*Conferências Vicentinas*”/“*Conferências de S. Vicente de Paulo*”; a já referida Florence Nightingale (Florença, 1820 — Londres, 1910), enfermeira britânica, considerada “mãe” da Enfermagem moderna, mulher que ficou famosa por ser pioneira no tratamento a feridos de guerra, durante a Guerra da Crimeia (1853-1856); o beato Antoine Chévrier (1826-1879)<sup>159</sup>, fundador dos “Padres-operários”<sup>160</sup> (ou “Padres do Prado”), padres que colocam o

<sup>155</sup> “A intervenção sistemática, e sistematizada, da Igreja católica nos problemas da sociedade, da economia e das relações laborais tem pouco mais de um século de história, pese embora os seus muitos e variados antecedentes. Remonta, por junto, ao pontificado de Leão XIII (1878-1903) e, muito especificamente, à sua encíclica *Rerum Novarum*, unanimemente considerada, por teólogos e historiadores, a “magna carta” fundadora da Doutrina Social da Igreja”. José Miguel Sardica – A recepção da doutrina social de Leão XIII em Portugal. *Lusitania Sacra*. 16 (2004), p. 367. Ver igualmente o texto das notas 1 e 2 para mais referências bibliográficas sobre esta questão.

<sup>156</sup> Jorge Martins Reis Ribeiro – A Doutrina Social da Igreja..., p. 179, 203-204.

<sup>157</sup> José Miguel Sardica – A recepção da doutrina social de Leão XIII..., p. 367-383.

<sup>158</sup> Carlos A. Moreira Azevedo – Antoine-Frédéric Ozanam (1813-1853): o leigo cristão. *Humanística e Teologia*. 19:1-2 (1998) 117-130.

<sup>159</sup> Pierre Berthelon – *Le message du Père Chévrier*. Le Puy: Ed. Xavier Mappus, 1960.

<sup>160</sup> “A experiência dos padres-operários teve eco em Portugal. A revista *Lúmen* deu notícia do que se passava na ‘Missão de Paris’. Padres levam vida de operários, habitam numa barraca, prosseguem a vida de

“Cristo pobre” como exemplo total do seu ministério<sup>161</sup>; o também já referido Padre Damião de Veuster ou Damião de Molokai (Bélgica, 1840 – Havai, 1889), missionário católico da Congregação dos Sagrados Corações, venerado especialmente pelos habitantes do arquipélago do Havai e pela cristandade em geral por ter dedicado a sua vida ao cuidado dos leprosos de Molokai, de quem Padre Américo diz ter lido a sua biografia e, nessa leitura, ter encontrado verdadeiros “*tónicos*” e “*palavras consoladoras*” para a sua missão<sup>162</sup>; o Padre Anizan (6 de janeiro de 1853 – 1 de maio de 1928), que funda, a 25 de dezembro de 1918, a Congregação dos “Filhos da Caridade”<sup>163</sup>, vocacionada para a evangelização das classes operárias; o Beato Charles de Foucault (Estrasburgo, 1858 – Argélia Francesa, 1916), conhecido pela sua forte vivência espiritual e caritativa na Argélia, isolado do resto do mundo, vivendo numa zona controlada pelos Tuaregues, cuja língua estudou e conheceu profundamente, bem como os cânticos e tradições dos povos do Deserto do Saara, igualmente citado entre os admirados por Padre Américo<sup>164</sup>. Outra figura cujo nome convém registar é a do Padre Edward Joseph Flanagan (Irlanda, 1886 – Berlim, 1948), criador da “*Boys Town*”, um abrigo para “rapazes da rua”<sup>165</sup>, nome muito considerado por Padre Américo, a quem vai beber uma das “máximas” fundamentais do seu pensamento (“*não há rapazes maus*”<sup>166</sup>), embora não deixe de reclamar para si a “originalidade da intuição” (dos métodos e programa do tipo de obra em questão)<sup>167</sup>. Ainda sob inspiração do citado Charles de Foucault, o Padre Renée Voillaume (1905-2003) funda, em 1933, a “Fraternidade dos Pequenos Irmãos de Jesus”, comunidade religiosa votada à pobreza, castidade e obediência e ao desígnio de partilhar das condições de vida dos mais pobres.

---

oração e orientam o catecumenado pela instrução. Abandonaram a mentalidade burguesa e descobriram uma nova experiência cristã no meio operário. No início de 1949 são trinta padres em Paris a viver deste modo”. Carlos A. Moreira Azevedo – Clero Secular (III. Do Liberalismo à actualidade). In *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2000, p. 378.

<sup>161</sup> Ver o texto de Padre Américo “A Missão de Paris” em que reflete precisamente sobre esta forma de apostolado dos padres no seu tempo: Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 115-118.

<sup>162</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 202. Outras referências a esta personagem podem encontrar-se em Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 219; Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 166; Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo...*, p. 242.

<sup>163</sup> Pierre Le Clerc – *Uma Introdução à história dos Filhos da Caridade*. Paris: Filhos da Caridade, 1994.

<sup>164</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 182.

<sup>165</sup> Ver o filme homónimo realizado por Norman Taurog, *Boys Town*, 1938.

<sup>166</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 2, p. 127.

<sup>167</sup> “Dizem que eu aprendi do Padre Flanagan aquilo que faço a bem dos garotos. Quando ouvi o nome dele pela primeira vez, já a Obra da Rua tinha os dentes do ciso! A intuição brota. Se hoje nos correspondemos, é por simpatia e mais nada.”- Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 3, p. 198. Mais referências e sinais desta “correspondência” (fundamentalmente “de ideias”) em Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 2, p. 172; Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 161.

Entre os portugueses, cite-se o Padre Francisco Rodrigues da Cruz (Alcochete, 1859-Lisboa, 1948), considerado um “apóstolo da caridade” junto dos presos, dos mais pobres e dos infelizes de Lisboa. Demonstração da admiração que muitos lhe votavam é a conversão do grande filósofo Leonardo Coimbra (que frequentou o mesmo Colégio de Felgueiras que Padre Américo<sup>168</sup>), que a ele se deve. De Padre Cruz, Padre Américo hauriu a necessidade imperiosa de uma nova perspectiva, mentalidade e ação no trabalho de reintegração social dos marginalizados (presos). Por isso, quando questionado sobre a sua “opinião” acerca de tal figura, resume-a assim: “*Calei-me religiosamente. A verdade não sofre opiniões. O médico vai aos doentes e o sacerdote aos malvados. Aqui está*”<sup>169</sup>. Assim também do Padre António d’Oliveira (Lamego, 1867 – Lisboa, 1923), grande figura da história da Educação e do Direito de Menores em Portugal no começo do século XX<sup>170</sup>, embora nem sempre tenha recebido a atenção e o reconhecimento por parte de historiadores da educação na devida proporção da sua obra e influência. Tendo-se tornado responsável por uma instituição pública de detenção e correção de menores em Lisboa, desenvolveu novos métodos de assistência educativa neste tipo de instituição, promovendo a alteração de uma lógica de ‘prisão’ para uma lógica de ‘escola’, outra ideia muito cara ao pensamento de Padre Américo<sup>171</sup>. Do mesmo modo, também o do Padre Manuel Francisco Grilo (Ílhavo, 1888- Matosinhos, 1968), fundador da “Obra do Padre Grilo” (1942) e, depois, da “Sopa dos Pobres” em Matosinhos, outro “companheiro de preocupações” de Padre Américo<sup>172</sup>. Merecem ainda destaque, também pela mesma afinidade geográfica, as figuras do Padre Joaquim Alves Correia (Paredes, 1886 – E.U.A., 1951) que, juntamente com o padre Abel Varzim e o bispo do Porto, D. António Ferreira Gomes, foi um dos maiores nomes da oposição católica ao Estado Novo em Portugal<sup>173</sup>; o Padre Abel Varzim (Barcelos, 1902 – Porto, 1964)<sup>174</sup>, autor, juntamente com o Padre Manuel Rocha, dos Estatutos da “Acção Católica Portuguesa” (ACP), e que é visto, por

<sup>168</sup> Manuel Mendes – *Padre Américo. Itinerário Vocacional...*, p. 61.

<sup>169</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 92.

<sup>170</sup> Joaquim Ferreira Gomes – O Padre António de Oliveira (1867-1923), Grande Educador. *Interações: Sociedade e as Novas Modernidades*. (Instituto Superior Miguel Torga – Coimbra). 1 (2001) 108-123.

<sup>171</sup> Colaborou ainda na elaboração de projetos legislativos inspirados pela necessidade de reconhecer a especificidade jurídica da infância e da juventude, na transição da monarquia para a época republicana. Particularmente relevante é a elaboração pelo Padre António de Oliveira do projeto que estaria na base da “Lei da Protecção à Infância” de 27 de maio de 1911, que criou os Tribunais de Menores em Portugal. Além disso, é autor de vários livros que documentam os princípios do seu pensamento e ação pedagógica e que, muito provavelmente, terão sido fruto da atenção de Padre Américo.

<sup>172</sup> Cf. Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 256-257; Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato...*, 1985, vol. 1, p. 65.

<sup>173</sup> Maria Inácia Rezola – Correia, Joaquim Alves (1886-1951). In *Dicionário de História do Estado Novo*. Venda Nova: Bertrand Editora, 1996.

<sup>174</sup> Maria Inácia Rezola – Abel Varzim: Um Testemunho Para Hoje. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 7 (1995), p. 457-458; Fórum Abel Varzim – *Abel Varzim: entre o ideal e o possível*. Lisboa: Multinova, 2000.

Padre Américo, como “*um mártir dos nossos tempos, ignorado*”<sup>175</sup>, e a quem louva a sua ação pastoral, primeiramente na Paróquia da Encarnação<sup>176</sup>, “*que abrange o Bairro Alto – açougue de Lisboa*” e, depois, na construção das “Casas de Repouso para Pobres” nos arredores daquela cidade. Finalmente, cumpre ainda citar o nome de Maria Carolina Sousa Gomes (fundadora das “Criaditas dos Pobres” de Coimbra), com quem Padre Américo tantas vezes se cruzou<sup>177</sup>, também ele ficando surpreendido com a sua abnegação e dedicação à causa dos pobres de Coimbra.

Não sendo nem pretendendo ser este um elenco completo e exaustivo de todas as figuras que, não obstante os seus diferentes contextos epocais e geográficos, partilha(ra)m de uma visão dos pobres/pobreza muito particular, identificando-a com o próprio Cristo, vendo neles e na sua pobreza o Cristo Pobre e Sofredor, parece-nos ser válido concluir que será este o primeiro e principal “habitat teológico” em que Padre Américo (pessoa, pensamento e legado social) se inscreve de forma mais plena e assumida. Certamente que cada figura/exemplo citado consistirá, por sua vez, num possível ponto de partida para a análise da confluência (e, nalguns casos, mesmo da influência recíproca) de tal pensamento/exemplo com o de Padre Américo; não obstante, e dado horizonte desta reflexão, pensamos ser suficiente apontar tais horizontes interpretativos, mesmo que se torne impossível o seu aprofundamento neste espaço.

## 2.5. ...programaticamente inspirada na “Incarnação”

Se a “Pobreza” é a primeira linha de análise estritamente teológica do pensamento-ação de Padre Américo, a segunda há de ser a da chamada “Teologia da Incarnação”, uma forma de conceção do essencial do “mistério” cristão (na relação Jesus Cristo – Igreja) que tem a sua origem no pensamento e obra do professor de Direito, História e Dogmática da Faculdade de Tubinga Johann Adam Möhler (1796-1838)<sup>178</sup>. Na sua “*Simbólica*” (1832)<sup>179</sup>, obra de maturidade<sup>180</sup>, Möhler defende existir uma “*analogia*” entre (o “Mistério” de) Jesus Cristo e (o d)a Igreja. Estabelecer esta *analogia* – também ela uma das

<sup>175</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 201.

<sup>176</sup> Abel Varzim – *Procissão dos Passos: Uma vivência no Bairro Alto*. [S.l.]: Editorial Cáritas, 2014.

<sup>177</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 218-220.

<sup>178</sup> José Luis Illanes; Josep Ignasi Saranyana – *Historia de la Teología...*, p. 284-286; Evangelista Vilanova – *Historia de la Teologia Cristiana...*, vol. III, p. 456-458.

<sup>179</sup> Edição castelhana: Johann Adam Möhler – *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas profesiones de fe*. Ed. Pedro Rodriguez e José R. Villar. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

<sup>180</sup> Cf. José Jacinto Ferreira de Farias – O kairós sacramental: o lugar do cruzamento do tempo e a eternidade, da justiça e da misericórdia. *Didaskalia. Revista da Faculdade de Teologia-Lisboa*. 41 (2011) 173-189.

“coisas novas” a que igualmente Leão XII haveria de dedicar especial atenção<sup>181</sup> – é algo que, só por si, já mereceu uma ampla discussão e justificaria uma aclaração que aqui não haverá espaço para fazer<sup>182</sup>. Não obstante, o que se revela necessário registrar é que, com esta analogia, Möhler haveria de inaugurar uma compreensão de tal mistério que seria posteriormente protagonista de uma “*profunda influência*” na reflexão teológica (particularmente na de realce eclesiológico)<sup>183</sup>. A atestá-lo estão, e sumamente, quer a Eclesiologia patente (e já “sedimentada”) da Encíclica *Mistici Corporis* de Pio XII<sup>184</sup>, quer o núcleo essencial da conceção eclesiológica vertida pelo II Concílio do Vaticano, que retoma precisamente esta mesma formulação möhleriana, entretanto sobremodo desenvolvida na obra de outro grande teólogo do séc. XX, o padre Marie-

<sup>181</sup> Ver, por exemplo, o n.º 4 da sua *Encíclica Satis Cognitum* (29 de junho de 1896). Igreja Católica: Leão XIII, Papa (1878-1903), “Carta Encíclica ‘Satis Cognitum’ Sobre A Unidade Da Igreja (29.06.1896)”, Em *Acta Sanctae Sedis*, Vol. 28, 1876, 708-39, [Em Linha: [Http://W2.Vatican.va/Content/Leo-Xiii/It/Encyclicals/Documents/Hf\\_L-Xiii\\_Enc\\_29061896\\_Satis-Cognitum.Html](http://W2.Vatican.va/Content/Leo-Xiii/It/Encyclicals/Documents/Hf_L-Xiii_Enc_29061896_Satis-Cognitum.Html)].

<sup>182</sup> Para melhor compreender o contexto e alcance da aplicação deste conceito de “analogia” no debate teológico ver G. Söhngen – Analogía. In Heinrich Fries, ed. – *Conceptos Fundamentales de la Teología*. Vol I. Barcelona: Ediciones Cristiandad, 1966, p. 76-88.

<sup>183</sup> Cf. Peter Riga – The ecclesiology of Johann Adam Möhler..., p. 563-564. Por outro lado, também a obra de Möhler sobre a unidade da Igreja [Johann Adam Möhler – *La unidad en la Iglesia o el principio del catolicismo expuesto según el espíritu de los Padres de la Iglesia de los tres primeros siglos*. Edição Pedro Rodriguez e José R. Villar. Pamplona: Ediciones Eunote, 1996] suscitou amplo debate e reconhecimento: nela, o autor “toma o Espírito Santo como ponto de partida da sua obra sobre a unidade da Igreja, o que representou uma novidade nos estudos em eclesiologia no séc. XIX, que partiam normalmente de Cristo. J. A. Möhler, ao tomar o Espírito Santo como ponto de partida da sua investigação eclesiológica, situa-se no que, no séc. XX, será proposto por K. Rahner no seu axioma trinitário: a Trindade económica é a imanente, e vice-versa, ou seja, a Trindade económica como caminho para o conhecimento da Trindade. E em Möhler já está presente também o que se chamará a inversão trinitária, ou seja: se na ordem das missões trinitárias, o Espírito Santo vem no fim, porque enviado pelo Pai e pelo Filho, no plano do conhecimento da Trindade, no que ao homem diz respeito, o processo é inverso: pelo Espírito, acede-se ao conhecimento do Filho que revela o Pai. (...) J. A. Möhler descobre uma outra compreensão da Igreja, que ia muito além e mais profundamente do que a compreensão da Igreja na apologética moderna que se detinha nos aspectos mais jurídicos e institucionais, ou na mentalidade iluminista, marcadamente individualista; mas ao mesmo tempo distanciava-se de uma visão meramente espiritualista da Reforma ou da subjectividade do sentimento religioso em alguns movimentos românticos, tanto no interior do catolicismo como no interior da tradição protestante, sendo este o caso especial de F. Schleiermacher, pelo menos na fase dos Discursos sobre a religião, para o qual a religião consistia numa relação panteísta com o todo, tomado quase como divino, e que, por isso, a religião, como sentimento quase estético, não teria directa ou imediatamente nada ou pelo menos não necessariamente a ver com Deus.” – José Jacinto Farias – O kairos sacramental..., p. 174-175. Para a história da influência deste autor na reflexão eclesiológica pode também ver-se: Gustav Voss S.J. – Johann Adam Möhler and the development of dogma. *Theological Studies*. 4 (1943) 420-444; Bernard Sesboüé, dir. – *Os sinais da Salvação (séculos XXII-XX)*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 410-413.

<sup>184</sup> “(...) without Möhler it would be hard indeed to imagine the fruits of this revived ecclesiology which we enjoy today. It is he, above all, who was at the beginning of the long line of theologians of the last century who prepared this way which has culminated in the great Encyclical *Mistici corporis* of Pius XII” – Peter Riga – The ecclesiology of Johann Adam Möhler..., p. 564.

-Dominique Chenu (1895-1990)<sup>185</sup>, ao apresentar a Igreja como “continuação do mistério da Encarnação”:

“Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça. Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia<sup>186</sup> com o mistério do Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (cf. Ef. 4,16)” (*Lumen Gentium*, 8).

Estamos, portanto, diante do chamado “princípio da Encarnação”, assim descrito por Rovira Belloso:

“Así como la Palabra invisible de Dios se ha expresado adecuadamente y totalmente en la imagen y figura visible de Jesús de Nazaret, de manera parecida, lo que es invisible de Dios tiende a manifestarse y a darse a los hombres a través de mediaciones sensibles y humanas, que son objeto de experiencia... y de narración. Entonces es cuando lo propiamente divino llega a manifestarse en las coordenadas espacio-temporales del mundo (...)”<sup>187</sup>.

Ora, regressando ao nosso tema, tal visão-conceção de Igreja despoletou uma nova compreensão da sua missão no mundo, recentrada, por um lado, numa perspectiva de “seguimento” da exemplaridade da ação salvífico-redentora de Jesus Cristo diante dos pobres/pobreza tal como nos aparece relatada no Evangelho e, por outro, no reconhecimento do lugar e significado destes na compreensão (da

<sup>185</sup> Battista Mondin – *Os grandes teólogos do século vinte*. Tradução José Fernandes. São Paulo: Editora Teológica, 2003, p. 567-570.

<sup>186</sup> Este é um dos casos em que a tradução – deveras imprecisa – do texto original “*non mediocrem analogiam*” acaba por distorcer o sentido original da afirmação e, em consequência, malsinar as respetivas aplicações/deduções prático-programáticas (eclesiológicas e/ou pastorais) dela decorrentes. Sobre algumas destas aplicações (estritamente em terreno teológico) ver Emilio Sauras – *El misterio de la Iglesia y la figura del cuerpo místico*. In Casimiro Morcillo González, ed. – *Concilio Vaticano II. Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*. Madrid: BAC, 1966, p. 220 e seguintes.

<sup>187</sup> Jose Maria Rovira Belloso – *Introducción a la Teología*. Madrid: BAC, 1996, p. 301.

eficácia/verdade) da própria ação eclesial. Como bem sintetiza o Cardeal Suhard (de Paris), um dos grandes teorizadores desta “Teologia da Encarnação”:

“A lei essencial do apostolado é a encarnação. Mas esta encarnação, que não é apenas uma adaptação fictícia e superficial, deve entender-se com um grão de sal. Quando o Verbo se fez carne, fez-se plenamente homem como nós, não se limitou a um movimento descendente. Tomou a nossa natureza e assumiu-a, tal qual é, sem pecado, para a introduzir na glória do Pai, na Ascensão. Este movimento ascendente coroa e motiva ao mesmo tempo a sua vinda entre nós. Deus fez-se homem para que o homem se faça Deus. Tal é, segundo os Santos Padres, o circuito total da Encarnação redentora. A encarnação do cristão deve seguir o seu modelo. Ser apóstolo é tudo adoptar, penetrar tudo – na medida em que legitimamente possa ser adoptado – do homem e do mundo que ele moldou. Tudo, isto é – salvo o pecado – todos os valores até aí estranhos ao cristianismo...”<sup>188</sup>.

Em conclusão: o elemento essencial (e inovador) desta visão da Igreja (Eclesiologia) reside no facto de que, ao contrário de outras concepções (fundadas ora numa visão demasiadamente jurídico-institucional ora demasiado subjetivista-espiritualizante da Igreja), esta está estrita e completamente fundada na Escritura (e mais propriamente no Novo Testamento<sup>189</sup>), aqui entendida quer como “texto fundador-inspirador” quer como “relato experiencial” de uma “*ecclesia*” (comunidade, povo) concreta. Ora, colocando (a exemplaridade de) Jesus Cristo no centro da auto-compreensão do ser e agir eclesiais, esta visão eclesiológica, quando comparada com os enunciados de Padre Américo sobre este mesmo tema (identidade/mistério e missão da Igreja), encontra não poucos pontos de contato. Assim sendo, e justificada que está esta segunda linha hermenêutica do seu pensamento, cremos poder e dever, por isso mesmo, esboçar aqui uma primeira e muito breve apresentação daqueles que são os “enunciados teológicos fundamentais” presentes nos seus escritos<sup>190</sup>.

### 3. A “Obra” de Padre Américo: um “agir ao sabor da fé”

Homem de um só livro (Evangelho), de ideias e atitudes firmes e resolutas, embora não tenha assumido esse pendor “militante” característico dos

<sup>188</sup> Suhard – Triunfo ou declínio da Igreja. In *Deus, Igreja e Sacerdócio*. Lisboa: Aster, 1960, p. 87-90.

<sup>189</sup> Ver uma boa síntese a este respeito em: Paul Bourgy – *Teologia e Espiritualidade do Mistério da Encarnação*. Trad. José Correia da Cunha. Lisboa: Tip. União Gráfica, 1963, p. 15-25.

<sup>190</sup> Digo “primeira” e “muito breve” por duas ordens de razões: porque o que a seguir se apresenta carece ainda de mais aprofundada (e devida) sistematização e porque não há espaço, aqui, para a tal proceder, tarefa a que me proponho (e para a qual remeto) na minha investigação de doutoramento (em curso).

Movimentos de Ação Católica seus contemporâneos, Padre Américo tomou verdadeiramente “à letra” o “método” proposto pelo cardeal Joseph Cardijn, fundador da “Juventude Operária Católica”, resumidos nos verbos *ver*, *julgar* e *agir*, sempre tendo como “diapasão” o Evangelho e como horizonte a História. Por isso, todo o seu “agir”, observável e apreensível quer pelos relatos que nos deixou quer pelas marcas profundas na história da Pedagogia, da Assistência Social, da Habitação Social, em suma, das principais vertentes da ação social (eclesial, privada e/ou estatal) do séc. XX português há de ser enquadrado igualmente neste *movimento dinâmico* (e) constante que caracteriza, em larga medida, o seu “*modus agendi*” cristão. Em ordem a uma primeira tentativa de compreensão deste seu pensar-agir, passamos a elencar algumas das características/notas essenciais do atrás referido “quadro teológico-fundamental” que é possível reconstruir a partir dos seus escritos<sup>191</sup>.

### 3.1. Jesus Cristo: modelo, centro e cume

Parafraseando o Padre Avelino Soares já citado, poderíamos também afirmar que Padre Américo era um “cristão a cem por cento”, tal a centralidade que concede à figura e mensagem de Jesus Cristo em tudo o que pensa, diz, escreve e faz. Contudo, como bem nota José da Rocha Ramos, o seu “Não [é] um cristocentrismo abstracto e desencarnado, centrado unicamente na Paixão e Morte do Filho de Deus, mas antes uma espiritualidade cuja tónica dominante recai em Cristo Vivo. Ressuscitado. Cristo é o centro. Toda a ação pastoral para Ele converge”<sup>192</sup>. Com efeito, é precisamente esta ideia que se faz patente nas palavras do próprio Padre Américo, quando refere, como que justificando a sua “opção preferencial” por Jesus Cristo e pelos pobres:

“Há muita gente que vê neste modo de vida um desgaste quotidiano e lamenta, por simpatia, tantas horas de trabalhos. É um erro! Perdeu-se o sentido das realidades divinas. Não se acredita no sobrenatural. Cuida-se que Jesus Cristo ficou na sepultura e que os cristãos são herdeiros de um epitáfio. Gosta-se, em regra, desta fezinha de meias tintas e de panos quentes. É mais cómoda. Não obriga. Outros erros! A verdade toda é que não existe no mundo vida mais consoladora do que a dos homens que semeiam e colhem unicamente para o Bem total do seu semelhante, no esquecimento da sua pessoa e bens. Ninguém tenha dó nem chore as penas dos mártires do Evangelho”<sup>193</sup>.

<sup>191</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 71.

<sup>192</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 71.

<sup>193</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 65.

Numa outra ocasião, em que tece críticas a uma certa tendência da espiritualidade do seu tempo, defende que:

“Nós temos de desenterrar Jesus Cristo. Temos de O libertar da mortalha. Muitos e muitos e muitos desejam que Ele Se deixe estar ‘no Seu sepulcro glorioso’, quietinho; e em troca, levantam-Lhe altares. É glória nossa que procuramos, enganados. É o homem a encher-se de si.”<sup>194</sup>

“Preguemos o Cristo Vivo. Impregnemos o mundo de Verdade e já ela, a Verdade, não causará espanto. Façamos que os coxos andem, que os cegos vejam, que os ricos se compadeçam, que os surdos ouçam. Como? Pregando os Pobres sem medo nem reticências. Pregar para melhorar a situação de cada um. Ampará-los para que não venham a cair na miséria”<sup>195</sup>.

E, para que não restem dúvidas: “Assim se dá testemunho de Cristo. Como? Fazendo o que Ele manda. Tudo o mais é água benta.”<sup>196</sup> Porque, para ele, “Basta viver Cristo sem cerimónias para se ser cristão”<sup>197</sup>.

E, a comprová-lo, Padre Américo deixou-nos os seus escritos e a sua própria vida: uma “vida em Cristo, sem cerimónias nem contemplanções”. Cristão e Padre “a cem por cento”, o Autor tem em Jesus Cristo a sua única fonte de inspiração e de esperança, de ânimo e de força, de confiança e de perseverança, mas também de consolo na sua ação pastoral; só Ele é a raiz profunda onde assenta a sua fé, o refúgio seguro diante das mais dilacerantes contrariedades; só Ele e todo Ele, o “Cristo vivo” de que nos *falam* os Evangelhos é a “Pedra Angular”<sup>198</sup> sobre a qual assenta tudo o que pensa, diz e faz:

“(…) os obreiros do Evangelho não fazem cálculos nem têm programas. Assim como os edifícios, também os alicerces da nossa vida oferecem muita segurança. Aqui, particularmente, Cristo Jesus é a Pedra Angular. Que ninguém edifique de outra maneira. Nós procuramos seguir em tudo e por tudo a vida do Senhor, tal qual no-la deixaram os Evangelistas. Eu quisera que a vida do Senhor fosse contada às crianças, inculcada aos homens e vivida por cada um. Não acho nada que seja mais simples nem mais suave nem mais verdadeiro”<sup>199</sup>.

<sup>194</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 184-185.

<sup>195</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 23.

<sup>196</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 74.

<sup>197</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 224.

<sup>198</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 137-140.

<sup>199</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 137.

Paralela a esta fé inabalável em Jesus Cristo, encontramos igualmente em Padre Américo uma atitude vital de total desprendimento e confiança na Providência Divina. Comentando uma notícia de um jornal italiano que relatava o caso de uma tentativa de assalto ao padre Guido Visendaz, também ele responsável por uma “*Aldeia dos Rapazes, criada em Lenciano, para os órfãos da guerra*”<sup>200</sup>, se ter convertido num relato de inesperada magnanimidade dos assaltantes, é deste modo que o nosso Autor interpreta tal acontecimento:

“O terceiro ponto da notícia está no auxílio infalível e constante da Providência. Deus a velar por quem se devota aos que são d’Ele. Esta verdade lê-se no acontecimento que os jornais de Roma deram à luz. Mesmo que haja quem assim não leia, que importa? É mais um que não sabe ler e acabou. É mais um e eles são tantos! O mundo ateia em explicar-se pelas aparências. Cuida-se que é o mundo que governa o mundo, mas não. O homem põe e Deus dispõe. Por detrás da aparência está a realidade. A luz do homem é feita de trevas se lhe faltar aquela Luz”<sup>201</sup>.

Esta “verdade absoluta”, Padre Américo fá-la inteiramente sua, e com todas as consequências que lhe são inerentes:

“(…) espero absolutamente na providência do nosso Bom Deus, Vivo, Pessoal, Inteligente, de cujo seio caem todas as esmolas da Sopa, como caiu outrora, na mesa do Povo escolhido, o pão do deserto; espero ainda que Ele me conduza, de preferência, àquelas casas onde há doença na cama e revolta nos corações, porque falta o azeite na candeia e o sal na cozinha; espero, finalmente, ter muita pureza nos olhos, muita rectidão na consciência, muita justiça no dar”<sup>202</sup>.

Esta é uma confiança que atravessa tanto as pequenas e simples (“*A Providência levou-me ali, naquela hora, para dar-lhe ao menos uma última bênção*”<sup>203</sup>) como as mais significativas e exigentes opções e decisões: projetando no futuro a construção de “Casas do Gaiato” nas terras de além-mar, Padre Américo sonha “*Às vezes, vem um aguilhão dizer que dentro em breves anos temos rapazes na casa dos dezanove! Fazemos então um acto de confiança no futuro! Colónias! Terras de trabalhadores portugueses.*”<sup>204</sup> Tudo porque, como ele bem o sabe (porque o experimentou), e melhor ainda o sintetiza:

<sup>200</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 205.

<sup>201</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 206.

<sup>202</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 254.

<sup>203</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo...*, p. 13.

<sup>204</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 40-41.

“A prudência humana pede cautela. A experiência pede coragem. A lógica pede cabeça fria. O trabalho que nos espera, pede coração. A economia pede cálculos. Deus pede doação! Sabemos quanto confronta ter confiança e vamos na hora da Providência”<sup>205</sup>.

Mas, para Padre Américo, não é só (nem fundamentalmente) nas “coisas grandes” que a Providência se revela; é também e principalmente nos seus breves encontros com os seus pobres (do Barredo) que esta lhe (a) parece mais viva, mais real e mais operante:

“Levo comigo altas recomendações, as melhores que o mundo tem para oferecer aos homens; e eles, os pequeninos seres de brilhantes ao peito e charuto na boca, ateimam em desdenhar — levo comigo a recomendação do Pobre. ‘Ah, Padre, que o Senhor nunca lhe há-de faltar!’ Tão pobre esta mulher que assim me falou! Deixa dois filhos de peito e vai para Lisboa procurar a cura de uma doença que a não tem. É uma canonização sublime. É a pregação viva do dogma da Providência de Deus — ‘nunca lhe há-de faltar.’ É documento que me acredita diante de todos e, por amor dele, todos me acreditam. Não troco estas credenciais pelas do Palácio de Belém, recamadas de oiro e cortejos luzidos. São convenções sociais que não fazem mal a ninguém. As minhas, sem oiro nem aparato, fazem Bem”<sup>206</sup>.

Ou, noutra ocasião, igualmente do Barredo:

“Um doente de mal contagioso, sem uma sede de água e com zero de conforto, diz assim: ‘A minha cruz é tão pesada que eu não posso com ela; é Ele quem a leva’; e aponta um quadro do Coração de Jesus suspenso na parede, tudo quanto há no cubículo, além do catre e dum mocho. Como é consolador ver as letras da Providência gravadas a tinta forte, nestes males sem cura nem remédio! Ver como Deus levanta carinhosamente aqueles que amorosamente deixa cair!”<sup>207</sup>.

Convém notar, no entanto, que sempre Padre Américo teve a preocupação pessoal (partilhada também com os que o rodeavam e tentavam imitar/seguir, nomeadamente os seus “Padres da Rua”) de deixar bem claro que esta sua atitude de total confiança na Providência Divina não se confunde com uma qualquer espécie de demissão da responsabilidade pela missão assumida. Com efeito, parecendo alertar os seus padres companheiros de missão (e, com eles, todos os que poderão intuir tal hipótese errada de interpretação das suas palavras), clarifica

<sup>205</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Obra da Rua...*, p. 216.

<sup>206</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 3, p. 226.

<sup>207</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 73-74.

taxativamente: “A confiança não exclui a prudência. Contar com o milagre sem fazer nada por ele, é presunção. A responsabilidade aumenta com a ordem.”<sup>208</sup> Prova disso são precisamente as dúvidas – naturais e também nele recorrentes – diante da “eficácia” das suas opções:

“Tenho cismado muito, que talvez seja eu mesmo o causador da voz que se extinguiu e das fontes que secaram por ter servido mal e fora de horas os Pobres que a Providência me confia. Porquanto é uma verdade colhida na experiência que quanto mais nos queimamos no cuidar da gente pobre, tanto mais recebemos para lhes distribuir”<sup>209</sup>.

Contudo, ao mesmo tempo que sublinha tal “responsabilidade”, logo assoma nele uma profunda e radical humildade diante d’Aquele que, nele e através dele, verdadeiramente “faz acontecer”:

“Não quero ser arrogante; tampouco armar em mestre. Mestre é só um – Cristo. E nós somos todos Irmãos. Não quero. O que eu pretendo, sincera e humildemente, é saber que todas as forças se reúnem para fazer mais e melhor”<sup>210</sup>.

Homem e padre que, como ele, adote esta espécie de *ação contemplativa* (ou, se se preferir, *contemplação ativa*)<sup>211</sup> como *modus vivendi*, não pode ignorar nem deixar de dizer e fazer o mesmo que ele dizia e fazia, tudo *para a maior glória de Deus*, sim, mas o Deus-Vivo e Incarnado, Jesus Cristo, Vivente porque Ressuscitado, Pobre e Servo entre os pobres e servidores. E é a esta luz que Padre Américo via toda a realidade, a começar pela eclesial, como sumariamente apontarei de seguida.

### 3.2. Igreja: (Corpo) pobre e ao serviço dos pobres

Consideramos ser justo e importante evidenciar que duas das mais relevantes ideias eclesiológicas que brotam do pensamento-obra de Padre Américo se situam, por um lado, no quadro de uma profunda sintonia com o essencial da reflexão do Magistério em torno da questão da “identidade” da Igreja, vertida, sobretudo, na Encíclica “*Mystici Corporis*” (Pio XII, 29 de junho de 1943) e, por outro, pelo caráter e posição crítica que este adota, nomeadamente face à *praxis*

<sup>208</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 255.

<sup>209</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 212.

<sup>210</sup> Américo Monteiro de Aguiar *Doutrina...*, vol. 1, p. 107.

<sup>211</sup> Ernesto Candeias Martins fala de um “*espiritualismo activo*”... Ver: Ernesto Candeias Martins – *Amor, Meditação e Acção...*, p. 186ss.

(pastoral) de um certo Clero seu contemporâneo. Mais concretamente, é por demais evidente, em Padre Américo, uma profunda e repetidamente assumida consciência de pertença à Igreja (universal), "Mãe (...) [e] depositária e fiadora da doutrina viva do Amor"<sup>212</sup>, para a qual concorre com enorme eficácia a imagem de "corpo místico" por ele várias vezes citada<sup>213</sup>, e quase sempre em correlação com uma espécie de explicitação do horizonte da sua própria missão:

"Tal como no corpo humano, os membros mais doridos são os mais acutelados, assim nós, na grande família humana que é o Corpo Místico de Jesus, acutelamos os membros mais fracos, os mais doentes, os mais expostos"<sup>214</sup>.

"A nossa missão é acutelar e defender os membros doridos do Corpo Místico de Jesus. Não é protestar. Que outros o façam"<sup>215</sup>.

Note-se ainda que, a fazer fé nos seus relatos, parece inclusive ser esta uma ideia/conceção eclesiológica bem impregnada no pensamento dos cristãos seus contemporâneos:

"Entre as esmolas que a gente recebe na roda do tempo para distribuir na mão do Pobre, aparecem algumas que são verdadeiras mensagens do Evangelho: 'Suavize com essa esmola os membros mais doridos do Corpo Místico do Senhor'. De sorte que, se quisermos respeitar o sentimento da esmola, mai-la vontade de quem na dá, somos obrigados a fazer muito mais do que deixar a moeda e virar costas; temos de aliviar penas, consolar vidas, suavizar os membros doridos do Corpo Místico de Jesus que são precisamente aqueles mesmos doentes que visitamos — domésticos da casa de Deus, gente da nossa linhagem!"<sup>216</sup>.

Não obstante, a marca mais indelével desta consciência e inserção eclesiológica encontramos-na nas orientações programáticas que o Autor deixou para a forma de estruturação, inserção e relação da (sua) Obra da Rua (e dos respetivos Padres) no quadro das dioceses onde esta seja implantada. Com efeito, o texto e ideário patente no seu opúsculo "*Do fundamento da Obra da Rua e do teor dos seus obreiros*"<sup>217</sup>, verdadeiro "texto fundacional" e inspirador de toda a vivência

<sup>212</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 117.

<sup>213</sup> Além dos exemplos já referidos, ver ainda Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 52; Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 175; Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 3, p. 48.

<sup>214</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 224.

<sup>215</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Notas da Quinzena...*, p. 225.

<sup>216</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 3, p. 47.

<sup>217</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Do fundamento da Obra da Rua e do teor dos seus obreiros* [Opúsculo]. Paço de Sousa: Imp. Oficinas e Gráficas da Casa do Gaiato, 1950.

dos “Padres (da Obra) da Rua”<sup>218</sup>, apresenta-se-nos como que atravessado por um conjunto de ideias basilares que denotam tal consciência. Exemplo ilustrativo disto mesmo é a ideia segundo a qual o trabalho pastoral dos “Padres da Obra da Rua” se insere e compreende inteira e exclusivamente no quadro de toda a ação pastoral da Diocese onde estão inseridos, sendo nela e para ela, enquanto *concretização local da Igreja Universal*, que são chamados a desempenhar a sua missão. De facto, é curioso notar que, ao contrário de outros homens e mulheres, como ele particularmente “inspirados”, nunca foi sua vontade ser promotor ou patrono de uma qualquer congregação ou associação religiosa: antes assumindo integralmente o mandato recebido do seu Bispo, acabou por inaugurar – isso sim – uma nova e peculiar proposta de espiritualidade presbiteral, assente, toda ela, numa profunda compreensão e defesa intransigente de uma dimensão e dinâmica “paternal-filial” na relação entre a figura do Bispo e o seu Clero, uma ideia que Padre Américo hauriu dos ensinamentos teológicos bem como do testemunho pessoal do seu professor e amigo Cardeal Cerejeira<sup>219</sup>, bem plasmada nos referidos “Fundamentos” da sua Obra. Com efeito, pode até resultar estranho, numa primeira análise, o facto também registado por José da Rocha Ramos de que Padre Américo “*Nunca se refere ao Santo Cura d’Ars* [S. João Maria Batista Vianney], *apresentado ao tempo como o protótipo do verdadeiro padre diocesano.*”<sup>220</sup> Contudo, aprofundando o que no seu pensamento e testemunho vital nos permite reconstruir desta sua “espiritualidade presbiteral”, tornar-se-nos-á evidente a profunda sintonia entre o carisma de Padre Américo e o do Santo Cura d’Ars<sup>221</sup>. Preocupado com o futuro da sua Obra – não, certamente, por qualquer afã de “posteridade” mas porque sabe da importância e urgência da sua missão: “*Haveis de ser vós, meus filhos de hoje; a Obra há-de ser continuada e mantida por vós.*”

<sup>218</sup> Posteriormente, este texto serviu de base, juntamente com outros do Autor em que o mesmo tema é afluído, para a redação do documento intitulado *Normas de Vida dos Padres da Rua*. Paço de Sousa: Casa do Gaiato/Obra da Rua, 2006. Estas Normas, apresentadas aos “*Prelados que têm Sacerdotes seus ao serviço da ‘Obra da Rua’*” bem como aos que “*têm a ‘Obra da Rua’ ao serviço da Igreja nas suas Dioceses*” (p. 10), receberam a respetiva “*aprovação e bênção, a título de experiência*” em julho-agosto de 1965.

<sup>219</sup> António Luciano de Sousa Franco – O Cardeal Cerejeira e os leigos. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 2 (1990) 147-168; João António de Sousa – O Cardeal Cerejeira, pai e amigo do seu clero. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 2 (1990) 123-145; Manuel Franco Falcão – O Cardeal Cerejeira, pastor da Igreja lisbonense. *Lusitania Sacra*. 2.ª série. 2 (1990) 89-121.

<sup>220</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 70. Com efeito, a figura deste santo haveria de ser apresentada pelo próprio Magistério como o “modelo perfeito” do padre na Encíclica “*Sacerdotii Nostri Primordia*” de João XXIII (1-8-1959), tal como se diz no n.º 9: “A Igreja, que glorificou este padre “admirável pelo seu zelo pastoral e seu ininterrupto desejo de oração e de penitência”, tem hoje a alegria, passado um século sobre a sua morte, de o apresentar aos padres de todo o mundo como modelo de ascese sacerdotal, de piedade, e sobretudo de piedade eucarística, modelo enfim de zelo pastoral.”

<sup>221</sup> Sem querer repetir o que atrás foi referido e minimamente aprofundado, registem-se, a título de exemplo, duas das “grandes linhas” da espiritualidade de S. João Maria Vianney também sublinhadas na Encíclica citada e que serão, porventura, as pontes mais largas entre o carisma de ambos: “*pobreza evangélica*” (n.º 12) e “*piedade eucarística*” (n.ºs 28-38).

*As dores de parto são minhas. Alguém tem de ser vítima. Coube-me a sorte a mim. Mas já trabalham no Porto os que hão-de amanhã dizer: 'Hei-de sempre contribuir.'*"<sup>222</sup> – Padre Américo vai ao fundo da questão da vocação e “atitude pastoral” que todo o (futuro) padre deve saber “incarnar”:

“Como muito bem diz, ‘é necessário que nós, os padres, compreendamos.’ Gosto deste plural. Aceito e digo mais: ‘É necessário que os Seminários compreendam.’ Aqui é que bate o ponto. Em vez de sermos preparados para ganhar, havíamos mas é de ser preparados para perder a vida. A primeira noção é justa, é sã, é humana, sim. A segunda é divina. É a vocação sacerdotal. Vocação plena”<sup>223</sup>.

E é também no contexto desta “humanidade partilhada” que se deve compreender a sua crítica (como que retrato “em negativo”) a alguns membros da Igreja do seu tempo. Servindo-se das palavras do Cardeal Cerejeira, dirigidas ao Clero de Lisboa, também ele se revela acerrimamente crítico dessa figura d’

“O Padre ‘amanuense de Cristo’ de certa literatura, o padre aburguesado sem a paixão do amor – esse não terá aqui lugar. Está cheia de preconceitos a alma de muita gente e anda aí a propaganda marxista a acusar a Igreja de capa de todas as opressões. Só a lição da cruz de Cristo, a lição do supremo amor tem a virtude de convencer a dureza (ou o desespero, ou o ressentimento) dos corações contemporâneos. Em tempos de fé tranquila, de mosque bastaria ao padre contentar-se com ser honesto e digno no exercício da sua missão. Hoje, porém, ele necessita de viver o Evangelho todo na sua vida toda. A vida sacerdotal deve ser uma manifestação mística de Cristo: vida que todos vejam e seja ‘escândalo para os judeus e loucura para os pagãos’, como dizia S. Paulo: essa crucificante revelação da divina caridade”<sup>224</sup>.

A crítica do Cardeal, ao clero de Lisboa, expressão também de uma certa percepção pública da Igreja daquele período, era estendida por Pai Américo a outras dioceses/regiões do país por si bem conhecidas: Braga (“*Em Braga há uma grande inflação religiosa*”<sup>225</sup>) e Coimbra (“*Eu estava, de uma vez, à espera do eléctrico para a Alta, em Coimbra, e passa um sacerdote de moto. Do lado dizem: ‘Ali vai o*

<sup>222</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Cantinho dos Rapazes...*, p. 43.

<sup>223</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 193.

<sup>224</sup> O texto, intitulado “O Padre e a hora actual”, é-nos transcrito e comentado pelo próprio Padre Américo em Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 106-107.

<sup>225</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 70. A expressão terá sido proferida pelo Pai Américo, de acordo com o testemunho do Padre Carlos Galamba.

*retrocesso a cavalo no progresso!*”<sup>226</sup>) são exemplos citáveis. Mas também a Igreja no seu todo era alvo da sua análise:

“Hoje, sobretudo, a Igreja Católica é simplesmente um precioso ornamento, um ponto de cerimónias, um depósito de respeitáveis tradições; e não é mais nada. E os padres católicos são os mais tristes propagandistas daquela língua morta e não são mais coisa nenhuma”<sup>227</sup>.

Não obstante, existe algo no pensamento de Padre Américo que rivaliza (e com vantagem) com a dureza das suas críticas à Igreja: é o amor que por ela nutre e que não se cansa de declarar: “*Eu amo a Igreja pelo que ela é. Amo a Igreja por via da Pessoa adorável de Cristo, o seu Fundador. Ela é Obra totalmente d’Ele. A ela Se deu. Por ela morreu. Nela salva o mundo*”<sup>228</sup>. Novamente e sempre, o seu Cristocentrismo a tudo relativizar, porque só n’Ele (Cristo), algo contingente se pode tornar absoluto. Recordando, implicitamente, as palavras do Apóstolo dos gentios (cf. Gál 3, 28), também para ele, no seio desta Igreja, “*Não há castas. Não há classes. Somos irmãos e membros de um só Corpo – Jesus Cristo Senhor e Redentor nosso*”<sup>229</sup>. Ou, numa analogia de teor “biológico”, “*Assim como na ordem da Natureza a diversidade das coisas é que a torna bela, assim também na ordem da Graça – e esta é a seiva da Igreja*”<sup>230</sup>.

Mas Padre Américo não se debruça apenas sobre esta “dimensão invisível-espiritual” da Igreja: também dos seus escritos emana uma profunda compreensão da sua dimensão hierárquico-institucional:

“O Senhor Cardeal Patriarca é o Bispo de Lisboa. Muitos senhores julgam, e informam outros, que ele é o chefe da Igreja em Portugal e que manda em todos os bispos. Cada bispo governa o seu território. Nem Portugal constituiu jamais a Igreja. A Igreja Católica não tem nacionalidade. É universal”<sup>231</sup>.

E, comentando umas declarações à Imprensa do então “*Bispo Auxiliar do Rio de Janeiro*”, D. Helder Câmara, relativamente à sua estratégia para eliminação das favelas naquela cidade, refere:

“A Igreja faz outro conceito dos Indigentes. Não afasta. Sem os fazer mudar de sítio ajuda a que mudem de situação. Ela vai às origens e não sai nunca do seu

<sup>226</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato...*, 1985, vol. 1, p. 88.

<sup>227</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato...*, 1985, vol. 1, p. 88.

<sup>228</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 56.

<sup>229</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 168-169.

<sup>230</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Cantinho dos Rapazes...*, p. 159.

<sup>231</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 108.

posto – a Enfermeira eterna! Por Igreja, o senhor D. Helder Câmara, do Rio de Janeiro, quer dizer o Corpo dos fiéis de todo o mundo à roda dos seus Bispos e estes com o Papa. Neste sentido afirma ele que toda e qualquer modalidade de favela tem de ser exterminada; e, restringindo, que as do Rio são como Bispo e fiéis da cidade. Só o Papa é infalível quando fala e define ex cathedra, sim; mas também os Bispos se não enganam quando tomam o partido e defendem os Fracos da prepotência dos homens”<sup>232</sup>.

Em suma, para Padre Américo, “A Igreja é o Testamento do Justo que o povo daquele tempo crucificou. Ficou o testamento e ficou o testador. Não há melhor nem mais forte herança”<sup>233</sup>. Por isso ela “é Santa”; mas atenção: “as suas colunas não são os Papas nem os Bispos nem os Padres – são os Santos. Estes, se quiserem ser colunas, hão-de ser Santos”<sup>234</sup>. A santidade (da Igreja e de cada cristão) é, assim, a verdadeira “garantia”, o verdadeiro “penhor”, a verdadeira “marca” da sua “eternidade” e “divindade”. Porque, definitivamente, “a Igreja está, na verdade, fora e acima das qualidades e dos defeitos dos seus obreiros”<sup>235</sup>.

Sublinhe-se ainda uma outra ideia importante desta sua “eclesiologia”: a de que a Igreja é “mãe”, em particular dos pobres. Falando da necessidade de a Igreja assumir como sua a missão da Caridade e Assistência às necessidades dos mais pobres, o Autor denuncia: “O clássico mendigo que pede às suas portas é um documento universal; por toda a parte os vemos. Eles chegam-se à sua Mãe. E nós não temos um abrigo adequado!”<sup>236</sup>. Filhos todos da mesma mãe porque “filhos no Filho” (cf. Gál 3, 26), Padre Américo vê no Pobre o Irmão predileto e o “lugar teológico”<sup>237</sup> onde transparece o próprio mistério da Igreja: “(...) o verdadeiro pobre é irmão de Jesus Cristo – Mihi fecisti – e o bem que se lhe faz, é sacramento da Igreja”<sup>238</sup>. E, mais detalhadamente, enquanto propõe uma solução (“prática” e pastoral) para o problema da mendicância:

“(…) a Igreja é uma sociedade de fiéis. Evangelizar os Pobres foi missão do Seu Fundador; logo missão da Igreja. Mas o Pobre, para ser convenientemente evangelizado, precisa de comer. É, até, pelo estômago, que a doutrina penetra nas almas. Daqui nasce que os chamados inimigos da Igreja nunca o são das Suas

<sup>232</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 240.

<sup>233</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 191.

<sup>234</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 73-74.

<sup>235</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Cantinho dos Rapazes...*, p. 161.

<sup>236</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 172.

<sup>237</sup> Este será, porventura, uma das notas mais evidentes da influência de S. Vicente de Paulo no seu pensamento. Sobre a visão teológica da figura do pobre no pensamento vicentino, ver Luis González-Carvajal – *Con los pobres contra la pobreza*. 4.ª ed. Madrid: San Pablo, 1991, p. 157-171, especialmente p. 158-160.

<sup>238</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. XIII-XIV.

Obras. Gostam de ver e só depois é que começam a gostar de ouvir. Confrarias. Irmandades. Associações, misericórdias – Obras eminentemente sociais. Obras da Igreja. Código do verdadeiro amor do Próximo, nascido e criado n’Ela – tudo se perdeu! Agora é o Código Administrativo a riscar”<sup>239</sup>.

Dito isto, e alargando apenas um pouco mais o horizonte da análise aqui encetada, cremos ser necessária e de justiça uma palavra final sobre um tema que tem vindo a ganhar terreno na discussão e abordagem em torno da sua figura, obra e contributo no quadro da Teologia portuguesa do século XX e, mais concretamente, na possível correlação entre algumas destas suas “inspirações” e o que a Igreja Universal haveria de assumir, canónica e pastoralmente, com e no II Concílio do Vaticano. Referimo-nos, claro está, à formulação de alguns autores, entre eles o já citado José da Rocha Ramos<sup>240</sup>, bem como António Baltasar Marcelino, Bispo Emérito de Aveiro – “*admirador de Pai Américo desde o primeiro contacto que com ele teve, era ainda seminarista*” –, que veem em Padre Américo um “*precursor do Vaticano II*”<sup>241</sup>. Sobre este assunto, e para além das respetivas achegas certas, parece-nos ser necessário sublinhar que a validade de tal “tese” por ambos defendida é atestada, essencialmente, pela mudança de paradigma de compreensão eclesiológica patente nos escritos-pensamento de Padre Américo. Concretizando: sendo a sua uma reflexão que se enxerta, como atrás se referiu, numa conceção eclesiológica presidida por uma imagem “corpóreo-mística” da identidade eclesial, também se deverá registar que nem a essa “imagem” ele se deixou “prender”, inovando e abrindo a porta e lugar (teológico) a uma nova linguagem e visão eclesial que já então começara a despontar: a da Igreja como “serva e pobre”. E é aqui (num grau de relevância semelhante ao que atrás se disse acerca da “Teologia da Encarnação” em que o seu pensamento igualmente se inscreve) que nos parece residir o melhor argumento para a sua apresentação como “*precursor do II Concílio do Vaticano*”.

Com efeito, ler os textos de Padre Américo sob um paradigma hermenêutico que incida predominantemente sobre a questão eclesiológica levará a concluir que, embora respeitando e assumindo como inteiramente seu o “discurso oficial”

<sup>239</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 101-102.

<sup>240</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 58-59.

<sup>241</sup> Cite-se a conferência proferida por este último, a 11 de janeiro de 2013, na Paróquia de S. José (Coimbra), intitulada, precisamente, “*Padre Américo. Precursor do II Concílio do Vaticano. A sua leitura dos sinais dos tempos*”, publicada primeiramente nas edições nº 1804 e 1805 (de 4 e 18 de maio de 2013, respetivamente) do jornal “O Gaiato” e que recentemente foi publicada em livro, juntamente com outros textos de enquadramento e de homenagem a este prelado de boa memória para a “causa” de Padre Américo e da Obra da Rua: António Baltasar Marcelino – *Padre Américo. Precursor do II Concílio do Vaticano. A sua leitura dos sinais dos tempos*. Ed. Henrique Manuel Pereira e Padre Manuel Mendes. Coimbra: Alforria-Tenacitas, 2016.

do Magistério eclesial seu contemporâneo sobre este tema, o nosso Autor evidencia uma espécie de “necessidade” em “ir mais além”, quer na forma de expressar o “mistério” da Igreja, quer na aplicação pastoral que uma tal conceção teológica implica. Neste quadro, é curioso notar como o seu pensamento eclesiológico encontra não poucas semelhanças com o que, poucos anos após o seu falecimento, Yves-Marie-Joseph Congar (1904-1995), um dos maiores eclesiólogos do séc. XX e um dos mais proeminentes inspiradores da Eclesiologia conciliar, igualmente sustentava com a profundidade sistemática que lhe era reconhecida no seu livro *“Pour une Église servante et pauvre”* (Paris: Ed. Du Cerf, 1963)<sup>242</sup>. Nele, o teólogo dominicano faz eco da cada vez mais propalada e urgente atenção à pobreza por parte da Igreja, ideia a que se somava uma igual necessidade de pobreza no interior da mesma igreja – ideias, ao tempo, amplamente reconhecidas e apontadas por um grande número de féis de todas as latitudes, mormente diante da emergência dos pobres nos países do hemisfério sul e nos que se estavam a libertar da opressão colonialista em várias partes do globo. Ora, tendo sido Padre Américo um homem viajado e estando ele sempre muito atento ao seu entorno social e cultural, fosse este geograficamente mais ou menos próximo, não será certamente impróprio estabelecer esta correlação entre este “sentimento” globalmente vivido e expresso e as suas “intuições” localmente formuladas e aplicadas.

Contudo, também convirá sublinhar um dado curioso: ao contrário do que aconteceu com a “Teologia da Encarnação”, e apesar dos evidentes esforços e claríssima intenção do Papa João XXIII para que este tema – “Igreja serve e pobre”<sup>243</sup> – fosse um dos “assuntos centrais” da reflexão conciliar por ele proposta<sup>244</sup>, esta nova perspectiva eclesiológica acabou por não ter o devido acolhimento nos trabalhos conciliares<sup>245</sup>. É certo que, já na fase conclusiva do Concílio, se registou uma derradeira tentativa de recuperar o tema: a assinatura, a 16 de novembro de 1965, por parte de 40 padres conciliares (maioritariamente brasileiros e latino-americanos), de um documento posteriormente conhecido como o “Pacto das

<sup>242</sup> Versão portuguesa, aqui seguida: Yves M.-J. Congar – *Igreja serve e pobre*. Lisboa: Editorial Logos, 1964.

<sup>243</sup> Um bom resumo bibliográfico sobre este tema pode ser encontrado em António Matos Ferreira e João Miguel Almeida – *Religião e Cidadania: protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2011, p. 130-132.

<sup>244</sup> Note-se que o próprio Papa, na rádio mensagem de 11 de setembro de 1962 (portanto, um mês antes de começar o Concílio), referiu, para admiração de muitos que o ouviam, “Hoje, a Igreja é especialmente a Igreja dos pobres”. Igreja Católica – João XXIII, Papa (1958-1963), “Radiomensagem a todos féis cristãos a um mês da abertura do Concílio Ecuménico Vaticano II”, 1962, [Em Linha: [https://W2.Vatican.Va/Content/John-Xxiii/Pt/Messages/Pont\\_Messages/1962.Index.Html](https://W2.Vatican.Va/Content/John-Xxiii/Pt/Messages/Pont_Messages/1962.Index.Html)].

<sup>245</sup> É já clássica a referência à intervenção do Cardeal Giacomo Lercaro, Arcebispo de Bolonha, a 6 de dezembro de 1962, intitulada precisamente “A pobreza na Igreja”, e em que o autor, concretizando os aspetos essenciais da reflexão a fazer sobre o tema e o alcance do mesmo para a própria identidade e missão eclesiais, reafirma (embora sem sucesso) “a palavra do Papa, oferecida ao Concílio como poderosa directriz”. *A pobreza na Igreja*. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1964, p. 94.

Catacumbas” (por referência às Catacumbas de Domitila, local onde decorreu a dita assinatura, no final de uma Eucaristia pelos mesmos celebrada), documento este onde os signatários, subjugando-se à total fidelidade ao “espírito de Jesus”, fazem um desafio aos seus “irmãos no episcopado” no sentido de adotarem uma “vida de pobreza” e, desse modo, serem testemunhas e exemplos concretos de uma Igreja “serva e pobre”, tal como desejara João XXIII e o Concílio – que então terminava – esquecera<sup>246</sup>. Não obstante, e excluindo o intenso debate e ação pastoral entretanto encetado pela denominada “Teologia da Libertação” (latino-americana) posterior, só recentemente, com a eleição papal de Jorge Mario Bergoglio (antigo Cardeal de Buenos Aires), se regista um “ressourcement” teológico-pastoral desta questão, desenvolvimentos cuja análise não cabe no horizonte do presente trabalho.

Concluindo, não nos parece, de facto, abusiva nem padecente de qualquer revisionismo histórico-teológico a afirmação e apresentação da figura e pensamento de Padre Américo como um dos muitos precursores do II Concílio do Vaticano, mesmo que em tal afirmação se possa intuir, por vezes, algum tipo de loa apologética; pelo contrário: até este paralelismo entre a evolução do debate conciliar em torno da questão aqui em análise e o acolhimento do ideário eclesiológico de Padre Américo entre os seus pares na hierarquia católica são testemunho da relação não linear (e, por conseguinte, deveras interessante e digna de especial aprofundamento) do seu pensamento-ação com os seus interlocutores contemporâneos.

### 3.3 A Caridade, ou o “olhar pró-ativo” por que o Mundo anseia

Recorrendo, uma vez mais, a José da Rocha Ramos:

[Pai Américo foi] “o contemplativo do quotidiano, o místico da árdua, dura e fatigante monotonia do dia-a-dia. Em cada acontecimento, em cada situação, em cada homem (por mais desprezível que seja) descobre o rosto de Deus. E no Coração de Jesus descobre o coração do mundo. A sua mística não é, pois, uma recusa do mundo, mas uma plena incorporação no seio do mundo para daí contemplar mais plenamente a Beleza Incrída”<sup>247</sup>.

Homem viajado que foi, Padre Américo conhece, bem de perto, “*Quanta beleza no mundo não escapa ao olhar dos mortais, quanta!*”<sup>248</sup>. Para ele, “*Nada*

<sup>246</sup> Vide, a este respeito: Xavier O. Pikasa e José Antunes da Silva, eds. – *O Pacto das Catacumbas. A missão dos pobres na igreja*. Prior Velho: Paulinas, 2015.

<sup>247</sup> José da Rocha Ramos – *Padre Américo: místico do nosso tempo...*, p. 78.

<sup>248</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 44.

que mais encha a vida do homem do que ver e sentir o Criador na Sua Criação. As viagens dão-nos essa oportunidade. Não é panteísmo; é S. Paulo: *‘Per visibilia ad invisibilia’*<sup>249</sup>. Por isso, não é de esperar nele uma palavra de condenação apriorística de uma qualquer realidade mundana: só quando esta se revela contrária ao Evangelho é que tal juízo é nele verificável. Porque está convencido, como S. Paulo, de que *“onde aumentou o pecado, superabundou a graça”* (Rom 5, 20), o seu é um “olhar divinamente inspirado” que analisa a realidade, a julga e nela decide intervir, em ordem à sua transformação. E a Caridade (mais ação que conceito), é o *leitmotiv* de todo o seu pensar e agir, diria a “consequência natural” deste seu “olhar pró-ativo”, de fé, de esperança e de confiança, que ele faz repousar no mundo que o rodeia.

Tal olhar, porque profundamente realista, deslumbrantemente lúcido e desassombadamente perspicaz, não se deixa aventurar em nenhuma espécie de “idealismo inconsequente”. A crueza do realismo e a (por vezes atroz) plasticidade com que nos descreve as inúmeras situações e histórias (de vidas de pessoas) concretas assoladas pela pobreza (material e espiritual) – atente-se nas páginas do “seu” *“Barredo”* – faz transparecer nele uma espécie de revolta interior, própria de quem transformou toda a sua vida, mais do que num exercício de reflexão em torno do problema, mas antes e sobretudo num exemplo-testemunho de resposta (possível) ao mesmo: fez(-se) Caridade, de uma forma total e radical, abraçando uma *“Caridade [que] não conhece leis. [Porque] É lei de si mesma. Rebenta todos os moldes (...)”*<sup>250</sup>.

Assim, e na mesma medida em que atrás se apontou a (questão da) “Pobreza” e a (Teologia da) “Incarnação” como horizontes da compreensão (teológica) do pensar-agir de Padre Américo, julgamos ser igualmente válido apontar agora a (história desta) Caridade (total) como o enquadramento mais acertado para compreendermos a sua vida-ação. Certamente que, também aqui, Padre Américo não inova: as personagens da História atrás referidas atestam antes uma perenidade desta preocupação pela resposta concreta a dar a este problema da Pobreza. Não obstante, parece-nos útil e relevante sublinhar alguns elementos que, embora não sendo exclusivos de Padre Américo, permitirão uma melhor compreensão do tema no quadro do seu pensamento-ação.

Em primeiro lugar, relevaríamos o facto de, para Padre Américo, a Caridade ser algo teo-logicamente (divinamente) fundado e fundamentado, embora com uma ressalva que não é de somenos referir: nas suas próprias palavras, *“A Caridade não vem do céu. Ela não é de maneira nenhuma o fruto do nosso amor a Deus; é antes o Amor de Quem primeiro nos amou (prius dilexit) difundido nos*

<sup>249</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *O Barredo...*, p. 322.

<sup>250</sup> Facetas de uma vida, *O Gaiato*, 16 de novembro de 1957, p. 1.

*corações da gente*<sup>251</sup>. Portanto: Deus, sempre Ele no centro da História, feita Pensamento, ação, vida. E é em consequência disto que, agora de forma mais desenvolvida, ele digressa sobre a questão das “Obras de Caridade/Assistência Social”, ambiente e horizonte (conceptual e de ação) com que o seu pensamento e ação permanentemente se cruzam:

“As Obras de Caridade são por natureza um assunto teológico. Não se pode fazer assistência sem este conceito. A base delas consta da existência e da presença de Deus na terra. O Mistério da Encarnação é a sua luz. A doutrina do Corpo Místico de Cristo fornece as normas. A Comunicação dos Santos, a cúpula. Tudo isto vem para dizer que só a Igreja. Só a Ela cabe a verdadeira assistência de irmão para irmão. A Mãe. A eterna enfermeira. ‘Só Ela cura. O mais é mentira’<sup>252</sup>.

Fica assim claro que, para Padre Américo, a Caridade é o “rosto mais luminoso” da Igreja, chamada a ser testemunha desta luz, n’“(…)um mundo gozador, feito de inimigos da Cruz!”<sup>253</sup>. Sem, contudo, o “condenar” taxativamente, Padre Américo não deixa de reconhecer o caráter transitório, contingente da realidade humana, como que entrevedendo interpretações enviesadas da sua proposta (social): “Vamos, porventura, divinizar a poeira dos caminhos? Não senhor. Tudo no mundo é poeira. Tu solus sanctus. Tu solus dominum. Tu solus altissimus. Não vamos divinizar; vamos mas é dignificar”<sup>254</sup>.

A operacionalização da Caridade, tal como ele a compreende, implica, portanto, a denúncia, pois “*se é perigoso quem denuncia o mal, que dizer de quem o comete?*”<sup>255</sup>. Em primeiro lugar, denúncia das situações de pobreza, de que faz repetida e incansavelmente notícia, nomeadamente através das páginas d’ “O Gaiato”: “As colunas deste jornal são silenciosas; por isso mesmo é que o mundo tanto fala delas!”<sup>256</sup>. Ou, de forma mais completa:

“O Gaiato, porém, portuguêsíssimo como é, não diz mal. Repara, denuncia, deseja, trabalha; sobretudo trabalha por uma pátria melhor. Este periódico é cabeça de casal; defensor activo dos Direitos da Criança. Não dizemos mal; cho-ramos, sim, o mal dos portugueses, neste caso particular. A sociedade deve pão e instrução aos filhos de ninguém que, por isso mesmo, são os nossos filhos. Que todos se venham aqui desobrigar, a começar pelos mais afortunados”<sup>257</sup>.

<sup>251</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 140.

<sup>252</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 3, p. 175.

<sup>253</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 19.

<sup>254</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Cantinho dos Rapazes...*, p. 43.

<sup>255</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 1, p. 29.

<sup>256</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *De como eu fui...*, p. 26.

<sup>257</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 186.

Depois, denúncia que se faz chamada de consciência aos que, segundo ele, têm especiais responsabilidades, a começar pel' "Os cristãos do nosso tempo [que] têm medo da Pobreza e arrastam o mundo para a miséria!"<sup>258</sup>, e a terminar nos "grandes da terra aonde temos esta formosa Casa, [que] ao falar com outros da minha ilustre pessoa, disse: 'Ou ele tem o diabo no corpo ou há ali um grande mistério'"<sup>259</sup>, às portas de cujas casas nunca se cansou de bater, "suplicando um olhar de compaixão por cima dos muros da Quinta da Misericórdia"<sup>260</sup>.

Mas só denunciar não basta: o importante, para Padre Américo, é agir. A atestá-lo está toda a história da sua Obra social. Por isso atrás se defendeu que só no quadro desta Caridade-ativa a sua Obra-pensamento é compreensível. E, se necessário fosse justificar esta afirmação (que a todos parece evidente), permitia-se-nos citá-lo então, uma vez mais, para dizer, como ele, em "Resumo: dar de comer, dar de vestir, fazer justiça. Eis como se ama! E é este amor que falta ao mundo!"<sup>261</sup>.

#### 4. Conclusão: horizontes em aberto (ou a "Obra" que cumpre realizar...)

De acordo com os objetivos apresentados no início, não foi nem nunca poderia ser propósito da presente reflexão apresentar todo o substrato bíblico-teológico em que assenta, qual árvore em solo firme, a obra social que teve e continua a ter no pensamento de Padre Américo a sua principal e fundante inspiração. O que aqui se tentou foi descrever, sucintamente, alguns daqueles elementos que, em nosso entender, podem e devem ser considerados como os alicerces estruturantes de um pensar teologicamente sedimentado e social-pragmaticamente concretizado e que nos deve merecer uma especial atenção e dedicação, caso se pretenda compreender não só a figura, pensamento e obra em questão, mas igualmente todo o contexto social, teológico, etc. em que estes se inscrevem.

Feito este breve périplo histórico-teológico, mediante o qual se tornaram mais claros alguns dos contextos e influências, alcances e relações que entre História e Teologia, Pensamento e Ação se entrecem na trama do pensar-agir de Padre Américo Monteiro de Aguiar, estamos certos que será igualmente útil terminar esta reflexão com a apresentação de outras "hipóteses hermenêuticas" de leitura e correlação do seu pensamento. Assim, e alargando o diálogo deste seu pensar-agir com outros saberes e paradigmas interpretativos, caminho este já inaugurado pelos citados João Evangelista Loureiro, Manuel Durães Barbosa, Ernesto Candeias Martins e que depois Paulo Jorge Neves Moreira, Padre Manuel Mendes, Henrique

<sup>258</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 4, p. 32-33.

<sup>259</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Doutrina...*, vol. 2, p. 228.

<sup>260</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Pão dos Pobres...*, vol. 1, p. 57.

<sup>261</sup> Américo Monteiro de Aguiar – *Isto é a Casa do Gaiato...*, 1985, vol. 1, p. 111.

Manuel Pereira, entre tantos outros, atrevemo-nos a propor mais algumas “*quastio disputatae*” no que ao pensamento-obra de Padre Américo diz respeito.

Assim, e ainda num horizonte estritamente teológico, afloram-se duas questões que poderão merecer maior atenção. Uma primeira refere-se ao alcance e influência deste “pensamento” no restante Clero seu contemporâneo: qual foi a receptividade deste (padres e demais membros da hierarquia) face à proposta teológico-pastoral de Padre Américo? Que “ecos” poderemos encontrar deste seu pensamento nos respetivos escritos doutrinários, pastorais ou outros? Como justificar tal influência... ou tal “silêncio”, se for esse o caso? Depois, uma questão sobre o seu contributo para a História da Espiritualidade (Presbiteral): quais as “linhas de força” fundamentais da Espiritualidade dos “Padres da Rua” e qual o grau da sua (não-)inscrição na mentalidade/espiritualidade presbiteral sua coetânea? Qual o significado desta espiritualidade quando analisada como proposta vocacional? Que novas e relevantes aportações pode esta significar no quadro da atual e constante reconfiguração do papel e missão do Clero (padres, sobretudo) no âmbito da ação social e caritativa?

Mas também para a História Social a Obra de Padre Américo poderá ser significativa e merecedora de especial atenção: analisem-se os “*curricula*” e percursos vitais dos seus Gaiatos no quadro da sociedade portuguesa e das suas redes de sociabilidade, de modo a perceber o papel e influência da “Obra da Rua” e dos valores nela ministrados nas estruturas culturais, políticas e sociais, e ter-se-á, estamos certos, também por essa via, uma forma de melhor perceber as “redes de relações” da própria sociedade portuguesa.

Finalmente, e apesar de, neste ponto particular, sermos contrários à opinião que o Autor manifesta sobre si mesmo (e mais precisamente sobre a própria escrita), cremos ser igualmente justa uma análise aprofundada da dita, comparando-a com as obras/autores seus contemporâneos que se debruçam/descrevem realidades similares. E nem será necessário recordar que, em Padre Américo, nos parece “ouvir” quer a ironia de Eça<sup>262</sup>, quer o realismo de Raúl Brandão, ou mesmo algum Junqueiro, também na opinião de Henrique Manuel Pereira<sup>263</sup>. Sobre a necessidade e justiça desta análise, registre-se o que disse Júlio Mendes em 1977:

“Sem deixarmos de saborear a Mensagem que emoldura os seus escritos, de um estilo que, verdade seja, pelas suas características próprias – escrevia tal qual falava, o que não é fácil à maioria dos grandes escritores! – ainda não mereceu a

<sup>262</sup> Cf. H. Martins de Carvalho – O Espírito e a Obra de Pai Américo. *O Gaiato*, 12 de julho de 1980, p. 4. O mesmo pensa Henrique Manuel Pereira: ver acima a nota 19.

<sup>263</sup> Cf. Henrique Manuel Pereira – *Padre Américo: Frei Junípero no Lume Novo...*, p. 59.

devida atenção aos cultores da Língua Pátria! Noutros parâmetros, já sucedera o mesmo a Raul Brandão...”<sup>264</sup>.

Em 2010, era a vez da Prof. Maia João Reynaud constatar:

“A leitura dos textos de Padre Américo, onde a Criança e o Pobre são presenças constantes, e onde aparecem, transcritos, cartas e comentários relativos à sua Obra, não podia deixar de nos trazer à memória Raul Brandão (...). O leitor mais atento depressa detectará afinidades electivas entre estas duas grandes figuras que marcaram o século XX português”.

Por isso, a referida investigadora defende:

“Esta é, talvez, uma boa chave de leitura dos textos de Padre Américo. A defesa indefectível e, em muitos aspectos, pioneira dos direitos da criança; a ‘fé na regeneração por convicção interior’; a recusa de ser ‘o poeta da miséria’ por não poder dissociar o curso da sua vida do daqueles por quem se sente responsável; o sentido pedagógico que a sua acção adquire, quando, por exemplo, declara que ‘Quem não trabalha não come’; a crença na fraternidade como o mais elevado sentimento humano eis, em suma, os princípios básicos de uma filosofia do amor ao próximo que se lhe afigura inseparável da fé religiosa. É esse amor puramente altruísta que confere uma tonalidade própria à sua escrita e um valor ímpar à sua Obra”<sup>265</sup>.

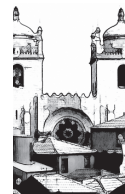
Fiquem estes reptos, e, com eles, a esperança de que haverá quem os possa, saiba e queira assumir.

---

<sup>264</sup> Júlio Mendes – Doutrina. *O Gaiato*, 21 de maio de 1977, p. 2.

<sup>265</sup> Maria João Reynaud – Gente das letras ao encontro de Pai Américo. *O Gaiato*, 8 de maio de 2010, p. 3.

GUERRA COLONIAL PORTUGUESA, ECLESIOLOGIA CONCILIAR E  
TEOLOGÍA POLÍTICA. PARA UMA LEITURA DAS HOMILIAS DA PAZ DE  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES



JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO

No contexto de uma Europa ainda em reconstrução dos horrores da II Guerra Mundial e dezasseis anos passados desde o seu fim, começa a Guerra Colonial Portuguesa em África, cujo fim somente se veria em 1974. Seguindo a frescura trazida pela janela aberta do II Concílio Vaticano (1962-1965), bem como das encíclicas de João XXIII (*Pacem in Terris*, 1963) e Paulo VI (*Populorum Progressio*, 1967), o bispo do Porto, Dom António Ferreira Gomes, uma vez voltado do seu exílio forçado, escreve as suas Homilias da Paz, que profere a cada dia 1 de janeiro entre 1970-1982. Esta breve leitura passa fundamentalmente por uma reflexão daquelas homilias que coincidem com os últimos anos da guerra portuguesa em África (1970-1974), nas quais se podem encontrar alguns elementos que nos são oferecidos para uma possível formulação teológico-política da paz.

PORTUGUESE COLONIAL WAR, CONCILIAR ECCLESIOLOGY AND POLITICAL  
THEOLOGY. TOWARDS AN INTERPRETATION OF THE PEACE HOMILIES OF  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES.

In a context of a Europe still in reconstruction from the horrors of the Second World War and sixteen years after its ending, the Portuguese Colonial War starts in Africa, a conflict which would only end in 1974. Following the freshness brought by the Second Vatican Council (1962-1965) and by the encyclicals from John XXIII (*Pacem in Terris*, 1963) and from Paul VI (*Populorum Progressio*, 1967), the bishop of Porto, Dom António Ferreira Gomes, back from it forced exile, writes in his Peace Homilies, which he delivers every January 1st between 1970 and 1982. This brief interpretation is essentially a reflection about those homilies which coincide with the last years of the Portuguese war in Africa (1970-1974) and which can provide us with a possible theological and political formulation about peace.



GUERRA COLONIAL PORTUGUESA, ECLESIOLOGIA  
CONCILIAR E TEOLOGIA POLÍTICA.  
PARA UMA LEITURA DAS HOMILIAS DA PAZ DE  
DOM ANTÓNIO FERREIRA GOMES

JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO\*

“Em Jerusalém, a meio século da nova era, foi preciso [a Igreja] despojar-se das faixas de um mosaísmo étnico e ritual para revestir as vestes de um universalismo supranacional: no Vaticano II, dezanove séculos depois, para assumir em fidelidade a si e à missão, o ritmo, o gesto, a linguagem, o enfeite e em suma, o hábito e o comportamento evangélico de um palco aberto à plenitude do homem adulto, por um lado, e à plenitude do universo cósmico pelo outro, a Igreja terá de despojar-se de muitas vestes e hábitos, acidentais e que já não lhe servem, numa só palavra historicamente significativa, libertar-se das faixas constantinianas”<sup>1</sup>.

**1. A Igreja, *incarnação continuada*, e o lugar de uma teologia política**

A analogia da Igreja enquanto *incarnação continuada* é tomada desde o pensamento de Johann Adam Möhler, nomeadamente na sua obra madura, *Symbolik* (1833), que, ao cabo de um (relativamente) curto processo de reflexão teológica, afirma a realidade eclesial como prolongação do mistério da Encarnação. Seguindo de perto a imagem que a analogia sugere, pode afirmar-se que o que nasce, ou quem nasce, quando nasce, nasce para o mundo, ou seja, para o espaço e para o tempo. Neste sentido, se a Igreja é *natal continuado* e se o nascimento é um processo pelo qual se vem à luz, desde logo se afirma que tal processo de parto implica, necessariamente, um movimento que vai da invisibilidade para a visibilidade. Esta constitui, com efeito, a primeira afirmação, ou premissa, que pretendo avançar em ordem à articulação teológico-eclesiológica da problemática em causa.

---

\* Professor Auxiliar na Faculdade de Teologia e Investigador Integrado do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião – Universidade Católica Portuguesa.

<sup>1</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação SPES, 2000, p. 29.

Contudo, se tal nascimento é de facto continuado, pode que o raciocínio se deixe seduzir pela dimensão poética da analogia sem que se aperceba da potencial dimensão aporética que encerra: ou nunca nasce verdadeira e completamente, ficando sempre na liminalidade do mundo, por um lado, ou vive em processo de parto permanentemente catapultado para o futuro. Eis a rua-sem-saída do raciocínio, isto é, eis a ambiguidade do processo de parto.

O processo de cristalização da visibilidade eclesial pode entender-se, de forma genérica, sob a ideia de *teologia política*. Muito embora a expressão se apresente polissémica, é indubitavelmente a ela que se deve recorrer para a compreensão da tentativa que, ao longo dos séculos, foi tomando forma histórica no cristianismo. Merio Scattola detecta, na ambiguidade da expressão, três usos possíveis: (1) a teologia que fundamenta a política, (2) a política que fundamenta a teologia e (3) o nivelamento das duas instâncias, com a consequente constatação da interpenetração racional mútua. Se a primeira aspira, em última análise, a um regime teocrático, a segunda caminha pela mão da religião civil:

“A expressão ‘Teologia política’, sendo composta, pode ter três significados distintos, que corresponde às três diferentes relações possíveis entre os dois termos que a constituem. Quando prevalece o primeiro dos termos nasce uma ‘política da teologia’ que permanece subordinada ao ditame religioso e que, em determinados casos, aspira ao estabelecimento de uma hierocracia ou de uma república santa. Quando os dois termos têm força igual temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias. Quando, por fim, predomina o segundo termo, dá-se uma ‘teologia da política’, ou seja, uma ‘teologia civil’, à qual se pede que reforce o vínculo comunitário e o ordenamento interno”<sup>2</sup>.

Prevalendo a teologia ou a política, o resultado tende sempre a ser o da cristalização da transcendência na imanência, quer se trate, portanto, de *teologia da política* ou de *política da teologia*. Mas há um meio-termo, que é talvez aquele que permite a distância em relação à velha teologia política, ou até a superação da cristalização: “Quando os dois termos têm força igual temos uma reflexão sobre o núcleo teológico da política e sobre o significado filosófico-político, isto é, organizador, implícito em todas as teologias” – dizia Scattola. E isto porque, na verdade, “em sentido próprio ou restrito, só se considera teologia política aquelas experiências históricas que elaboram o vínculo entre transcendência e ordenamento humano através da reflexão racional”<sup>3</sup>. Os projetos socioculturais que significaram cristalização política da teologia, ou teológica da política, como

<sup>2</sup> Merio. Scattola – *Teologia Política*. Lisboa: Edições 70, 2009, p. 9.

<sup>3</sup> Merio Scattola – *Teologia Política...*, p. 12.

foram os casos do Império Romano e da Cristandade Ocidental elaboraram uma fundamentação, construída sobre mitos e ritos, que contava a grande narrativa de como a realidade era e de como não podia não ser, sem que no entanto fosse explícita, do ponto de vista da autocrítica saudável, a angústia de talvez um dia não ser. E talvez por isso, à custa da insegurança e do medo, a única reflexão era apologética, defensiva e polémica. Só assim se compreende que a teologia da política imperial tenha dado à luz a política da teologia da cristandade.

Já nos debates que se operaram no século XX, entre Carl Schmitt e Erik Peterson, estava presente a consciência do contributo prestado por Eusébio de Cesareia à causa imperial, nomeadamente em *Historia Ecclesiastica, Vita Constantini* e, principalmente, *De Laudibus Constantini*. Esta obra, pronunciada em Constantinopla a 25 de julho de 336 d. C., é talvez o exemplo mais claro de uma síntese teológico-política, no contexto cristão dos primeiros séculos. Nela, é também clara uma ambiguidade político-teológica. Se, por um lado, se tenta uma política da teologia, por outro, o resultado parece ser o de uma teologia da política, ou seja, uma *teologia civil* a justificar e a legitimar o poder imperial, a construção teológica do imperador Constantino como um *Optimus princeps*. Deixemos que seja Eusébio de Cesareia a dizê-lo por suas próprias palavras:

“Portanto, deixemos o companheiro de Deus, que tudo governa, ser proclamado nosso único soberano, com a verdade por testemunha, o único que é verdadeiramente livre, ou antes, verdadeiramente senhor. Acima do cuidado com o dinheiro, mais forte do que a paixão pelas mulheres, vencedor dos prazeres físicos e das necessidades. Conquistador, não cativo, do mau humor e da ira este homem, verdadeiramente *autokrator*, porta o título adequado a sua conduta moral. Realmente um vencedor é ele, que triunfou sobre as paixões que têm sujeitado a humanidade, que se modelou segundo a forma do Supremo Soberano, cujos pensamentos espelham seus raios virtuosos, pelos quais ele tem sido feito perfeitamente sábio, bom, justo, corajoso, pio e temente a Deus. Verdadeiramente, portanto, este homem é um rei filósofo, que conhece a si mesmo e compreende as chuvas de bênçãos que se derramaram sobre ele do exterior, ou antes, do céu”<sup>4</sup>.

Para Merio Scattola, a fundação cristã da problemática teológico-política pode entender-se triplamente. A lógica triangular repousa, para o académico italiano, sobre a teologia paulina<sup>5</sup>. Porém, ainda antes da formulação desse tripé

<sup>4</sup> Eusébio de Cesareia – *Louvor a Constantino*, V, 4 [in: I. A. Heikel (hrsg.) – *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte*. Leipzig 1902, Bd. I, p. 204].

<sup>5</sup> Para seguir a lógica de Scattola, utiliza-se aqui, intencionalmente, a expressão teologia paulina como afirmação do primeiro momento sistemático-reflexivo da mensagem cristã: “O apóstolo Paulo transformou a pregação evangélica, ou o conteúdo mítico primitivo das comunidades cristãs, na primeira teologia cristã. Concentrando-se no tema da mediação entre o homem e Deus ele formulou uma doutrina estruturada da

teológico paulino, Scattola afirma que, graças à atual exegese<sup>6</sup>, se pode falar de uma verdadeira teologia política paulina, entendida esta em seu contexto judaico próprio e, portanto, como alternativa à teologia civil imperial:

“Considerando as epístolas do apóstolo no âmbito da situação da Palestina do séc. I d.C. e à luz das relações entre o judaísmo e o proto-cristianismo, tal exegese bíblica pôde, assim, dar origem a uma ‘teologia política paulina’, não tanto para identificar consequências práticas imediatas, eventualmente relacionadas com as seitas messiânicas, com o ‘zelo’ escatológico e os sentimentos de revolta anti-romana, mas para compreender a proposta da redenção como alternativa teológica global ao domínio religioso do império. Na ótica do império triunfante a obra missionária de Paulo não aparece, assim simplesmente como a pregação de uma nova experiência religiosa, mas sim como o trabalho de um legado de um reino que há de vir, que disseminava pelo território romano células de fiéis já devotadas a uma nova lei: um projeto profundamente anti imperial, que almejava subverter todo o edifício político mediante uma alternativa teológico-política”<sup>7</sup>.

Com a articulação teológica *transcendência – cristologia – projeto soteriológico*, Paulo parte, de acordo com a leitura do acadêmico italiano, da convicção da transcendência do Reino em relação a qualquer cristalização política imanente<sup>8</sup>, para afirmar que entre transcendência e imanência é necessário o momento da mediação crística, que se deu pela via sacrificial da imolação do cordeiro, em ordem à redenção do mundo. A Igreja entra, nesta lógica, como depositária desse momento sacrificial fundante, e é nesse sentido que é mediadora de salvação, enquanto guarda ritualmente a atualização, pela eucaristia, do fundamento desse Reino.

Para Scattola, é desde esta lógica triangular paulina que se vai moldar a primeira teologia política de sabor cristão, cujos vértices são Deus, Igreja e Mundo. No primeiro vértice, encontra-se o mundo dividido em duas esferas: a dimensão do eterno e a do pecado; no segundo, a necessária mediação sacramental da Igreja; e, por fim, no terceiro vértice, o mundo enquanto palco da atuação

---

redenção, na qual Jesus é inteiramente o Cristo, a cruz é o momento fundamental da história, o sacrifício é o princípio necessário do qual derivam sistematicamente todas as consequências para a vida da alma, para a organização da comunidade, para a profissão de fé”. (Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 41).

<sup>6</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 42. Cf. etiam E. P. Sanders – *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM Press, 1977; N. T. Wright – *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*. Minneapolis: Fortress Press, 1991; J. Jeremias – *Jerusalem zur Zeit Jesu: eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962<sup>3</sup>; M. Hengel – *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur „politischen Theologie“ in neutestamentlicher Zeit*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1971.

<sup>7</sup> Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 42.

<sup>8</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 43-45.

salvífica de Cristo e da sua obra continuada, que se identifica com a Igreja, seu corpo místico<sup>9</sup>. Na verdade, é desde esta lógica fundante que se vão construir as várias possibilidades teológico-políticas em ambiente cristão, desde a antiguidade até à passada centúria. O académico italiano sintetiza-o, de forma brilhante, nos seguintes termos:

“Os três vértices do triângulo agora descrito – o mundo, Deus e a Igreja – podem dar vida a três diferentes relações, que definem três diferentes possibilidades da teologia política que se desenvolveu ao longo da história ocidental. O primeiro caso é aquele em que a transcendência se revela no mundo exclusivamente como verbo eterno e, por isso, se manifesta apenas no reino secular. No segundo caso, a transcendência atua no mundo apenas como verbo encarnado e, por isso, está presente apenas na Igreja de Cristo. A terceira possibilidade é que a transcendência se dê a conhecer em simultâneo como *logos* eterno e como *logos* encarnado e que atue ao mesmo tempo no reino e na igreja, naturalmente com gradações e proporções diferentes. Para designar com uma fórmula estas três variantes ad teologia política, pode dizer-se que no primeiro caso temos ‘um império sem igreja’, no segundo ‘uma igreja sem império’ e no terceiro ‘uma igreja com um império’. A primeira solução é do Império Romano do Oriente; a segunda é do Império Romano do Ocidente nos primeiros cinco séculos da era cristã; a terceira é a do Sacro Romano Império e da Idade Média no seu conjunto”<sup>10</sup>.

Três são também as figuras da história eclesiástica que Scatolla reconhece a fundamentar as três variantes acima descritas: Eusébio de Cesareia, Agostinho de Hipona e Gelásio I, respetivamente – que, naturalmente, terão os seus desdobramentos conceptuais durante todo o período da escolástica e também, como mais à frente se defenderá, da própria teologia tridentina e neoescolástica.

Na verdade, aquilo que constitui a intuição da mensagem cristã, enquanto instauração de uma proposta humanizadora fundada sobre a ideia de um Deus que se humaniza, é também aquilo que a constitui enquanto projeto político, sem no entanto se deixar aprisionar pela dicotómica e platonizante compreensão do mundo em duas esferas, nem pela tentação de se cristalizar em sistema absoluto e estático.

Neste sentido, dizer que o cristianismo é político – da mesma forma que toda a ação humana – não implica a afirmação fechada do seu afunilamento ideológico numa determinada forma de vida política. Isto é, apesar da irrenunciável dimensão política do cristianismo, nenhum sistema ou regime significam a concretização acabada ou autêntica da mensagem de Nazaré. Se por aqui andavam

---

<sup>9</sup> Cf. Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 45-46.

<sup>10</sup> Merio Scatolla – *Teologia Política...*, p. 47-48.

os debates entre Carl Schmitt<sup>11</sup> e Erik Peterson<sup>12</sup>, diferentes foram aqueles que inauguraram, já depois da II Guerra Mundial (1939-1945), a conhecida *nova teologia política*, com J. B. Metz, J. Moltmann, e toda a *teologia da libertação* em ambiente latino-americano.

Constatada, desde este breve percurso, uma tentação política de cristalização do cristianismo, haveria que averiguar também de que forma a eclesiologia se foi moldando ao longo dos séculos. Não são, segundo o juízo próprio de quem ensaia esta reflexão, processos independentes. A uma tentação de cristalização política do cristianismo vai sempre anexa uma determinada auto-compreensão eclesiológica. Porque o tempo e o espaço não o permitem, faz-se alusão aqui à compreensão que a Igreja da Contrarreforma, que se arrastou até às portas do II Concílio do Vaticano – e estranhamente nalguns ambientes até aos nossos dias – tinha de si mesma. É de Roberto Belarmino a seguinte afirmação:

“Para que alguém possa fazer parte da verdadeira Igreja (...) não se exige nenhuma virtude interior, mas somente a profissão exterior da fé e a participação nos sacramentos, que são realidade que se podem perceber com os sentidos. Com efeito, a Igreja é um conjunto de pessoas tão visível como o grupo de pessoas que formam o povo romano, o reino de França ou a república de Veneza. A Igreja é um corpo vivo com alma e corpo. A alma são os dons interiores do Espírito Santo, fé, esperança, caridade, etc. O corpo são a profissão externa da fé e a participação nos sacramentos”<sup>13</sup>.

Alicerçada sobre uma conceção pouco mais que jurídica e sobre uma antropologia deficiente, este tipo de eclesiologia patrocina uma soteriologia e uma sacramentologia de sabor neoplatónico, bem como uma eclesiologia política ambígua que tendia para a afirmação da Igreja enquanto *sociedade perfeita*, salientado o seu elemento visível, e catapultando todo o projeto salvífico para a necessidade da salvação da alma.

Para uma consciência histórica cada vez mais diluída na aceleração do tempo, como é aquela em que nos encontramos imersos, e uma fragmentada perceção do mundo, paradoxalmente situada em processos de globalização, torna-se extremamente difícil compreender de que forma se dão as grandes revoluções culturais. Serve esta breve consideração para introduzir a convicção profunda de que a revolução eclesiológica operada pelo II Concílio do Vaticano

<sup>11</sup> Cf. C. Schmitt – *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

<sup>12</sup> Cf. E. Peterson – *Tratados Teológicos*. Madrid: Cristiandad, 1966; cf. Y. Congar – El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino. *Concilium*. 163 (1981) 353-380.

<sup>13</sup> R. Belarmino – *Christianae doctrinae latior explicativo*, 9, [in: Ducali Monasterio Campidonensi, 1728, f. 14].

não se dá espontaneamente, nem é somente precedida pelo esforço académico, cultural e espiritual da renovação teológica *entre guerras*. É neste sentido que considero, e não isoladamente, J. A. Möhler como um verdadeiro precursor da eclesiologia patrocinada pelos documentos conciliares: “Num certo sentido, sem Möhler seria muito difícil imaginar os frutos da eclesiologia renovada a que hoje temos acesso”<sup>14</sup>.

O pensamento eclesiológico do teólogo alemão encontra-se dividido em três fases distintas, dando quase a impressão de obedecer a uma lógica de tese, antítese e síntese. Se numa primeira fase é clara a acentuação da visibilidade da Igreja [docência de Direito Canónico em Tübingen (1822-1823)] e, numa segunda, a da invisibilidade [*Unidade da Igreja*<sup>15</sup> (1825)], num terceiro momento é ao equilíbrio que se parece chegar [*Simbólica*<sup>16</sup> (1833)].

Insatisfeito com a redução jurídica da eclesiologia à ideia de *societas inaequalis*, cuja identidade repousava sobre a missão pedagógica da virtude, da moral e da santidade, muito próxima da definição belarminiana, foi no estudo do cristianismo primitivo e das fontes patrísticas que Möhler descobriu o Espírito Santo como o princípio vital da Igreja. Influenciado fortemente por Johann Michael Sailer (1751-1832) e Johann Sebastian von Drey (1777-1853), é no contexto da reacção romântica a uma *eclesiologia iluminista* que se vai forjar a sua visão, claramente distante do racionalismo e do individualismo patrocinado pela *Aufklärung*<sup>17</sup>. Para este movimento, e em especial para a escola de Tübingen, era muita cara a ideia de *Geist*, organismo vivo e dinâmico, pessoal espírito de amor. E é precisamente nesta linha que se vai construir *Die Einheit in der Kirche*: “Seria definir parcialmente o conceito de Igreja designá-la como uma instituição ou associação fundada para conservar e propagar a fé cristã”. E na mesma secção afirma sobre a Igreja visível: “[...] leva em si e reparte a força superior que lhe foi dada. Contudo, não é por isso um mero instituto que se relaciona sempre com o objeto que deve fomentar, como o meio com o fim: não, aqui relaciona-se tudo

<sup>14</sup> P. Riga – The Ecclesiology of Johann Adam Möhler. *Theological Studies*. 22 (1961) 564.

<sup>15</sup> J. A. Möhler – *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholicismus*. Tübingen: Laupp, 1825.

<sup>16</sup> J. A. Möhler – *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Mainz: Druck und Verlag von Florian Kupferberg, 1833.

<sup>17</sup> Cf. D. Dietrich – German historicism and the changing image of the Church. *Theological Studies*. 42 (1981) 46-73. Peter Riga coloca, de forma bastante clara, a reacção em causa: “Romanticism, in short, was a reaction to this lifeless and logical mode of thought. The romanticists reawakened interest in the Church’s past – her history, her founding Fathers, and even her liturgy. With its social ideas, or even better, its communal character of Christianity, was rediscovered. Romanticism may be compared to the continuous flow of a river in which each continuous unity or union of those who are contemporary with those in the past. This grotesque image is but an image, but it shows very well that the rationalistic workings of individualism were definitely on the way out. Thus romanticism restored the sense of tradition to German thought; for far from surpassing the life of the individual, it conferred on him the harmonious realization that he was a part of humankind – in union with all men” (P. Riga -The Ecclesiology of Johann Adam Möhler, 568-569).

como o membro com o corpo inteiro. Não é possível separar a ideia de instituto ou instituição da ideia acessória de mecanismo; mas a Igreja é um organismo vivo”<sup>18</sup>. A eclesiologia pneumatológica de Möhler, bastante clara nesta obra de 1825, não pode contudo pensar-se como uma mera passagem para a *Symbolik* (1833)<sup>19</sup>. As duas, no seu conjunto, apresentam a verdadeira visão eclesiológica do teólogo alemão: a coexistência dos elementos visível e invisível, enquanto animada pelo Espírito procedente da comunhão entre Pai e Filho e incarnadamente presente no mundo enquanto continuação desse mistério que afirma a *entrada pessoal do Eterno nos limites do tempo*<sup>20</sup>. Foi, na verdade, esta compreensão de fundo que permitiu à eclesiologia conciliar, juntamente com os avanços da teologia *entre guerras*, a sua articulação cristológico-pneumatológica e a convicção da Igreja enquanto encarnação-em-processo ou *natal continuado*<sup>21</sup>.

Um século passado desde a elaboração teológica de Möhler, e ainda no rescaldo da controversa crise modernista, começa a surgir na Igreja, nomeadamente na França dos anos 30, um movimento teológico cuja aceitação não foi imediata nem pacífica. Na base de toda a reflexão estava uma clara consciência dessa integral compreensão do real que entendia a Igreja como simultaneamente visível e invisível. Por um lado, a afirmação do Mistério e, por outro, uma irrenunciável declaração de uma eclesiologia incarnada. A chave hermenêutica da visibilidade eclesial já não repousava, porém, tanto sobre uma conceção jurídico-institucional quanto teológica, pastoral e de proximidade.

Em 1946, Jean Daniélou escreve um artigo, em *Études*, uma espécie de manifesto<sup>22</sup>, como anota Brian Daley, ou uma declaração dos princípios de que estavam convencidos os teólogos, na sua grande maioria, da *nouvelle théologie*:

“A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência: (1) ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, por consequência, ser primeiramente penetrada pelo espírito religioso; (2) ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade; (3) ela deve, enfim, ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta

<sup>18</sup> Cf. J. A. Möhler – *Die Einheit in der Kirche...*, § 49, p. 193-199.

<sup>19</sup> Cf. M. S. Amaral – A Santidade da Igreja em Johann Adam Möhler. *Didaskalia*. 36 (2006) 196-197.

<sup>20</sup> Cf. E. Schillebeeckx – *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*. Paris: Cerf, 1964, p. 68.

<sup>21</sup> Cf. M. J. Himes – *Ongoing Incarnation. Johann Adam Möhler and the beginnings of modern ecclesiology*. New York: Crossroad Pub., 1997.

<sup>22</sup> Cf. B. Daley – *The Nouvelle Théologie and the Patristic Revival: Sources, Symbols and the Science of Theology*. *International Journal of Systematic Theology*. 7 (2005) 362.

que compromete todo o homem, à luz interior de uma ação onde a vida se joga totalmente. A teologia não será viva a não ser que responda a estas questões<sup>23</sup>.

Entre os teólogos que pensaram a Igreja, como Marie-Dominique Chenu e Yves Congar, estava também Henri de Lubac, para quem a Igreja está chamada a ser simultaneamente fator e fenómeno de reunião, constitutivo social do cristianismo que sustenta a convicção de que o cristão deve aceitar compreender a esperança que o sustenta como inserida na história, e não à margem dela<sup>24</sup>. Eis, aqui, espelhada a grande intuição conciliar da necessária aproximação entre a Igreja e a cultura contemporânea<sup>25</sup>. É por isso que, com razão, afirma Dermot Lane que o “tema não-ecclesiológico mais importante do II Concílio do Vaticano e da Igreja pós-conciliar é a relação entre fé e cultura”<sup>26</sup>. Bastante próxima do nosso contexto está a reflexão teológica de Arnaldo de Pinho, cuja compreensão ecclesiológica encontra na categoria da Encarnação o seu eixo de articulação com a cultura:

“A encarnação escreve a transcendência, sem a limitar. É uma tarefa absolutamente obrigatória. O cristianismo tem um instante epifânico, dado que Deus se manifestou em Cristo. Sem este instante epifânico, o Cristianismo não gozaria de relação a uma pessoa e a um acontecimento histórico.

A categoria da encarnação faz com que o Cristianismo não se esfume na despersonalização ou no ódio. O cristianismo tem um rosto e a beleza um paradigma, contra a espiritualização verbal ou moral, contra o racionalismo crítico, contra as grandes ideias universais e absolutas, o rosto de Jesus aparece como paradigma e ao mesmo tempo como juízo<sup>27</sup>.

A ambiguidade de que inicialmente se falava apresenta-se sempre na tensão entre a visibilidade, ancorada no mistério da Encarnação, e a invisibilidade, como referente último e dinamismo permanente de algo que não pode, por natureza

<sup>23</sup> J. Daniélou – Les orientations présentes de la pensée religieuse. *Études* 249 (1946) 7.

<sup>24</sup> Cf. H. de Lubac – *Catholicism*. London: , 1950, p. 203-204; cf. D. M. Doyle – Henri de Lubac and the roots of communion ecclesiology. *Theological Studies*. 60 (1999) 223-224; cf. etiam J. A. Komonchak – Theology and Culture at mid-century: the example of Henri de Lubac. *Theological Studies*. 51 (1990) 579-602.

<sup>25</sup> “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história” (*Gaudium et Spes*, 1)

<sup>26</sup> D. Lane, ed. – *Religion and Culture in Dialogue*. Dublin: Columba Press, 1993, p. 14.

<sup>27</sup> A. de Pinho – Estrutura do Cristianismo e Categorias da Cultura. *Humanística e Teologia*. 27 (2006) 208.

própria, limitar o que o transcende. Contudo, é nesse aparente paradoxo que se revela a natureza histórica, a visibilidade e a encarnação continuada, ou em processo, da pró-existência de Jesus de Nazaré. À síntese chegaram J. A. Möhler e, dele bebendo inspiração, Henri de Lubac, Yves Congar, M.-D. Chenu, etc., e por eles, a própria eclesiologia conciliar. Seria, porém, exercício meramente acadêmico um discurso laudatório que não operasse senão uma nova cristalização dessa renovada eclesiologia conciliar. Seria, até de alguma maneira, inútil e infecunda uma intuição eclesiológica como esta, se ao tempo que nos é oferecido viver não suscitasse novas possibilidades.

Na verdade, passou já meio século desde que a Igreja sentiu a necessidade de uma aproximação ao mundo moderno, caracterizado fundamentalmente por uma tensão desconfiada de toda a religião, metafísica e teologia<sup>28</sup> – desconfiança não raro, e paradoxalmente, afirmada em negação, e valorada pelo Concílio como um dos fenômenos mais preocupantes do século<sup>29</sup>.

Mas o tempo que nos é dado viver caracteriza-se por um (não menos ambíguo) retorno ao/do religioso: “é já costume caracterizar a nossa época, precisamente, por este regresso, o que a tornaria uma época de atitude pós-moderna, isto é, superadora de uma correspondente atitude moderna, que se diz por natureza adversa ao religioso e ao sagrado”<sup>30</sup>. Porém, a ambiguidade repousa fundamentalmente sobre o carácter meramente estético e volátil desse retorno, como parece indicar J. M. Mardones: “A problemática do fim do sentido e da história prolonga-se no fim da ética. Se não há sentido na história, carecemos de um critério eletivo e valorativo, perdemos orientação normativa”<sup>31</sup>. Não estranha, por isso, que com Claude Geffré se possa dizer que “neste fim de século XX, somos testemunhas de um pluralismo religioso que parece historicamente insuportável”<sup>32</sup>. E é historicamente insuportável, não por fanática intolerância dogmática, mas por ser manifestação de um desenraizamento do tempo, por via de uma espiritualização da vida, aliada a uma esquizofrenia religiosa assente sobre a dicotomia sagrado-profano. Por isso, creio ser justa a análise de Gonzalo Tejerina:

“[...] mais do que um sistema racional, a pós-modernidade é uma experiência, um estado de ânimo, consequência do desengano ante a impossibilidade da

<sup>28</sup> “Así se constituyen los referentes de la Modernidad más contrarios a la fe: las componentes antimetafísica, antirreligiosa, y anticristiana, siempre sobre la base de la afirmación del hombre como sujeto autónomo, creador del mundo, que no debe su consumación a nada que no sea la propia autodeterminación racional” (G. Tejerina Arias – La razón de la fe en el conflicto de las racionalidades. *Religión y Cultura*. 45 (1999) 475)

<sup>29</sup> Cf. *Gaudium et Spes*, 19.

<sup>30</sup> J. Duque – *Dizer Deus na pós-modernidade*. Lisboa: Alcalá, 2003, p. 163.

<sup>31</sup> J. M. Mardones – *Postmodernidad y Cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander: Sal Terrae, 1988, p. 68.

<sup>32</sup> C. Geffré – La vérité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux. *Angelicum*. 74 (1997) 172.

mudança histórica total que, sob a bandeira da modernidade, prometiam cosmologias, filosofias e ideologias do século passado. A atitude predominante da pós-modernidade é a canonização dos factos e a renúncia a combatê-los ou a mudá-los”<sup>33</sup>.

Na verdade, o sentimento de frustração e a irrelevância da mensagem é o grande desafio colocado ao cristianismo hodierno, e a credibilidade, consequentemente, a sua grande tarefa. Situado num tempo de indiferença generalizada, nascida de uma desesperada e sôfrega procura de sentido<sup>34</sup>, que conduz à ingenuidade do pensamento mágico, que crê poder encontrar à mão o que não se dá no imediato, o cristianismo é chamado, uma vez mais, a assumir-se como encarnação continuada. É precisamente à ambiguidade, à bifurcação da ambiguidade cultural, religiosa e social que deve chegar. Ora, o princípio e critério único para uma saudável relação de proximidade entre o cristianismo e a cultura atual é aquele que lhe está na origem: um Deus feito homem. Somente a humanização, que é a via pela qual a revelação se dá, é princípio de garantia da autenticidade da vivência política (no seu sentido mais lato) e, portanto, também eclesial, da mensagem cristã. Por isso, a Igreja constituirá, de facto, um natal continuado, ou uma encarnação em processo, quando assumir as consequências pluridimensionais, *ad extra e ad intra*, do seu único princípio lógico-teológico: a humanização.

## 2. As *Homilias da Paz* de D. António Ferreira Gomes entre 1970-1974. Alinhamento teológico-político e conciliar do seu discurso<sup>35</sup>

“E assim podemos hoje interrogar-nos: o que a Europa realizou na sua religião foi o cristianismo? Na verdade, bastará alguém sentir-se minimamente cristão para pressentir e vislumbrar que não, que o que a Europa realizou não foi o cristianismo, mas sim, no máximo, a versão europeia do cristianismo. É possível outra, que seja europeia, e sobretudo cristianismo, um cristianismo nascente como uma aurora?”<sup>36</sup>

<sup>33</sup> G. Tejerina Arias – La razón de la fe..., p. 479.

<sup>34</sup> Cf. M Bongardt – Existencia estética e identidad cristiana. Sobre la posible forma del cristianismo en la sociedad de la vivencia. *Concilium*. 282 (1999) 640.

<sup>35</sup> A partir deste momento, segue-se a tradução para português de um texto já publicado em inglês: cf. J. P. Angélico – The Portuguese Colonial War (1961-1974) and a Political Theology of Peace. A theological reading of the Homilies of Peace (1970-1974) by Mgr. António Ferreira Gomes. In Y. Espiña, (ed.) – *Images of Europe – Past, Present, Future. International Society for the Study of European Ideas 2014 Conference Proceedings*. Porto: Universidade Católica Editora-Porto, 2016, p. 1051-1059.

<sup>36</sup> M. Zambrano – *A Agonia da Europa*. Lisboa: , 2012, p. 74.

Assim se interrogava María Zambrano, em *A Agonia da Europa*, por primeira vez publicada em 1945, em Buenos Aires. Chamar à reflexão a pensadora mala-guenha, nesta sua interrogação fundamental, serve para introduzir a problemática da teologia política naquilo que ela pode oferecer a uma consciência política, social e religiosa que se queira afinada pelo diapasão dos valores evangélicos e da humanização que a proclamação do Reino de Deus significa. Por outro lado, e constatada a deficiência evangélica do cristianismo civilizacional, *vulgo* cristandade, a questão que se coloca, pela pena de Zambrano, revela-se a um tempo perturbadora e profética: é possível um cristianismo que não sirva somente de justificação mítica de estruturas político-culturais que, na sua praxis histórica, o negam e inviabilizam?

O problema – e disso estamos suficientemente avisados pela consciência da estruturalidade do mal – é que a justificação da brutalidade e da violência é, talvez, a maior das tentações de estruturas civilizacionais que paradoxalmente se situam, por exercício mítico de relatos mais ou menos épicos da própria história, acima dos outros povos. A atitude, talvez inconsciente por parte das massas, revela, porém, um etnocentrismo irracional ao mesmo tempo que denuncia uma altivez perversa que somente pode desaguar no mar da tirania, que é geralmente sucedânea de um preconceito étnico primário.

Na base dessa construção mítica, Eduardo Lourenço identificou no inconsciente coletivo da *portugalidade* a neurose do “*irrealismo* prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos”<sup>37</sup>, patologia que, mais ou menos de forma inconsciente, foi justificando os treze anos de guerra colonial, com um silêncio ou, até por vezes, estranhas declarações da hierarquia eclesiástica face à situação africana. Na recente publicação de textos inéditos de Eduardo Lourenço, organizada e prefaciada por Margarida Calafate Ribeiro e Roberto Vecchi<sup>38</sup>, encontra-se um texto com palavras do Cardeal Traglia, citado do jornal *O Século* (14 de maio de 1961) e pronunciadas por ocasião da sua visita a Fátima no dia anterior. O conflito acabara de estalar em Angola e assim se expressou o membro da Cúria Romana em oração de petição pela paz:

“Dai ainda outra prova da vossa benevolência para com a nobilíssima Nação Portuguesa. Vós prometestes a paz a quem ouvisse os vossos conselhos. E os fiéis de Portugal têm dado a todos no decurso dos séculos, e, sobretudo, após as vossas aparições, um exemplo de fervorosa e fiel docilidade aos vossos apelos. Conservai em paz os vossos prediletos filhos de Portugal, pela prudência dos seus governantes, olhai com particular benevolência o Chefe da Nação. Fazei terminar

<sup>37</sup> E. Lourenço – *O Labirinto da Saudade. Psicanálise Mítica do Destino Português*. Lisboa: Gradiva, 2007, p. 23.

<sup>38</sup> Cf. E. Lourenço – *Do Colonialismo como Nosso Impensado*. Lisboa: Gradiva, 2014.

as suas ânsias nestes dias de tribulação e de angústia para as terras do Ultramar, às quais os portugueses levaram a civilização cristã fecundando-as com o seu trabalho e com o seu próprio sangue, ganhando o direito à gratidão dos povos assim beneficiados”<sup>39</sup>.

Construída sobre esta visão messiânica, de resto em consonância com toda a construção mítica de um Portugal que não era pequeno<sup>40</sup>, passava subliminarmente a mensagem condescendente e paternalista, por um lado, e etnocêntrica e arrogante, por outro, de uma paternidade ferida, até mesmo na sua função de mediação salvífica. Décadas antes, os debates teológicos entre Carl Schmitt<sup>41</sup> e Erik Peterson<sup>42</sup> situavam-se algures a montante desta questão, isto é, sobre a legitimidade ou não de uma justificação teológica de um determinado sistema político. Depois da II Guerra Mundial e com uma Europa em reconstrução, juntamente com uma nova consciência política emergente das classes trabalhadoras e estudantis, bem como a abertura que viria significar o *aggiornamento* da Igreja com o II Concílio do Vaticano, uma *nova teologia política* se começou a desenhar no horizonte.

Após a célebre *Carta a Salazar*, datada de 13 de julho de 1958, e a sugestão de *férias* feita pelo Monsenhor Costa Nunes, Patriarca das Índias Orientais, o Bispo do Porto deixa o país a 24 de julho de 1959 para somente poder voltar quase dez anos depois, a 18 de julho de 1969<sup>43</sup>. Quase uma década de sangue derramado em território ultramarino não poderia, ainda que à distância, deixar de inquietar o coração e a inteligência de quem não só recebia inspiração clara do esplendor da Escola de Salamanca, nomeadamente do pensamento jusnaturalista de Francisco Suarez<sup>44</sup>, mas que também respirava a suave brisa de mudança da janela aberta pelo II Concílio do Vaticano (1962-1965).

Com pretensões de um imperialismo balofo, de uma presunção patriótica irrealista e de uma hierarquia eclesiástica voltada para os privilégios de uma *theologia civilis* a consagrar messianicamente o seu chefe como *Optimus princeps*, a máquina da guerra colonial, começada em 1961, ceifava e tragava toda uma

---

<sup>39</sup> Apud: *ibid.*, 52.

<sup>40</sup> Cf. M. Calafate Ribeiro – Empire, Colonial Wars and Post-Colonialism in the Portuguese Contemporary Imagination. *Portuguese Studies*. 18 (2002) 132-214.

<sup>41</sup> Cf. C. Schmitt – *Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

<sup>42</sup> Cf. E. Peterson – *Tratados Teológicos*. Madrid: Editorial Trotta, 1966; cf. Y. Congar – El monoteísmo político de la antigüedad y el Dios Trino. *Concilium*. 163 (1981) 353-380.

<sup>43</sup> Cf. M. Rodrigues Linda – *Andragogia Política em Dom António Ferreira Gomes*. Porto: Fundação Spes, 1999, p. 59-60.

<sup>44</sup> Cf. M. de Pinho Ferreira – *A Igreja e o Estado Novo na Obra de D. António Ferreira Gomes*, Porto: Fundação Spes, 2004, p. 234-238.

geração. Com exceção de alguns bons exemplos, a generalidade da hierarquia eclesiástica portuguesa passava ao lado da fresca memória de uma guerra que não teve. Esquecia, por isso, o perigo da afirmação de uma *supremacia da raça*. Mesmo já nos últimos anos da guerra, provavelmente já se esqueceram da Mensagem de Natal de Pio XII, em 1944. Seguramente ainda não tinha lido a *Gaudium et Spes* (1965), a *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII, a Mensagem de Natal de 1964 ou a *Populorum Progressio* (1967) de Paulo VI.

Havia, contudo, um grupo de católicos que estava atento às contradições internas de um cristianismo com mais pretensões cruzadísticas de cristandade e de luta contra o fantasma do marxismo do que propriamente com o apelo de um humanismo evangélico capaz de transparecer o Sermão da Montanha. Assim o caracteriza Paulo Fontes: “identificava[-se] o catolicismo com uma ideia intemporal de Pátria e Igreja, fazendo da defesa do salazarismo dos anos 60 e da ideia da integridade territorial de um Portugal pluricontinental a sua bandeira, subestimando, na prática, os desenvolvimentos da própria doutrina social da Igreja”<sup>45</sup>. Face a esta problemática de fundo, esse grupo de cristãos redigiram um documento que ficou conhecido como o *Manifesto dos 101*, contemporâneo à visita de Paulo VI à O.N.U. e do seu discurso à Assembleia Geral, a 4 de outubro de 1965, onde se ouvia o que também sentava no banco dos réus não só a política ultramarina do Estado Novo, mas também a incoerência evangélica da hierarquia eclesiástica portuguesa:

“Vós sancionais o grande princípio de que as relações entre os povos devem regular-se pela razão, pela justiça, pelo direito e pela negociação, não pela força, nem pela violência, nem pela guerra, como tampouco pelo medo ou pelo engano”<sup>46</sup>.

Por um lado, a afirmação de um reconhecimento dos povos e das culturas, e da sua autonomia, em claro confronto com a prática político-religiosa de um país de identidade católica; por outro lado, uma teologia da paz que se vinha afirmando e desenhando, pela Doutrina Social da Igreja, como desenvolvimento<sup>47</sup>, o “novo nome da paz”, sublinhando o que João XXIII já deixara claro na sua Encíclica de 1963. Sobre a base da Verdade, da Justiça, da Solidariedade e da Liberdade<sup>48</sup>,

<sup>45</sup> P. de Oliveira Fontes – O catolicismo português no século XX: da separação à democracia. In M. Clemente – A. Matos Ferreira, coord. – *História Religiosa de Portugal*. Vol. III: *Religião e Secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, p. 268.

<sup>46</sup> PAULO VI, “Mensaje para toda la humanidad. Discurso pronunciado el 4 de octubre de 1965 por S. S. Pablo VI ante la Asamblea General de las Naciones Unidas”, 14, in: CONCÍLIO VATICANO II – *Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*, Madrid: B.A.C., 1970, p. 1091.

<sup>47</sup> Cf. PAULO VI – *Populorum Progressio*, p. 76-80.

<sup>48</sup> Cf. JOÃO XXIII – *Pacem in Terris*, p. 31-40.

reconhecia a *Pacem in Terris* o que profeticamente poderia denunciar a incongruência de uma prática bélica colonialista com os valores evangélicos:

“As relações mútuas entre os Estados devem basear-se na verdade. Esta exige que se elimine delas todo e qualquer racismo. Tenha-se como princípio inviolável a igualdade de todos os povos, pela sua dignidade de natureza. Cada povo tem, pois, direito à existência, ao desenvolvimento, à posse dos recursos necessários para realizá-lo e a ser o principal responsável na actuação do mesmo, tendo igualmente direito ao bom nome e à devida estima”<sup>49</sup>.

António Ferreira Gomes apercebia-se de tudo à distância, ao mesmo tempo que se ia questionando, no contexto das suas memórias conciliares<sup>50</sup>, sobre que tipo de presença nas colónias era a das missões portuguesas:

“Mas, se eles não-de ser sempre menores, se não-de ser sempre ‘objecto’ da missão do homem branco (...) será o Evangelho apanágio do homem branco, responsabilidade e privilégios permanentes do europeu?! Mas, se então as Missões andam ‘em missão’ de portugalidade, se andam a acumular títulos de gratidão e lealismo, estão as Missões ainda ao serviço da Igreja Universal e ‘em missão’ de Evangelho?! Mas se as Missões fazem parte dum plano geral de ‘integração’, ainda alguém saberá dizer o que é política e o que é religião?! Então se a verdadeira prova de ter o preto atingido o nível da civilização portuguesa (...) e de ser capaz de pleno direito português é ter sido baptizado e ser ‘um bom católico’ (...), se pois a religião é um meio para chegarem à plenitude dos seus direitos, não será também a mesma religião o meio e a causa de lhes serem negados os seus direitos naturais, civis e políticos?!”<sup>51</sup>.

No mesmo texto, D. António Ferreira Gomes, e sobre a base do silêncio que era pedido aos capelães militares a respeito do que vissem e ouvissem do que fosse feito pelo exército, assim se exprime:

“(…) que ele assim pensasse, que professasse mesmo que era bom e justo tudo quanto fosse feito em nome da ‘Mãe-Pátria’, da ‘civilização’ ou lá do que fosse, bem, por mais que me custasse compreendê-lo, sabia que havia quem assim pensasse e se considerasse em ordem com a sua consciência; porém que se procurasse justificar a alienação da consciência de homem, de cristão e de sacerdote

<sup>49</sup> JOÃO XXIII – *Pacem in Terris*, p. 31.

<sup>50</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?*, Porto: Fundação Spes, 2000.

<sup>51</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação Spes, 2000, p. 239.

‘nas aras’ da obediência hierárquica, isso não, que é contra a própria essência da Igreja, enquanto missão de Evangelho e organismo de salvação!...”<sup>52</sup>.

Esta era a posição fundamental do Bispo do Porto em relação à situação africana. As *Homilias da Paz*, que pronuncia todos os primeiros dias de cada ano, entre 1970 e 1982, constituem o núcleo de reflexões pastorais sobre a construção da paz. Nelas encontramos poucas referências à situação da guerra colonial. Todavia, fornecem-nos elementos teológicos para compreensão de uma teologia política de paz em sintonia com as referências do Magistério da Igreja já mencionadas, por um lado, e uma desarmonia com a política colonial e com a posição da hierarquia eclesíastica portuguesa, por outro. A leitura teológica das Homilias entre 1970 e 1974 corresponde tão-somente à opção metodológica de situar a reflexão no contexto dos últimos quatro anos e meio de conflito ultramarino.

Sobre a guerra colonial em si, como já se adiantou, pouco o diz o Bispo do Porto. Refere-se somente ao horror que lhe causa a constatação das *virtudes militares* de alguns capelães, afirmando que “muitos nem sabem descobrir qualquer diferença entre a deontologia profissional de um Oficial e a dum Capelão”, algo que se encontra em completa desarmonia com a missão própria de um capelão, que não devia conhecer inimigos nem extremar fronteiras”<sup>53</sup>. Não obstante algumas observações particulares, nem sempre explícitas, exceto no que respeita à situação das capelanias militares, D. António Ferreira Gomes assinala, no entanto, alguma incoerência entre a guerra e paz, decorrentes de uma confusão entre o amor à Pátria e a adesão ao Evangelho, que só contextualmente se compreendem, começando por perguntar, na Homilia de 1 de janeiro de 1974<sup>54</sup>, o seguinte: *Somos cristãos, nós, os portugueses?* Numa espécie de litania, o leitor-ouvinte atento perceberá o horizonte e o *Sitz im Leben* da reflexão homilética:

“A Paz – e, portanto, a guerra – depende de ti, cristão, se crês e pregas que a Igreja ou o cristianismo não podem avançar senão à sombra duma soberania temporal e que o padroado real deve ou deveria ser sempre o modelo da evangelização cristã.

(...)

A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se instrumentalizas o Evangelho, se mediatizas o Reino de Deus aos reinados dos céares, se condicionas o Verbo de Deus à razão ou razões humanas, se pões a Fé ao serviço dos interesses, individuais ou coletivos, se fazes da Moral cristã universal uma moral limitada pelas fronteiras da nação, ou do estado ou da classe, se voltas ao deus da tribo ou

<sup>52</sup> A. Ferreira Gomes – *Pareceu ao Espírito Santo... E a nós?* Porto: Fundação Spes, 2000, p. 240.

<sup>53</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz (1970-1982)*. Porto: Fundação Spes, 1999, p. 46.

<sup>54</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 69-82.

do império, em suma e para hoje, se fazes do Evangelho instrumento ao serviço quer da revolução social quer da conservação social.

A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão português, se curas ‘converter o Evangelho’ ou ‘pregar outro Evangelho’, que não o de Cristo, e exiges que continuem a considerar-te católico e dos melhores (que, se não o fores e o admites, nada teríamos diretamente a dizer-te): que consideres os Lusíadas ‘Evangelho da Pátria’ muito bem, nada temos a opor (embora a mentalidade fundamental do Épico, mesmo já para o seu tempo, fosse arcaizante e antes medieval que renascente), mas, para o cristão, não pode ser esse evangelho particular a julgar o único Evangelho, antes tem de ser por este interpelado e julgado”<sup>55</sup>.

Em primeiro lugar, importa sublinhar o que o prelado português considera estar na raiz da guerra:

“Há muitas causas e ocasiões para a guerra: a ambição, a vanglória, os interesses, os ressentimentos, as fobias, o medo, o fanatismo, o maniqueísmo, etc. No entanto a última e Universal razão é a falta de amor à verdade ou a falta de coragem da verdade e das suas consequências”<sup>56</sup>.

Nesse sentido, impõe-se à reflexão teológica, fundamentável na Revelação e na Tradição<sup>57</sup>, e em diálogo com a filosofia<sup>58</sup>, a tarefa de procurar pela inteligência da fé a Verdade e a Liberdade, único antídoto contra o desprezo pela verdade que somente conduz ao desprezo pela vida humana e, conseqüentemente, à guerra. Por isso, é missão da teologia desconstruir os aforismos axiomáticos que, desde longo tempo, justificam a guerra e a violência. À cabeça desse catecismo de violência e de opressão, a perversa jaculatória da *Pax Romana: si vis pacem para bellum*<sup>59</sup>. A proposta de D. António é bem outra: *si vis pacem... para pacem*<sup>60</sup>.

O “equilíbrio do terror”<sup>61</sup> não significa Paz! Que paz é essa que se deixa seduzir pela musicalidade estrondosa da guerra, nos seus apoteóticos percussionistas e nos seus coros de pranto? Que paz é essa que se deixa inebriar pelo cheiro da pólvora ou pelo odor de carne queimada e em decomposição? Que paz é essa senão

<sup>55</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 73-74.

<sup>56</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 36.

<sup>57</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 23.

<sup>58</sup> “Só uma sã filosofia, baseada numa verdadeira teologia, pode fundar uma boa política” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 50).

<sup>59</sup> Algo apologeticamente reproposto, mas ao arripio do Evangelho, nas Jornadas de Teologia de 2002, organizadas pela Faculdade de Teologia do Porto – Universidade Católica Portuguesa: cf. C. de Azeredo – Defesa Armada – Caminho para a Paz. *Humanística e Teologia*. 24:1 (2003) 85-90.

<sup>60</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 34.

<sup>61</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 33.

“a Paz da vitória, a Paz da conquista, do esmagamento alheio, da rapacidade, da opressão e da repressão?!”<sup>62</sup>. Para o então Bispo do Porto, exigia-se da Igreja uma denúncia desta falácia e nunca a sua justificação. Por outro lado, à inteligência da fé pedia-se, também, a desconstrução dos maniqueísmos<sup>63</sup>, dos fáceis mas perigosos maniqueísmos, dos fanatismos e das superstições<sup>64</sup>, todos eles alimentados pela pior das teologias políticas, que é a que legitima o poder em vez do serviço.

Neste sentido, a Carta Magna da Paz seria, para o prelado português, o Evangelho e o Sermão da Montanha<sup>65</sup>, como utopia de facto realizável de uma Fraternidade Universal. E o primeiro passo metodológico seria o de uma aproximação do pensamento: pensar a Paz<sup>66</sup>, pois senti-la como possível e pensá-la, é já preparar-lhe o caminho. Como projeto de Paz, o Reino de Deus situa-se algures entre a consciência da provisoriedade de todos os reinos humanos<sup>67</sup> e o apelo à sua construção dinâmica<sup>68</sup>. O Reino de Deus tem, portanto, a ver com a construção da humanidade, com a defesa e com a salvaguarda dos seus direitos<sup>69</sup>. O Reino de Deus é a humanidade, pelo que uma teologia política de paz será sempre uma teologia política que promova o crescimento da humanidade<sup>70</sup>. Perguntava Henri de Lubac:

<sup>62</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 28.

<sup>63</sup> “A primeira e mais ordinária violação da Paz é precisamente a violência irrogada à Verdade. E é aí, no mais íntimo e mais fundo da inteligência, que é preciso detectar a origem da manipulação da objectividade, das verdades mercenárias, das mentiras elaboradas e rendosas. A nossa causa é justa, porque nossa: a causa do adversário é causa injusta, porque adversa. Verdade, de cá do rio ou da montanha: falsidade do lado de lá; e reciprocamente, já o denunciava Pascal” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26).

<sup>64</sup> “Falar da paz como dom de Deus e da guerra como castigo do mesmo Deus, no pretenso sentido dos fenómenos naturais ou, na sua alternativa, de factos miraculosos, que não passassem pela inteligência e vontade dos Homens, será uma superstição fatalista que, trabalhando contra a paz, ofende, ainda mais, tanto a Religião como a Humanidade” (A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26).

<sup>65</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 39-40.

<sup>66</sup> Cf. A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 58-59.

<sup>67</sup> Cf. J. N. O'Donnell – *The Mystery of the Triune God*. London: , 1992, p. 136.

<sup>68</sup> “Todo empenho no crescimento da qualidade da vida da pessoa humana e do ambiente em que ela vive é participação no poder vitorioso do Ressuscitado e, por isso, deve ser defendido e estimulado por uma ética pascal que encontre no serviço histórico da promoção humana e na responsabilidade ecológica para com todas as criaturas formas autênticas do seguimento de Cristo e, por conseguinte, vias mestras de realização da consumação através da santidade. A esperança escatológica se transforma, aqui, em praxe libertadora, em acção transformadora do presente a fim de torná-la menos dissemelhante do futuro da promessa de Deus” [B. Forte – *Teologia da História. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 357.]

<sup>69</sup> Cf. M. Rodrigues Linda – D. António Ferreira Gomes e a discussão sobre a guerra colonial. *Humanística e Teologia*. 24:1 (2003) 122-123.

<sup>70</sup> Cf. J. Baptist Metz – *Mística degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*. Brescia: Queriniana, 2013, p. 13-24 e 34-38.

“Poderei recusar ao meu irmão um copo de água, dizendo-lhe que me encontro completamente ocupado a tentar descobrir o significado de Deus?”<sup>71</sup>.

Ao que responderia D. António Ferreira Gomes:

“*Opus iustitiae pax*: a paz é uma obra e fruto da justiça, e a justiça é obra e fruto da vontade dos homens, sem dúvida, mas, antes, da sua inteligência”<sup>72</sup>.

“Mas é também este todo o conteúdo do ‘Sermão da Montanha’ – e é preciso lembrar que quem não tem fé nas Bem-Aventuranças não é cristão, por mais religioso que se pense ou mesmo seja.

Felizes os corações puros, os pobres, os mansos, os misericordiosos, os esfomeados de justiça... Mas é precisamente na Bem-aventurança referida aos promotores e obreiros da paz que se coloca a raz da fraternidade, a filiação divina: bem-aventurados os pacíficos, que eles serão chamados filhos de Deus (cf. Mt, 5, 1-12).

É portanto o homem enquanto promove e realiza a paz, que efectua em si e à sua volta a filiação divina; e nesta e por esta a fraternidade universal”<sup>73</sup>.

“A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se esqueces cuidadosamente que, em civilização cristã, só Cristo pode salvar-nos, isto é, que só ‘a impotência de Deus, no Seu Cristo-Jesus, nos ajuda’ (Bonhoeffer), só ela é verdadeiramente salvadora da pessoa, e civilizacional das mentalidades, e civilizadora dos povos. A Paz – e portanto a guerra – depende de ti, cristão, se tornas a Cruz, sinal supremo de resgate, paz e reconciliação, dos indivíduos e dos povos, como guião de cruzadas, como aliada natural da espada e lábaro de conquistas ou pacificações violentas”<sup>74</sup>.

“Se queres a Paz, trabalha pela Justiça!”<sup>75</sup>.

---

<sup>71</sup> H. De Lubac – *Paradoxes of Faith*. San Francisco: Ignatius Press, 1987, p. 151.

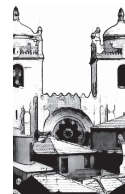
<sup>72</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 26.

<sup>73</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 39-40.

<sup>74</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 72.

<sup>75</sup> A. Ferreira Gomes – *Homilias da Paz...*, p. 52.





DÍALOGO E INCARNAÇÃO: DUAS FIGURAS DA IGREJA DO PORTO  
(NARCISO RODRIGUES E ALBINO MOREIRA)

ARLINDO DE MAGALHÃES RIBEIRO DA CUNHA;  
MANUEL ANTÓNIO RIBEIRO;  
JOSÉ M. PACHECO GONÇALVES

O professor de Direito na Universidade de Tubinga, depois de História da Igreja, e finalmente de Eclesiologia – Johann Adam Möhler (1796-1838) –, abandonou a racionalidade e reparou que entre o mistério de Cristo e a Igreja havia uma analogia. Estávamos no alvor da revolução industrial e do pauperismo do séc. XIX.

Que tinha a Igreja a ver com tudo isto? Marx tardava ainda um pouco. A “Teologia da Incarnação” ainda mais. Mas, ao jeito daquele “que era de condição divina... mas tomou a de servo ... e se rebaixou a si mesmo” (Fl 2,6-8), lentamente, é verdade, tudo mudou, e a Igreja deixou de ser uma grandiosa instituição para se entender como um mistério.

Um percurso pelas várias etapas da vida do Dr. Narciso Rodrigues, captado através das conversas e do convívio com o biografado. Assinalam-se as influências do seu meio familiar, particularmente do seu pai, um dos grandes animadores do Círculo Católico do Porto, militante cristão ativo no movimento operário dos inícios do século XX, com intervenções em comícios e com colaboração em jornais. Sublinham-se outras circunstâncias que contribuíram para modelar o seu perfil de cidadão e de padre: o seu longo convívio e trabalho com jovens dos meios populares; o seu fascínio por figuras carismáticas que valorizaram o rosto de uma Igreja pobre com os pobres; o seu ministério como assistente da Ação Católica Operária e como professor e diretor espiritual da geração de seminaristas e de padres que se seguiu ao Vaticano II; o seu contacto com figuras académicas e políticas empenhadas na abertura da Igreja à sociedade.

Falecido improvisamente com 43 anos de idade, a memória do Dr. Albino de Carvalho Moreira (1935-1973) diluiu-se no tempo. Mas tem sido difícil encontrar documentação sobre a sua atividade de professor de Teologia, Superior e Reitor do Seminário Maior (1964-1972): apenas algumas cartas e pouco mais. O mesmo se diga do trabalho realizado já na preparação da tese de doutoramento em que trabalhou na Alemanha e depois em Lisboa. Pouco se sabe de um seu projeto pastoral, intensamente acalentado, de uma Casa de Oração, Centro de Espiritualidade ou Serviço Eclesial de Espiritualidade.

DIALOGUE AND INCARNATION: TWO MEN FROM THE CHURCH OF PORTO  
(NARCISO RODRIGUES E ALBINO MOREIRA)

Johann Adam Möhler (1796-1838), the professor of Law, Church History and Eclesiology from the Tubinga University, abandoned rationality and noticed that between the mystery of Christ and its Church there was an analogy. We were in the dawn of the industrial revolution and pauperism from the 19th century.

What did the Church had to do with this? Marx was still lingering... The “Theology of the Incarnation” even more. Nevertheless, like the one “Who, being in very nature God [...] made himself nothing by taking the very nature of a servant [...] humbled himself” (Philippians 2, 6-8), slowly, everything changed, and the Church was no longer a magnificent institution and understood itself as a mystery.

A journey through the several stages of the life of Narciso Rodrigues, captured through the conversations and conviviality with him. We signal the influences from his family environment, particularly from his father, one of the great animators of the *Círculo Católico* of Porto, an active Christian militant in the labour movement of the beginnings of the 20th century, with interventions in rallies and collaborations in newspapers. Some other circumstances are underlined in order to shape his profile as a citizen and priest: his long interaction with young people from the popular classes; his fascination by charismatic figures who valued the face of a poor Church for the poor; his ministry as an assistant in the Labour Catholic Action and as a teacher and spiritual director for the generation of seminarians and priests who followed the Second Vatican Council; and his contact with academic and political characters committed in the opening of the Church to society.

Dead at 43 years old, the memory of Albino de Carvalho Moreira (1935-1973) has been diluted in time. It has been difficult to find documents about his activity as a Theology professor and Superior and Rector of the Major Seminary (1964-1972): only a few letters. The same is to say about the work he developed in the preparation of his doctoral thesis first in Germany and afterwards in Lisbon. Little is known of his intensely nurtured pastoral project to develop a Worship House, a Spirituality Centre and a Spirituality Ecclesiastic Service.

## DIÁLOGO E INCARNAÇÃO: DUAS FIGURAS DA IGREJA DO PORTO (NARCISO RODRIGUES E ALBINO MOREIRA)

ARLINDO MAGALHÃES DA CUNHA\*

MANUEL ANTÓNIO RIBEIRO\*\*

JOSÉ M. PACHECO GONÇALVES\*\*\*

Este texto corresponde a uma comunicação, feita a três vezes, no contexto do *Seminário de História Religiosa 2015*, subordinado ao título *Dos Homens e da Memória: Os tempos da Diocese do Porto*, que ocorreu no Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, em 16 de novembro de 2015. Essa sessão teve como objetivo relembrar o papel seminal do espírito conciliar exercido por dois presbíteros do Porto que, tendo embora percursos de vida muito diferentes, passaram a partilhar a mesma missão de formadores dos futuros padres da nossa Diocese. De facto, Narciso Rodrigues (1915-1995), como Diretor Espiritual do Seminário Maior do Porto, e Albino Carvalho Moreira (1935-1978), como seu vice-reitor, marcaram, cada um a seu modo, a geração de presbíteros, contemporânea do Vaticano II.

Como explica Arlindo Magalhães, no seu texto de enquadramento histórico-teológico, intitulado *Deus fala aos profetas*, os padres conciliares mais não fizeram do que acolher um fruto, que havia germinado, ao longo de muitas décadas. A publicação do livro *A unidade da Igreja* (1825), de Johann Adam Möhler (1796-1838) assinala o início de uma reconfiguração da Igreja, que haveria de fazer o seu caminho, até vir a ser assumida pelo Vaticano II. Numa abordagem diacrónica, este texto dá conta da progressiva afirmação de uma eclesiologia inspirada pelo “regresso às fontes”, que se foi demarcando dos traços triunfalistas com que a Igreja se distanciara da sua identidade primigénia. O aprofundamento teológico de Yves Congar, que haveria de ser uma referência para a “geração conciliar”, teve um papel muito importante neste processo. Sobretudo a sua obra *Pour une Église servante et pauvre* (primeira edição em 1963) contribuiu grandemente para esta

---

\* Presbítero da Diocese do Porto. Doutor em Teologia Dogmática pela Universidade Pontifícia de Salamanca. Membro do Centro de Estudos de História Religiosa.

\*\* Professor aposentado do Ensino Secundário. Doutor em Humanidades (Literatura Portuguesa), pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica – Braga.

\*\*\* Presbítero da Diocese do Porto. Mestre em Teologia Espiritual pela Pontifícia Universidade Gregoriana.

nova reconfiguração eclesial. Ao articular esta reconfiguração em três palavras tiradas do Novo Testamento (*koinonia*, *diakonia* e *marturia*), Congar traçou um novo roteiro para a eclesiologia que foi assumida pelo Vaticano II.

Narciso Rodrigues e Albino Moreira são duas figuras de vulto neste processo, ao testemunharem, com o seu pensamento e com a sua ação ministerial, um rosto de Igreja, cujos traços fisionómicos o Concílio consagrara. Ao dar conta do manancial de vetores eclesiológicos que, de uma maneira ou de outra, acabaram por modelar este dois presbíteros do Porto, Arlindo Magalhães da Cunha enquadra e introduz os dois textos seguintes (*Narciso Rodrigues: Um rosto da Igreja serve e pobre* e *Albino Moreira: Evocação de uma figura esquecida*), comunicações de Manuel António Ribeiro e de José M. Pacheco Gonçalves, que aqui também se publicam.

## 1. Deus fala aos profetas

“Deus fala aos profetas, mas os poetas também são profetas. São o traço de união entre a beleza e os homens. E se a beleza é Deus, os poetas deviam ser os arautos da existência de um Deus verdadeiro” (Vintila Horia, 1915-1992).

É por isso que os artistas são sempre pioneiros. E eu começo pela Música, lembrando especialmente o “Et incarnatus..., et homo factus est: crucifixus..., passus et sepultus” da *Missa em Si menor* de Johann Sebastian Bach (1685-1750) e da *Missa solemnis* de Ludwig van Beethoven (1770-1827). Claro que não foram os primeiros a perceber que o Enviado do Pai, que “era rico, se fez pobre para nos enriquecer com a sua pobreza” (2 Cor 8,9), mas foram dos primeiros que, à entrada do nosso tempo, o redescobriram.

Nos inícios do século XIX, Johann Adam Möhler (1796-1838) – professor em Tübingen, primeiro de Direito, depois de História, e finalmente de Eclesiologia – dizia assim:

[A Igreja] “... coisa tão grande, importante e transcendental foi entregue a um conjunto visível de homens, a uma sociedade que entra pelos olhos dentro! A razão última da visibilidade da Igreja radica na encarnação do Verbo de Deus. Se ele tivesse entrado no coração dos homens sem ter tomado a forma de servo e, conseqüentemente, sem ter aparecido em forma corporal, teria formado apenas uma Igreja invisível, puramente etérea. Mas como o Verbo se fez *carne*, ele próprio se manifestou de forma externa, perceptível e humana, tendo por isso falado aos homens como homem, agido e sofrido como homem, a fim de ganhar os homens para o Reino de Deus.”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Johann Adam Möhler – *Simbólica*. Madrid: Cristiandad, 2000, p. 383-385.

Em suma, Möhler reparou que, na Igreja, se repetia o mistério da Encarnação – elemento humano e elemento divino – com uma diferença: em Cristo, o Espírito assume o elemento humano, a Igreja, inspira-a. E porque na Igreja se repete o mistério da Encarnação ela “é um Natal continuado”. E assim como o Verbo se fez carne, a Igreja é, tem de ser, a sua manifestação histórica, e por isso integra os elementos humano e divino.

Esta *descoberta* publicou-a Möhler em 1825 (no seu livro *A unidade da Igreja*), questão que retomaria em 1832 (noutra obra, *Simbólica*). Morreria em 1838. Mas dela nunca mais se ouviria falar até ao fim do século. Nem no Concílio Vaticano I (1869-1870)!

Nunca se preocupou o teólogo de Tübingen em saber se a referida analogia era grande, pequena ou absoluta. Disso falaria o Concílio Vaticano II, que disse tratar-se de uma analogia “não medíocre” (LG 8).

Explicava o Vaticano II a analogia. Tal como na pessoa de Jesus há uma união das naturezas divina e humana, assim a Igreja: por isso, ela é humana, vive no tempo, tem visibilidade, tem um corpo social, vê-se, decide, canta e celebra, existe em África, na América e nos mais continentes, é rica ou pobre, fiel ou infiel ao Evangelho, etc.; mas é também divina, obra do Espírito de Deus e construção sua, seu campo e sua casa, sua vinha e agricultura, e com ela o Senhor se compromete até ao fim dos tempos pois que o seu Espírito a vivifica (LG 8).

Quando Möhler falou nesta analogia, a Europa central-norte estava já em plena revolução industrial, era já real a pauperização de vastas camadas da população urbana europeia das grandes cidades, muita dela escapada dos campos para o eldorado enganador das fábricas nascentes, já ela engrossava o drama da proletarização, dos novos pobres, das fomes, das doenças e dos acidentes de trabalho, da exploração levada a cabo por um patronato sem respeito pela vida humana, tudo o que dizimou os nossos tataravós.

Foi então que alguns cristãos começaram a acautelar: assim como o Verbo de Deus, o seu Filho, desceu e se fez pobre, num presépio, numa família pobre, num povo minorizado e dominado pelos romanos, que tinha uma língua desprezível, etc., assim a Igreja tem, para ir aos pobres, de deixar palácios e poderes (no séc. XIX ainda eram muitos, o Vaticano era ainda também um estado poderoso no xadrez europeu e mundial), de descer ao mundo operário da doença e do desemprego, da fome, da exploração, etc., etc., tem (a Igreja) de incarnar tudo isso descendo até aos campos de concentração nazi. Por cá chamavam-se Aljube, Caxias, Peniche, Tarrafal, etc. O Papa Francisco diria que se tratava de “tocar a carne sofridora de Cristo no Povo” (EG 24)

Mas, se a eclesiologia do tempo não reparou no pensamento de Möhler, nem sequer o Concílio Vaticano II, a Igreja real, aqui e ali, começou a dar-se conta de que, tal como ele desceu e se fez pobre, tinha ela que fazer o mesmo: descer também e fazer-se pobre.

Posso começar por recordar Ozanam (1813-1853) mas logo tenho de contar a história do Pe Chévrier (1826-1879), que explicou ter sido “meditando durante a noite de Natal de 1856 sobre a pobreza de Nosso Senhor e sobre a Sua descida para o meio dos Homens que resolvi deixar tudo e viver o mais pobremente possível. Foi o mistério da Encarnação que me converteu!”

Depois de Chévrier, já no fim do século, o Leão das “coisas novas”. A encíclica *Rerum Novarum* sobre a *miséria imerecida* (1891) não as esgotou. No seu tempo e antes dele, no Concílio Vaticano, por exemplo, – aqui repito – ninguém reparou que, em duas outras encíclicas da sua autoria, Leão XIII falou também de outras coisas novas no campo da eclesiologia, a recuperar a analogia de Möhler: foram elas, a encíclica *Satis cognitum*, de 1896, sobre a Igreja, corpo vivo (“a Igreja não é uma espécie de cadáver: é o corpo de Cristo, animado com a sua vida sobrenatural”), e a *Divinum Illud*, de 1897, sobre o Espírito Santo e a Igreja (“O Espírito Santo alimenta a Igreja, e fortalece-a em vida e virtude”).

Outros seguiram Leão XIII. Alguns nomes mais de uma lista enorme que aqui não se pode citar na totalidade. Anizan (1853-1928) e o seu célebre Sermão na igreja de Saint Paul, no Quartier Marais, em Paris, em 1891, Carlos de Foucauld (1858-1916), o místico contemplativo do Sahara tunisino, depois Cardijn (1882-1967), o fundador da JOC e pai do método *Ver, Julgar e Agir* que o Vaticano II consagraria (GS 11), os padres operários-e-sociólogos Henri Godin e Yves Daniel, autores de um livrinho que escandalizou os anos 40 do século passado e tinha um título que feriu muita gente, *France, pays de mission?*, os padres operários em geral, Jacques Löew (1908-1999), o estivador de Marselha...

...e em Portugal o Pe Larguezas<sup>2</sup> (Joaquim Alves Correia, 1886-1951), o Pe Américo (1887-1956), Abel Varzim (1902-1964), o sociólogo que se converteu nem eu digo onde, três presbíteros a quem posso juntar *Libânia* do Carmo *Galvão Mexia de Moura Telles e Albuquerque* (1843-1899), *depois apenas Clara*, a mãe “dos Pobres por Amor de Deus” (1843-1899), Maria Carolina Sousa Gomes (1892-1968), a criadita dos pobres...

Mas não me posso esquecer nem de Karl Marx (1818-1882), um dos primeiros que à *teoria* perguntou pela *realidade*, nem dos catolicismos Liberal e Social do séc. XIX e dos defensores da Democracia já do séc. XX (o *Sillon* democrático e a *Action Française* de Maurras que defendia a “politique d’abord”), nem de Madeleine Delbrêl (1904-1964), a “éblouie par Dieu”, nem do movimento operário, nem de alguma teologia (que obrigava a ir lá atrás, a Möhler (1796-1838).

Isto na Europa, onde nasceria a Teologia da Encarnação: “Ele que era de condição divina, em tudo igual a nós exceto no pecado, rebaixou-se a si mesmo e tomou a condição de servo, obediente até à morte e morte de cruz” (Fl 2,

<sup>2</sup> Do título de *A largueza do Reino de Deus*, 1931.

6-7). Analogicamente, a Igreja tinha de rebaixar-se... ao mundo dos pobres, como atrás se dizia. O terceiro objetivo do Vaticano II (depois da abertura da Igreja ao mundo moderno e da unidade dos cristãos) viria a ser a “Igreja dos pobres”. Mas não teve o Concílio pernas para lá chegar. A Teologia da Libertação encarregar-se-ia de o fazer.

O próprio Vaticano II ainda conseguiria dizer que a Igreja “reconhece nos pobres e nos que sofrem a imagem do seu fundador pobre e sofredor, procura aliviar as suas necessidades e esforça-se por servi-los como se fossem o próprio Cristo” (LG 8). Mas foi muito pouco.

À volta da Europa – na América do Sul da pobreza, na África da escravatura e do *apartheid*, e na Ásia das religiões –, havia também muita coisa nova que começava a “deseuropeizar” as suas também novas Igrejas locais: enriquecia-se assim a teologia, e começava a mudar-se a pastoral. Percebeu-se que, em todos estes novos mundos, soprava o Espírito de Deus que não era exclusivo de ninguém, nem sequer dos europeus.

Claro que esta Encarnação na Igreja do nosso tempo não é, não foi, tarefa fácil. Mais tarde, o Pe Manuel Gaspar (1946-1995), um presbítero operário da nossa Diocese, falecido em 1995, comentaria:

“A nossa grande dificuldade está sempre ligada com o Mistério da Encarnação. Não conseguimos aquilo que Deus já fez: ligar o Céu e a Terra, Deus e o Homem, unir os interesses dos homens e os de Deus, fazendo-se ele próprio um homem, assumindo toda a sua vida, dinâmica, limitações, pecados, grandezas e possibilidades. (...) Jesus Cristo não receou arriscar na encarnação. Sendo Deus aceitou limitar-se a um homem. Sendo eterno, aceitou limitar-se num tempo da História. Estando presente em toda a parte, como diz a doutrina, aceitou viver confinado num lugar. Sendo onipotente, aceitou o desafio da fraqueza e da pobreza, aceitou pertencer ao povo dos pobres e dos fracos, dos não detentores do poder e da riqueza; e aceitou tomar riscos concretos que lhe valeram as inimidades mortais”<sup>3</sup>.

É neste contexto histórico e teológico que, já depois da morte de João XXIII e terminado o Concílio Vaticano II, na diocese do Porto, dois presbíteros seculares, diferentes em história pessoal e em idade, passaram a viver debaixo das mesmas telhas. Não pretendo que, por causa disso, tenham influído um no outro, mas foram ambos formadores de uma mesma geração de presbíteros, a dos coevos do Concílio Vaticano II e do tempo imediatamente seguinte: um o *Doutor* sem mais (chamava-se Narciso Rodrigues, 1915-1995), e o outro o *Dr. Albino* [Carvalho Moreira] (1935-1978). A estes dois, citado já um terceiro,

<sup>3</sup> Manuel Gaspar – Para uma leitura cristã do trabalho. *Boletim de Militantes* – LOC. 64 (1986) 21-22.

Manuel Gaspar, haveria que juntar um quarto, que morreu há dias. Chamava-se Leonel Camelo (1935-2015) de seu nome, mas Profeta de carisma; dele escreveu o jornalista, em 1964, dizendo que “nos subúrbios da cidade do Porto... [se vivia] uma das mais interessantes experiências pastorais ultimamente realizadas em Portugal”. Tiveram-lhe medo!

Ficamo-nos hoje, porém, pelos dois primeiros, Narciso e Albino. Embora de diferentes gerações, tiveram muito em comum e merecem ser aqui irmanados, como mostram os depoimentos que se seguem.

## 2. Narciso Rodrigues: um rosto da Igreja serva e pobre

Ignoro se o Dr. Narciso teve conhecimento direto da viragem eclesiológica operada por Johann Adam Möhler nos inícios do século XIX. Mas sei que ele conviveu de perto com os escritos ou com os percursos de vida de outras figuras que, como foi sublinhado anteriormente, foram abrindo caminhos para a afirmação de uma Igreja identificada com os pobres e excluídos. Na verdade, quase todos esses nomes eram frequentemente trazidos à colação pelo Dr. Narciso nas conversas informais ou nas conferências e recoleções que fazia aos alunos do Seminário Maior do Porto.

No que toca às figuras nacionais referidas, o Dr. Narciso falava muitas vezes do carisma do Pe. Américo. Referia-se, todavia, com muito mais frequência ao exemplo de Abel Varzim, fundador da LOC, que em circunstâncias políticas muito adversas, teve um papel importante na defesa dos trabalhadores e dos mais excluídos, quer nas suas atividades pastorais, quer através do que escreveu no jornal *O Trabalhador* e no seu livro *Procissão dos Passos*, um impressionante retrato dos dramas vividos pelas prostitutas do Bairro Alto.

Quanto às figuras estrangeiras mencionadas na introdução, para além de Cardijn ser apontado pelo nosso *Doutor* como um exemplo que deveria iluminar o modo de ser padre nos meios operários, outros nomes eram por ele muito mencionados com intenção de pôr em relevo a importância que os seus escritos tiveram no abrir de horizontes para a “Igreja em saída”, desejada pelo nosso atual Papa. Era o caso de H. Godin e Y. Daniel, dois assistentes da JOC que, a pedido do cardeal Suahard, apresentaram um relatório, publicado em 1943, com o título *France, pays de mission?*, onde se constatava que a Igreja do hexágono passara a ser uma realidade estranha e divorciada da grande massa do povo. O Dr. Narciso lembrava que esse diagnóstico profético se aplicava ao nosso país, para incutir nos futuros padres a importância de virem a ter uma vida simples e uma relação de proximidade com os mais pobres. Sublinhava a este propósito que uma das razões pelas quais os operários se encontravam longe da Igreja era porque esta se tinha colocado longe deles.

Outro nome muito referido pelo Dr Narciso era Jacques Loew, o primeiro padre-operário em França, como estivador em Marselha. Este teólogo proletário – para quem a rua e o trabalho eram um lugar de santidade – tornou-se muito conhecido com o seu livro, traduzido em Português, com o título *Como se visse o invisível*, e com um outro, *Journal d'une mission ouvrière*. Vale a pena recordar que esta carismática figura fundou em 1955 a *Missão Operária Pedro e Paulo* e em 1968 criou em Friburgo a Escola da Fé, destinada a promover a evangelização do mundo operário e a formação de padres vindos desse meio.

Também era aconselhada pelo Dr. Narciso a leitura de *Au Coeur des masses*, uma coleção de cartas e conferências de René Voillaume, publicadas em 1951. Como se sabe, René Voillaume, grande divulgador da herança espiritual de Carlos de Foucauld, foi o impulsionador de várias associações e movimentos de sacerdotes e leigos, inspirados nos escritos e intuições do Irmão Carlos.

Os livros *Ville marxiste, terre de mission* e *Nous autres, gens des rues*, de Madeleine Delbrel eram igualmente indicados aos seminaristas pelo Dr. Narciso, como leitura útil para se perceber a fecundidade de uma presença da Igreja nos meios sociais mais desfavorecidos. A autora destas obras era filha de pai ferroviário e de mãe de origem burguesa, de quem recebeu uma educação ateia. Depois da sua conversão, aos 20 anos, tornou-se uma fervorosa mística leiga, que veio a ser uma referência para os cristãos comprometidos no mundo, tendo fundado uma comunidade de mulheres leigas. Viveu intensamente os momentos agitados da Igreja relativamente ao marxismo e à crise dos padres operários.

O Dr. Narciso tinha uma particular devoção por Santa Teresa de Lisieux, uma figura que, cerca de meio século depois de Johann Adam Möhler, trouxe para a Igreja a novidade de uma espiritualidade que inspirou muitos crentes, ao propor a busca da santidade, não através de grandes ações, mas pelos atos mais insignificantes da vida quotidiana.

Servindo-se do exemplo destas figuras, o Dr. Narciso procurava inculcar nos seminaristas a importância da vida ordinária entre os pobres, como o lugar natural da presença da Igreja, tal como o Concílio a reconfigurara. O que de seguida se testemunha é uma ilustração da influência que tiveram no percurso ministerial do Dr. Narciso estes nomes associados à fermentação de eixos eclesiológicos que viriam a ser consagrados no Vaticano II.

## 2.1. Algumas notas sobre o seu percurso biográfico

O Dr. Narciso nasceu a 4 de março de 1915, na freguesia de Cedofeita. Era o sexto dos oito filhos de Flora Joaquina Loureiro Rodrigues e de António José Rodrigues. O pai, militante cristão ativo no movimento operário dos inícios do século XX, esteve ligado à criação do Círculo Católico do Porto.

Este padre foi marcado pelo ambiente de grande simplicidade e alegria, que se respirava na sua família. A sua sensibilidade social e a sua grande capacidade de acolhimento ficaram muito mais a dever-se ao este ambiente familiar do que ao tipo de formação recebida no seminário, em Vilar, a partir de 1925, e na Sé, a partir de 1932. Quando acabou o curso de Teologia, em 1936, não foi ordenado sacerdote, por ainda não ter a idade canónica, sendo nesse ano enviado para a Universidade Gregoriana a fim de aí se formar em Filosofia. Também não foi em virtude da formação recebida em Roma que o Dr. Narciso consolidou o seu perfil de homem próximo dos mais excluídos. Pelo contrário, não conservou boas recordações do Colégio Português, por causa de os seus superiores imporem aos alunos uma disciplina rigorista e fechada ao mundo. A frequência com que falava disso denotava que aquele ambiente educativo, obstinadamente preocupado em inculcar nos alunos o “*contemptus mundi*”, lhe deixara algumas recordações negativas. Talvez ainda persistissem aí aquelas reminiscências jansenistas que inculcavam a ideia de que a salvação era reservada a uma elite de eleitos, considerando o conjunto da humanidade como “*massa damnata*”. Uma tal perspectiva chocava com os valores inculcados pelo pai, segundo os quais a Igreja deveria estar no mundo à maneira de fermento, aí testemunhando os dinamismos da ação do Espírito. Em vez da deriva de uma fé que conduzia à fuga dos homens, o Dr. Narciso concebia-a como o dinamismo que abria o cristão para as necessidades profundas da vida humana. É a esta luz que se poderá avaliar a promessa feita ao pai, na altura em que foi ordenado presbítero, em Roma, no ano de 1937, de que dedicaria toda a sua vida de padre ao serviço da classe operária.

Obrigado a interromper os estudos com o rebentar da Segunda Guerra Mundial, regressa ao Porto em 1940, passando a lecionar várias disciplinas no Seminário de Vilar. Nessa mesma ocasião é também professor de Religião e Moral na Escola Normal e na Escola Infante D. Henrique, lecionando igualmente Sociologia na Escola Paula Frassinetti. Este multiplicado contacto com grupos juvenis no início da sua vida de padre pode explicar o facto de o seu trabalho com os jovens ter sido uma constante ao longo de todo o seu ministério.

## 2.2. Uma vida ao serviço da classe operária

Em 1942 é nomeado assistente diocesano da JOC do Porto, onde se tirocinou para o exercício do mesmo cargo a nível nacional. De facto, entre 1948 e 1966 passa a ser assistente nacional da JOC masculina, missão que lhe permitiu fazer deslocações por todo o país, pelas colónias de Angola e Moçambique e pelo estrangeiro, dando-lhe também oportunidade de conviver com pessoas profundamente empenhadas na sociedade e na Igreja. Dir-se-ia que lhe estavam abertas todas as portas para subir os degraus de uma carreira eclesiástica de

sucesso, mas o Dr. Narciso, avesso aos cargos tonitruantes, manteve-se sempre fiel aos valores que recebeu da sua família e à promessa que fizera ao pai.

Não foram fáceis os tempos em que viveu em Lisboa. Conheceu a provação da doença. Foi submetido a uma operação para extrair um dos pulmões, experimentando nessa provação a indiferença dos colegas padres: enquanto esteve internado, apenas foi visitado por António Ribeiro, futuro cardeal de Lisboa. Viveu a dureza do ambiente de repressão política. De facto, depois de dezenas de jovens trabalhadores terem participado no Congresso da JOC internacional de Bruxelas, em 1950, começaram a surgir tensões entre o Governo e a JOC portuguesa. O Congresso Jocista de 1955 realizou-se sob uma apertada vigilância da polícia política, tendo sido proibida a publicação das suas conclusões. Recorde-se que este Congresso marcou o primeiro afrontamento da Igreja com o regime, quando o cardeal Cerejeira proferiu a célebre frase: “Tocar na JOC é tocar na Igreja”.

### 2.3. Formador de uma geração de padres

Em 1966, o Dr. Narciso volta para o Porto muito debilitado da sua saúde. Vai residir para o Seminário Maior, numa altura em que se vivia entre os alunos, impulsionados pelo reitor Dr. Albino Carvalho Moreira, um grande clima de entusiasmo pelos ventos de renovação trazidos pelo Concílio Vaticano II. O nosso *Doutor*, que sempre viveu com jovens, encontrou aí um ambiente juvenil, que muito contribuiu para se restabelecer do abatimento psíquico que trouxera de Lisboa. Estabelece com os alunos uma relação de grande proximidade.

Ao contrário da maioria dos formadores do Seminário, bastante divorciados de atividades pastorais em contacto com o povo, Narciso Rodrigues tinha tido uma vivência intensa das realidades que condicionavam a vida dos jovens operários, desde as duras condições de trabalho sob a direção de patrões despóticos até aos salários de misérias, passando pela falta de escolaridade e pelos problemas da integração da sexualidade, num ambiente cultural que reprimia a sua expressão. O mundo do Dr. Narciso nada tinha a ver com o quadro mais ou menos idealizado em que decorria a vida dos seminaristas. Apesar da renovação do Concílio já se fazer sentir naquela época, ao nível da formação teológica, e não obstante a lufada de ar fresco que o reitor Dr. Albino Moreira tinha trazido para o Seminário Maior do Porto, as aulas de muitos professores continuavam a sobrevoar a realidade concreta da sociedade portuguesa, que então estava a sofrer uma evolução muito acelerada.

Ele tinha convivido com militantes cristãos cuja ação cívica lhes custara a prisão e tinha participado em experiências de Igreja bem inseridas nas realidades deste mundo, com uma participação muito ativa do laicado militante.

Foram todas estas vivências que ele trouxe para dentro do seminário, passando a partilhá-las com os seminaristas.

O seu trabalho de Diretor Espiritual era muito marcado pela ideia de uma Igreja que devia testemunhar o rosto misericordioso de Deus. Esta vertente do seu ministério provinha das influências da espiritualidade de Carlos de Foucauld, um místico que o fascinava de um modo muito particular. Lembro-me de uma afirmação do Pe Manuel Gonçalves que o nosso *Doutor* costumava repetir, quando se falava dos costumes grosseiros e do mundo dos vícios entre grupos das classes mais desventuradas: “Os pobres também têm direito a ter defeitos”. Alertava-nos para o risco de uma leitura idealizada do Evangelho, que levava a ver os pobres e os excluídos numa perspetiva moralizante. Quando os alunos se confrontavam com problemas pessoais que afetavam a sua autoestima, o Dr. Narciso tinha uma frase, que nele era quase um refrão: “Não chames a isso um fracasso, mas uma experiência que te traz ensinamentos para a vida”. Procurava incutir nos alunos uma hermenêutica dos evangelhos que ajudasse a perceber que Jesus não se dirige aos homens de altas virtudes nem a um mundo ideal, mas às pessoas que se confrontam com os seus limites e fraquezas. Ajudava a perceber que o mundo do Evangelho não é uma espécie de cerca protegida reservada a uma elite, mas o universo dos pequenos, dos pobres e do homem quotidiano. Era o que poderíamos chamar a dinâmica do real, que assume as pessoas como são, com os seus limites e lentidões. Era muito categórico ao acentuar a necessidade e urgência de desclericalizar a Igreja, buscando nos documentos do Concílio *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* a fundamentação teológica para a especificidade do apostolado dos leigos. Foi assim que este homem marcou indelevelmente as gerações de seminaristas que passaram pelo Seminário Maior do Porto na década de 70 e início de 80.

#### 2.4. O acompanhamento dos padres do “Quinquénio”

O bispo D. Florentino Andrade e Silva, seguramente por influência do reitor Dr. Albino Moreira, homem de grande abertura e lucidez, estabeleceu que os padres deveriam continuar a ter uma formação específica, durante os cinco anos após a sua ordenação. Tratava-se de lhes dar um apoio espiritual e um acréscimo de formação complementar à Teologia, numa altura em que eles tinham de se adaptar a uma nova realidade de vida, no terreno da ação pastoral. Visava-se que essa formação, na linha das pistas abertas pelos textos conciliares, os pusesse mais em sintonia com uma cultura em profunda transformação de paradigmas. O Dr. Narciso teve um papel fundamental nesta iniciativa. Foi ele que convidou muitos dos peritos (do país e do estrangeiro), escolhidos pela sua competência nos domínios, não só da Teologia, mas também da Psicologia, da Sociologia e da Economia, para orientarem os encontros com os “padres novos”.

Foi ele que trouxe a esses encontros militantes operários e homens dos quadros de certas empresas mais dinâmicas, que tinham uma visão arejada da economia e que orientavam a sua gestão empresarial por critérios de justiça social.

## 2.5. Pároco pela primeira vez

Passado o período de grande abertura do Seminário Maior, após a saída do Dr. Albino como Reitor, o nosso *Doutor* deixa de ser aí Diretor Espiritual para tomar a seu cuidado a Paróquia de Coimbrões, em outubro de 1974, cargo que chegou a acumular com a vizinha Paróquia da Madalena.

Pautou esta sua nova missão com o mesmo espírito de pobreza de sempre e com um profundo sentido de serviço e de respeito pela lenta caminhada das pessoas, porque, como ele dizia, “temos de amar os filhos que Deus nos deu”. Prestou uma particular atenção à animação de um grupo de jovens, que se tornaram um motor da renovação da comunidade de Coimbrões.

## 2.6. Assistente Diocesano da LOC

O Dr. Narciso, que tinha começado a sua vida de padre a dedicar-se à Ação Católica Operária, é também com a Ação Católica Operária que termina o seu ministério, ao ser nomeado assistente diocesano da LOC em 1983. Já quando as suas energias iam diminuindo, entregou-se a esta última missão, com o mesmo entusiasmo com que sempre acreditou nesse movimento de leigos. Essa dedicação apaixonada era reconhecida por uma bem-humorada afirmação, que tantas vezes repetia: “A paróquia é a minha mulher e a LOC é a minha amante”. Uma tal frescura de espírito conjugava-se com o seu estilo bondoso que, ao modo de João XXIII, esconjurava os “*profetas da desgraça que sempre anunciam catástrofes*”. Sempre sublinhava o valor da ação escondida e insignificante, para a transformação do mundo.

Manteve até ao fim da vida esta atitude, mesmo quando, em fevereiro de 1994 foi viver os seus últimos dias no Lar do Pinheiro Manso, onde foi um pobre no Lar das Irmãs dos Pobres. Foi aí que ele terminou a sua carreira, em 18 de dezembro de 1995.

O Dr. Narciso foi homem dum tempo em que a Igreja caminhava, sem o saber, para o Vaticano II, mas foi sobretudo um padre que depois do Concílio dedicou o seu ministério a dar concretização à grande viragem conciliar. No seu tempo e à sua maneira, ele foi um precursor do atual Papa, ao contribuir para dar vida a um rosto de Igreja que recorre ao remédio da misericórdia, em vez de brandir as armas da severidade.

Esta liberdade, pouco frequente entre os presbíteros da sua geração, vinha-lhe de uma profunda vida contemplativa, cultivada nos quotidianos espaços

de silêncio e de oração. Era essa energia interior que alimentava a sua grande capacidade de atenção e de abertura ao outro, traduzida também no diálogo ecuménico, que ele promoveu com comunidades protestantes, particularmente com a Igreja Lusitana e com a Igreja Metodista.

O perfil deste padre, que não se dava bem com o título de cônego, poderia resumir-se assim: um pobre, filho de pobres e aos pobres dedicado; um rosto vivo de uma Igreja serva e pobre, tal como o Concílio a desejou.

Vale a pena relembrar este exemplo, nesta precisa data em que há 50 anos – em 16 de novembro de 1965 –, a poucos dias da conclusão do Concílio Vaticano II, 39 bispos assinaram, nas Catacumbas de Domitília, um documento em que se comprometiam “a caminhar com os pobres, sendo não só uma Igreja para os pobres, mas [uma Igreja] dos pobres, uma vez que são eles que encarnam e realizam a mais elevada missão do Evangelho”. O que esses bispos se propunham era contribuir para que a Igreja reassumisse a radicalidade evangélica da pobreza como matriz da sua identidade. Era a eclesiologia defendida por Johann Adam Möhler que estava a fazer o seu caminho, ainda que em reduzidos sectores da Igreja.

### 3. Albino de Carvalho Moreira: Evocação de uma figura esquecida

A 25 de outubro de 1975, em carta enviada, de Frankfurt, a uma leiga consagrada, da diocese do Porto, o Padre Dr. Albino de Carvalho Moreira, referia a “dificuldade de pensar por causa de uma estranha dor de cabeça que desde há um bocado se me cravou”. Viria a falecer no Porto dois anos e meio depois, a 20 de abril de 1978, após uma tardia intervenção cirúrgica ao cérebro, que confirmou a existência de um tumor. Tinha 43 anos de idade. O Dr. Albino partira para a Alemanha em abril de 1973 para se dedicar à preparação de uma tese de doutoramento em Teologia, sobre “Pobreza da Igreja no Vaticano II” (cf. carta de 11 janeiro 74). Um trabalho que foi progredindo com demasiada lentidão, como ele próprio confessava em janeiro de 1975 à mesma destinatária: “Começa a ser provação a pouca capacidade de trabalho com que progrido, e a dúvida se e por quanto tempo será esta a melhor forma de dar o meu tempo e energias ao Reino de Deus”. Ainda assim, permaneceria em Frankfurt mais um ano letivo, 1975-76, regressando então a Portugal.

No segundo semestre de 1976-77, a partir de meados de fevereiro, encontramo-lo em Lisboa, no Seminário dos Olivais, em companhia do Dr. José Policarpo, que o convidara para lecionar na Universidade Católica. Uma atividade que durará só esse semestre e o seguinte. Numa última carta de 12 de fevereiro de 1978, ainda de Lisboa, o Dr. Albino falava de “uma nevralgia de cabeça que não me tem deixado fazer literalmente nada”, impedindo-o de preparar uma intervenção que deveria ter feito na Conferência Episcopal, dias depois

(“Doutrina do Vaticano II sobre as comunidades cristãs”). Regressado ao Porto, seria finalmente sujeito a cuidados médicos sérios. Tarde demais. Restaram-lhe dois meses de vida.

A morte prematura e inesperada está decerto ligada ao vazio que rapidamente envolveu esta figura que, contudo, foi uma pessoa “pública”, com inegável notoriedade na Igreja portuguesa dos anos 60-70 do século passado, nomeadamente na diocese do Porto, onde foi Reitor do Seminário Maior ao longo de cinco anos (1965-70; vice-reitor em 64-65), aí lecionando Teologia Fundamental e Espiritualidade e renovando a fundo o espírito e a organização daquela instituição, no sentido de uma maior comunicação e coesão entre professores e educadores e alunos, com maior responsabilização e participação de todos. O esquecimento generalizado a que a memorável figura do Dr. Albino Moreira foi votada poderá ter sido devida, ao menos em parte, à sua ausência da diocese nos últimos cinco anos de vida e à acumulação e aceleração de acontecimentos eclesiais e nacionais que marcaram aqueles tempos e os seguintes<sup>4</sup>.

Para esta evocação da figura e do pensamento do Dr. Albino Moreira, não queríamos limitar-nos a vagas e forçosamente subjetivas evocações pessoais, nossas ou de outros. A necessidade de dados concretos, válidos, significativos, acabou por ser razoavelmente satisfeita com o acesso ao espólio da correspondência que o Dr. Albino manteve com regularidade, nos últimos cinco anos de vida, com uma leiga consagrada, de Fiães, que esteve na origem das Educadoras Paroquiais de Santa Maria, uma iniciativa que ele acompanhou com grande atenção e sentido de responsabilidade, aliás sem deixar de manter a devida “distância”, sinal de respeito pela autonomia das pessoas em questão e da ação do Espírito<sup>5</sup>.

O interesse desta correspondência está no duplo facto de se situar nos anos de maturidade humana e espiritual do protagonista e de constituir quase sempre

---

<sup>4</sup> No que diz respeito aos escritos, impressiona a impossibilidade até agora verificada – não obstante diversas diligências – em encontrar elementos fundamentais como os esquemas das aulas lecionadas no Seminário do Porto e na Universidade Católica, o material relativo à tese de doutoramento em preparação (que terão ficado no Patriarcado de Lisboa), a identificação dos livros que tinha consigo em Lisboa e que foram doados à Biblioteca do Seminário do Porto, e a Oração de Sapiência sobre o Pe Américo pronunciada no mesmo Seminário Maior na abertura do ano letivo 1966-67.

<sup>5</sup> Manuscritos pertencentes ao Arquivo das Cooperadoras Paroquiais de Nossa Senhora, Fiães. A primeira mensagem data de abril de 1973 e provém da Alemanha (de Kaiserslautern, onde se encontrava a estudar alemão); a última (porventura um dos últimos textos por ele escritos, já com manifesta dificuldade), é de Lisboa, de fevereiro de 1978. No total são 53 cartas dirigidas a M.J., a maioria das quais (36) escritas de Frankfurt nos 38 meses que decorrem entre novembro de 1973 e junho de 1976. A cadência é regular, mensal. Há apenas uma interrupção de sete meses, entre o verão de 1976 e o fim do inverno seguinte, período em que, tendo regressado à diocese, se terá mantido no Porto, em contacto direto, portanto, com as pessoas em questão. Limitando-se inicialmente a uma só página A4 (ou os dois lados de um cartão, equivalentes), acentuou-se com o tempo a tendência a preencher por inteiro, com a letra miúda que o caracterizava, duas páginas A4.

uma resposta cuidada – dos pontos de vista teológico-doutrinal, pastoral e mesmo pedagógico – a realidades, situações e questões que a correspondente expunha e sobre as quais solicitava esclarecimento e orientação. Raros são os elementos menores, subjetivos (saúde ou o tempo que faz), embora o estilo cordial e afetuoso inclua uma sã preocupação pelos problemas concretos que a outra pessoa enfrenta. Para além do acompanhamento da Obra nascente, as cartas revelam grande atenção ao evoluir sociopolítico do país imediatamente antes e depois do 25 de abril, assim como uma preocupação permanente com a vida da diocese e todos os elementos de renovação conciliar, nomeadamente no que diz respeito às equipas pastorais constituídas em algumas zonas e à formação permanente do clero e do laicado.

### 3.1. Especial atenção à formação do clero e do laicado

Começemos por este aspeto, que parece constituir até ao fim o núcleo central das preocupações do Dr. Albino Moreira e a perceção que tem da sua missão na Igreja diocesana, em conformidade com o ensino teológico que lhe foi confiado e a forte experiência como reitor do Seminário Maior. Na já referida carta de janeiro de 1975, comentando alguma outra atividade apostólica que a correspondente lhe terá prospetado, escrevia: “Não vejo claro que deva desviar-me, enquanto a Igreja o quiser, da ocupação directa na formação sacerdotal, como tarefa a tempo cheio”. Em todo o caso, e numa atitude que lhe é habitual, acrescenta: “Mas não deixemos cair a ideia, diante de Deus e diante de quem nos parecer que Deus venha a pôr no nosso caminho para tal fim”.

Na correspondência fala-se mais do que uma vez da Escola da Fé que o padre Jacques Loew, dominicano, padre operário em Marselha desde os anos 40, tinha criado recentemente em Fribourg, na Suíça. Numa carta que não encontrámos terá havido uma qualquer aproximação estabelecida entre a instituição do Padre Loew e o Seminário Maior, que levou o antigo reitor a precisar o seu pensamento e clarificar, em bela síntese, como concebe a transformação do mesmo:

“Escola da fé: quando fiz a aproximação com o Seminário Maior, não pensava fundar outra coisa, mas transformar o Seminário: uma teologia mais vivencial e fonte de vida e apostolado; um compromisso mais amplo, existencial e comunitário dos professores com os alunos; pequenas comunidades (eventualmente em equipas de padres de paróquia) de verdadeira fraternidade e oração, em vez do grande número mais ou menos anónimo e massificador”<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Carta a M.J., 7 janeiro 1975. “Uma Escola da fé entre nós? – prossegue o texto. Quem me dera! Em coordenação com as escolas e movimentos existentes. O Snr. Bispo também está muito interessado na

Ainda sobre a Escola da Fé de Fribourg, já em fins de 1973, o Dr. Albino fala de uma mensagem recebida do P. Loew: “Gostei imenso, até porque se trata duma expressão de algo do que de melhor eu tinha sonhado para os meus alunos e súbditos (e respectivos formadores) na caminhada para o sacerdócio (refiro-me ao espírito, ao estilo de vida, à alma do ensino e aos pressupostos humanos, e não, claro, ao conteúdo concreto do programa)”. Estando previstas sessões para os meses de verão, deixa às Educadoras Paroquiais o parecer de que “talvez fosse de tentar” [ir alguém]. E dá a razão deste seu modo de pensar: “Porque formar comunidades de base por essas paróquias de Deus, que bom que seria! E talvez venha a ser necessário”<sup>7</sup>.

Adverte-se aqui a dupla preocupação tanto pela qualidade e tipo do ensino teológico como em relação a uma autêntica vida comunitária, passo essencial na formação e na atividade apostólica. Nesse sentido, de registar o que escreve, com evidente satisfação, em princípios de 1975, ao registar avanços na vida da instituição cujos inícios e crescimento acompanha: “Acção de graças pelo progresso na vivência comunitária, verdadeiro termómetro e alento de tudo o mais”<sup>8</sup>. Dois meses antes, à sua correspondente que lhe referira as “dificuldades em fazer comunidade” com as pessoas com que se deparava concretamente, o Dr. Albino escrevia: “Concordo com as dificuldades. Mas filhos e irmãos não se podem engeitar [*sic*]; são para educar e... suportar. Educar, sim”. E numa nota acrescentada à margem da folha adverte: “O fracasso na vida comunitária poria em jogo a vossa própria razão de ser”<sup>9</sup>.

Nesta mesma ordem de ideias, se situam as observações sobre as (poucas) experiências de equipas sacerdotais que então tinham surgido na diocese. Uma primeira referência diz respeito ao Padrão da Légua, onde uma equipa com os padres Leonel de Oliveira, Manuel Gaspar e José Rodrigues, ligados a um dinâmico grupo de leigos, se confrontava com posição bastante firme de D. António Ferreira Gomes. Ficamos a saber que o próprio Dr. Albino se encontrara pessoalmente com esta equipa sacerdotal dois meses antes, aquando das férias no Porto, e que entretanto escrevera a um dos padres da equipa, “avançando o que [lhe parecia] ser a melhor hipótese de saída”. E escrevia: “Mas sem ar doutoral. Mais com a esperança de que Deus, que ama o Seu Povo, há-de aceitar o que de coração sincero a favor do mesmo Povo Lhe é oferecido”<sup>10</sup> Um ano depois, referência a outra equipa pastoral, desta vez a da paróquia de Oleiros (e Mose-

---

formação do laicado. E volto à minha ideia, de que me apetecia fazer-me ‘propagandista’: cada paróquia, um bolsheiro de estudos teológicos superiores, vivendo em ‘Escola da Fé’.

<sup>7</sup> Carta não datada. Alusões a mensagens anteriores e os votos de Natal permitem situá-la na segunda metade de dezembro de 1973.

<sup>8</sup> A M.J., 6 fevereiro 1975.

<sup>9</sup> A M.J., 2 dezembro 1974.

<sup>10</sup> A M.J., 9 dezembro 1974.

los), com os padres Bernardino Queirós Alves, José Coelho e José Rodrigues, em ligação com os párocos vizinhos. “Congratulo-me com o contacto com a equipa de Oleiros; a ver se se vai renovando o Povo de Deus, com generosidade e ousadia, mas com senso e na caridade verdadeira que a todos respeita e se faz tudo para todos. E na fidelidade perseverante”<sup>11</sup>. Já no “verão quente” de 1976, fala-se das “tensões diocesanas” suscitadas por atitudes de alguns padres, nomeadamente do P. Mário de Oliveira, com firme reação crítica da parte de D. António Ferreira Gomes. Embora reconhecendo ao prelado as suas boas razões, o Dr. Albino mostra-se preocupado com todos os aspetos em jogo: “O Snr. Bispo tem razão: o Evangelho não é uma ideologia (e quem pensa que é, é um idólatra). Mas é preciso, acho eu, que não se feche ao diálogo. E que não se canse de repetir a necessidade imperiosa de a Igreja de todos o ser especialmente dos pobres. Rezemos confiadamente”<sup>12</sup>.

### 3.2. O 25 de abril acompanhado do estrangeiro

Foi, naturalmente, com grande trepidação que o Dr. Albino acompanhou, da Alemanha, o 25 de abril e os tempos que se lhe seguiram. Logo no princípio de maio, respondendo a uma carta da sua correspondente (de 3 desse mês), fornece o seu parecer, de maneira pacata, sobre várias questões correntes que lhe

<sup>11</sup> A M.J., 20 outubro 1975.

<sup>12</sup> A M.J., 21 de junho de 1976.

Neste mesmo período – 74-75, em correspondência de todo um outro tipo, com um padre jovem que tinha sido seu aluno, o Dr. Albino confessava: “Também me faz verdadeiramente aflição verificar que, uma após outra, as iniciativas de ponta parecem destinadas a falhar: Padrão, Zona Ribeirinha, Assembleia de Párocos, Raiva-Pedorido...” (19 novembro 74, a P.G.). Relativamente ao caso do Padrão e à “Carta à Comunidade”, o Dr. Albino declarava a sua “estima” por este documento e “que o [seu] desejo fundamental era o seu pleno êxito”. E, no esforço de encontrar uma saída positiva para um diferendo que punha tudo em risco, acrescentava: “Um certo irrealismo e radicalismo carismático, não o nego. Para mim, a grande plataforma seria, dividindo as tarefas da equipa presbiteral, criar uma comunidade segunda, carismática, livre, exemplar, sem deixar de atender, sem oprimir, os que não querem, não podem, ou têm outros critérios, e que nem por isso serão um bando de excomungados. Que não morram os impulsos de vida. Mas sem tirania iluminada” (*Ibidem*). Noutra mensagem, algumas semanas depois, ao mesmo padre, ainda sobre o conflito que opunha a equipa do Padrão ao Bispo do Porto, escrevia o Dr. Albino, sempre em tom positivo: “O diferendo foi apelo ao realismo. Oxalá não esmoreça o idealismo” (5 fevereiro 1975, a P.G. Sublinhado no original). Finalmente (e para encerrar este parêntesis relativo a uma correspondência paralela), escrevendo de Frankfurt, em vésperas do 25 de abril, o Dr. Albino aludia aos “documentos e acontecimentos ligados a Nampula” (afastamento compulsivo de D. Manuel Vieira Pinto da sua diocese, em Moçambique). Relacionando-os com a tomada de posição de alguns padres da diocese do Porto relativamente à capelania militar nas colónias, via em ambos os factos “um encadeamento de sinais necessários para desenhar com mais nitidez no Rosto da Igreja aí os traços de Cristo Pascal, seu e nosso Senhor. E não há outro nome nem outro caminho. E a única razão de ser dos fiéis e da Igreja, enquanto tais, é ser Rosto, Sinal transparente de Cristo indissolivelmente crucificado e glorioso” (19 de abril de 1974, a P.G.) Referindo ter acabado o primeiro ficheiro do Decreto *Ad Gentes* [em vista da tese de doutoramento], acrescentava: “Também aqui é clara a ligação pobreza-perseguição (cruz)-missão apostólica” (*Ibidem*).

eram colocadas, mas acrescenta, já depois de concluir, em P.S., no pouco espaço disponível, uma síntese do que pensava sobre os recentes acontecimentos:

“Quanto ao Movimento das Forças Armadas e o que se seguiu, parece-me uma experiência tão vasta e profunda no sentido [palavra ilegível], daquelas que os Povos raramente vivem na sua História. Perigo de anarquismo e intolerância ao contrário, estão à espreita. Esperemos que a autoridade estabelecida saiba manter a Democracia: liberdade no respeito pelos outros”<sup>13</sup>.

Especialmente interessante, quanto à maneira de se colocar perante os acontecimentos em curso no país, é uma longa carta de outubro de 74, em que se detém a comentar ponto por ponto o conteúdo de uma publicação da esquerda comunista, *Luta Democrática*, que continha uma “Entrevista a uma católica” – precisamente a sua correspondente. O Dr. Albino felicita-a, “quer no conteúdo, quer no estilo” e convida-a a continuar nesta linha de diálogo e confronto. Perante o desafio de um debate público, entende que não se [poderá] honradamente deixar de responder. “Mais como cidadão do que como presbítero”, exprime, pois, algumas considerações sobre o conteúdo do jornal.

A questão de fundo é “o problema do marxismo-comunismo quer em relação ao cristianismo, quer em relação à democracia”. A sua correspondente perguntava-se se entre um cristão e um comunista “não [seria] antes de realçar o que os une (que é muito) e os torna companheiros de jornada rumo a uma sociedade mais justa e mais digna?”. Pergunta, por sua vez, o nosso *Doutor*: “Mas continuará o comunismo a ser comunismo (a longo prazo, e não como truque transitório de assalto ao poder), se admitir o cristianismo como companheiro (portanto no respeito e igualdade dum autêntico companheirismo) de jornada?” “Escolas, imprensa, sindicatos, eleições, opinião, emigração: em que país socialista-marxista há nestes casos a mínima liberdade suficiente?” – interroga-se o Dr. Albino, que conclui mais adiante em termos de abertura e de colaboração sincera, mas lúcida: “Sim à democracia política, social e económica. Procuremos continuar serenos, sem medo nem azedume. Sem nos fixarmos no anti. Profundamente empenhados em estar à altura. Oferecendo e aceitando a colaboração e a crítica. Sem privilégios. Para bem do povo”<sup>14</sup>.

Alguns meses depois, já em 1975, a propósito do sector escolar, a que M.J. e a sua comunidade estavam ligadas e onde surgiam problemas concretos, o Dr. Albino convida a sua interlocutora a não se afastar, continuando empenhada nesse campo e reagindo “com firmeza e dignidade”, quando for o caso. “Mais vale correr o risco de ‘sujar as mãos’ na construção da verdade, da justiça, do

---

<sup>13</sup> A M.J., 10 maio 1974.

<sup>14</sup> A M.J., 24 outubro 1974.

bem comum, aí, na vida obrigatória, do que ‘pairar acima’, na medida em que isso equivaleria a comportar-se como quem não tem mãos”<sup>15</sup>. E alarga o discurso da escola ao da comunidade, ambos “pontos centrais”: “o Senhor está em acção; os comunistas sejam aceites com simplicidade, mas com prudência também porque se eles forem comunistas convictos e fiéis, as suas regras de jogo são outras”<sup>16</sup>.

Meses depois, no “verão quente” do PREC, escreve: “quanto ao país, vou seguindo esses sobressaltos, uns atrás dos outros, “com o coração apertado numa mão”. É preciso invocar com confiança Deus, nosso Pai e Senhor da História”<sup>17</sup>. A mesma exortação volta em mensagens sucessivas: “é preciso rezar fervorosamente por Portugal: para que se rectifiquem orientações e erros, sem parar nos caminhos da justiça económico-social-cultural, mas avançando proporcionalmente nos caminhos da liberdade e da paz. Porque nem só de pão vive o homem, e até para que haja pão”<sup>18</sup>. Um mês depois, retorna a advertência: “É preciso rezar muito por Portugal; Deus é o Senhor da História”<sup>19</sup>.

A expressão “Deus é o Senhor da história humana e o [Senhor] da história da salvação” é do Vaticano II (GS 41; cf. 45), retomada várias vezes por Paulo VI e comentada pelo Dr. Albino Moreira nas aulas de Teologia. Deste olhar de fé e desta atitude de empenho e esperança que alarga o horizonte para além das vicissitudes do momento, sem esquecer a premência que estas contêm, vale a pena aproximar uma reflexão sintética, telegráfica, sobre o que significa ser contemplativo, contemplar. Escreve, lapidarmente: “Contemplação é adesão à Realidade com o Coração de Deus”<sup>20</sup>.

E o professor de Teologia e acompanhador espiritual da sua interlocutora dá-se ao trabalho de explicitar os três elementos da expressão – *adesão; realidade; com o coração de Deus*.

“Adesão, olhar-compromisso, coração, amor, decisão, luz, afeição, felicidade, paz.

Realidade: Deus, e quanto Deus põe no nosso caminho, a começar por nós próprios, com defeitos, limitações, dons. Indo até cada momento concreto, grande ou pequeno, da vida profissional e apostólica.

Com o Coração de Deus: e aqui está o mais sublime, o mais decisivo, a alma da contemplação. E o mais difícil. Pôr de lado os meus próprios gostos e critérios e prazeres, por mais legítimos que sejam, para jogar exclusivamente na

<sup>15</sup> A M.J., 7 janeiro 1974.

<sup>16</sup> A M.J., 7 janeiro 1974.

<sup>17</sup> A M.J., 13 junho 1975.

<sup>18</sup> A M.J., 22 setembro 1975.

<sup>19</sup> A M.J., 20 outubro 1975.

<sup>20</sup> A M.J., 28 fevereiro 1975.

auscultação, acolhimento, execução e fruição da presença e moções do Espírito em mim. Com seus silêncios e noites. Em auto-esquecimento e em liberdade totais”<sup>21</sup>.

### 3.3. “Uma Igreja pobre / pátria da liberdade e comunhão”

A concluir, a partir de outros elementos bibliográficos, uma referência às linhas de força da tese que o Dr. Albino estava tentando preparar sobre a pobreza da Igreja segundo o Vaticano II. Embora, como ficou dito, não se tenha conseguido encontrar o material, seguramente abundante, de três anos de trabalho, existe um texto precioso, da mão do nosso protagonista, publicado num número especial da revista do Secretariado Diocesano da Educação Cristã, inteiramente dedicado à Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* (EN), de Paulo VI<sup>22</sup>. A propósito da referência do Papa Montini ao “testemunho de pobreza, desapego e liberdade frente aos poderes deste mundo” (EN 41), a que a Igreja está chamada, e à importância atribuída à evangelização dos pobres como um dos sinais do Reino (EN 12), foi pedido um comentário a esses pontos, “tendo em conta os estudos que está a fazer sobre a pobreza na Igreja”. O texto fornecido pelo Dr. Albino tem como título *Uma Igreja pobre / pátria da liberdade e comunhão* e ocupa cinco páginas, em tipo de letra reduzidíssimo. Inclui antes de mais uma apresentação dos “textos fundamentais” do Vaticano II, “sobre a Igreja dos pobres (a serviço dos pobres) e sobre a pobreza da Igreja (Igreja pobre)”; indica depois sete “princípios” base; e conclui com “alguns critérios e formas concretas”.

Especialmente interessantes se revelam os “princípios” apontados. Omitindo as múltiplas referências conciliares, resume-se aqui o essencial do texto então publicado<sup>23</sup>:

1. “Igreja principalmente dos pobres”. O Concílio aponta claramente à Igreja o caminho da evangelização dos pobres, insistindo na sua principalidade e prioridade.
2. “Evangelização integral”, a realizar quer a nível da fé quer a nível intra-temporal, devendo este tender para a promoção (profissional, cultural e social) sem deixar de envolver a assistência, urgente em tantos casos.
3. “Pobre para evangelizar os pobres”. Esta Igreja, que quer ser “Igreja de todos, mas principalmente dos pobres” (João XXIII, 11.09.72), tem ela própria vocação e dever de pobreza redentora e salvífica.

<sup>21</sup> A M.J., 28 fevereiro 1975.

<sup>22</sup> A *Mensagem*. 200 (abril-maio 1976) 68-72.

<sup>23</sup> A *Mensagem*. 200 (abril-maio 1976) 69-70.

4. “No dinamismo da caridade”. O núcleo da revelação do Deus de Jesus Cristo (e não há outro) é que Ele é, na História, pelo Seu Espírito, amor-em-crucifixão-pela-força-da-ressurreição. A Igreja só tem razão de existir para ser instrumento desse Amor, a desdobrar-se em justiça, beneficência, promoção, reconciliação e paz. E como viver do Amor sem ir irresistivelmente até mais longe, até aos pobres, sem ser Igreja dos pobres e uma Igreja pobre?
5. “Meios transitórios de graça e de eternidade”: “dai de graça, como de graça recebestes” (Mt 10,8) aquilo que por preço algum se pode comprar ou vender.
6. “Pátria da liberdade e da comunhão universais”. Pobre diante das riquezas, das comodidades e das honras, a Igreja está chamada também a dizer não ao exercício dos poderes e à fruição dos privilégios deste Mundo. Garantindo a liberdade do Homem e da Comunidade humana, a Igreja merece assim a sua própria liberdade temporal.
7. “Pobreza e perseguição”. O Concílio associa repetidamente a pobreza às perseguições e à cruz. A exemplo do que aconteceu com Cristo.

De entre os “critérios” e as “formas concretas” a seguir, o texto prossegue com uma série de tópicos que não cabe aqui elencar. Anotemos ao menos a conclusão deste texto denso e vigoroso:

“A Igreja não coincide adequadamente com o Mundo, mas é *sacramento do Mundo* a salvar. Tenha ela (tenhamos nós, seus membros) suficiente inventiva e generosidade de despojamento, de serviço e de amor, para significar a salvação do Portugal de hoje, abalado até aos fundamentos na necessária procura de uma ainda longínqua ordem nova, mais justa, mais livre e mais pacífica. Com interferência decisiva do laicado, sem a qual ficariam inevitavelmente raquíticos o rosto da Igreja e a animação pacífica da ordem temporal”<sup>24</sup>.

Esta breve evocação da figura e obra do Pe Dr. Albino Moreira, enquadrada num projeto mais amplo de reconhecimento de personalidades que marcaram a vida e história da diocese do Porto, mais não é do que um primeiro passo para retirar de um injusto esquecimento alguém que viveu intensamente, e com grande sentido de responsabilidade, a sua vocação e missão de padre. Que outros estudos e testemunhos se possam seguir, a partir de uma investigação

---

<sup>24</sup> A Mensagem. 200 (abril-maio 1976), p. 72.

mais cuidadosa e frutuosa das fontes conhecidas ou ainda a encontrar. Enquanto é tempo<sup>25</sup>.

## Bibliografia

### 1. De enquadramento histórico-teológico

CUNHA, arlindo de Magalhães Ribeiro da – *Padre Gaspar: A via do trabalho e da pobreza*. Coimbra; s.n., 1998.

MÖHLER, Johann Adam – *La unidad en la Iglesia*. Pamplona: Eunate, 1996.

\_\_\_\_\_ – *Simbólica*. Madrid: Cristiandad, 2000.

PHILIPS, Gérard – *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*. Madrid: Herder, 1968.

THION, Paul – A Igreja. In SESBOÛÉ, Bernard, dir. – *Os Sinais da Salvação (séculos XII-XX)*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

### 2. Sobre Narciso Rodrigues

DELBREL, Madeleine – *Nous autres, gens des rues*. Paris: Ed. du Seuil, 1966.

\_\_\_\_\_ – *Ville marxiste, terre de mission*. Paris: Desclée De Brouwer, 1995.

FLORISTÁN, Casiano – *Vaticano II: Um Concílio Pastoral*. Lisboa: Ed. Paulistas, 1990.

GODIN, H.; DANIEL Y. – *La France pays de mission?*. Préface de l'abbé Guérin. Paris: Éd. du Cerf, 1943.

LOEW, Jacques – *Journal d'une mission ouvrière (1941- 1959)*. Paris: Ed. du Cerf, 1959.

\_\_\_\_\_ – *Como se visse o invisível*. Lisboa: Livr. Sampedro Editora, 1968.

RODRIGUES, Narciso – *Doutrina Social da Igreja*. Edição policopiada das lições, para uso dos alunos. Porto: Centro de Cultura Católica, [s.d.].

VARZIM, Abel – *Procissão dos Passos – Uma vivência no Bairro Alto*. Lisboa: Editorial Caritas, 2014.

VOILAUME, René – *Au coeur des masses*. Paris: Ed. du Cerf, 1950.

---

<sup>25</sup> Haverá que estudar nomeadamente um projeto acarinhado nos últimos anos de vida pelo Dr. Albino Moreira, visando a criação de um espaço de oração e de retemperamento espiritual de padres e leigos. É numa carta de 17 de janeiro de 1975 a M.J. que surge uma confidência sobre “uma ideia que me anda muito no pensamento: uma casa de retiros simples e pequena, em funcionamento permanente, com um padre à disposição. Penso que o ponto de partida de tal ideia foi ver a crise dos retiros em grande grupo, nomeadamente no que diz respeito ao clero”. Sobre este projeto, que veio a envolver uma ampla equipa que integrava padres, casais, leigos, leigas consagradas e religiosas, há ainda hoje testemunhas vivas, assim como um documento singular, muito detalhado, datilografado e assinado pelo Dr. Albino. Texto de fevereiro de 1977, base da comunicação feita no “primeiro encontro” desse grupo de trabalho, a 26-27 de novembro desse ano. Título: “Escolas de santidade do Povo de Deus?” Subtítulo: “História de um projecto”. Em 1979, já após a morte do nosso protagonista, a equipa que tentava dar corpo a este projeto – entretanto denominado “Serviço Eclesial de Espiritualidade” – ainda se voltou a reunir, mas aquele sonho não chegou a tomar corpo. Há sementes lançadas que podem dar fruto no tempo oportuno.

\_\_\_\_\_ – *Lettres aux Fraternités: L'Évangile au XX<sup>e</sup> Siècle*. Paris: Ed. du Cerf, 1960.

### 3. Sobre Albino Moreira

MOREIRA, Albino de Carvalho – Manuscritos de 53 cartas dirigidas a M.J., entre abril 1973 e fevereiro 1978. Do Arquivo das Cooperadoras Paroquiais de Nossa Senhora, Fiães, Vila da Feira.

\_\_\_\_\_ – Manuscritos de 14 cartas dirigidas a José M. Pacheco Gonçalves (P.G.), entre junho 1970 e abril 1976. Arquivo pessoal.

\_\_\_\_\_ – Uma Igreja pobre, Pátria da liberdade e da comunhão. *A Mensagem*. Revista do Secretariado Diocesano da Educação Cristã, do Porto. 200 (abril-maio 1976) 68-72.

\_\_\_\_\_ – Ver claro e agir em consequência. *A Mensagem*. Revista do Secretariado Diocesano da Educação Cristã, do Porto. 200 (abril-maio 1976) 59. Sobre as prioridades circunstanciais, para Portugal, da Exortação Apostólica de Paulo VI, *Evangelii Nuntiandi*.

\_\_\_\_\_ – *Escolas de Santidade do Povo de Deus? História de um projecto*, 13, páginas dactilografadas, datadas (9 de novembro de 1977) e assinadas. Uma cópia na posse de José M. Pacheco Gonçalves.

## Notas curriculares dos autores

### Hugo Ribeiro da Silva

Hugo Ribeiro da Silva nasceu em 1979. Doutorado em História e Civilização pelo Instituto Universitário Europeu, em Florença, Itália (2010). Licenciado e mestre pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Entre 2011 e 2017 foi bolseiro de pós-doutoramento da Fundação para a Ciência e Tecnologia (FCT), sendo actualmente Investigador Marie Curie no King's College, Londres. É ainda colaborador do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR-UCP). É autor, entre outros trabalhos, de *O Cabido da Sé de Coimbra. Os homens e a instituição (1620-1670)* (Lisboa, 2010) e *O clero catedralício e os equilíbrios sociais do poder* (Lisboa, 2013).

### José Ferrão Afonso

José Ferrão Afonso nasceu em 1951. Licenciado (1995) e mestre (1999, com bolsa FCT) em História, variante de Arte pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, é Doutorado em Teoria e História de Arquitectura (2008), com a dissertação “A Imagem tem que saltar, ou o rebate dos signos. A cidade episcopal e o Porto intramuros no século XVI. Propriedade, ritual, representação e forma urbana (1499-1604)” pelo Departamento de Composição Arquitectónica da Escola Técnica Superior de Arquitectura de Barcelona, Universidade Politécnica da Catalunha, com a classificação de *Suma Cum Laude* (bolseiro da FCT).

Assistente-regente na Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa, Centro Regional do Norte, desde o ano letivo de 1998-1999 a 2010-2011, e Professor auxiliar na mesma Escola desde o ano letivo 2011-2012, foi também coordenador da especialização de Património da licenciatura em Arte da Escola das Artes da UCP/CRP nos anos letivos de 2000-2001 e 2002-2003. É investigador integrado do CITAR – Centro de Investigação em Ciências e Tecnologias das Artes, da Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa, grupo de Arte e Património. Dos resultados da sua investigação, merecem especial destaque os seguintes trabalhos: “Manuel Luís, um Contributo para a História de um Mestre-Pedreiro Quinhentista”. *Museu* 6: 7-45; *A Rua das Flores no século XVI: elementos para a história urbana do Porto quinhentista*, Porto: FAUP, 2000; “Sobre um possível Hekhal: aspectos do urbanismo e arquitectura do Olival e da Vitória no Porto (sécs. XIV-XIX)”. *Humanística e Teologia* 1, 57: 43-115; *A igreja velha da Misericórdia de Barcelos e cinco Igrejas de Misericórdia do Entre-Douro e Minho. Arquitectura e paisagem urbana (c.1534-c.1635)*. Barcelos: Santa Casa da Misericórdia de Barcelos, 2012; “A Igreja e o Porto entre os séculos XII e XV”. *Cadernos de Arquitectura e Urbanismo* 17, 20: 9-31; “Do papel à pedra: a colecção de gravuras de Hans Vredeman de Vries do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, a capela-mor da igreja da Misericórdia do Porto e o ornamento “flamenguista” da arquitectura portuense (c.1565-c.1725)”. In: *Actas do II Congresso de História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, Porto: Santa Casa da Misericórdia do Porto, 2013: 209-308; “A imagem tem que saltar”: *A Igreja e o Porto no século XVI (1499-1606). Um estudo de História Urbana*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2013.

### Luís Alexandre Rodrigues

Luís Alexandre Rodrigues nasceu em Bragança no ano de 1953. Obteve a licenciatura, mestrado e doutoramento em História da Arte na Faculdade de Letras da Universidade do Porto (2002). Como Professor Auxiliar Convocado exerceu a docência no Curso de História da Arte da Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Foi responsável pela orientação de teses de mestrado e de doutoramento. Além da coordenação de alguns livros, participou em conferências, seminários e congressos internacionais. É autor de diversas publicações, nomeadamente: *Bragança no século XVIII. Urbanismo. Arquitectura*. Bragança: Junta de Freguesia da Sé, 1997, 2 vols.; *De Miranda a Bragança: arquitectura religiosa de função paroquial na época moderna*. Tese de Doutoramento em História da Arte, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2001, 3 vols.; *Arte da talha dourada e policromada no Distrito de Bragança. Documentos. Séculos XVII-- XVIII*. Mirandela: João Azevedo, Editor, 2005; Contributos artísticos de estrangeiros na região ocidental de Trás-os-Montes e oficinas locais. Século XVI-XVIII” in FERREIRA-ALVES, Natália Marinho (coord.) – *Artistas e artífices no mundo de expressão portuguesa*. Porto: CEPESE, 2008; “O retábulo-mor da Misericórdia de Bragança e o gosto pelos painéis com relevo figurativo no Norte e Centro do país” in FERREIRA-ALVES, Natália Marinho (coord.). *A Misericórdia de Vila Real e as Misericórdias no Mundo de Expressão Portuguesa*. Porto: CEPESE / Edições Afrontamento, 2011.

### Adélio Fernando Abreu

Adélio Fernando Abreu é licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP (1995), licenciado em História Eclesiástica pela Faculdade de História Eclesiástica da Pontifícia Universidade Gregoriana (2002) e doutorado em História Eclesiástica pela mesma Faculdade (2008), com a dissertação *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e sociedade no Porto no fim do século XIX* (Porto: Faculdade de teologia, 2010). É professor auxiliar da Faculdade de Teologia da UCP no Porto, onde leciona unidades curriculares da área da História da Igreja e da História do Cristianismo. É membro do CEHR. É presbítero da Diocese do Porto.

### Luís Leal

Luís Manuel da Cruz Leal nasceu em Vilela, concelho de Paredes, em 1982. É Licenciado em Teologia (2008) pela Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto, com a tese “*Com(o) ‘Um deus passeando pela brisa da tarde...’: leitura teológico-narrativa de um romance português contemporâneo*”. Em 2010, concluiu o Mestrado (“Biênio”) em Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano – Universidade Pontifícia de Salamanca, apresentando a tese “*A Teologia como ‘memória (anamnesis) narrativa’: a proposta (teológico-fundamental) de J. B. Metz*.” (Madrid: Editorial Sínderesis, 2017) e em 2017 concluiu o Doutoramento em História Contemporânea pela Universidade do Porto, com a dissertação intitulada “*Padre Américo Monteiro de Aguiar: Um ‘teólogo da ação’ no Portugal contemporâneo*”. É Membro Integrado e Assistente de Investigação no Centro de Estudos de História Religiosa, onde colabora na dinamização das suas atividades na região Porto e Norte.

### **José Pedro Lopes Angélico**

José Pedro Lopes Angélico. Realizou estudos superiores na Universidade Católica Portuguesa, na Pontifical University of Maynooth (Irlanda) e na Universidad Pontificia de Salamanca (Espanha). Licenciado em Teologia e em Teologia Dogmática, é Doutor em Teologia pela Universidad Pontificia de Salamanca. Docente da Faculdade de Teologia do Porto [Universidad Católica Portuguesa] desde 2008 e Professor Auxiliar desde março de 2016. Lecciona disciplinas no âmbito da antropologia teológica, teologia fundamental e história das religiões. Para os cursos de doutoramento, orienta uma unidade curricular sobre as teologias do século XX.

É Investigador e Director-adjunto do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião [Universidad Católica Portuguesa – Lisboa]. É também Assessor do Director-adjunto da Faculdade de Teologia [Universidade Católica Portuguesa – Centro Regional do Porto], e Membro do Conselho de Direcção da Revista Humanística e Teologia e do Conselho de Direcção e do Conselho Científico da Cátedra Poesia e Transcendência – Sophia de Mello Breyner do mesmo Centro Regional da Universidade Católica Portuguesa.

É ainda membro do Consejo Científico Asesor do Instituto de Pensamiento Iberoamericano [Universidad Pontificia de Salamanca] e da European Society for Catholic Theology. Coordenador científico da colecção ‘Theologica’ da Editorial Síndesis (Madrid).

### **Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha**

Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha. Nascido em 1944 no Bombaral, viveu sempre no Porto e/ou Vila Nova de Gaia. Estudou no Seminário diocesano (do Porto) e foi ordenado presbítero em 1967. Professor e formador no Seminário Maior entre 1967 e 1974, iniciou depois um trabalho pastoral na Comunidade da Serra do Pilar, em Vila Nova de Gaia, que ainda perdura. Entre 1992 e 1997, na Universidade Pontificia de Salamanca, fez doutoramento em Teologia Dogmática com uma tese sobre São Gonçalo de Amarante, um vulto e um culto. De 1997 a 2014 foi professor na Universidade Católica Portuguesa (polo do Porto) onde lecionou as cadeiras de Teologia Pastoral e História e Teologia das Religiões, e outras várias cadeiras opcionais, seminários e teses.

### **Manuel António da Silva Ribeiro**

Manuel António da Silva Ribeiro. Terminou o Curso de Teologia, no Seminário Maior do Porto, em 1971. Licenciado em Línguas e Literaturas Clássicas, em 1989, pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e Mestre em Literatura Portuguesa, em 1996, pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, em Braga. Doutorado em Humanidades (Literatura Portuguesa), em 2002, pela Faculdade de Filosofia da Universidade Católica, em Braga. Como presbítero da Diocese do Porto entre 1973 e 1991, exerceu as funções de assistente diocesano da JUC e da LOC e de assistente nacional da LOC. Professor do Ensino Secundário, entre 1989 e julho de 2013, data em que passou à situação de aposentado. Alguns dos seus trabalhos publicados: Tese de doutoramento, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a ciência e Tecnologia, com o título *A Margem da Transcendência – Um estudo da Poesia de Ruy Belo* (2004); vários estudos no âmbito da literatura portuguesa, publicados em *Colóquio/Letras*; *Communio – Revista Internacional Católica*; *Estudos Teológicos – Revista do Instituto Superior de Estudos Teológicos de Coimbra*; *Humanística e Teologia e Viragem*.

### **José Maria Pacheco Gonçalves**

José Maria Pacheco Gonçalves, presbítero da diocese do Porto, cujo Seminário frequentou quando o Dr. Albino de Carvalho Moreira era Superior e Professor de Teologia. 1969-73: professor, prefeito e diretor espiritual no Seminário de Vilar. 1975-1983: Diretor do Secretariado Diocesano da Educação Cristã. 1979-80: Instituto Lumen Vitae, de Pastoral e Catequética (Bruxelas). Em Roma, até 2014: Rádio Vaticano (Secção Portuguesa). 1998-2001: Mestrado em Teologia Espiritual na Universidade Gregoriana. Membro da Associação para o Estudo do Pensamento de Simone Weil, tem várias comunicações editadas na respetiva revista e noutras publicações.

## ÍNDICE

Apresentação.....	7
O conflito como exercício de poder: notas sobre o cabido da Sé do Porto (1683-1776) .....	13
HUGO RIBEIRO DA SILVA	
A Sé do Porto e a sua envolvente no século XVI (1499-1606).....	39
JOSÉ FERRÃO AFONSO	
Retábulos e imaginária na diocese do Porto: evolução estilística e persistência do gosto pelo quadro em relevo durante a época moderna ....	57
LUÍS ALEXANDRE RODRIGUES	
O clero portugalense no episcopado do cardeal D. Américo (1871-1899): reforma e disciplina .....	109
ADÉLIO FERNANDO ABREU	
Padre Américo Monteiro de Aguiar: da Teologia à Obra.....	179
LUÍS LEAL	
Guerra colonial portuguesa, eclesiologia conciliar e teologia política. Para uma leitura das Homílias da Paz de Dom António Ferreira Gomes. ....	237
JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO	
Diálogo e encarnação: duas figuras da Igreja do Porto (Narciso Rodrigues e Albino Moreira).....	259
ARLINDO DE MAGALHÃES RIBEIRO DA CUNHA; MANUEL ANTÓNIO RIBEIRO; JOSÉ M. PACHECO GONÇALVES	
Notas curriculares dos autores .....	283





ISBN 978-972-8361-84-6



9 789728 361846