



O Catolicismo Português em diáspora

Agentes, instituições
e sensibilidades
religiosas

COORDENAÇÃO

Adélio Fernando Abreu

Luís Carlos Amaral

O Catolicismo Português em diáspora

Agentes, instituições
e sensibilidades religiosas

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença Internacional
Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0



© Autores
© CEHR - Centro de Estudos de História Religiosa
© Universidade Católica Editora

Título O Catolicismo Português em diáspora:
agentes, instituições e sensibilidades religiosas

Coordenação Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral

Coleção Estudos de História Religiosa | 35

Imagem da capa Museu Nacional de Arte Antiga, Biombo (par) – pormenor,
selo de Kano Naizen / Arte namban, escola de Kano,
fotografia de Luísa Oliveira/José Paulo Ruas,
Direção-Geral do Património Cultural / Arquivo de Documentação
Fotográfica (DGPC/ADF)

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Conceção gráfica Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.

ISBN 9789725410042

DOI <https://doi.org/10.34632/9789725410042>

Depósito legal 527696/24

Tiragem 400 exemplares

Data março 2024

Universidade Católica Editora
Sociedade Unipessoal, Lda.
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020
uceditora@ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

Edição apoiada por



COORDENAÇÃO
Adélio Fernando Abreu
Luís Carlos Amaral

O Catolicismo Português em diáspora

Agentes, instituições
e sensibilidades religiosas

APRESENTAÇÃO

O catolicismo português desenvolveu-se no curso da história numa teia de relações que ultrapassaram as fronteiras do território continental português, tanto na vinculação à sede romana e na abertura a outros influxos reciprocamente estabelecidos em contexto europeu, como também graças às dinâmicas de evangelização decorrentes da expansão portuguesa, em regime de padroado, a partir da época moderna, designadamente em África, na Ásia e no Brasil. A universalidade que sempre marcou a fé católica concretizou-se numa pluralidade de geografias e culturas, também pela intervenção portuguesa, numa modulação recíproca dos agentes pastorais, das instituições eclesiais e das sensibilidades religiosas.

Procurando transformar em oportunidade os constrangimentos proporcionados pela pandemia por COVID-19, que compeliram a migrar as atividades para o ambiente digital, o Centro de Estudos de História Religiosa entendeu dedicar o ciclo do Seminário de História Religiosa 2021, organizado a partir do Porto, a este quadro alargado do catolicismo português, estudando temáticas de geografias e cronologias diversas que se filiam no tema geral «O catolicismo português em diáspora: agentes, instituições e sensibilidades religiosas». Dentro deste cenário, decorreu um programa com 12 intervenções, recolhendo o presente livro uma parte delas.

A primeira conferência pertenceu a Francesco Renzi que abordou a multifacetada personagem do monge e clérigo Maurício, dito “Burdino”, que, nos finais do século XI, ascendeu ao episcopado, primeiro em Coimbra e depois em Braga, e, por fim, alcançou mesmo a cátedra de Pedro, enquanto “antipapa”. O longo caminho percorrido pelo prelado, copiosamente documentado em fontes jurídicas e narrativas, permitiu avaliar muitas das grandes questões que tocavam, por essa altura, não só a afirmação do papado romano, como também as relações que este pretendia estabelecer com as Igrejas locais. Apesar de ter exercido o seu múnus episcopal no noroeste hispânico, bem distante dos grandes centros políticos e eclesiásticos europeus, Maurício nem por isso deixou de viver intensamente e intervir no complexo cenário de relações político-eclesiásticas que modelavam a

construção de uma cristandade latina verdadeiramente romana. Quase poderíamos dizer estar perante um caso de estudo, de tal forma a observação do percurso desta invulgar personagem nos permite aceder ao grande cenário europeu. Para além das circunstâncias que marcaram o seu pontificado, especialmente em Braga e, muito em particular, no relacionamento com a Igreja compostelana, merece destaque a sua carreira romana e a forma como soube relacionar-se tanto com o Império como com o clero de Roma. Talvez mais surpreendente ainda sejam as assinaláveis repercussões que o seu caso e a sua deposição tiveram ao longo dos dois séculos seguintes. De alguma forma, como o autor deixou bem claro, podemos assumir que o exemplo de Maurício “Burdino” acabou por transformá-lo numa espécie de antipapa por antonomásia, imagem esta abundantemente glosada depois do seu afastamento.

Apesar de ter sido a última intervenção do ciclo, a verdade é que a conferência de Enrico Veneziani representou não apenas num excelente epílogo, mas também uma quase continuação do estudo antes referido. Movendo-se igualmente no cenário das relações entre a cúria romana e as instituições políticas e eclesiásticas hispânicas, o autor aprofundou, especificamente para o caso do reino de Portugal, aquela que é uma das linhas mais atuais da investigação histórica desta cronologia e temática. Ou seja, tentar compreender quanto a construção da supremacia romana se fez também muito graças aos emergentes poderes monárquicos que despontavam nas periferias europeias, tanto no leste como na zona mais ocidental. A este título, o caso português é algo paradigmático, atendendo a que o reconhecimento eclesiástico do título régio de D. Afonso Henriques acabou por constituir-se na conclusão do processo de afirmação e legitimação da realeza do primeiro monarca. Ficou manifesto, graças a uma detalhada e muito atenta análise dos diplomas papais, quanto a linguagem e a técnica da construção dos documentos tinham evoluído desde as primeiras solicitações portuguesas junto de Roma, na década de 40 do século XII, e o momento da outorga da celebrada bula *Manifestis probatum* pelo papa Alexandre III, em 1179. Este documento mereceu especial atenção, ficando evidente a complexidade da sua elaboração e o carácter extraordinariamente meticuloso do uso de determinados vocábulos, reveladores de uma invulgar agilidade de natureza político-diplomática, por parte dos oficiais papais.

Para outro tempo e outra geografia nos conduz o texto de Cristina Osswald, desta feita centrados no Japão dos finais do século XVI e no complexo e doloroso percurso da cristianização da sociedade nipónica. Partindo do martírio coletivo de vários sacerdotes e catequistas europeus e japoneses, ocorrido em 5 de fevereiro de 1597, na colina de Nishizaka, em Nagasaki, a autora explorou algumas das dimensões que pautaram a evangelização da grande ilha no decurso do denominado Século Cristão. De facto, as sementes lançadas por Francisco Xavier, apesar de terem encontrado solo fértil, promoveram também muita dúvida, discussão e

mesmo conflito, grandemente potenciados pelas enormes diferenças de natureza cultural e de sensibilidade religiosa. Acrescem ainda as circunstâncias específicas da construção do Japão moderno, muito marcadas por uma endêmica violência política e militar. Não admira, portanto, que um processo assinalado por grande opressão e por uma religiosidade especialmente sincrética tenha acabado por desenvolver uma viva memória não apenas no interior da Igreja, mas também na própria sociedade japonesa até à contemporaneidade. Assim como Roma soube reconhecer o glorioso martírio de muitos dos primeiros cristãos nipônicos, também o Japão soube recordar, nos dramáticos momentos que envolveram o bombardeamento atômico de Nagasaki em 1945, esse angustiante passado de sofrimento e perseverança.

Partindo do texto *Vida da Sanctissima Virgem Maria May de Deos, e Senhora nossa*, da autoria do jesuíta António Fernandes, publicado em Goa em 1652, Leonardo Cohen Shabot e Janine Ayala Melo permitem-nos adentrar nos esforços de romanização do cristianismo etíope não calcedoniano, conduzidos a partir do século XVI por clérigos sob o padroado português. Através da escrita do referido jesuíta, que acompanhou o também jesuíta Afonso Mendes, patriarca católico da Etiópia, aquando do seu exílio em Goa, a partir de 1632, e que muito deve ter colhido desta experiência, somos introduzidos no vasto leque de questões que opunham duas perceções, por vezes distantes, do cristianismo. Aos problemas relacionados com o estado de vida dos clérigos, em relação aos quais as divergências são manifestas, também se evidenciam as particularidades da devoção mariana que, contrariamente ao que se podia esperar, constituíram-se em matéria de enfrentamento entre o cristianismo romano e o etíope. Por último, como referem os autores, importa sublinhar quanto o texto se transformou numa oportunidade de disciplinamento dos costumes e de esclarecimento sobre a “verdadeira fé”. Em suma, um texto com claras intenções pedagógicas e apologéticas.

Desafios diferentes, mas ainda no contexto imperial do período moderno, emergem no estudo de Ediana Ferreira Mendes. Em torno da construção da malha diocesana do Brasil colonial, mais exatamente dos bispados de Olinda, Rio de Janeiro e Baía, a autora analisou planos sucessivos dessa imensa construção eclesiástica. Desde o recrutamento e formação dos prelados, até aspetos específicos do seu governo, tomámos conhecimento da complexidade de problemas como as relações com a autoridade régia e a efetiva implantação num território ainda muito desconhecido, com evidentes problemas de circulação e comunicação. Acrescia a tudo isto, naturalmente, a necessidade premente de criar pontos de apoio à organização eclesiástica do espaço e respetiva integração das comunidades. Seja como for, fica bem claro quanto o processo de levantamento de uma Igreja à escala do Brasil contribuiu decisivamente para a configuração da sociedade brasileira.

Com a contemporaneidade africana encerrámos o presente volume graças ao texto de Luís Leal sobre a implantação da Obra da Rua em Angola e Moçambique nos anos 60 do século XX. A primeira coisa que se impõe dizer sobre esta abordagem é que a mesma nos permite observar, através de uma objetiva pouco frequentada, o decisivo período que marcou o fim do “Império português” e o início da independência daqueles dois vastos e antigos espaços coloniais. Sob a égide do celebrado P. Américo Monteiro de Aguiar, personagem decisiva na intervenção social da Igreja no Portugal contemporâneo, designadamente no âmbito da infância e da juventude marginalizadas, foram erigidas em Angola e Moçambique, já depois da sua morte, três casas que conjugam a adaptação às realidades locais com a matriz desenvolvida na “metrópole” de então. Sobressai neste texto o louvável esforço do autor no sentido de encetar a ordenação e concatenação dos factos que envolveram a instalação dos primeiros padres e seus colaboradores. Tomámos assim conhecimento dos diversificados problemas do dia a dia, resultantes da preparação dos terrenos, da construção dos edifícios, da aquisição dos equipamentos básicos e da seleção dos primeiros gaiatos a acolher. Especial referência merece ainda o relacionamento que cedo as casas estabeleceram com as sociedades locais, tanto de origem europeia como autóctone, sem esquecermos o pano de fundo de uma guerra que lentamente se ia expandindo e ritmando o quotidiano das pessoas, enquanto consumia vidas e recursos.

O catolicismo português em diáspora constituiu, desta forma e através de estudos diversificados, a oportunidade para uma revisitação da história de Portugal em contexto, privilegiando tempos, espaços e perspectivas que em muito ultrapassaram o território continental português, sublinhando a dimensão global que a referida história cedo assumiu.

*Adélio Fernando Abreu**
*Luís Carlos Amaral***

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

** Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras, Universidade do Porto; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.



SEMINÁRIO DE
HISTÓRIA RELIGIOSA 2021
O CATOLICISMO PORTUGUÊS EM DIÁSPORA
AGENTES, INSTITUIÇÕES E SENSIBILIDADES RELIGIOSAS

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTO

SESSÕES *ONLINE* (sujeitas a inscrição prévia)

22 DE FEVEREIRO

ENTRE PORTUGAL E ROMA: O PERCURSO DO ARCEBISPO DE BRAGA E ANTIPAPA GREGÓRIO VIII MAURÍCIO "BURDINO" (1099-1121)
Francesco Renzi (UCP-CEHR)

15 DE MARÇO

ENTRE A EUROPA E A ÁSIA: OS CAMINHOS DA MISSÃO FRANCISCANA NO JAPÃO (SÉCULO XVI)
Pedro Lage Correia (CH-ULisboa; UCP-CEHR)

19 DE ABRIL

NAGASAKI 1597: RELIGIÃO, POLÍTICA E ARTE
Cristina Osswald (Instituto Politécnico de Macau; CITCEM-UP)

17 DE MAIO

O PAPA, O FILÓSOFO, O PREGADOR: AS IDENTIDADES DE PEDRO HISPANO
Eleonora Lombardo (Centro Studi Antoniani - Pádova)

7 DE JUNHO

TALES OF CONVERSION IN THE ASIAN PORTUGUESE SPACE: MODELS AND REPRESENTATIONS
Sabina Pavone (Università di Macerata)

21 DE JUNHO

EL PADRE ANTONIO FERNANDES (1567-1642): SU PERCEPCIÓN DEL CELIBATO Y LA VIDA ASCÉTICA DE LOS ETÍOPE
Leonardo Cohen Shabot (Ben Gurion University; UCP-CEHR)

19 DE JULHO

SOB O SIGNO DE DEUS E DO IMPÉRIO: JOSÉ MARIA ANTUNES E A MISSIONAÇÃO ESPIRITANA EM ANGOLA
Hugo Gonçalves Soares (CES-UC; UCP-CEHR)

20 DE SETEMBRO

A EVANGELIZAÇÃO PORTUGUESA DO JAPÃO E A OBRA LITERÁRIA DE SHUSAKU ENDO
Adelino Ascenso (Sociedade Missionária da Boa Nova)

4 DE OUTUBRO

O BISPADO DO CONGO E ANGOLA E A LUTA PELO CONTROLE DA FUNÇÃO SACERDOTAL: PODERES, AGENTES, PRÁTICAS (SÉCULOS XVI-XVIII)
Carlos Almeida (CH-ULisboa)

18 DE OUTUBRO

EDIFICAR A IGREJA NO BRASIL: UM ESTUDO DA AÇÃO GOVERNATIVA DOS BISPOS DE OLINDA, BAÍA E RIO DE JANEIRO
Ediana Ferreira Mendes (Universidade Federal do Oeste da Bahia)

15 DE NOVEMBRO

A OBRA DA RUA EM ÁFRICA: PROJETO, MEMÓRIA E LEGADO
Luis Leal (UCP-CEHR)

6 DE DEZEMBRO

DUAS REALIDADES MEDIEVAIS "EMERGENTES": OBSERVAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A SÉ APOSTÓLICA E PORTUGAL (SÉCULOS XI-XIII)
Enrico Veneziani (UCP-CEHR)

INSCRIÇÕES E MAIS INFORMAÇÕES

Centro de Estudos de História Religiosa
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt
cehr.porto@porto.ucp.pt
Tel. (00351) 226 196 200 (extensão 106)

ORGANIZAÇÃO




APOIO





TRA IL PORTOGALLO E ROMA: IL PERCORSO DELL'ARCIVESCOVO DI BRAGA E ANTIPAPA GREGORIO VIII MAURIZIO "BURDINO" (1099-1121)

FRANCESCO RENZI

 <https://orcid.org/0000-0002-9470-3457>

Abstract: L'obiettivo di questo lavoro é quello di presentare la monografia pubblicata recentemente sulla figura dell'arcivescovo di Braga e *antipapa* Maurizio "Burdino", intitolata *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)* (Porto: CITCEM, 2021). L'esperienza di questo singolare ecclesiastico permette di osservare alcuni dei problemi più importanti dell'Europa dei secoli XI e XII da una prospettiva comparata e internazionale. Nonostante sia stato considerato come una figura marginale, le numerose fonti letterarie che parlano di lui ci restituiscono una figura complessa e capace di ritagliarsi uno spazio importante nel contesto ecclesiastico e politico del tempo.

Parole chiave: Maurizio "Burdino", Braga, Roma, *antipapa*, Europa medievale.

ENTRE PORTUGAL E ROMA: O PERCURSO DO ARCEBISPO DE BRAGA E ANTIPAPA GREGÓRIO VIII MAURÍCIO "BURDINO" (1099-1121)

Resumo: O objetivo deste trabalho é apresentar a monografia publicada recentemente sobre a figura do arcebispo de Braga e *antipapa* Maurício "Burdino", intitulada *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)* (Porto: CITCEM, 2021). A experiência deste singular eclesiástico permite abordar alguns dos problemas mais importantes da Europa dos séculos XI e XII numa perspectiva comparada e internacional. Apesar de ter sido considerado como uma personagem marginal, as numerosas fontes literárias que falam dele entre os séculos XII e XIII restituem-nos uma figura complexa e capaz de recortar-se um espaço importante no contexto eclesiástico e político do tempo.

Palavras-chave: Maurício "Burdino", Braga, Roma, *antipapa*, Europa medieval.

BETWEEN PORTUGAL AND ROME: THE CAREER OF ARCHBISHOP OF BRAGA AND ANTIPOPE GREGORY VIII MAURICE "BOURDIN" (1099-1121)

Abstract: The aim of this work is to present a recently published monograph on the figure of the archbishop of Braga and antipope Maurice "Bourdin", entitled *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga*

e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII) (Porto: CITCEM, 2021). The career of this peculiar ecclesiastic allows to look at some of the most important problems of Medieval Europe between the eleventh and the twelfth centuries through a comparative and international perspective. Regarded as a marginal character, numerous literary sources of the twelfth and thirteenth centuries depict instead a complex figure, who was able to build his own position in the ecclesiastical and political context of the time.

Keywords: Maurice “Bourdin”, Braga, Rome, *antipope*, Medieval Europe.

TRA IL PORTOGALLO E ROMA:
IL PERCORSO DELL'ARCIVESCOVO DI BRAGA E ANTIPAPA
GREGORIO VIII MAURIZIO "BURDINO" (1099-1121)

FRANCESCO RENZI*

L'obiettivo di questo lavoro è presentare la recente monografia sull'arcivescovo di Braga e *antipapa* Gregorio VIII (1118-1121) intitolata *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*, pubblicata dal Centro Interdisciplinar Cultura, Espaço e Memória (CITCEM) della Facoltà di Lettere dell'Università di Porto (FLUP) nel 2021¹. Il libro raccoglie 89 fonti letterarie che raccontano la vicenda di questo singolare ecclesiastico medievale, un insieme di materiali quasi interamente già noto agli studiosi, ma che si è cercato di riunire in un'unica opera in maniera tale da restituire tutta la complessità di questo personaggio, spesso relegato ai margini della storiografia, che è stato di recente riscoperto e rivalutato storicamente². La lettura e il lavoro di ricerca sulle fonti letterarie ha permesso di ricontestualizzare la figura di Maurizio "Burdino" all'interno della delicata fase tra XI e XII secolo, l'epoca della cosiddetta "Riforma Gregoriana" e della "Lotta per la Investiture", nonostante oggi la storiografia tenda a moderare o perlomeno sfumare l'utilizzo di queste due espressioni considerate come riduttive e improprie anche solo per descrivere le relazioni tra Papato e Impero nei secoli pienomedievali³.

* DOI: <https://doi.org/10.54499/DL57/2016/CP1485/CT0013>

Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ In questa sede pubblichiamo una sintesi dell'Introduzione del libro RENZI, Francesco – *Mauricius Bracarensis archiepiscopus, quae est civitas Hispaniae: le fonti narrative europee sull'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio «Burdino» (secoli XII-XIII)*. Porto: CITCEM, 2021, p. 21-61, oggetto della conferenza *Entre Portugal e Roma: O percurso do arcebispo de Braga e antipapa Gregório VIII Maurício «Burdino» (1099-1121)*, presentata nell'ambito del Seminário de História Religiosa UCP (2021) intitolato *O Catolicismo Português em diáspora: Agentes, instituições e sensibilidades religiosas*. Le nostre altre pubblicazioni che hanno costituito la base dell'Introduzione del volume sopra menzionato sono indicate a p. 21 nella nota a piè di pagina n. 1 della suddetta monografia. Per ragioni di spazio, in molti casi rinverò direttamente alla monografia in questione segnalando le pagine e le note con la bibliografia specifica per ogni argomento e/o fonte menzionata.

² RENZI – *Mauricius*, p. 21-23 e 323-249.

³ CANTARELLA, Glauco Maria – *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII 1073-1085*. Roma-Bari: Laterza, 2005, p. 331-333 e dello stesso autore *Gregorio VII*. Roma: Salerno Editrice, 2018, p. 7-9. LONGO, Umberto – *La riforma della Chiesa tra Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle. Un concetto da declinare*

La figura di Maurizio “Burdino” viene menzionata in un numero altissimo di fonti e in maniera fortemente differenziata; la sua vicenda se studiata in forma *laica*, senza alcuni dei “pregiudizi” che hanno accompagnato la storiografia nel corso del XX secolo, permette di affrontare da una prospettiva innovativa molti dei problemi e delle tensioni dell’Europa del XII secolo. Per accompagnare i/le lettori/rici in questo percorso, la monografia è stata pensata essenzialmente come un libro di fonti. Di ogni testo letterario è stata ripubblicata la versione in latino (e in antico tedesco nel caso della *Sächsische Weltchronik*, una fonte del XIII secolo⁴), corredata da un apparato di note a piè di pagina per l’identificazione dei luoghi e dei personaggi evocati dagli autori medievali. Di ogni fonte narrativa è stata poi effettuata una traduzione in italiano e in portoghese. Vale la pena sottolineare che si è optato per una traduzione “libera” del latino, dato che uno degli obiettivi della monografia è esattamente quello di raggiungere non solo un pubblico accademico e specializzato negli studi medievali, ma anche gli/le appassionati/e di storia che potranno così accedere a materiali di non sempre facile consultazione. Ogni opera è accompagnata inoltre da una scheda bibliografica con informazioni su autore, opera, edizioni/traduzioni principali e bibliografia essenziale che potranno essere utili per inquadrare le fonti contenute nel volume. Il libro contiene anche una tabella riassuntiva delle fonti del XII e del XIII secolo su Maurizio “Burdino” (che ripubblichiamo nell’Appendice I di questo lavoro) e delle mappe tematiche (il viaggio di Maurizio in Terra Santa, la distribuzione geografica delle fonti, la loro tipologia e cronologia), oltre ad una ampia bibliografia, la prefazione di Luís Carlos Amaral (CITCEM-UP), molto utile per approcciare i temi trattati nel libro nel panorama portoghese ed europeo dei secoli medievali, e a un’introduzione generale sulla figura di Maurizio “Burdino” della quale saranno esposti nel presente lavoro in maniera succinta alcuni dei suoi elementi essenziali⁵.

Certamente Maurizio “Burdino” è una figura affascinante ed “enigmatica” (parafrasando la celebre espressione di P. David⁶) dato che riuscì a diventare papa o *antipapa* senza essere un cardinale o un membro della Chiesa Romana (come Gregorio VII, Urbano II, Pasquale II, Gelasio II, Innocenzo II o gli *antipapi*

al plurale. In BOTTAZZI, Marialuisa; BUFFO, Paolo; CICOPIEDI, Caterina; FURBETTA, Luciana; GRANIER, Thomas ed. – *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Trieste-Roma: CERM-École Française de Rome, 2016, p. 113-118. D’ACUNTO, Nicolangelo – *La Lotta per le Investiture. Una rivoluzione medievale (998-1122)*. Roma: Carocci, 2020, p. 9-26. RENZI Francesco; VENEZIANI, Enrico – Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII). *Via Spiritus*. 5 (2020) 5-33.

⁴ RENZI – *Mauricius*, p. 209-213.

⁵ RENZI – *Mauricius*, p. 15-18 e 22-23.

⁶ DAVID, Pierre – L’énigme de Maurice Bourdin. In DAVID, Pierre, ed. – *Études historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 1947, p. 441-501.

Maginulfo-Silvestro IV e Anacleto II, solo per citare alcuni esempi), o un membro della Chiesa Imperiale (la *Reichskirche*) come i papi dal 1046 al 1058 o l'*antipapa* Wiberto/Clemente III (1080-1100) arcivescovo di Ravenna e in precedenza cancelliere imperiale in Italia e senza avere, almeno dalle informazioni che abbiamo a disposizione, la rete di potere familiare, che andava dalla Borgogna e l'Impero fino alla Penisola Iberica, di Guido di Vienne, ossia Papa Callisto II⁷. Pertanto, Maurizio "Burdino" sembrerebbe aver avuto tutte le caratteristiche del "cigno nero" secondo la celebre immagine di Nassim Nicholas Taleb (ossia di un evento negativo del tutto imprevedibile), dell'*outsider* o dell'*underdog* come si è definito recentemente il primo ministro italiano⁸. Già il suo nome costituisce il primo problema; le fonti letterarie (con un'eccezione che vedremo più avanti) lo chiamano Maurizio oppure *Burdino*, anche se i documenti di Coimbra contenuti nel cartulario conosciuto come *Livro Preto*, precedenti alla sua ascesa al soglio pontificio come Gregorio VIII, non lasciano dubbi sul fatto che il suo nome fosse Maurizio. *Burdino* era un soprannome dispregiativo la cui origine è incerta⁹. Secondo Papa Gelasio II (1118-1119) il soprannome era stato dato dai normanni dell'Italia meridionale, mentre un'altra fonte, gli *Annales Romani*, afferma che furono i romani a dargli questa etichetta negativa che doveva avere probabilmente il significato di asino o stupido. Questa versione sembra confermata da una fonte tedesca proveniente dal monastero di Pöhlde, gli *Annales Palidenses*, secondo la quale Maurizio era detto Burdino proprio «per via del grande numero di asini presenti nell'*Hispania*»¹⁰.

Da dove veniva Maurizio? Forse era originario di Limoges o comunque della regione del Limousin. Secondo il *De Rebus Hispanie* (opera del XIII secolo scritta dall'arcivescovo di Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, †1247), Maurizio arrivò nella Penisola Iberica sotto il magistero dell'arcivescovo toledano Bernardo di Sauvetat (†1124) insieme ad altri chierici e monaci provenienti dall'attuale Francia centro-meridionale verso la fine dell'XI secolo. Tra questi c'era anche San Geraldo di Moissac, futuro arcivescovo di Braga (†1108), il quale ottenne all'inizio del XII secolo il ripristino dello *status* metropolitano della sede del nord del Portogallo dopo la sua restaurazione avvenuta nel 1070-1071¹¹. La storiografia ha insistito

⁷ RENZI – *Mauricius*, p. 59-60 e note ns. 296-298 per la bibliografia utilizzata.

⁸ TALEB, Nassim Nicholas – *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*. Trad. it. NICOSI, Elisabetta. Milano: Il Saggiatore, 2009, p. 12 e seguenti. Sulla dichiarazione del primo ministro della Repubblica italiana, Giorgia Meloni, si veda <https://tg24.sky.it/politica/2022/10/26/governo-meloni-underdog>. Consultato il 21/11/2022.

⁹ RENZI – *Mauricius*, p. 24-25 e nota n. 18 per i documenti del *Livro Preto* di Coimbra.

¹⁰ RENZI – *Mauricius*, p. 25 e nota n. 19 per la bibliografia e p. 53.

¹¹ RODERICI XIMENII DE RADA – *Historia de rebus Hispanie sive Historia gotica*. Ed. VALVERDE, Juan Fernández. Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum Continuatio Medievals, 1987, p. 224-225 (lib. VI, cap. XXVI). ERDMANN, Carl – *Maurício Burdino (Gregório VIII)*. Coimbra: Publicações do Instituto

molto sul fatto che Maurizio fosse un monaco cluniacense, anche se l'analisi delle fonti condotte negli ultimi anni non sembra confermare questa tesi, come ha dimostrato anche C. M. Reglero de La Fuente nel suo libro su Cluny in Spagna¹². Allo stato attuale della ricerca non è possibile stabilire se Maurizio "Burdino" fosse stato cluniacense o meno all'inizio del suo percorso ecclesiastico. Molto probabilmente questa volontà storiografica di vedere in Maurizio un monaco di formazione cluniacense è legata ai vecchi, criticati e ormai superati modelli storiografici che vedevano in Cluny l'alleata di Roma e il canale principe della diffusione della "Riforma Gregoriana" nella Penisola Iberica. In questo contesto storiografico, allora, Maurizio doveva essere "per forza" cluniacense, anche se gli indizi a nostra disposizione non vanno in quella direzione. Si tratta di uno dei tanti problemi che la figura di Maurizio "Burdino" colloca alla storiografia tradizionale come abbiamo detto poc'anzi¹³.

Secondo una delle fonti letterarie più antiche e meno frequentate dalla storiografia su Maurizio "Burdino" – Romualdo Salernitano arcivescovo di Salerno nel regno normanno dell'Italia meridionale tra il 1153 e il 1181 –, egli fu arcidiacono a Toledo e successivamente vescovo di Coimbra tra il 1099-1109. Durante la sua esperienza a Coimbra, nel 1103 Maurizio fu vicario a Braga dell'arcivescovo San Geraldo e probabilmente per cercare di riparare al furto di reliquie compiuto dal vescovo compostelano Diego Gelmírez nel 1102 presso la sede bracarense, l'allora vescovo di Coimbra s'imbarcò in un lungo viaggio verso la Terra Santa che durò ben quattro anni tra il 1104 e il 1108. Questo episodio narrato da almeno tre fonti tra quelle pubblicate nel libro qui presentato (*l'Historia Compostellana*, la *Vita Telsonis* e il *Qualiter Tabula S. Basilii continens in se magnam Dominci Ligni portionem Cluniacum delata fuerit tempore Pontii abbatis*) narrano le peripezie di Maurizio "Burdino" a Gerusalemme e a Costantinopoli e il suo rientro nell'*Hispania* con reliquie prestigiosissime; dalla controversa Testa di San Giacomo, che finirà più tardi a Compostela, a un frammento della Croce che sarà donato all'abate

Alemão da Universidade de Coimbra, 1940, p. 6 e dello stesso autore *Papsturkunden in Portugal*. Berlin: Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, doc. 12. RUBIO SADIA, Juan Pablo – *Las órdenes religiosas y la introducción del rito romano en la iglesia de Toledo. Una aportación desde las fuentes litúrgicas*. Toledo: Instituto Teológico San Ildefonso-Instituto de Estudios Visigóticos-Mozárabes, 2004, p. 87. COSTA, Avelino de Jesus da – *O bispo D. Pedro e a organização da diocese de Braga*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1959. AMARAL, Luís Carlos – *O património fundiário da Sé de Braga entre 1071 e 1108*. In AA. VV., ed. – *Congresso Internacional IX Centenário da Dedicção da Sé de Braga*. Vol. I. Braga: Universidade Católica Portuguesa, 1990, p. 513-527. RENZI – *Mauricius*, p. 25-26 e relative note a piè di pagina.

¹² REGLERO DE LA FUENTE, Carlos Manuel – *Cluny en España: los prioratos de la provincia y sus redes sociales: 1173-ca. 1270*. León: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2008, p. 347.

¹³ RENZI – *Mauricius*, p. 26-28 e RENZI, Francesco – *El mundo sensible de un obispo y antipapa del siglo XII: la humillación de Maurício "Burdino" en las fuentes literarias medievales*. In RODRÍGUEZ, Gerardo; NEYRA, Andrea Vanina, ed. – *El mundo sensible de los eclesiásticos (siglos IV al XIII)*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2022, p. 167-198.

Ponzio di Cluny, per mezzo del suo plenipotenziario Dalmazzo Geret, in cambio dell'iscrizione di Maurizio nei libri *memoriales* dell'abbazia borgognona¹⁴.

Di ritorno dal lungo pellegrinaggio, Maurizio nel 1109 sostituì San Geraldo come arcivescovo di Braga, carica che occuperà formalmente almeno fino al 1118. Nella sede bracarense, Maurizio costruì le sue relazioni con l'aristocrazia e i poteri locali durante il governo del Conte di Portogallo Enrico di Borgogna (†1112) e della moglie la Contessa-Regina Teresa (†1130), figlia di Alfonso VI di León-Castiglia (†1109); rafforzò il rapporto con Roma (già iniziato ai tempi di Coimbra) e fu coinvolto sempre di più nei conflitti diocesani con le sedi di Compostela (centro europeo di pellegrinaggio, che era diventato il principale *competitor* di Braga nel nord-ovest della Penisola Iberica) e Toledo (in particolare per il controllo dell'episcopato di León) che obbligheranno l'arcivescovo di Braga a viaggiare presso la Sede Apostolica per risolvere i suoi problemi "interni". Le vicende di Maurizio a Roma sono estremamente complesse come messo in luce dagli studi di C. Erdmann e P. David; tuttavia l'arcivescovo di Braga doveva aver saputo conquistare la fiducia di Papa Pasquale II (1099-1118) e del suo cancelliere (*bibliothecarius*) Giovanni di Gaeta, futuro Papa Gelasio II, al punto che tra il 1116 e il 1117, l'arcivescovo di Braga fu incaricato di una legazione papale per trattare la pace con l'imperatore Enrico V (†1125), sceso in Italia per prendere possesso dei beni della contessa Matilde di Canossa (†1115)¹⁵.

Proprio in quel momento Maurizio "Burdino" passò dal lato imperiale ed entrò a far parte della corte regia come ricordato nella *Vita* di Pasquale II inserita nel *Liber Pontificalis*; ciononostante non bisogna considerare Maurizio solo come un ingenuo, un opportunista o poco più di una "marionetta" nelle mani di Enrico V, dato che le stesse fonti, come vedremo più avanti, vedono nella rottura dei rapporti con Pasquale II una delle potenziali ragioni del suo cambio di fronte, apparentemente inspiegabile visto la sua traiettoria precedente¹⁶. Negli anni successivi Maurizio rimarrà al fianco di Enrico V che lo promosse sul soglio di Pietro come Papa Gregorio VIII in opposizione a Gelasio II, il candidato scelto dai cardinali della Chiesa Romana. Maurizio/Gregorio VIII sarà poi sconfitto da Callisto II a Sutri nell'aprile del 1121, un momento così importante che lo stesso

¹⁴ RENZI – *Mauricius*, p. 31-32. Per le edizioni delle fonti menzionate si veda l'Appendice II del presente lavoro. Sulla relazione tra Maurizio "Burdino" e le reliquie e, in particolare, il culto di San Giacomo "L'interciso", si veda GOULLET, Monique; PELOUX, Fernand; JULLIEN, Christelle; JULLIEN, Florence; LAMPADARIDI, Anna – *Les actes des martyrs perses du Vème siècle dans le monde latin*. IN CORSO DI STAMPA. Ringrazio il collega e amico Fernand Peloux (CNRS), per avermi dato accesso all'articolo.

¹⁵ ERDMANN – *Maurício*, p. 18-19; DAVID – *L'énigme*, p. 466 e RENZI – *Mauricius*, p. 32-34 e relative note per le fonti e la bibliografia. GOLINELLI, Paolo – Matilde di Canossa, in *Dizionario Biografico degli Italiani*. Vol. 72. Roma: Treccani, 2008.

¹⁶ *Vita Paschalis II. Liber Pontificalis nella recensione di Pietro Guglielmo OSB e del card. Pandolfo glossato da Pietro Bohier OSB, vescovo di Orvieto*. Ed. PRÉROVSKÝ, Ulderico. Vol. II. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1978, p. 723-724. RENZI – *Mauricius*, p. 34-35.

papa ne racconterà la cattura in una celebre lettera indirizzata ai vescovi della Gallia, ripresa ad esempio da alcune fonti di area inglese¹⁷. Dopo un'umiliazione pubblica che parodiava il rituale di incoronazione papale raccontata, con alcune differenze, dalla maggior parte delle fonti narrative del XII e del XIII secolo, Maurizio fu rinchiuso nel monastero della Santissima Trinità di Cava de' Tirreni, situato nei pressi di Salerno, anche se esistono tradizioni alternative sul luogo della sua prigionia (Rocca Janula, non lontano dal monastero di Montecassino, o il castello di Fumone, nelle vicinanze di Roma) e perfino la notizia di una lettera, da leggere con estrema prudenza, che Maurizio "Burdino" avrebbe inviato dalla sua prigionia a un monastero femminile della diocesi di Lincoln in Inghilterra pubblicata da F. Liverani nel XIX secolo. Infine, Maurizio secondo gli *Annales Palidenses* era ancora vivo nel monastero di Cava verso la fine degli anni '30 del XII secolo¹⁸.

La breve biografia di Maurizio qui presentata mette in evidenza la peculiare parabola di questo ecclesiastico, alla quale non sempre la storiografia ha corrisposto un altrettanto interesse. Sicuramente uno dei punti di partenza per lo studio della figura dell'arcivescovo di Braga è l'erudita biografia del gesuita É. Baluze (1630-1718), alla quale nel corso del XIX e dell'inizio del XX secolo sono seguiti i lavori della storiografia tedesca sulla città di Roma e le relazioni con l'Impero nei secoli pienomedievali prodotti da F. Gregorovius, W. von Giesebrecht e in particolare da G. Meyer von Kronau, il quale aveva già individuato, nell'esteso apparato di note della sua opera dedicata all'imperatore Enrico V, un cospicuo blocco di fonti contenenti informazioni sulla vita e il percorso ecclesiastico di Maurizio "Burdino"¹⁹. Tuttavia i primi due studi moderni dedicati alla figura

¹⁷ JL 5041 (Sutri 1121 aprile 27) = Calixti II papae ep. CXXXI, PL CLXIII, cols. 1205-1206. VENDITTELLI, Marco – Sutri nel medioevo (secoli X-XIV). In VENDITTELLI, Marco, ed. – *Sutri nel Medioevo: storia, insediamento urbano e territorio; (secolo X-XIV)*. Roma: Viella, 2008, p. 1-92. Si veda ad esempio l'opera attribuita a Simeone di Durham: *Symeonis Dunelmensis. Historia Regum*. In HOGDSON, John Hinde, ed. – *Symeonis Dunelmensis Opera et Collectanea*. Durham: Andrews & Co., 1868, p. 116-117 e 122. RENZI – *Mauricius*, p. 35-36.

¹⁸ *Annales Palidenses*. Ed. PERTZ, Georg Heinrich (MGH, Scriptorum, XVI). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1859, p. 76. LIVERANI, Francesco – Codice Diplomatico e Bollario di Gregorio VIII antipapa. In *Opere del Monsignor Francesco Liverani*. Vol. IV. Macerata: Presso Alessandro Mancini, 1859, p. 444-470. RENZI – *Mauricius*, p. 36. Si vedano inoltre RENZI – El mundo sensible e BOÏTEUX, Martine – Le feste: cultura del riso e della derisione. In VAUCHEZ André; BARONE, Giulia, ed. – *Storia di Roma dall'antichità a oggi*. Vol. II. Roma; Bari: Laterza, 2001, p. 291-315.

¹⁹ BALUZE, Étienne – *Vita Mauricii Burdini archiepiscopi Bracarenensis*. Ed. MANSI, Giandomenico. Vol. I. Lucca: Miscellanea historica, 1761, cols. 137-148. GIESEBRECHT, Wilhelm von – *Geschichte der deutschen Kaiserzeit*. Leipzig: Schwetschke Verlag, 1877; GREGOROVIVUS, Ferdinandus – *Storia della città di Roma*. Trad. It. TROMPEO, Luigi. Roma: Gherardo Casini Editore, 1988, 3 vols. (Ristampa); MEYER VON KRONAU, Gerold – *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich IV. Und Heinrich V. zu 1116 bis 1125*. Vol. VII. Leipzig: Duncker & Humblot, 1909, p. 68-110 su G. Meyer von Kronau si veda anche ERDMANN – *Mauricio*, p. 23-24.

dell'arcivescovo di Braga e *antipapa* Gregorio VIII sono quelli di C. Erdmann e P. David, pubblicati a cavallo tra gli anni '30 e '40 del XX secolo. Seppur con sfumature diverse entrambi gli storici diedero un giudizio complessivamente negativo su Maurizio considerato come un personaggio secondario, diventato conosciuto per pura casualità o comunque caratterizzato da irrealizzabili ambizioni e velleità di carriera ecclesiastica²⁰. Partendo dal presupposto che questi lavori sono due pietre miliari e riferimenti imprescindibili per chi vuole occuparsi della storia iberica medievale, resta il fatto che anch'essi erano figli del loro tempo e della sua storiografia imperniata su una visione della Chiesa come già completamente modellata e strutturata gerarchicamente secondo la "Riforma Gregoriana" dell'XI secolo e su una distinzione quasi giuridica tra papa e *antipapa*, due interpretazioni che oggi non possono essere più essere adottate acriticamente alla luce dei progressi della storiografia internazionale degli ultimi decenni²¹.

La figura di Maurizio "Burdino" è stata ripresa e studiata all'interno di macrotemi più ampi nel corso della seconda metà del XX secolo, come ad esempio le questioni legate ai rapporti tra il Portogallo e il Regno di León-Castiglia; le problematiche relazioni tra Braga e Santiago de Compostela o il conflitto legato alla Primazia sull'*Hispania* concessa a Toledo da Urbano II nel 1088 e di cui Braga fu un'accesa rivale nel corso XII e nel XIII secolo e oltre²². Vanno assolutamente ricordati anche i lavori che hanno cercato di ricostruire il percorso di Maurizio "Burdino", da quello pionieristico di M. Gady negli anni '50 del secolo scorso a quelli più recenti in Portogallo di M. T. Nobre Veloso, da un lato, e di M. Stroll e B. Schilling nelle loro monografie su Callisto II, dall'altro, così come gli studi che hanno cercato di inquadrare la vicenda dell'arcivescovo di Braga durante la sua esperienza a Roma come Gregorio VIII. Tra questi mi limito a segnalare per ragioni di spazio lo studio di K. Schreiner sull'iconografia relativa all'umiliazione pubblica dell'*antipapa* dopo la cattura a Sutri nel 1121 (tema già al centro dell'attenzione di M. Stroll); l'eccellente pubblicazione di P. Henriët sulle fonti narrative iberiche e la memoria della figura di Maurizio "Burdino" come arma polemica nel dibattito tra Toledo e Braga nel XIII secolo; gli studi di L. D. Rust sulle ragioni culturali che hanno portato alla *damnatio memoriae* storiografica di "Burdino"; il recente articolo di O. Condorelli sulla questione dell'elezione papale del 1118 e il saggio

²⁰ ERDMANN – *Maurício*, p. 43, 60-63 e 71. DAVID – *l'énigme*, p. 451-501.

²¹ Per una panoramica generale sul tema della "Riforma Gregoriana" e delle critiche storiografiche a questo concetto si veda RENZI; VENEZIANI – *Alcune note*, p. 5-33.

²² Si vedano ad esempio gli studi classici di SOARES, Torquato Sousa – *O governo de Portugal pelo Conde Henrique de Borgonha: suas relações com as monarquias Leonesa Castelhana e Aragonesa*. *Revista Portuguesa de História*. 14 (1974) 365-397; REILLY, Bernard Franklin – *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca, 1065-1109*. Princeton: Princeton University Press, 1982, p. 37-55 e FLETCHER, Richard Alexander – *Saint James' Catapult. The Life and Times of Diego Gelmírez of Santiago de Compostela*. Oxford: Clarendon Press, 1984, p. 48-50 e 202-206.

di G. M. Cantarella del 2013 nel quale provocatoriamente lo studioso italiano ha proposto di leggere la figura di Maurizio/Gregorio VIII come una possibile soluzione per la Lotta per le Investiture, rovesciando completamente l'immagine tradizionale di questo personaggio²³.

All'interno di questo quadro storiografico, l'idea di fondo della nostra monografia e del progetto di ricerca dalla quale è scaturita²⁴ era quella di utilizzare la vicenda di Maurizio "Burdino" come chiave di volta per aprire lo studio della Penisola Iberica alle più recenti acquisizioni della storiografia internazionale sulla Storia della Chiesa e in particolare su tre punti essenziali. Il primo è quello di considerare la Penisola Iberica come uno spazio importante nel processo di costruzione europea del XII secolo e non semplicisticamente come una lontana "periferia" rispetto a Roma o all'Impero. I territori e le istituzioni dell'*Hispania* erano caratterizzati dalla circolazione transnazionale di idee, pellegrini, aristocrazie, sensibilità religiose, culturali e artistiche; erano in contatto con altre aree europee ed ebbero un ruolo fondamentale nella diffusione del Primato di Roma dalla fine dell'XI secolo²⁵. Questo è il secondo punto essenziale: l'abbandono

²³ GADY, Maurice – De Saint-Pierre d'Uzerche à Saint-Pierre de Rome. Maurice Bourdin. *Bulletin de la Société scientifique historique et archéologique de la Corrèze*. 81 (1959) 5-74; NOBRE VELOSO, Maria Teresa – D. Maurício, monge de Cluny, bispo de Coimbra, peregrino na Terra Santa. In AA. VV., ed. – *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Vol. I. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 125-135. STROLL, Mary – *Symbols as Power. The Papacy following the Investiture context*. Leiden; Boston; New York: Brill, 1991, p. 17-39, 67-70 e 208-211 e della stessa autrice *Calixtus II (1119-1124). A Pope born to rule*. Leiden; Boston: Brill, 2004, p. 52-57. SCHILLING, Beate – *Guido von Vienne-Papst Calixt II*. Hannover: MGH, 1998, p. 589-603. SCHREINER, Klaus – Gregor VIII., nackt auf einem Esel. Entehrende Entblößung und schandbares Reiten im Spiegel einer Miniatur der Sächsischen Weltchronik. In BERG, Dieter; GOETZ, Hans-Werner, ed. – *Ecclesia et Regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*. Bochum: Verlag Dr. Dieter Winkler, 1989, p. 155-202. RUST, Leandro Duarte – "O Enigma de Burdino": sobre nacionalismo, hegelianismo e história do Papado medieval. In NÉMI, Ana; ALMEIDA, Néri de Barros; PINHEIRO, Rossana Alves Baptista, ed. – *A construção da narrativa histórica: séculos XIX e XX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014, p. 83-122. HENRIET, Patrick – Political Struggle and the legitimation of the Toledan Primacy: The Pars Laterani Concilii. In ALFONSO ANTÓN, Isabel; KENNEDY, Hugh; ESCALONA MONGE, Julio, ed. – *Building legitimacy: Political discourses and forms of legitimacy in medieval societies*. Leiden; Boston: Brill, 2004, p. 291-318. CONDORELLI, Orazio – Elezione di Maurizio Burdino (Gregorio VIII), il concilio di Reims e la scomunica di Iernerio (1119). *Bulletin of Medieval Canon Law*. 37 (2020) 1-64. CANTARELLA, Glauco Maria – I normanni e la Chiesa di Roma. Aspetti e momenti. In AA. VV., ed. – *Chiese Locali e Chiese regionali nell'Alto Medioevo*. Spoleto: CISAM, 2014, p. 377-406. Per una bibliografia completa si veda RENZI – *Mauricius*, p. 37-42 e 323-349.

²⁴ SFRH/BPD/110178/2015 (Duração 01/11/2015-28/02/2019). Si veda RENZI – *Mauricius*, p. 21.

²⁵ Si vedano ad esempio: MATTOSO, José – Entre Oriente e Ocidente: Contactos de Portugal com o mundo nas origens da nacionalidade. In BARROCA, Mário Jorge, ed. – *No tempo de D. Afonso Henriques. Reflexões sobre o primeiro século português*. Porto: CITCEM, 2017, p. 11-25. AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*. Porto: Universidade do Porto, Tesi di Dottorato inedita, 2007 e dello stesso autore *A restauração da diocese do Porto e a chegada do bispo d. Hugo*. In AMARAL, Luís Carlos, ed. – *Um poder entre poderes. Nos 900 anos da diocese do Porto e da construção do cabido Portucalense*. Porto: CEHR-Universidade Católica

del modello di “Riforma Gregoriana” come un blocco monolitico, della durata di oltre un secolo e mezzo che aveva reso il Papato e la Sede Apostolica onnipresenti e onnipotenti sulla scena europea. Nonostante questa tendenza sia ancora presente in lavori come quelli di J. I. Saranyana e F. Mazel²⁶, oggi la storiografia ha ampiamente dimostrato come il processo di *Riforma* non solo non si può attribuire esclusivamente a Gregorio VII (1073-1085), ma fu altamente differenziato al suo interno, plurale e contraddittorio senza essere organizzato teleologicamente sin dall’XI secolo. Le varie *Riforme* si affermarono perchè nella pratica si rivelarono più efficaci per il governo della Chiesa e si affermarono tra immense difficoltà ancora nell’epoca di Innocenzo III (1198-1216), del quale gli storici hanno letto spesso in maniera letterale il linguaggio senza compararlo con le reali capacità d’intervento dei papi. I pontefici romani spesso non riuscivano a controllare neanche Roma, una città che conobbe una trasformazione profondissima a livello sociale e di potere tra XI e XII secolo con l’affermazione di nuove aristocrazie sul territorio, dovendo vivere spesso in esilio e potendo rientrare nell’*Urbs* in alcuni casi solo grazie alle armi imperiali come succederà ad esempio nel 1178 ad Alessandro III (1159-1181). I papi dovettero anche vincere le resistenze alle riforme dei vescovi, dei monasteri e dello stesso clero della Chiesa Romana (che non era affatto tutto “gregoriano” come si potrebbe pensare, né aveva necessariamente la stessa visione di *Riforma* di Gregorio VII), che mutavano con ogni pontefice. I papi avevano bisogno di legittimazione tanto quanto coloro che si rivolgevano alla Sede Apostolica per richiedere bolle, conferme, privilegi o esenzioni; per questo le “periferie” dell’Europa medievale rivolgendosi a Roma ne certificavano il diritto a intervenire anche in luoghi dove il papa o i legati romani non avevano mai messo piede: anche le “periferie” hanno contribuito pertanto a costruire il Primato di Roma e del Papa; è proprio per questo che la traiettoria di Maurizio “Burdino” può aiutarci a vedere meglio questo mondo magmatico e irrisolto²⁷.

Portuguesa, p. 25-45 e AMARAL, Luís Carlos; BARROCA, Mário Jorge – *A Condessa-Rainha: D. Teresa*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012. CALDERÓN MEDINA, Inés – Reyes, Nobles y Frontera. Entre la violencia y el parentesco en el espacio fronterizo galaico portugués. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, LXIV/130 (2017) 91-117. DESWARTE, Thomas – *Une chrétienté romaine sans pape*. Paris: Classiques Garnier, 2010. PIZARRO, José Augusto De Sotto Mayor – De e para Portugal. A circulação de nobres na Hispânia Medieval (séculos XII a XV). *Anuario de Estudios Medievales*. 40/2 (2010) 889-924; PORTELA SILVA, Ermelindo – *El báculo y la ballesta. Diego Gelmírez (c. 1065-1140)*. Madrid: Marcial Pons, 2017.

²⁶ SARANYANA, Josep Ignasi – Ecclesia semper reformanda. In SARANYANA, Josep Ignasi, ed. – *La reforma gregoriana y su proyección en la Cristiandad Occidental. Siglos XI-XII*. Pamplona: Fondo de Publicaciones del Gobierno de Navarra, 2006, p. 19-20. MAZEL, Florian – Une «révolution totale»? Penser la réforme grégorienne par-delà les frontières historiographiques. In MARTINE, Tristan; WINANDY, Jérémy, ed. – *La Réforme grégorienne, une «révolution totale»?.* Paris: Garnier, 2021, p. 15-25.

²⁷ La bibliografia su questo tema è sconfinata; per questa ragione oltre a rinviare ai lavori di G. M. Cantarella, U. Longo, N. d’Acunto citati nel presente lavoro alla nota a piè di pagina n. 3 e a RENZI; VENEZIANI – Alcune note, p. 5-33 e in particolare 23-24 e la nota a piè di pagina n. 101. Sul tema della relazioni tra “centro” e “periferie” europee rinviavo allo studio coordinato da JOHRENDT, Jochen; MÜLLER, Harald,

Infine, terzo punto, anche la visione tradizionale di *antipapa* va profondamente rivista se non completamente capovolta. Quelli che noi chiamiamo impropriamente *antipapi* in realtà non sono che gli sconfitti in dispute tra più candidati per la successione al Trono di San Pietro, i quali non solo si consideravano legittimi (lo farà anche Maurizio ricollegandosi direttamente e “provocatoriamente” a Gregorio VII con il suo nome e presentandosi come il legittimo successore di Pasquale II nella sua documentazione superstita²⁸), ma avevano anche un loro seguito e fautori sia laici che ecclesiastici, al punto di assistere alla nascita di culti e notizie di miracoli accaduti sulle tombe di *antipapi* come Wiberto/Clemente III. Di fatto, un *antipapa* esisteva soltanto negli occhi del suo avversario come ha scritto T. di Carpegna Falconieri; si trattava di un’etichetta data da una parte contro la fazione avversa, non di una questione di legittimità/illegittimità dettata ad esempio da questioni canoniche, teologiche o ecclesiologiche. Basti pensare che tra XI e XII secolo, e anche oltre, non c’era nemmeno accordo su come il papa dovesse essere eletto e persino Gregorio VII fu elevato sul Soglio di Pietro in maniera irregolare. Il *Decretum in electione papae* del 1059 non fu accolto all’unanimità nella Chiesa e causò tensioni con l’Impero, richiamate dalle fonti narrative su Maurizio “Burdino”, oltre a conflitti profondissimi all’interno del collegio cardinalizio – e delle famiglie aristocratiche ad esso legate, con buona pace del mito storiografico della “chiesa liberata dalle mani dei laici” con la “Riforma Gregoriana” –, che esplosero in tutta la loro forza nel 1130 con lo scisma tra Anacleto II (1130-1138) e Innocenzo II (1130-1143). Una crisi che ben poco aveva a che fare con la “Riforma Gregoriana”, la Chiesa divisa in “vecchi” e “nuovi” riformatori o differenti concezioni ecclesiologiche, dato che queste ultime erano spesso molto prossime e affini tra i papi rivali. Sicuramente non è l’unica spiegazione (ammesso che ne esistano di mono-causali per la storia o qualsiasi altra disciplina), ma non appare casuale il fatto che quasi un terzo di tutti gli *antipapi* della storia siano apparsi tra il 1059 anno del *Decretum* e il 1179, anno del III Concilio Laterano nel quale Alessandro III, che aveva vinto la concorrenza di vari oppositori durante il suo pontificato, cercò di correre ai ripari modificando il meccanismo di elezione papale. È all’interno di questo quadro che deve essere letta la vicenda di Maurizio “Burdino”: una storia che incarna i problemi e le contraddizioni del suo tempo, una storia europea²⁹.

ed. – *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie: das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III.* Berlin: De Gruyter, 2008. WICKHAM, Chris – *Medieval Rome: Stability and Crisis of a City, 900-1150.* Oxford: University Press, 2014, p. 230 e 293-294.

²⁸ STROLL – *Calixtus*, p. 53-55 e RENZI – *Mauricius*, p. 35.

²⁹ RENZI – *Mauricius*, p. 40-41; sulla questione della doppia elezione papale del 1118 e il rapporto con il *Decretum in electione papae* rinvio a RENZI, Francesco – Uno sguardo “altro” sul papato di inizio XII secolo. Le elezioni di Papa Gelasio II, dell’antipapa Gregorio VIII e il loro spazio sonoro. In RODRÍGUEZ, Gerardo; PALAZZO, Éric; CORONADO SCHWINDT, Gisela, ed. – *Paisajes sonoros medievales.* Mar Del

Così come è internazionale il vasto insieme di fonti narrative – databili tra il 1118-1119 e il terzo quarto del XIII secolo – che raccontano le sue vicende e che nella monografia abbiamo cercato di ricollocare all'interno della geografia politica dei secoli pienomedievali. Abbiamo pertanto informazioni su Maurizio “Burdino” provenienti da testi dell'Italia settentrionale (o comunale); Roma e il Patrimonio di San Pietro (*Patrimonium Beati Petri*); Montecassino; Regno Normanno di Sicilia; Regno di Francia; l'Impero (Regno di Germania, Sassonia, Ducato di Baviera, Marca d'Austria, Contea delle Fiandre e le città imperiali di Verdun, Metz, Liegi, Strasburgo e Basilea); il Regno di Boemia; l'“Impero Plantageneto” (Regno d'Inghilterra, Galles, Normandia e Tours/Touraine); Regno di Scozia, Contea/Regno di Portogallo, Regno di León-Castiglia e infine il Regno Crociato di Gerusalemme con la cronaca di Guglielmo di Tiro (†post-1186) prova della circolazione di informazioni su Maurizio persino nello spazio dell'*Outremer* del XII secolo³⁰. Da queste fonti emerge un'immagine di Maurizio con molteplici sfaccettature e non tutte necessariamente negative, dato che anche le fonti che criticavano Gregorio VIII ne riconoscevano le qualità. Se da un lato Maurizio “Burdino” viene definito come idolo³¹, simulacro³² o «statua contro Dio nel Luogo Santo»³³, «eresiarca»³⁴, e «pseudopapa»³⁵, dall'altro esistono anche visioni maggiormente positive come già evidenziato da P. David e P. Henriët³⁶. Due fonti avverse a Maurizio, Guglielmo di Malmesbury (†ca. 1143) e la Cronaca di Morigny, ad esempio lo definiscono rispettivamente «squisito e raffinato uomo

Plata: Grupo de Investigación y Estudios Medievales-Universidad Nacional de Mar del Plata, 2019, p. 283-314 e CONDORELLI – L'elezione. Su questo aspetto si vedano i lavori essenziali di FALCONIERI, Tommaso di Carpegna – Popes through the Looking Glass, or “Ceci n'est pas un pape”. *Reti Medievali*. 13/1 (2012) 121-136; RUST, Leandro Duarte – O heroísmo ao avesso: os ‘antipapas’ e a memória historiográfica da política papal (1040-1130). *História*. 30/2 (2011) 266-292; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino – *Morte e elezione del papa. Norme, riti e conflitti. Il Medioevo*. Roma: Viella, 2013, p. 3-29. RUSCONI, Roberto – *Santo Padre: la santità del papa da San Pietro a Giovanni Paolo II*. Roma: Viella, 2010, p. 41-44. LONGO, Umberto; YAWN, Lila – Framing Clement III, (Anti)Pope, 1080-1100. *Reti Medievali*. 13/1 (2012) 115-119. Per un quadro della storiografia sullo Scisma del 1130, si veda MILANESI, Giorgio – ‘Bonifica’ delle immagini e ‘propaganda’ in Aquitania durante lo scisma del 1130-1138. Verona: Scripta Edizioni, 2013, p. 27-56.

³⁰ RENZI – *Mauricius*, p. 42-48 e relative note a piè di pagina.

³¹ PANDOLFO D'ALATRI – *Vita Gelasii II*. In DUCHESNE, Louis, ed. – *Le Liber Pontificalis. Texte, introductions et commentaire par l'abbé Louis Duchesne*. Vol. II. Paris: Ernest Thorin Éditeur, 1892, p. 314.

³² *Vita Gelasii II*, p. 315.

³³ GERHOCUS REICHERSPERGENSIS – *De investigatione Antichristi (Liber I)*. Ed. SACKUR, Ernst (MGH, Scriptorum, Libelli de Lite, III). Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1897, p. 335.

³⁴ Si veda l'esempio di Pietro Diacono: *Chronica monasterii Casinensis*. Ed. HOFFMANN, Harmut (MGH, Scriptorum, XXXIV). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 1980, p. 525-527.

³⁵ Tra i vari esempi si veda *La Chronique de Morigny (1095-1152)*. Ed. MIROT, Léon. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils, 1909, p. 25-27.

³⁶ DAVID – Lenigme, p. 487; HENRIËT – *Political Struggle*, p. 305-306.

d'ingegno»³⁷ e «uomo di corte letterato ed eloquente»³⁸. In altri testi letterari meno ostili, Maurizio viene definito come una vittima della crudeltà di Callisto II, ci riferiamo all'opera di Heimo di Bamberga (†1139), il *De decursu temporum*³⁹, o chiamato *Gregorio* con il suo nome da papa nel caso degli *Annales Romani*, quando sappiamo che era prassi nelle fonti medievali chiamare i cosiddetti *antipapi*, con il proprio nome, un modo per non riconoscerne la legittimità⁴⁰. Anche le fonti che parlano del suo passaggio in Terra Santa e a Costantinopoli danno un'immagine dell'arcivescovo di Braga tutt'altro che ingenua, ma di un ecclesiastico abile, scaltro e se necessario anche senza scrupoli, capace di cogliere al volo le occasioni e di inserirsi in ambienti prestigiosi fino a conquistare le simpatie dell'imperatore bizantino⁴¹. Non si tratta ovviamente di prendere queste fonti come dati certi o profili psicologici dei personaggi evocati nelle fonti, ma di capire come analizzando dettagliatamente il *corpus* narrativo su Maurizio, il personaggio che ne esce fuori è estremamente più complesso di un semplice ecclesiastico senza una volontà propria e in totale balia degli eventi⁴². Uno dei tratti più interessanti è esattamente la costruzione di Maurizio come un modello di *antipapa*, ossia uno degli esempi più significativi di “mostro” e “nemico della Chiesa” comparabile soltanto ad alcuni personaggi del calibro di Novaziano (†258), il protagonista del primo grande scisma della comunità cristiana di Roma nel III secolo d. C., a Wiberto/Clemente III o Pietro Pierleoni/Anacleto II⁴³. Questo passo di Geroh di Reichersberg, uno dei maggiori teologi e intellettuali del XII secolo, nella sua opera il *De investigatione Antichristi* è dal nostro punto di vista altamente significativo:

«Questa divisione nella Chiesa e contro la Chiesa di Cristo portò a compimento il mistero messo in atto già lungo tempo fa da Satana. In quest'opera si andò

³⁷ WILLELMI MALMESBIRIENSIS MONACHI – *Gesta regum anglorum atque Historia novella*. Ed. HARDY, Thomas. Vol. II. London: Sumptibus Societatis, 1840, p. 667 «Urbana omnino et excogitata facetia, ut eum quem oderat, regis Teutonici vocaret idolum; quod ille Mauritii peritiam, tum in litteris tum in civilibus negotiis, magni pensaret».

³⁸ *La Chronique de Morigny*, p. 25-26: «litteratum et curialem et eloquentem virum».

³⁹ *De decursu temporum*. Ed. WEIKMANN, Hans Martin (MGH, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, XIX). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2004, p. 470.

⁴⁰ *Annales Romani*. Ed. PERTZ, Georg Heinrich (MGH, Scriptores, V). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844, p. 478-479.

⁴¹ RENZI, Francesco – Da Coimbra a Costantinopoli fino a Cluny. Il viaggio di Maurizio “Burdino” e la donazione della Croce all'abate Ponzio di Melgueil (1104-1112). In UN ABATE UN MONASTERO UN CROCFISSO. PONZIO DI MELGUEIL DA CLUNY A CAMPUS SION, Campese di Bassano del Grappa (VI), 2 Giugno 2018 – Atti. Ed. FERRERO, Marco. Vicenza: Scriptorium, 2019, p. 19-44.

⁴² RENZI – *Mauricius*, p. 53; 60-61.

⁴³ ERNALDUS ABBAS BONAE VALLIS – *Ex Vitae S. Bernardi, Liber II*. Ed. HOLDER-EGGER, Oswald (MGH, Scriptores, XXVI), Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1882, p. 101. RENZI – *Mauricius*, p. 49-50.

ancora oltre dal tempo di Papa Niccolò II. Da allora infatti, come abbiamo detto prima, durante i pontificati di Gregorio VII e Gelasio furono imposti Wiberto e Burdino dai re adepti della malizia erodiana. Contro Innocenzo II, Pietro Pierleoni [*l'antipapa* Anacleto II, *scil.*] manteneva il controllo di Roma, come papa nominato, ma il mondo, la totalità della Chiesa e la maggior parte degli elettori diedero il proprio consenso all'elezione di Innocenzo. In maniera simile Wiberto e Burdino furono respinti dai cattolici e da tutti, per via dell'evidente motivo della loro intrusione per la quale erano rigettati e rimproverati. In questo e negli altri casi, fino a Papa Cornelio, che preferì bruciare Novaziano, spesso emerse la divisione, per qualunque causa o ragione, con la dualità oppure la pluralità dei pontefici dei romani. Fu facile, però, nella Chiesa condannare il male e scegliere il bene e non ci fu nessun dubbio sulla facilità con la quale si procedette»⁴⁴.

Quella di Maurizio non fu, almeno inizialmente, una mera parentesi, ma un vero e proprio scisma, con ricadute internazionali simili, con le dovute proporzioni, a quelli di Clemente III e Anacleto II⁴⁵. Del resto Eadmer di Canterbury, fonte contemporanea agli eventi, non afferma forse che il Regno d'Inghilterra si era diviso e alcuni vescovi avevano appoggiato Maurizio/Gregorio VIII⁴⁶? Come interpretare la richiesta di fedeltà a Callisto II contro "Burdino" ed Enrico V imposta subito dopo l'elezione ad alcuni vescovi del Regno di Germania, secondo il racconto dell'*Annalista Saxo*, se non come un sintomo di potenziale divisione all'interno del Regno⁴⁷? Anche il linguaggio utilizzato dalle fonti più critiche con Maurizio sembra collocarlo sullo stesso piano di altri *antipapi* importanti della storia, mostrando indirettamente quanto la sua figura rappresentò un problema e uno scandalo all'interno della Chiesa Romana e della Cristianità occidentale. Maurizio "Burdino" fu addirittura chiamato per tre volte nelle fonti come "diavolo"

⁴⁴ *De investigatione Antichristi*, 354-355 «Cuius divisionis in ecclesia et contra ecclesiam Christi complere misterium ex longo iam tempore sathanas molitus est. In qua molitione sua a temporibus Nicolai pape secundi magis prosperatus est pape secundi magis prosperatus est. Ex tunc enim, supra dictum est, Gregorio VII. Wicbertus, Gelasio Burdinus a regibus Herodiane maliciae consortibus superintrusi sunt. Contra Innocentium quoque secundum Petrus Leonis Urbem tenuit, quoad vixit in urbe, papa nominatus, sed orbis et universitas ecclesie propter electionis et eligentium potioem partem in Innocentium consensit. Similiter et Wicbertus atque Burdinus facile a catholicis et ab universitate reprobati sunt, existentibus nimirum causis manifestis intrusionis, pro quibus reprobabiles extiterant. Sic et in ceteris usque ad Cornelium papam, cui preferre se nitebatur Novatus, quotienscumque divisio et quasi dualitas vel etiam pluralitas Romanorum pontificum per quascunque causas vel occasiones emersit, facile fuit ecclesie reprobare malum et eligere bonum, habenti nimirum causas in promptu quibus id facere posset».

⁴⁵ RENZI – *Mauricius*, p. 43-44.

⁴⁶ *Eadmeri Historia Novorum in Anglia: et opuscula duo de vita Sancti Anselmi et quibusdam miraculis ejus*. Ed. RULE, Martin. London: Longman & Co., 1884, p. 248.

⁴⁷ *Annalista Saxo. Chronicon Regni*. Ed. NASS, Klaus (MGH, Scriptores, XXXVII). Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2006, p. 564. RENZI – *Mauricius*, p. 48-49.

e “anticristo”; nella lettera di Callisto II ai vescovi della Gallia all’indomani della cattura del suo rivale a Sutri, riportata tra gli altri da Guglielmo di Malmesbury; Ugo il Cantore (†ca. 1139) nella sua storia della diocesi di York; Sugerio di Saint-Denis (†1137) nella sua *Vita* del re di Francia Luigi VI⁴⁸. Sarebbe interessante in futuro proporre uno studio comparato sulla terminologia utilizzata nelle fonti per descrivere gli *antipapi* tra XI e XII secolo: “anticristo” era stato riservato a tutti gli *antipapi* indistintamente, o solo per personaggi particolarmente rilevanti come ad esempio Anacleto II nel contesto di uno scisma, quello del 1130, che durò ben otto anni⁴⁹?

Oltre a mostrare in determinate aree geografiche la “famiglia” delle fonti come ad esempio la relazione tra la cronaca attribuita a Eccheardo d’Aura e le altre opere narrative d’area imperiale fino al XIII secolo⁵⁰, l’insieme dei testi su Maurizio “Burdino” permette anche di studiare le reti di circolazione internazionale delle informazioni, come già avevano segnalato molto acutamente C. Erdmann e P. David⁵¹. Uno degli esempi più lampanti è quello di Romualdo Salernitano. L’opera dell’arcivescovo e cronista del Regno Normanno di Sicilia innanzi tutto da una profondità notevole alla figura di Maurizio “Burdino”, il quale aderì alla causa dell’imperatore Enrico V dopo che Pasquale II gli negò il titolo di arcivescovo di Toledo nonostante le ingenti somme di denaro versate dall’arcivescovo di Braga. Aldilà del complesso rapporto tra Romualdo e il Papato, questo dettaglio è estremamente interessante, in quanto stimolo per cercare di capire sulla base delle fonti esistenti, quale fosse la relazione tra Maurizio, Pasquale II e Giovanni di Gaeta e comprendere perchè proprio il prelado proveniente dall’*Hispania* fosse stato scelto per trattare con Enrico V e il suo successivo passaggio alla “fazione” imperiale⁵². Inoltre risulta piuttosto evidente come questa versione dei fatti sia molto simile a quella riportata da Rodrigo Jiménez de Rada nel Regno di León-Castiglia alcuni decenni dopo, un dato interessante visto l’utilizzo da parte dell’arcivescovo di Toledo di altri autori esterni alla Penisola Iberica, come ad esempio Ottone di Frisinga (†1158)⁵³. Un altro punto di contatto tra le due fonti è il dettaglio sul nome “Burdino”; per Romualdo questo era il vero nome

⁴⁸ *Gesta regum anglorum*, 664; *Hugh the Chantor. The History of the Church of York 1066-1127*. Ed. JOHNSON, Charles. London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1961, p. 84-85; SUGERIO ABBATE B. DIONYSII IN FRANCIA – Vita Ludovici Regis VI, qui Grossus dictus. Ed. MIGNE, Jacques-Paul (Patrologia Latina, CLXXXVI). Paris: Jacques-Paul Migne éditeur, 1854, coll. 1312. RENZI – *Mauricius*, p. 52.

⁴⁹ Si veda ad esempio STROLL, Mary – *The Jewish Pope: Ideology and Politics in the Papal Schism of 1130*. Leiden: Brill, 1987, p. 97.

⁵⁰ RENZI – *Mauricius*, p. 143-221 per le fonti di area tedesca.

⁵¹ ERDMANN – *Maurício*, p. 13 e DAVID – *Lenigme*, p. 460. RENZI – *Mauricius*, p. 51-55.

⁵² RENZI – *Mauricius*, p. 53-54.

⁵³ RENZI – *Mauricius*, p. 55. Si veda lo studio di MEYER, Bruno – El desarrollo de las relaciones políticas entre Castilla y el Imperio en los tiempos de los Staufen. *En la España medieval*. 21 (1998) 30-35.

dell'*antipapa* Gregorio VIII, che assunse il nome di Maurizio solo quando fu nominato vescovo di Coimbra (lasciamo le fonti in latino per rendere ancora più evidente la somiglianza tra le due fonti narrative):

«Hic autem Burdinus prius in Toletana ecclesia Ispanie archidiaconus fuit, de qua postea assumptus fuit episcopus in civitate Conimbro, et imposuit sibi nomen Mauricius» (Romualdo Salernitano)⁵⁴;

«Cum vocaretur Burdinus, factus episcopus fecit se Mauricium appellari» (Rodrigo Jiménez de Rada)⁵⁵.

Romualdo era la fonte di Jiménez de Rada? Non è da escludere viste le strette relazioni dinastiche tra l'Italia Meridionale e il Regno di León-Castiglia e la Navarra nel XII secolo⁵⁶, e sicuramente c'era una radice comune: l'*Historia Mediolanensis* di Landolfo di San Paolo (morto negli anni '30 del XII secolo), le cui informazioni su Maurizio "Burdino" potevano essere filtrate fino alla sede toledana direttamente o attraverso Romualdo Salernitano. Il testo di Landolfo, precedente a Romualdo e Rodrigo, lascia pochi dubbi sulla somiglianza tra l'opera del cronista milanese del XII e quello iberico del XIII secolo:

«Meum nomem est Burdinus; set quando papa Urbanus ordinavit me episcopum, nominavit me Mauritium»⁵⁷.

Infine le fonti narrative incluse nella monografia incrociate con le fonti documentarie romane e le lettere papali, un tentativo di ricerca che abbiamo abbozzato nell'Introduzione del volume, ma che ci riserviamo di approfondire in studi futuri, hanno permesso di riconsiderare il racconto di Gelasio II e Callisto II delle vicende degli anni tra il 1118 e il 1121. Ad esempio Papa Gelasio II in una lettera, riportata da numerose fonti, tra le quali Eadmer di Canterbury (†ca. 1126), affermava che soltanto pochissime figure avevano appoggiato l'iniziativa di Enrico V di promuovere Maurizio "Burdino" a Papa Gregorio VIII nella Basilica di San Pietro nei primi giorni di marzo del 1118:

«A quel punto, immediatamente, il quarantaquattresimo giorno dopo la nostra elezione, il vescovo di Braga, scomunicato l'anno prima dal nostro predecessore Pasquale nel concilio di Benevento, invase la Madre Chiesa. Inoltre,

⁵⁴ ROMOALDI II ARCHIEPISCOPI SALERNITANI – Annales. Ed. ARNDT, Wilhelm (MGH, Scriptores, XIX). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1866, p. 416.

⁵⁵ *De rebus Hispanie*, p. 226.

⁵⁶ RENZI – *Mauricius*, p. 54-55.

⁵⁷ Si veda *Landolphus Iuniore. Historia Mediolanensis ab anno MXCV usque ad annum MCXXXVII*. Ed. BETHMANN, Ludwig; JAFFÉ Philipp (MGH, Scriptores, XX). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1868, p. 40-41.

egli quando ricevette il pallio dalle nostre mani, aveva giurato la fedeltà al Nostro Signore e ai suoi cattolici successori, dei quali io sono il primo. In cotanti misfatti, nessuno tra il clero romano, grazie a Dio, fu socio dell'imperatore, ma soltanto i Wibertini Romano di San Marcello, Cencio che dicevano di San Crisogono e Teuzo, che aveva imperversato a lungo in Dacia, celebrarono tanta gloria infame»⁵⁸.

L'analisi delle fonti ha mostrato come Maurizio avesse rapporti con importanti con chiese romane come San Marcello *in via Lata* (o al Corso) e San Marco e fosse entrato in contatto con una rete di sostenitori di Wiberto/Clemente III ancora attiva a Roma nel primo quarto del XII secolo. Altre fonti mostrano come Maurizio "Burdino" ebbe il sostegno dei canonici di San Pietro (che spesso appoggiarono i cosiddetti *antipapi*) e almeno per un breve periodo riuscì a controllare anche San Giovanni in Laterano, la cattedrale di Roma, oltre a contare sull'appoggio di alcune famiglie romane come i Frangipane alleati di Enrico V⁵⁹. Maurizio/Gregorio VIII ebbe il supporto di vari vescovi che lo sostennero a livello internazionale (e che conosciamo grazie all'attività del Concilio di Reims del 1119), un dettaglio che non deve sorprendere dato che non tutto l'episcopato era schierato dalla parte di Gelasio II o Callisto II; si pensi anche solo alla pessima fama di cui godeva Giovanni di Gaeta in alcune aree imperiali come testimoniato dalla *Vita* di Teogero di Metz⁶⁰. Sempre gli *Annales Romani* mettono un limite evidente alla rappresentazione trionfale che Papa Callisto II aveva costruito durante il suo pontificato attraverso le sue lettere, il suo noto programma iconografico sulla vittoria dei papi contro gli *antipapi*, oggi perduto, e gli Atti del I Concilio Lateranense del 1123, con il quale cancellò

⁵⁸ JL 4884 (Gaeta marzo 10 1118) = PL CLXIII, Gelasii II papae ep., IV, coll. 489. *Historia Novorum in Anglia*, p. 246-248: «Illo statim, die videlicet post electionem nostram quadragesimo quarto, Bracarensem episcopum, anno praeterito a domino praedecessore nostro Paschale papa in concilio Beneventi excommunicatum, in matris ecclesiae invasionem ingressit. Qui etiam, dum per manus nostras olim pallium accepisset, eidem domino nostro et catholicis successoribus ejus, quorum primus ego sum, fidelitatem juravit. In hoc tanto facinoro nullum de Romano clero, Deo gratias, imperator socium habuit, sed Guibertini soli, Romanus de Sancto Marcello, Centius qui dicebatur Sancti Crisogoni, et Enzo qui per Daciam multo tempore debacchatus est, tam infamem gloriam celebrarunt».

⁵⁹ RENZI – *Mauricius*, p. 52-61 e relative note per fonti e bibliografia. Sulla basilica di San Pietro si veda JOHRENDT, Jochen – *Il capitolo di San Pietro i papi e Roma nei secoli XI-XIII*. Città del Vaticano: Edizioni Capitolo Vaticano, 2012, p. 21-29.

⁶⁰ *Vita Theogeri abbatis S. Georgii et episcopi Mettensis*. Ed. JAFFÉ, Philipp (MGH, Scriptorum, XII). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, p. 470. HOLTZMANN, Walther – Eine Bannsentenz des Konzils von Reims 1119. *Neues Archiv*. 50 (1935) 318-319; DOLCINI, Carlo – Pepo, Irnerio, Graziano. Alle origini dello "Studium" di Bologna. In CAPITANI, Ovidio, ed. – *L'Università a Bologna. Personaggi, momenti et luoghi dalle origini al XVI secolo*. Bologna: Silvana Editoriale, 1987, p. 17-27; MAZZANTI, Giuseppe – Irnerio: contributo a una biografia. *Rivista Internazionale di Diritto Comune*. 11 (2000) 121; STROLL – *Calixtus*, p. 55; RENZI – *Mauricius*, p. 59.

tutti gli atti compiuti dal suo avversario Gregorio VIII⁶¹. Gli *Annales Romani* raccontano, infatti, che i romani non accolsero affatto trionfalmente Callisto II e che solo grazie alla corruzione operata attraverso il suo alleato Pietro Leone (il padre del futuro Anacleto II), Callisto II riuscì ad entrare nell'*Urbs*, ossia grazie al denaro distribuito in città per comprare la fedeltà degli abitanti e dei fautori di Gregorio VIII che avrebbero dovuto controllare San Pietro⁶². Enrico V progressivamente “abbandonò” il suo papa o *antipapa* Maurizio “Burdino” e negoziò con Callisto II fino al 1122, anno del Concordato di Worms, ma tutti questi elementi e i documenti superstiti di Gregorio VIII possono farci riflettere sul suo rapporto iniziale con Enrico V (l'elezione di Maurizio era mai stata una reale possibilità di chiudere la “Lotta per le Investiture nei piani dell'imperatore?”) e sui suoi tentativi di consolidarsi a Roma e costruire una sua posizione; il fatto di essere stato sconfitto non toglie nulla, anzi, all'interesse per lo studio della sua figura⁶³.

In conclusione, la vicenda di Maurizio “Burdino”, come detto, all'inizio permette un viaggio nell'Europa del XII secolo e di rivedere e ripensare diverse questioni storiografiche, dalle dinamiche interne, alle trasformazioni del Papato e della Chiesa Romana XI e XII secolo; l'idea e il concetto di *antipapa*; le connessioni internazionali tra le fonti e gli autori medievali, così come la progressiva costruzione di uno spazio politico ed ecclesiastico europeo. Speriamo che questa raccolta dei fonti, che non ha nessuna pretesa di essere esaustiva, possa essere uno stimolo per ampliare le ricerche sul Portogallo medievale, le sue strutture ecclesiastiche, le relazioni con la Sede Apostolica e la loro proiezione internazionale nei secoli medievali⁶⁴. In fondo il materiale era tutto già edito anche se disperso tra varie edizioni e pubblicazioni; più che il “cigno nero”, Maurizio “Burdino” sembra essere il “rinoceronte grigio” di M. Wucker, ossia un evento ampiamente prevedibile, ma sottovalutato, o la famosa *Lettera Rubata* di Edgar Allan Poe; una volta lasciati da parte i preconcetti storiografici del passato, Maurizio e le sue fonti erano lì, sotto gli occhi di tutti, ad aspettare, in fondo, solo di essere divulgate e studiate⁶⁵.

⁶¹ *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum 911-1197*. Ed. WEILAND, Ludwig (MGH, Leges, I). Hannover: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1893, p. 575. RENZI – *Mauricius*, p. 59-60.

⁶² *Annales Romani*, p. 478-479 «Illi vero non fideles, set infideles eius et imperatoris, non diu perseveraverunt in sacramenta fidelitatis et securitatis dicte basilice beati Petri, quod eis fecerunt, sed accepta pecunia tradiderunt eam Petro Leonis, qui fidelis erat Calixti pape, cum omnibus eius munitionibus. Postea vero Calixtus pontifex data pecunia in hac civitate, plures equites hac pedites ei fidelitatem fecerunt; non multo post perrexit cum magno exercitu ad civitatem Sutrinam, ubi dictus Gregorius qui dicebatur Burdinus manebat». TWYMAN, Susan – Papal Adventus at Rome in the Twelfth Century. *Historical Research*. 69/170 (1996) 241-242.

⁶³ STROLL – *Calixtus*, p. 51-52. RENZI – *Mauricius*, p. 52-61.

⁶⁴ RENZI – *Mauricius*, p. 61.

⁶⁵ WUCKER, Michele – *The Gray Rhino: How to Recognize and Act on the Obvious Dangers We Ignore*. New York: Saint Martin's Press, 2016. POE, Edgar Allan – *La lettera rubata*. Milano: Ugo Marsia Editore, 2019.

APPENDICE I

Tabella 1. Le fonti narrative su Maurizio “Burdino” – Gregorio VIII⁶⁶

Fonte	Luogo	Cronologia	Autore
<i>Chronicon Rythmicum</i>	Liegi	XII – 1° quarto	Anonimo
<i>Relatio de concilio remensi</i>	Strasburgo	XII – 1° quarto	Essone <i>Scholasticus</i>
<i>De Eginone et Rerimanno</i>	Augusta	XII – 1° quarto	Udalschalk di Augusta
<i>Historia novorum in Anglia</i>	Canterbury	XII – 1° quarto	Edmero di Canterbury
<i>Historia Compostellana</i>	Compostela	XII – 1° quarto	Giraldo
<i>Historia Mediolanensis</i>	Milano	XII – 2° quarto	Landolfo <i>luniore</i>
<i>Vita Paschalis II</i>	Roma	XII – 2° quarto	Pandolfo d'Alatri
<i>Vita Gelasii II</i>	Roma	XII – 2° quarto	Pandolfo d'Alatri
<i>Vita Calixti II</i>	Roma	XII – 2° quarto	Pandolfo d'Alatri
<i>Chronica nonasterii Casinensis</i>	Montecassino	XII – 2° quarto	Pietro Diacono
<i>Annales Beneventani</i>	Benevento	XII – 2° quarto	Anonimo
<i>Chronicon Beneventanum</i>	Benevento	XII – 2° quarto	Falcone di Benevento
<i>Mauriniacensis Monasterii Chronicon</i>	Morigny-Champigny	XII – 2° quarto	Teulfo di Morigny
<i>Vita Ludovici Regis VI, qui Grossus dictus</i>	Parigi (Saint-Denis)	XII – 2° quarto	Sugerio di Saint-Denis
<i>Qualiter Tabula S. Basilii</i>	Parigi (Saint-Germain-de-Prés)	XII – 2° quarto	Anonimo
<i>Anselmi Gemblacensis continuatio</i>	Namur	XII – 2° quarto	Anselmo di Gembloux
<i>Summa totius historiae</i>	Autun (?)	XII – 2° quarto	Onorio
<i>De decursu temporum</i>	Bamberga	XII – 2° quarto	Heimo di Bamoorga
<i>Chronicon Regni</i>	Nienburg	XII – 2° quarto	<i>Annalista Saxo</i> /Anonima
<i>Vita Theogeri abbatis S. Georgii et episcopi Mettensis</i>	Regensburg	XII – 2° quarto	Wolfger di Prüfening (attribuita)
<i>Gesta episcoporum virdunensium</i>	Liegi	XII – 2° quarto	Lorenzo (monaco)
<i>Annales Parchenses</i>	Leuven	XII – 2° quarto	Anonimo
<i>Historia ecclesiae Eboracensis</i>	York	XII – 2° quarto	Ugo il Cantore
<i>Historia Regum</i>	Durham	XII – 2° quarto	Simeone di Durham (?)
<i>Chronicon</i>	Tours	XII – data incerta	Pierre Béchin
<i>Gesta Regum Anglorum</i>	Malmesbury	XII – 2° quarto	Guglielmo di Malmesbury
<i>Chronica Chronicarum</i>	Worcester	XII – 2° quarto	Giovanni di Worcester

⁶⁶ RENZI – *Mauricius*, p. 353-356.

Fonte	Luogo	Cronologia	Autore
<i>Historia Ecclesiastica</i>	Saint-Evrout	XII – 2° quarto	Orderico Vitale
<i>Annales Uticensis</i>	Saint-Évrout	XII – 2° quarto	Vari autori/Orderico Vitale
<i>Historia Pontificalis</i>	Salisbury	XII – 2° quarto	quarto Giovanni di Salisbury
<i>Vita Sancti Geraldi</i>	Braga	XII – 2° quarto	Bernardo arcidiacono di Braga e vescovo di Coimbra
<i>Vita Martini Sauriensis</i>	Coimbra	XII – 2° quarto	Il chierico Salvador
<i>Chronicon Romualdi II Archiepiscopi Salemitani</i>	Salerno	XII – 3° quarto	Rolmualdo II Guarna arcivescovo di Salerno
<i>Chronica sive Historia de duabus civitatibus</i>	Frisinga	XII – 3° quarto	Ottone di Frisinga
<i>De investigatione Antichristi</i>	Reichersberg	XII – 3° quarto	Gerhoh di Reichersberg
<i>Tractatus de scismatis</i>	Salisburgo	XII – 3° quarto	Anonimo
<i>Ex commentario in psalmos</i>	Reichersberg	XII – 3° quarto	Gerhoh di Reichersberg
<i>Annales Reicherspergensis</i>	Reichersberg	XII – 3° quarto	Gerhoh di Reichersberg
<i>Chronica slavorum</i>	Bosau	XII – 3° quarto	Presbitero <i>Hemoldus</i>
<i>Vita Chuonradi</i>	Salisburgo	XII – 3° quarto	Enrico di Gars
<i>Casus Monasterii Petrihusensis</i>	Costanza	XII – 3° quarto	Anonimo
<i>Chronica</i>	Tiro/ Gerusalemme	XII – 3° quarto	Guglielmo di Tiro
<i>Vita Tellonis</i>	Coimbra	XII – 3° quarto	Pedro Alfarde
<i>Vita Celasii II</i>	Roma	XII – 4° quarto	Boso di S. Pudenziana
<i>Vita Calixti II</i>	Roma	XII – 4° quarto	Boso di S. Pudenziana
<i>Annales Romani</i>	Roma	XII- 4° quarto	Anonimo
<i>Pantheon</i>	Viterbo	XII – 4° quarto	Goffredo di Viterbo
<i>Catalogus Pontificum Romanorum Viterbiensis</i>	Viterbo/Regno di Germania	XII – 4° quarto	Goffredo di Viterbo
<i>Annales Palidenses</i>	Pöhlde	XII – 4° quarto	Anonimo
<i>Chronicon Magni Presbiteri</i>	Reichersberg	XII – 4° quarto	Presbitero <i>Magnus</i>
<i>Annales Magdeburgenses</i>	Magdeburgo	XII – 4° quarto	Anonimo
<i>Annales Ceccanenses</i>	Abbazia di Fossanova	XIII – 1° quarto	Anonimo
<i>Chronica Universalis</i>	Cremona	XIII – 1° quarto	Sicardo di Cremona
<i>Gesta episcoporum Halberstadensium</i>	Halberstadt	XIII – 1° quarto	Anonino
<i>Chronica</i>	Oxford	XIII – 1° quarto	Ruggero di Hoveden

Fonte	Luogo	Cronologia	Autore
<i>Cronica Pontificum et imperatorum Tiburtina</i>	Roma (?)	XIII – 2º quarto	Anonimo
<i>Annales Casinenses</i>	Montecassino	XIII – 2º quarto	Anonimo
<i>Expositio in Apocalypsim</i>	Brema	XIII – 2º quarto	Alessandro <i>Minorita</i>
<i>Flores Historiarum</i>	St. Albans	XIII – 2º quarto	Ruggero di Wendover
<i>Annales de Margan</i>	Margam	XIII – 2º quarto	Anonimo
<i>Annales Dorenses</i>	Abbey Dore	XIII – 2º quarto	Anonimo
<i>De rebus Hispanie</i>	Toledo	XIII – 2º quarto	Rodrigo Jiménez deRada
<i>Sächsische Weltchronik</i>	Magdeburgo	XIII – 2º quarto	Eike von Repgow (attribuita)
<i>Annales Stadenses</i>	Stade	XIII – 3º quarto	Alberto di Stade
<i>Chronicon breve fratris, ut videtur, ordinis theutonicorum</i>	Salisburgo	XIII – 3º quarto	Anonimo
<i>Chronicon</i>	Ninove	XIII – 3º quarto	Baldovino di Ninove
<i>Chronica universalis mettensis</i>	Metz	XIII – 3º quarto	Jean de Mailly
<i>Chronica Majora</i>	St. Albans	XIII – 3º quarto	Matteo Paris
<i>De Antiquis Legibus Liber</i>	Londra	XIII – 3º quarto	Arnold-fitz-Thedmar
<i>Chronicon pontificum et imperatorum</i>	Praga	XIII – 3º quarto	Martino di Opava
<i>Pars Concilii Laterani</i>	Toledo	XIII – 3º quarto	Anonimo
<i>Gesta pontificum et imperatorum</i>	Pavia	XIII – 4º quarto	Tommaso di Pavia
<i>Liber de temporibus et aetatibus et Cronica imperatorum</i>	Reggio Emilia	XIII – 4º quarto	Alberto Milioli
<i>Chronicon</i>	Sens	XIII – 4º quarto	Goffredo di Coulorn
<i>Flores temporum auctore fratre ordinis Minorum</i>	Augusta	XIII – 4º quarto	Anonimo
<i>Annales ecclesiae Wintoniensis</i>	Winchester	XIII – 4º quarto	Anonimo
<i>Annales Melrosenses</i>	Melrose	XIII – 4º quarto	Anonimo
<i>Chronicon Universale</i>	Aura an der Saale	XII – Data incerta 1º quarto	Eccheardo d'Aura (attribuita)/Frutolfo di Michaelsberg
<i>Chronica Albrici monachi Trium Fontium</i>	Trois-Fontaines-l'Abbaye	XIII – Data incerta 2º quarto	Alberico monaco di Trois-Fontaines
<i>Historia Anglorum</i>	Huntingdon	XII – Data incerta 2/3º quarto	Enrico di Huntingdon
<i>Vitae S. Bernardi, Liber II</i>	Chartres	XII – Data incerta 3º/4º quarto	Arnaldo di Bonneval
<i>Cronica</i>	Lisbona/Bologna	XIII – Data incerta 3º quarto	Joao de Deus

Fonte	Luogo	Cronologia	Autore
<i>Catalogus pontificum et imperatorum romano rum tiburtinus</i>	Roma (?)	XIII – Data incerta 3° quarto	Anonimo
<i>Chronica Regia Coloniensis (Annales maximi Colonienses)</i>	Colonia	XII-XIII – Data incerta	Anonimo
<i>Annales Admutenses</i>	Melk	XII-XIII – Data incerta	Anonimo
<i>Annales Rosenfeldenses</i>	Stade	XII – Data incerta	Anonimo
<i>Annales Patherbrunnenses</i>	Corvey	XII – Data incerta	Anonimo
<i>Annales Hildesheimenses</i>	Hildesheim	XII – Data incerta	Anonimo
<i>Cronica apostolicorum et imperatorum basileensia</i>	Basilea	XIII – Data incerta	Anonimo

Fonte: nostra produzione in collaborazione con il Dr. Miguel Nogueira (Infografia/FLUP /Universidade do Porto)

APPENDICE II

Le fonti narrative su Maurizio “Burdino”: una micro-antologia⁶⁷

- 1) Landolphus Iunior – *Historia Mediolanensis ab anno MXCV usque ad annum MCXXXVII*. Ed. BETHMANN, Ludwig; JAFFÉ, Philipp (MGH, Scriptorum, XX). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1868, p. 40-42.

Testo tradotto in italiano:

45. Papa Pasquale II, che a quel tempo amministrava il culto e la remissione dei peccati, dopo quell'incontro e il tempo del terremoto, non sopravvisse più di dieci mesi e mezzo. L'imperatore [Enrico V, *scil.*] si trovava dalle parti di Torino al momento della morte del papa, della quale era venuto a conoscenza grazie ad una legazione dei romani. Appresa la notizia si affrettò a recarsi a Roma. Dall'Urbe, insieme ai romani, il giorno 2 marzo 1118 l'imperatore inviò i legati in missione presso Giovanni di Gaeta, eletto papa dai cardinali e dai vescovi che erano con lui a Gaeta, affinché tornassero a Roma. Bisognava sostituire il defunto Papa Pasquale nella Chiesa di San Pietro e si doveva fare in maniera corretta e canonica. Il giorno 10 marzo, invece, nella chiesa di San Pietro, alla presenza dell'imperatore Enrico, del clero e del popolo romano convenuto in quel luogo, la risposta che i legati dell'imperatore dei romani ascoltarono e appresero dal suddetto eletto [Giovanni di Gaeta/Gelasio II, *scil.*] e dai suoi elettori è quella riportata qui di seguito, ossia: nel settembre successivo l'imperatore si sarebbe riunito insieme ai cardinali e ai vescovi delle province di Milano e di Cremona e che egli [Giovanni di Gaeta/Gelasio II, *scil.*] stava agendo, sostituendo un altro papa, come pontefice legittimamente eletto secondo la dottrina dei cardinali e dei vescovi e che sia l'imperatore che i romani erano sufficientemente informati sui fatti. I romani non capendo, però, se questa risposta fosse adeguata alle leggi e ai canoni e confacente alle loro richieste, scossi urlarono: «*Non vorranno forse trasferire l'onore di Roma a Cremona? Non sia mai. Per combattere la loro astuzia, dato che ci scapparono quando fuggirono a Gaeta, dobbiamo eleggere noi un papa prudente e buono secondo l'autorità delle leggi e dei canoni*». Così come volevano le parole dei romani, il maestro Irnerio da Bologna insieme a numerosi giurisperiti invitò il popolo romano ad eleggere il pontefice. Inviato un lettore sul pulpito di San Pietro, quest'ultimo spiegò, con una prolissa lezione sui decreti pontificali, le procedure della nuova elezione del papa. Una volta informato ed istruito, tutto quel popolo elesse come papa il vescovo dell'*Hispania*, il quale era lì con l'imperatore. L'eletto fu condotto dall'imperatore sul pulpito e interrogato sul suo nome rispose: «*Il mio nome è Burdino, ma quando Papa Urbano [Urbano II, *scil.*] mi ordinò vescovo, mi chiamò Maurizio*». Allora, uno degli ecclesiastici presenti gridò al popolo tre volte dal pulpito: «*Volete il signore Maurizio come papa?*». E il popolo tre volte rispose e gridò: «*Vogliamo*». Allora il chierico, insieme agli altri presenti in quel luogo,

⁶⁷ Le traduzioni sono già pubblicate in RENZI – *Mauricius*, p. 65-320 (Sezione FONTI).

con il libro aperto sopra di lui [Maurizio, *scil.*] e copertolo con il mantello, parlando con voce sublime esclamò: «*E noi lodiamo e confermiamo il signore Gregorio*». Terminata la procedura di elezione in questo modo, l'imperatore promosse il suo Gregorio e passando per Castel Sant'Angelo lo condusse al Palazzo del Laterano. In quel luogo il pontefice, se è lecito chiamarlo così, sedette sulla cattedra, consumò il pranzo e vi pernottò. Il giorno successivo il papa, senza l'intervento di nessuno, ricevette l'imperatore nello stesso palazzo e con lui tornò nella chiesa di San Pietro, davanti al cui altare e su di esso celebrò gli Ordini e cantò la messa in quello stesso giorno davanti all'imperatore e a numerosi romani. Per alcuni giorni e mesi soggiornò in quel luogo e ricevette la fedeltà; predicava splendidamente e senza nessun rancore la legge di Dio e le consuetudini ecclesiastiche; chiamò a voce alta la pace a sé e al regno e a Giovanni eletto papa come se fosse il suo papa, fino a quando l'imperatore non prese la via del ritorno verso la Germania e mise al sicuro il suo Papa Gregorio a Sutri. 46. In questo periodo, in cui il suddetto Gregorio promosse qualcuno del clero davanti all'altare di San Pietro, Giovanni di Gaeta, eletto papa, fu consacrato presbitero e papa solennemente a Gaeta e chiamato Gelasio II. Più tardi egli sedette per vari giorni e mesi sulla Cattedra Apostolica del Laterano e in quello stesso palazzo abitò con i cardinali ed i vescovi. Successivamente navigò verso Pisa, Genova e molte altre città della costa. Attraccate le navi dalle parti di Saint-Gilles, entrò nel regno di Francia; dopo essere stato benignamente accolto dai principi di quel regno, morì a Cluny. Fu l'arcivescovo di Vienne, nato da stirpe regia, a realizzare nella città di Reims la sinodo che Papa Gelasio aveva convocato, ma prima dispose di avere un colloquio con l'imperatore. Di questo colloquio molti hanno già scritto e io preferisco per via dei miei sessant'anni non trattare questo argomento. [...]. 48. Dopo la Pasqua, Papa Callisto [II, *scil.*] fu accolto con grande onore dai romani. E insieme ai romani a Sutri catturò Burdino e lo rinchiuse nel luogo chiamato Cava.

Texto traduzido em português:

45. O Papa Pascoal II, que naquele tempo administrava o culto e a remissão dos pecados, depois daquele encontro e do tempo do terramoto, não sobreviveu mais de dez meses e meio. O Imperador [Henrique V, *scil.*] estava perto de Turim no momento da morte do papa, e fora avisado da mesma através de uma legação dos romanos. Mal soube da notícia, o imperador dirigiu-se imediatamente para Roma. De Roma, junto aos romanos, no dia 2 de março de 1118 enviou legados em missão perante João de Gaeta, eleito papa pelos cardeais e os bispos que com ele estavam em Gaeta, ordenando-lhes que voltassem a Roma. Era preciso substituir o falecido Papa Pascoal na Igreja de São Pedro e isto devia ser feito de maneira correta e canónica. Pelo contrário, no dia 10 de março, na igreja de São Pedro perante o imperador Henrique e o clero e o povo romano reunidos naquele lugar, a resposta que os legados do imperador dos romanos ouviram e aprenderam do referido eleito [João de Gaeta/Gelásio II, *scil.*] foi a seguinte: no próximo mês de setembro, o imperador devia reunir-se com os cardeais e os bispos das províncias de Milão e Cremona e que ele [João de Gaeta/Gelásio II, *scil.*] estava a agir, substituindo outro papa, como pontífice legitimamente eleito segundo a doutrina dos cardeais e dos bispos e que tanto o imperador

como os romanos tinham sido suficientemente informados sobre os acontecimentos. Os romanos, porém, não percebendo se esta resposta era adequada às leis e aos cânones e compatível com os seus pedidos, chocados gritaram: «*Não quererão verdadeiramente transferir a honra de Roma para Cremona? Isto não pode acontecer. Para combater a astúcia deles, que nos escaparam quando fugiram para Gaeta, temos que ser nós a escolher um papa prudente e bom segundo a autoridade das leis e dos cânones*». Assim como pretendiam as palavras dos romanos, mestre Irnério de Bolonha juntamente com numerosos peritos em direito convidou o povo de Roma a eleger o pontífice. Foi então enviado para o púlpito de São Pedro um leitor que, com uma prolixa palestra sobre os decretos pontificais, explicou os procedimentos da nova eleição papal. Uma vez informado e instruído, todo aquele povo escolheu como papa o bispo da Hispânia que estava naquele lugar com o imperador. O eleito foi conduzido pelo imperador até ao púlpito, onde, interrogado sobre o seu nome, respondeu: «*O meu nome é Burdino, mas quando o Papa Urbano [Urbano II, scil.] me ordenou bispo, ele chamou-me Maurício*». Naquele momento, um dos eclesiásticos presentes, desde o púlpito gritou ao povo três vezes: «*Quereis o senhor Maurício como papa?*». E o povo respondeu e gritou três vezes: «*Queremos*». Então, um dos clérigos presentes, com o livro aberto em cima dele [Maurício, scil.] e cobrindo-o com a capa, falando com voz sublime exclamou: «*E nós louvamos e confirmamos o senhor Gregório*». Terminado, assim, o processo de eleição, o imperador promoveu o seu Gregório. Passaram pelo Castelo de Sant'Angelo e dirigiram-se ao Palácio de Latrão. Aí, o pontífice, se é possível chamar-lhe assim, sentou-se na cátedra, almoçou e passou a noite. No dia seguinte, o papa, sem a intervenção de ninguém, recebeu o imperador no mesmo Palácio e com ele regressou à Igreja de São Pedro, onde, perante o altar e sobre o mesmo, celebrou as Ordens e cantou a missa naquele mesmo dia perante o mesmo imperador e numerosos romanos. Durante alguns dias e meses residiu naquele lugar e recebeu fidelidade; pregou de forma muita bela e sem nenhum rancor a Lei de Deus e as tradições eclesiásticas; clamou em voz alta pela paz para si, para o Reino e para João, eleito papa, como se ele fosse o seu papa, enquanto o imperador não regressou à Alemanha e pôs em segurança o seu Papa Gregório em Sutri. 46. Nestes tempos, em que Gregório promoveu alguns membros do clero perante o altar de São Pedro, João de Gaeta, eleito papa, foi consagrado presbítero e papa de forma solene em Gaeta e foi chamado Papa Gelásio II. Gelásio II sentou-se depois na cátedra apostólica do Latrão e no mesmo palácio morou com os cardeais e os bispos. Mais tarde navegou em direção a Pisa, Génova e muitas outras cidades costeiras. Atracados os barcos na zona de Saint-Gilles, entrou no reino de França; depois de ter sido benignamente acolhido pelos príncipes daquele reino, morreu em Cluny. Foi o arcebispo de Vienne, nascido de linhagem régia, a realizar em Reims o sínodo que o Papa Gelásio II tinha convocado, mas antes promoveu um colóquio com o imperador. Sobre este colóquio já muitos escreveram, e eu prefiro, por causa dos meus sessenta anos, não tratar do assunto. [...]. 48. Depois da Páscoa o Papa Calisto [II, scil.] foi acolhido com grande honra pelos romanos. Junto com eles capturou Burdino em Sutri e fechou-o num lugar chamado Cava.

- 2) *Qualiter Tabula S. Basilii continens in se magnam Dominci Ligni portionem Cluniacum delata fuerit tempore Pontii abbatis.* In MARRIER, Martin; DU CHESNE, André, ed. – *Bibliotheca Cluniacensis.* Maçon: Sumptibus typisque fratrum protat, 1915, p. 561-564. Ristampa.

Testo tradotto in italiano:

Il Creatore onnipotente e benevolo moderatore Dio, tra i magnifici, veramente grandi e numerosi benefici con cui mirabilmente nutrì, ampliò ed esaltò la Chiesa di Cluny dal momento della sua fondazione, in un modo come nell'altro, riverendola con grandi lodi, si degnò di onorarla ed esaltarla nei nostri tempi, ossia sotto il signor abate Ponzio. E quale sia stato il modo, o in che modo accadde, ora lo racconteremo. I. Qualche anno prima, al tempo dell'imperatore costantinopolitano Michele, al quale successe Alessio, nel periodo in cui l'uomo di Dio, il venerabile abate Ugo [Ugo di Semur, abate di Cluny, *scil.*] si occupava del gregge di Dio, i Turchi, gente esecrabile e profana lontana dal volere di Dio, scalpitanti ai confini della Persia e delle regioni vicine, come è noto ormai a quasi tutti, occuparono impetuosamente la Siria, la Palestina, la Cappadocia, compresa l'illustre e antica città di Antiochia, e quasi tutta l'area dell'impero romano. I Turchi inflissero pene terribili al popolo cristiano e un numero altissimo di persone fu ucciso; distrussero le chiese, calpestarono i santuari di Dio e qualsiasi oggetto sacro o ornamento delle chiese che cadde nelle loro mani, essi distrussero e dispersero completamente. II. Pochi giorni prima che questo popolo ferocissimo con la sua irruenza occupasse Cesarea in Cappadocia, l'arcivescovo, che allora reggeva quella diocesi e quella provincia, morì in pace secondo la Volontà di Dio. L'arcidiacono Mesopotamio nipote del vescovo defunto, un uomo saggio e onesto, era rimasto solo nel curare quella Chiesa desolata. Egli scosso e spaventato dai barbari, senza speranza di poter opporre una difesa efficace contro di loro, tutto ciò che di più caro, importante e santo era riuscito a reperire nella Chiesa di Cappadocia, lo portò con sé a Costantinopoli. Tra gli oggetti sacri, gli ornamenti, le gemme e le pietre preziose, chiamate smalti, c'era anche la gran parte della Santa Croce del Nostro Signore Gesù Cristo e un oggetto fatto quasi a forma di libro del Vangelo. Così come si racconta, quest'opera fu composta con grande studio e diligenza dall'allora arcivescovo di Cappadocia San Basilio di Cesarea e per tutto il tempo in cui visse fu tenuta e custodita con grande riverenza, come abbiamo detto sopra, almeno fino alla morte dell'arcivescovo, poco prima dell'invasione dei barbari, che lasciò questi oggetti a suo nipote Mesopotamio. III. Con questi preziosi oggetti, come abbiamo già detto, Mesopotamio arrivò nella città reale e fu così ben accolto e preso sotto la sua protezione dall'imperatore che nel suo Palazzo gli si tributò la dignità dei primi. L'imperatore, inoltre, gli diede in sposa sua nipote secondo il costume dei Greci. Anche quando Michele fu espulso e sconfitto da Alessio, il quale perseguitò con forza i consanguinei e i familiari di Michele, Mesopotamio fu sempre tenuto in grande considerazione e non fu mai privato dei suoi beni. Mesopotamio morì alcuni anni dopo e lasciò in eredità a sua moglie tutti gli ornamenti, le sacre reliquie e la grande opera di San Basilio. La consorte, però, dopo la morte di Mesopotamio aveva a poco a poco cominciato a vedere ridotti i suoi mezzi di sostentamento e a correre il rischio di diventare povera. IV.

Mentre accadeva tutto ciò, Maurizio arcivescovo di Braga, di ritorno dal suo pellegrinaggio a Gerusalemme, insieme ai suoi compagni di viaggio arrivò a Costantinopoli, dove dimorò per qualche tempo e dove divenne famoso e benvenuto presso i grandi della città e del Palazzo, compreso lo stesso imperatore Alessio. Dopo qualche tempo, Maurizio chiamò uno tra i molti che là cominciarono a circondarlo e gli chiese dove in quella città così grande potesse reperire un oggetto, sia acquistandolo che ottenendolo in dono, che fosse degno di ammirazione e venerazione da poter riportare con sé nella sua patria per poterlo custodire e celebrare. L'uomo gli fece menzione allora delle sacrosante reliquie delle quali noi abbiamo parlato in questo scritto. V. E in seguito cosa accadde? Maurizio si recò dalla signora. Il più anziano arcivescovo gli fece delle domande e dimostrò astutamente che era meglio che fosse lui a custodire la reliquia della Croce del Signore, la quale doveva essere onorata in un luogo celebre e santo dai servi di Dio e degnamente vigilata e ossequiata con salmi e concerti. Dio era offeso e per questo avrebbe vinto una così grave povertà. Fu tutta quella miseria, infatti, a costringerla a privarsi di quelle sacre e meravigliose pietre preziose e voleva venderle ad un prezzo alto. Tuttavia trovandosi riunita con il sacerdote e per paura di offenderlo e d'accordo con lui, per la garanzia della sua santità, si privò delle reliquie per un prezzo molto più basso di quello che avrebbe fatto a un greco o a un suo familiare se li avessero portati via con sé. La suddetta donna aveva paura della reazione violenta dell'imperatore, il quale cercava di mettere, con qualsiasi pretesto, il suo sacrosanto sigillo sulle reliquie. L'Imperatore e il Signore di tutti [Dio, *scil.*], la cui volontà è potenza, scelse però di cingere di tanti e tali gioielli la sua sposa, ossia la Chiesa cluniacense. VI. Dato che aveva ottenuto ciò che aveva desiderato, il signore [Maurizio, *scil.*] era molto contento e chiese per tempo congedo all'imperatore e da lui ottenne una guida per sé e per i suoi compagni di viaggio, un uomo di Palazzo di nome Bonifacio, che li accompagnò fino ai confini dell'impero di Costantinopoli. Una volta arrivati dall'altra parte del confine e fattosi più sicuro nel frattempo, l'arcivescovo mostrò a Bonifacio in una cappella tutto quello che aveva portato dalla Grecia, sia quello che gli era stato donato che quello che aveva comprato. E quando Bonifacio vide la suddetta Santa Croce del Signore si rivolse così a Maurizio: *«In che modo, chiese, attraverso quali favori sei riuscito ad ottenere una così sacra e venerabile reliquia? Questa è la tabula del grande e santo Basilio che contiene la gran parte della Croce del Signore che l'arcidiacono Mesopotamio aveva portato a Costantinopoli da Cesarea in Cappadocia»*. La sua testimonianza rese ancora più certo e felice l'arcivescovo che con la protezione di Dio ritornò senza problemi nell'*Hispania*, la sua patria. VII. Tuttavia l'*Hispania*, così come la Chiesa di Braga, in quel tempo era attraversata da una grande inquietudine sia per la recente morte del re Alfonso [VI, *scil.*] che per le aspirazioni al regno del conte Enrico. Il suddetto arcivescovo resosi conto e molto preoccupato per la difficile situazione in patria, decise sapientemente di nascondere il suo inestimabile tesoro nel monastero cluniacense di Carrión, pensando nel frattempo al luogo con più onore nel quale collocare le sante reliquie oggetto di adorazione. Alla fine decise di inviarle a Cluny, per avere come buona ricompensa per la sua anima l'iscrizione del suo nome nel memoriale del monastero, dove furono portate solennemente e con riverenza dal fedele balivo, il monaco Dalmazzo, al cospetto dell'abate Ponzio e di tutti i

monaci di Cluny il giorno 26 luglio nell'anno dall'Incarnazione del Signore 1112, ad onore e gloria del Signore Nostro Dio Gesù Cristo. Amen.

Texto traduzido em português:

O Criador onnipotente e benigno moderador, Deus, entre os magníficos e verdadeiramente grandes e numerosos benefícios com que admiravelmente alimentou e exaltou, de uma maneira ou de outra, esta Igreja de Cluny desde a sua fundação, fazendo-lhe homenagem com grandes laudes, dignou-se honrá-la e exaltá-la nos nossos tempos, ou seja, sob o senhor abade Pôncio. E qual foi a maneira, ou como aconteceu, vamos agora explicar. I. Alguns anos antes, no tempo do imperador de Constantinopla Miguel, a quem sucedeu Aleixo, no tempo em que o homem de Deus, o venerável abade Hugo [Hugo de Semur, abade de Cluny, *scil.*] se ocupava do rebanho de Deus, os Turcos, povo detestável e profano, longe da vontade de Deus, inquietos junto às fronteiras da Pérsia e das regiões vizinhas, como é já conhecido por quase todos, ocuparam impetuosamente a Síria, a Palestina, a Capadócia, incluída a célebre cidade de Antioquia e quase todo o território do império romano. Os Turcos infligiram penas terríveis ao povo cristão e um número elevadíssimo de pessoas foi assassinado; destruíram as igrejas, profanaram os santuários de Deus e qualquer objeto sagrado e ornamentos das igrejas que caíram nas suas mãos, destruíram-nos e dispersaram-nos completamente. II. Mas poucos dias antes deste povo muito feroz ocupar com grande ímpeto Cesareia na Capadócia, o arcebispo que então administrava aquela diocese e aquela província morreu em paz segundo a Vontade de Deus. O arcebispo Mesopotâmio, sobrinho do bispo defunto, um homem sábio e honesto, ficou sozinho a tomar conta daquela Igreja desolada. Ele, abalado e assustado pelos bárbaros, sem esperança de poder levantar uma defesa eficaz contra eles, levou consigo para Constantinopla tudo o que tinha de mais valioso, importante e santo que ele tinha conseguido reunir na Igreja de Capadócia. Entre os objetos sagrados, os ornamentos, as gemas e as pedras preciosas, chamadas esmaltes, estava também um grande pedaço da santíssima Cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo e um objeto semelhante a um livro do Evangelho. Diz-se que esta obra foi composta com grande estudo e diligência pelo então arcebispo de Capadócia São Basílio de Cesareia e durante todo o tempo em que ele viveu prestaram grande reverência e tiveram-no sob custódia, pelo menos, como referimos antes, até à morte do arcebispo, ocorrida pouco antes da invasão dos bárbaros, que deixou todos os objetos ao seu sobrinho Mesopotâmio. III. Com estes objetos preciosos, como já foi dito, Mesopotâmio chegou à cidade real e foi tão bem acolhido e tomado sob a proteção do imperador que no seu Palácio lhe deu a dignidade dos primeiros; além de mais, o imperador deu-lhe por esposa a sua sobrinha segundo o costume dos gregos. Também quando Miguel foi expulso e derrotado por Aleixo – que perseguiu com violência os consanguíneos e os familiares de Miguel –, Mesopotâmio foi sempre tido em grande consideração e nunca foi privado dos seus bens. Mesopotâmio morreu alguns anos depois e deixou em herança a sua mulher todos os ornamentos, as sagradas relíquias e a grande obra de Basílio. A consorte, contudo, depois da morte de Mesopotâmio viu, pouco a pouco, reduzirem-se os seus meios de subsistência, correndo o risco de ficar pobre. IV.

Porém, enquanto tudo isto acontecia, Maurício, arcebispo de Braga, regressando da sua peregrinação a Jerusalém, juntamente com os seus companheiros de viagem alcançou Constantinopla, onde viveu durante algum tempo e onde se tornou famoso e bem-vindo entre os grandes da cidade e do Palácio, incluindo o imperador Aleixo. Mais tarde, entre os muitos que aí começaram a rodeá-lo, chamou e perguntou a um deles onde naquela cidade tão grande poderia encontrar um objeto, comprando ou recebendo em dádiva, que fosse digno de admiração e veneração para o poder levar consigo para a sua pátria, para aí o poder guardar e celebrar. O homem falou-lhe, então, das sacrossantas relíquias a que nos temos referido neste texto. V. E que aconteceu depois? Maurício dirigiu-se à viúva de Mesopotâmio. O velho arcebispo fez-lhe várias perguntas e demonstrou-lhe, astutamente, que seria melhor ser ele a custodiar a relíquia da Cruz do Senhor e que era preferível que fosse honrada num lugar célebre e santo pelos servos de Deus, dignamente vigiada e louvada com salmos e cânticos. Deus fora ofendido e por isso queria vencer tão gravosa pobreza. De facto, foi toda aquela pobreza que obrigou a mulher a privar-se daquelas sagradas e maravilhosas pedras preciosas. Ela queria vendê-las por um alto preço. No entanto, encontrando-se reunida com o sacerdote, com medo de ofendê-lo e com o seu acordo e pela garantia da sua santidade, privou-se daquelas relíquias por um preço muito mais baixo do que teria exigido a um grego ou a um seu familiar se as tivessem levado com eles. A referida mulher tinha medo da reação violenta do imperador, que muitas vezes procurara, através de qualquer direito, impor o seu sacrossanto sigilo sobre as relíquias. Mas o Imperador e Senhor de todos [Deus, *scil.*], cuja vontade é poder, escolheu, porém, de cumular com tantas e tais jóias sua esposa, ou seja, a Igreja cluniacense. VI. Uma vez obtido o que desejava, o senhor [Maurício, *scil.*] que estava muito contente, pediu com tempo ao imperador licença para partir, obtendo um guia para si e para os seus companheiros de viagem, um homem do Palácio chamado Bonifácio, que os conduziu até às fronteiras do Império de Constantinopla. Uma vez chegados ao outro lado da fronteira, o arcebispo, que, entretanto, se sentia mais seguro, mostrou a Bonifácio numa capela tudo o que tinha trazido da Grécia, tanto aquelas coisas que lhe tinham sido doadas, como as que ele tinha comprado. E quando Bonifácio viu a referida Cruz do Senhor, disse assim a Maurício: «*De que maneira, perguntou, e através de que favores conseguiste obter uma tão sagrada e venerável relíquia? Esta é a tábula do grande e Santo Basílio que tem a maior parte da Cruz do Senhor, que o arcebispo Mesopotâmio trouxe para Constantinopla desde Cesareia da Capadócia*». O testemunho tornou ainda mais seguro e contente o arcebispo que, com a proteção de Deus, regressou sem problemas à *Hispania*, a sua pátria. VII. No entanto, na *Hispania*, assim como na Igreja de Braga, havia naquela altura muita preocupação, tanto com a recente morte do rei Afonso [VI, *scil.*], como com as aspirações ao trono do conde Henrique. O arcebispo acima mencionado preocupou-se muito com a difícil situação da sua pátria e decidiu esconder o seu inestimável tesouro no mosteiro cluniacense de Carrión, pensando, entretanto, no local onde, com mais e melhor honra, poderia colocar as sagradas relíquias dignas de adoração. Finalmente, ele decidiu enviá-las para Cluny, a fim de ter como recompensa para a sua alma a inscrição do seu nome no memorial do mosteiro, para o qual as relíquias foram solenemente e com reverência levadas pelo fiel servidor, o monge Dalmácio, até à presença do abade Pôncio e de todos

os monges de Cluny, no dia 26 de julho do ano da Incarnação do Senhor de 1112, para honra e glória de Nosso Deus Jesus Cristo. Amém.

3) *Historia Compostellana*. Ed. FALQUE REY, Emma. Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 1988, p. 223-226.

Testo tradotto in italiano:

Cap. CXII

Di quando la regina diede la testa di San Giacomo al vescovo.

II. E così Maurizio vescovo di Coimbra, successivamente arcivescovo di Braga e ora papa Wiberto [*sic*], fu molto tempo fa a Gerusalemme, dove soggiornò a lungo per costruire una chiesa nei pressi della città. Quando viveva a Gerusalemme, un anziano che abitava da quelle parti spesso andava a fargli visita e Maurizio era solito fargli molte domande visto che quell'anziano era del luogo. Una volta gli chiese perché la chiesa dove viveva era così riverita dai locali. L'anziano sacerdote gli rispose, come aveva appreso dai suoi predecessori, che in quella piccola chiesa era conservata la testa dell'Apostolo Giacomo. Quando Maurizio ascoltò queste parole, cominciò a invitare sempre più spesso il sacerdote, cominciò a ingannarlo con le parole, a farselo amico e famigliare con molti regali e ad osservarlo con attenzione, così come si conviene all'astuzia degli uomini. Il vescovo Maurizio iniziò anche a frequentare e a venerare quella chiesa partecipando molte volte alle veglie. Quando si rese conto però che le sue trame non sortivano alcun effetto e nella chiesa c'erano spesso delle guardie, cambiò la sua disposizione d'animo. Convocati i suoi chierici che sapeva essere tra i più fedeli e i più esperti, manifestò loro il suo intento. D'accordo con loro, due dei chierici si finsero malati e febbricitanti e con lampade e candele cominciarono a frequentare sempre più spesso la chiesa e a pernottarvi. Arrivata la notte giusta, quando gli altri erano assenti, chiusa la porta della chiesa, si avvicinarono all'altare con delle pale, che avevano introdotto furtivamente con loro, cominciarono a scavare in profondità sotto l'altare e così come avevano udito trovarono un vaso d'avorio e al suo interno un altro d'argento pieno di reliquie. Le presero e scapparono di notte con il vescovo dalla santa città di Gerusalemme. Un eremita vedendoli lungo il cammino al mattino presto, li chiamò a sé e disse loro: «*So, fratelli carissimi, quello che trasportate e quanto sia prezioso il tesoro che avete trafugato. Andate e che la Grazia di Dio vi accompagni. È necessario che dove c'è il corpo dell'Apostolo, nello stesso luogo vi sia anche la sua testa*». Quando Maurizio ascoltò quelle parole, capì che lo Spirito Santo aveva rivelato a quel servo di Dio quello che aveva fatto. Aveva paura inoltre che la voce si spargesse dappertutto e per questo si imbarcò quanto prima. Arrivato nell'*Hispania* depositò le reliquie venerabilmente nel monastero di San Zoilo de Carrión. Maurizio vide che l'*Hispania* era perturbata continuamente da tumulti e guerre interne ed aveva paura di essere derubato di un così prezioso tesoro. Tempo dopo, la regina Urraca fu ricevuta a Carrión e il re d'Aragona espulso. Quando venne a sapere della testa dell'Apostolo Giacomo che il vescovo Maurizio aveva portato da Gerusalemme, la regina Urraca la fece trasportare nella chiesa di San Isidoro di León.

E così la regina regalò al vescovo di Santiago un grande tesoro, la testa di San Giacomo, un frammento del Sepolcro del Signore, un osso di Santo Stefano e tutte le altre reliquie contenute in un vaso d'argento.

Texto traduzido em português:

Cap. CXII

Sobre quando a rainha deu a cabeça de S. Tiago ao bispo.

II. E assim Maurício bispo de Coimbra, e depois arcebispo de Braga e agora Papa Guiberto [sic], foi há longo tempo atrás a Jerusalém, onde esteve muito tempo a construir uma igreja nos arredores da cidade. No tempo em que viveu em Jerusalém, um idoso que morava naqueles lugares visitava frequentemente Maurício, que tinha o hábito de lhe fazer muitas perguntas, uma vez que o idoso era originário daquele lugar. Uma vez Maurício perguntou-lhe porque razão a igreja onde morava o idoso era tão venerada pelos habitantes locais. O idoso sacerdote respondeu-lhe como tinha aprendido dos seus antecessores, que naquela igreja estava a cabeça de São Tiago. Quando Maurício ouviu isto, passou a convidar com maior frequência o idoso e começou a enganá-lo com as palavras e a tentar que se tornasse seu amigo e familiar dando-lhe muitas prendas e observando-o com atenção, assim como é típico da astúcia dos homens. O bispo Maurício começou também a frequentar e a venerar aquela igreja e a participar muitas vezes nas vigílias. Quando se deu conta de que as suas maquinações não tinham sucesso (e na estavam muitas vezes guardas) mudou o seu ânimo: convocou os clérigos que tinha como mais fiéis e mais capazes e manifestou-lhes a sua intenção. De acordo com eles, dois fingiram estar doentes e febris e com lâmpadas e velas começaram a frequentar cada vez mais a igreja e também a dormir no seu interior. Chegada a noite certa, quando os outros estavam ausentes, fechada a porta da igreja, aproximaram-se do altar com as pás que tinham introduzido furtivamente e começaram a escavar em profundidade sob o altar, tal como tinham ouvido. Encontraram um vaso de marfim e no seu interior outro vaso de prata cheio de relíquias. Tomaram-nas e escaparam de noite da santa cidade de Jerusalém com o bispo. No caminho, de manhã muito cedo, um eremita olhou para eles, chamou-os e disse-lhes: «Sei, irmãos caríssimos, o que transportais e quanto é precioso o tesouro que roubastes. Ide e que a Graça de Deus vos acompanhe. É necessário que lá onde está o corpo do Apóstolo, esteja também a sua cabeça». Quando Maurício ouviu estas palavras, percebeu que o Espírito Santo tinha revelado àquele servo de Deus o que tinha feito. Para além disso, tinha medo que a notícia se difundisse por todo o lado e, por esta razão, embarcou o mais rapidamente possível. Chegando à *Hispania* depositou as relíquias veneravelmente no mosteiro de São Zoilo de Carrión. Maurício viu que a *Hispania* estava perturbada continuamente por agitações e guerras internas e tinha medo de ser roubado de tão precioso tesouro. Em seguida, não muito tempo depois, a rainha Urraca foi recebida em Carrión e o rei de Aragão expulso. Quando soube da cabeça do Apóstolo Tiago que o bispo Maurício tinha trazido de Jerusalém, Urraca fez transportá-la para a igreja de Santo Isidoro de Leão. E assim a rainha ofereceu ao bispo de Santiago um tão grande tesouro, a saber, a cabeça

de São Tiago, um fragmento do Sepulcro do Senhor, um osso de Santo Estevão e todas as outras relíquias contidas num vaso de prata.

- 4) *Romoaldi II archiepiscopi Salernitani Annales*. Ed. ARNDT, Wilhelm (MGH, *Scriptores*, XIX). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1866, p. 416-417.

Testo tradotto in italiano:

Anno dall'Incarnazione del Signore 1118. [...] Papa Pasquale II morì. Giovanni di Gaeta che era stato diacono e cancelliere della Chiesa romana fu immediatamente eletto dal clero e dal popolo romano; gli fu concesso l'onore del pontificato romano e fu chiamato Papa Gelasio. Prima che fosse consacrato, visto l'avvento di Enrico, imperatore dei tedeschi, il quale in quel tempo stava raggiungendo velocemente Roma, lo stesso Gelasio si ritirò a Gaeta e in quel luogo fu ordinato e consacrato dai cardinali che lo avevano seguito, senza aspettare l'assenso del suddetto imperatore. Quest'ultimo prendendo atto della situazione convocò il popolo romano con i suoi chierici e ordinò di eleggere come sommo pontefice Burdino al quale fu imposto il nome di Gregorio e sedette nella chiesa di San Pietro. Burdino fu in precedenza arcidiacono della Chiesa di Toledo nell'*Hispania*. Successivamente fu promosso a vescovo della città di Coimbra e in quel caso gli fu imposto il nome di Maurizio. Più tardi, defunto l'arcivescovo di Braga, riuscì a diventare arcivescovo di quella città con l'assenso di Papa Pasquale II, al quale offrì non pochi doni per entrare nelle sue grazie. Inoltre trascorso poco tempo, morto l'arcivescovo di Toledo, Burdino accordò al pontefice romano un tesoro e chiese al papa l'arciepiscopio toledano per sé. Papa Pasquale accettò il denaro per il titolo richiesto, non diede però il suo consenso. A quel punto Burdino abbandonò la sede arcivescovile di Braga e aderì alla causa dell'imperatore. Pasquale II ordinò a Maurizio di fare ritorno alla sede che gli era stata affidata, ma egli non volle rispettare l'ordine del pontefice che lo depose da ogni ordine sacerdotale. Successivamente Papa Pasquale II lo scomunicò per aver celebrato messa nella chiesa di San Pietro contro le sue disposizioni. Anno del Signore 1119. Indizione dodicesima. 30 dicembre, luna piena ed eclissi da mezzanotte fino all'alba. In quello stesso mese di gennaio, Papa Gelasio II dopo aver governato la Chiesa di Roma per un anno, morì mentre si trovava in Gallia. Allora i cardinali che erano con lui elessero come pontefice romano l'arcivescovo Guido di Vienne, uomo nobile, che chiamarono Callisto. Elevato sul soglio pontificio, dopo un anno raggiunse Roma e sedette sulla Cattedra del Palazzo del Laterano. Anno dall'Incarnazione del Verbo 1121. Indizione quattordicesima. Papa Callisto II alla testa di un folto gruppo di uomini armati assediò Papa Gregorio, di cognome Burdino, che si era rifugiato nella città di Sutri; Papa Callisto II non desistette dall'assedio fino a quando non catturò Burdino e una volta imprigionato lo inviò al monastero della Santissima Trinità di Cava de' Tirreni. Papa Callisto controllava così il Papato e poteva disporre liberamente di Roma. Fu vescovo di Roma per sette anni, morì nella stessa Urbe e fu sepolto con tutti gli onori.

Texto traduzido em português:

Ano da Encarnação do Senhor de 1118. [...] o Papa Pascoal II morreu. João de Gaeta que tinha sido diácono e chanceler da Igreja Romana foi imediatamente eleito pelo clero e pelo povo romano. Foi-lhe concedida a honra do pontificado romano e foi chamado Papa Gelásio. Antes de ser consagrado, visto o advento de Henrique imperador dos alemães, que naquele tempo estava viajando rapidamente para Roma, o mesmo Gelásio retirou-se para Gaeta e naquele lugar foi ordenado e consagrado pelos cardeais que o tinham seguido, sem esperar pelo consenso do referido imperador. Este último, tomando conhecimento da situação, convocou o povo romano com os seus clérigos e ordenou a eleição, como sumo pontífice, de Burdino a quem foi imposto o nome de Gregório e que se sentou na Igreja de São Pedro. Burdino foi, anteriormente, arcebispo da igreja de Toledo na Hispânia; mais tarde foi elevado a bispo da cidade de Coimbra e naquela ocasião foi-lhe imposto o nome de Maurício; depois, falecido o arcebispo de Braga, conseguiu tornar-se arcebispo daquela cidade com o consenso do Papa Pascoal II. Maurício ofereceu muitas prendas ao papa para obter os seus favores. Para além disso, pouco tempo depois, falecido o arcebispo de Toledo, Burdino outorgou ao pontífice romano um tesouro e pediu para si a Sé arquiépiscopal de Toledo. O Papa Pascoal aceitou o dinheiro para o título pedido, mas não lhe deu o seu aval. Chegado a este momento, Burdino abandonou a Sé arquiépiscopal de Braga e aderiu à causa do imperador. Pascoal II ordenou a Maurício que voltasse à sua sede episcopal, mas ele não quis respeitar a ordem do pontífice que entendeu retirar-lhe as ordens sacras. Mais tarde, o Papa Pascoal II excomungou-o por ter celebrado missa na Igreja de São Pedro contra as suas disposições. Ano do Senhor de 1119. Indicção décima segunda. Trinta de dezembro, lua cheia e eclipse entre a meia noite e o amanhecer. No mesmo mês de janeiro, o Papa Gelásio II depois de ter governado a Igreja de Roma por um ano, morreu, quando se encontrava na Gália. Então, os cardeais que estavam com ele elegeram como pontífice romano o arcebispo Guido de Vienne, homem nobre, que chamaram Calisto. Elevado ao trono pontifício, após um ano alcançou Roma e sentou-se na cátedra do Palácio de Latrão. Ano da Encarnação do Verbo de 1121. Indicção décima quarta. O Papa Calisto II à frente de um numeroso grupo de homens armados cercou o Papa Gregório, de apelido Burdino, que se tinha refugiado na cidade de Sutri. O Papa Calisto II não desistiu do cerco até à captura de Burdino; uma vez detido enviou-o para o mosteiro da Santíssima Trindade de Cava de' Tirreni. O Papa Calisto controlava assim o papado romano e podia dispor livremente da cidade de Roma. Foi bispo de Roma durante sete anos, morreu em Roma e foi enterrado com todas as honras.

- 5) Roderici Ximenii de Rada – *Historia de rebus Hispanie sive Historia gotica*. Ed. FERNÁNDEZ VALVERDE, Juan. Turnhout: Brepols, Corpus Christianorum Continuatio Medievalis, 1987, p. 226-227.

Testo tradotto in italiano:

Libro VI

Cap. XXVII

Dello scisma e della deposizione di Burdino.

[Bernardo di Sauvetat arcivescovo di Toledo, *scil.*] portò con sé da Limoges anche Burdino, il quale fu prima arcidiacono di Toledo, successivamente ricoprì la carica di vescovo di Coimbra, e dopo ancora arcivescovo di Braga. Questi era scaltro e dissimulatore ed essendo stato chiamato Burdino, una volta diventato vescovo si fece chiamare Maurizio. Dimenticatosi della fedeltà e della grazia della santa memoria del defunto Papa Urbano II, si rivolse a Papa Pasquale II, il quale era stato eletto per sostituire il suddetto Urbano, e portando con sé un grande quantità di denaro, promesse al neoletto Papa Pasquale II di dargli grandi ricchezze se avesse allontanato Bernardo, che lo stesso papa aveva ordinato, e nominato lui vescovo di Toledo. Papa Pasquale II volendo punire l'infedeltà che egli [Burdino, *scil.*] aveva commesso, prima accettò il denaro e successivamente non accolse le sue richieste. E in quel tempo nel quale la Chiesa era afflitta da una gravissima persecuzione, poiché l'imperatore Ottone [in realtà Enrico V, *scil.*] aveva preso come prigioniero il già menzionato papa insieme con i cardinali, quel Burdino mosso dal rancore per la vicenda della mancata elezione nella sede di Toledo aderì all'imperatore scismatico e si fece suo schiavo. L'imperatore, avendo considerato la possibilità di nominare un altro papa, prestando attenzione alla scaltrezza di Burdino, subito ordinò di eleggerlo al culmine della Dignità Apostolica. Una volta elevato al soglio pontificio, o meglio antipapa, Burdino entrò a Roma grazie alla forza del seguito imperiale, sedette nella chiesa di San Pietro e celebrò le cerimonie ufficiali prendendo il nome di Gregorio VIII. Con l'aiuto della Grazia Divina, Papa Pasquale riuscì ad evadere dalla prigionia e costretto dalla persecuzione si recò insicuro in Puglia via mare; e da quel luogo come esule tollerò la persecuzione con grande pazienza e si dice sia morto a Gaeta. Al suo posto fu eletto Gelasio, il quale scrisse una lettera al primate toledano, come si evince dal registro dello stesso papa, con le seguenti parole: «*Gelasio servo dei servi di Dio al venerabile fratello e primate Bernardo di Toledo e agli altri vescovi dell'Hispania: Crediamo non vi sia occulto, infatti, come il fratello nostro Maurizio vescovo di Braga già ormai da lungo tempo ha abbandonato la sua Chiesa e ha aderito alla causa del re scomunicato. Anche lui, come pensiamo sappiate, fu scomunicato durante un concilio dal nostro predecessore di santa memoria Papa Pasquale e che fu ordinato alla Chiesa di Braga di provvedere all'elezione di un sostituto. Infine, per molto tempo dopo la mia elezione, per via la tirannide del re, egli ha portato la divisione nel talamo della Santa Madre Chiesa. Per questo motivo ordiniamo alla vostra fratellanza di procedere all'elezione di un nuovo arcivescovo di Braga, prestando debitamente attenzione alla sollecitudine della carità e che rendiate pubblico agli altri figli della Chiesa che quel*

Maurizio è uno scomunicato, uno spergiuro e un costruttore della Madre Chiesa. Gaeta 25 marzo». Lo stesso papa Gelasio navigando verso la Gallia morì a Lione terminato il suo primo anno di pontificato. Gli successe Callisto che era arcivescovo di Vienne, fratello del conte Raimondo padre dell'imperatore dell'Hispania Alfonso. [...] Burdino già abbandonato dall'imperatore finì assediato a Sutri. Fu catturato e rinchiuso in Calabria nel monastero della Santissima Trinità di Cava dove finì i suoi giorni in prigionia. In quel monastero visse fino all'epoca di Eugenio III, al quale seguì il signore Alessandro III. Da qui il motto che si trova nella sacrestia del palazzo costantiniano [Laterano]: «Ecco Callisto onore della patria, gloria imperiale. Burdino uomo di nessun valore condanna e la pace restituisce».

Texto traduzido em português:

Livro VI

Cap. XXVII

Sobre o cisma e a deposição de Burdino.

[Bernardo de Sauvetat arcebispo de Toledo, *scil.*] também levou consigo de Limoges Burdino, que antes foi arcebispo em Toledo, em seguida ocupou o cargo de bispo de Coimbra e depois chegou a arcebispo de Braga. Este era astuto e dissimulador e tendo sido apelidado Burdino, uma vez eleito bispo fez-se chamar Maurício. Esquecida a fidelidade e a graça da santa memória do falecido Papa Urbano II, dirigiu-se ao Papa Pascoal II, que tinha sido eleito para substituir o já mencionado Urbano, e trazendo consigo uma grande quantia de dinheiro, prometeu ao recém-eleito Papa Pascoal II dar-lhe grandes riquezas se afastasse Bernardo, que o papa tinha instituído como bispo de Toledo, e o nomeasse para essa cátedra. O Papa Pascoal II queria punir a infidelidade que ele [Burdino, *scil.*] tinha cometido; primeiro aceitou o dinheiro, mas depois não atendeu o pedido de Burdino. E naquele tempo em que a Igreja sofria uma gravíssima perseguição, porque o imperador Otão [em realidade, Henrique V, *scil.*] tinha tomado como prisioneiro o já mencionado papa juntamente com os cardeais, o referido Burdino, movido pelo rancor gerado pela história da falhada eleição para a Sé toledana, aderiu ao imperador cismático e tornou-se no seu escravo. E o imperador, tendo considerado a possibilidade de eleger outro papa, observando com atenção a astúcia de Burdino, imediatamente decidiu elevá-lo ao topo da dignidade apostólica. Uma vez conduzido ao trono pontifício, tornando-se antipapa, entrou em Roma graças à força dos homens imperiais e sentou-se na Igreja de São Pedro, celebrando cerimónias oficiais e tomando o nome de Gregório VIII. Com a ajuda da Divina Graça, o Papa Pascoal conseguiu escapar da prisão e obrigado pela perseguição dirigiu-se inseguro para a Apúlia, por mar. Deste lugar, como exilado, tolerou a perseguição com grande paciência e, assim se diz, morreu em Gaeta. Para o seu lugar foi eleito Gelásio, que escreveu uma carta ao primaz toledano, como se pode inferir do registo do papa, com as seguintes palavras: «*Gelásio, servo dos servos de Deus, ao venerável irmão e primaz Bernardo de Toledo e aos outros bispos da Hispânia. Achamos que não vos seja oculto, como o nosso irmão Maurício, bispo de Braga, já desde há longo tempo abandonou*

a sua Igreja e aderiu à causa do rei excomungado. Pensamos também que já sabeis que foi excomungado durante um concílio pelo nosso predecessor de santa memória, Pascoal, e que foi ordenado à Igreja de Braga que assegurasse a eleição de um novo arcebispo. Enfim, muito tempo depois da minha eleição, e por causa da tirania do rei, ele levou a divisão ao interior da Santa Mãe Igreja. Prestando devidamente atenção às diligências da caridade, deveis tornar público aos outros filhos da Igreja que aquele Maurício tem sido um excomungado, mentiroso, e co-violador da Mãe Igreja. Gaeta 25 de Março». O mesmo Gelásio, navegando até às Gálias, morreu em Lyon acabado o primeiro ano do seu pontificado. Sucedeu-lhe Calisto que era arcebispo de Vienne, irmão do conde Raimundo, o pai do imperador das Espanhas, Afonso. [...]. Burdino, já abandonado pelo imperador, acabou cercado em Sutri. Foi capturado e encerrado na Calábria, no mosteiro da Santíssima Trindade de Cava, onde acabou os seus dias. Naquele mosteiro viveu até à época de Eugénio III, a quem sucedeu o senhor Alexandre III. Deste episódio resultou o que se encontra escrito na sacristia do palácio constantiniano [Latrão, scil.]: «*Aqui está Calisto honra da pátria, glória imperial. Burdino, homem de nenhum valor, condena e restitui a paz*».

6) Hugh the Chantor – *The History of the Church of York 1066-1127*. Ed. JOHNSON, Charles. London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1961, p. 84-85.

Testo tradotto in italiano:

Dopo la morte del papa di beata memoria Pasquale, come abbiamo detto in precedenza, il cancelliere Giovanni fu eletto papa con il nome di Gelasio. Egli non sentendosi sicuro a Roma a causa del re di Germania, persecutore della Chiesa Romana, prese il mare, sbarcò nella città di Genova e alla fine giunse a Cluny. L'ex-imperatore Enrico, Cesare tedesco, o meglio Kedar, completamente ingiusto e nemico della Chiesa, grazie ad alcuni dei suoi malvagi sostenitori a Roma promosse antipapa, anti-Pietro, o meglio Anticristo, Maurizio Burdino un arcivescovo degradato, che diede luogo ad un grande dissenso e subbuglio nella città di Roma e nella Chiesa che ancora non era stati spenti del tutto. Tuttavia, Burdino fu cacciato dall'Urbe dagli amici di Dio e si spostò a Sutri. A causa della sua bramosa eresia, egli commise numerose azioni esecrabili e ingiustizie contro Gesù Cristo e la sua gente. Dio in seguito lo distrusse attraverso la sua stessa debolezza.

Texto traduzido em português:

Depois da morte do Papa Pascoal, de abençoada memória, como dissemos anteriormente, o chanceler João foi eleito papa com o nome de Gelásio. Ele não se sentia seguro em Roma por causa do rei da Alemanha, perseguidor da Igreja Romana, e escolheu sair por mar; desembarcou na cidade de Génova e finalmente chegou a Cluny. O ex-imperador Henrique, César alemão, ou melhor, Kedar, completamente injusto e inimigo da Igreja, através dos seus partidários perversos em Roma promoveu o antipapa, o anti-Pedro, ou melhor, o Anticristo Maurício Burdino, um arcebispo degradado, que deu origem a uma grande dissidência e turbulência na Urbs e na Igreja, que ainda não estava completamente

subjugada. No entanto, Burdino foi expulso da cidade pelos amigos de Deus e mudou-se para Sutri. A sua heresia, ansiosa de muitos bens, cometeu muitas más ações e injustiças contra Jesus Cristo e o seu povo. Deus depois destruiu-o através de sua própria fraqueza.

7) *Chronicon Rythmicum*. Ed. WATTENBACH, Wilhelm (MGH, Scriptores, XII). Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1856, p. 418-419.

Testo tradotto in italiano:

Morto a Roma il pontefice romano,
La cui morte causò un errore molteplice,
Gli successe Gelasio,
E l'ispano Gregorio,
Per questo Gelasio si recò nelle Gallie,
E si ruppe l'unità della Chiesa,
I vescovi appoggiando il primo,
I fautori del re il secondo;
Ma nella confusione in cui tutti versavano,
La città di Liegi rimase salda nelle fede.

Texto traduzido em português:

Morto em Roma o pontífice romano,
Cuja morte causou um erro múltiplice,
Sucedeu-lhe Gelásio,
E o Hispano Gregório,
Devido a isto Gelásio viajou até as Gálias,
E rompeu-se a unidade da Igreja,
Os bispos apoiaram o primeiro,
Os partidários do rei o segundo;
Mas na confusão em que todos estavam,
A cidade de Liège permaneceu forte na fé.

8) *Willelmi Malmesbiriensis monachi – Gesta regum anglorum atque Historia novella*. Ed. HARDY, Thomas. Vol. II. London: Sumptibus Societatis, 1840, p. 663-667.

Testo tradotto in italiano:

Squisito e raffinato uomo di ingegno, chi lo odiava, lo chiamava l'idolo del re di Germania, il quale certamente teneva Maurizio in grande stima tanto per la sua cultura quanto per le sue doti in politica. Egli era, come dissi, l'arcivescovo di Braga, una città dell'*Hispania*; il quale poteva essere molto riverito, quasi da venerare, per la sua zelante attività, se non

fosse stato per aver preferito il fascino di quella malefatta. Né avrebbe esitato ad acquistare la Santa Sede, se avesse trovato un venditore tanto disperato quanto era preparato l'acquirente. Allora fu catturato, fatto monaco e inviato a Cava; così, infatti, chiamano il monastero.

Texto traduzido em português:

Delicioso e refinado homem de engenho, quem o odiava chamava-o ídolo do rei da Alemanha, que certamente tinha Maurício em grande consideração tanto pela sua cultura como pelas suas capacidades em política. Ele era, como disse, arcebispo de Braga, uma cidade da Hispânia; podia ter sido muito servido e respeitado, quase venerável, pela sua zelosa actividade, se não tivesse preferido o fascínio daquela maldade. Nem teria hesitado em comprar a Santa Sé se tivesse podido encontrar um tão desesperado vendedor tal como estava disposto o comprador. Então, foi capturado, feito monge e enviado para Cava; assim, de facto, chamam este mosteiro.

9) *La Chronique de Morigny (1095-1152)*. Ed. MIROT, Léon. Paris: Librairie Alphonse Picard et fils, 1909, p. 25-27.

Testo tradotto in italiano:

Morto e sepolto Gelasio II, i cardinali e il resto dei romani con la maggior parte dei vescovi e una grande moltitudine di aristocratici che lì arrivarono, subito in quel luogo [Cluny, *scil.*] scelsero l'arcivescovo Guido di Vienne, uomo valoroso, incomparabile e di genere nobile e lo investirono delle insegne pontificali. Per la novità della cosa alcuni erano d'accordo, mentre altri mormoravano dall'invidia. Callisto II tornato a Vienne e sistemata la situazione, attraversò la Gallia, passando prima a Tolosa e poi a Reims dove celebrò un concilio. A Roma entrò con grande tripudio, così come gli si conveniva, e catturato Burdino, ottenne la Cattedra del sommo pontificato contro la volontà del tiranno [Enrico V, *scil.*]

Texto traduzido em português:

Morto e enterrado Gelásio II, os cardeais e o resto dos romanos com a maior parte dos bispos e com um grande número de aristocratas que lá se tinham deslocado [a Cluny, *scil.*], imediatamente escolheram o arcebispo de Vienne, Guido, homem de valor incomparável e de género nobre, e investiram-no com as insígnias pontificais. Com a novidade do procedimento, alguns estavam de acordo, mas outros, porém, murmuravam com inveja. Calisto II regressado a Vienne e tratados todos os assuntos, passou pela Gália, primeiro em Toulouse e depois em Reims onde celebrou um concílio. Em Roma entrou com grande pompa assim como lhe era devido e, capturado Burdino, contra a vontade do tirano [Henrique V, *scil.*] obteve a cátedra do sumo pontificado.

10) *Annales Romani*. Ed. PERTZ, Georg Heinrich (MGH, *Scriptores*, V).
Hannover: Impensis Bibliopolii Avlici Hahniani, 1844, p. 478-479.

Testo tradotto in italiano:

L'altro pontefice, ossia Gregorio che i romani chiamano Burdino, non molto tempo dopo si diresse verso Sutri e lasciò in custodia la basilica di San Pietro ai suoi fedeli. Questi ultimi però non furono fedeli, ma infedeli a lui e all'imperatore; non rispettarono il sacro vincolo di fedeltà e di sicurezza presidiando la basilica di San Pietro, ma in cambio di denaro la vendettero a Pietro Leone, che era un fedele di Papa Callisto II, con tutte le loro fortezze. Successivamente dopo aver dato molti soldi in tutta la città, Papa Callisto ricevette la fedeltà di molti cavalieri e fanti. Poco tempo dopo si diresse con un grande esercito verso la città di Sutri nella quale si trovava Gregorio, il quale veniva chiamato Burdino. All'ottavo giorno furono gli abitanti di Sutri a consegnarlo nelle mani di Papa Callisto II e dei romani. Una volta che lo presero in consegna lo spogliarono delle sue vesti, lo vestirono con due pelli ovine e lo posero seduto al contrario su di un cammello, che portava le pentole del Papa Callisto, e lo portarono per Roma esposto al pubblico ludibrio e picchiato. Dopodiché lo posero su di un vile cavallo e lo portarono in giro per Trastevere fino al Septisolio, dove fu rinchiuso, tra le ingiurie e gli insulti della gente. Poco tempo dopo lo tirarono fuori di nuovo e lo portarono nel castello di Passerano. Da lì poi fu trasferito in Puglia presso il monastero della Santissima Trinità. Dal momento della sua ordinazione alla sua cattura il suo pontificato durò tre anni, due mesi e otto giorni.


Texto traduzido em português:

O outro pontífice, ou seja, Gregório, que os romanos chamam Burdino, dirigiu-se, não muito tempo depois, para Sutri e deixou em custódia aos seus fiéis a basilica de São Pedro. Porém, estes últimos não permaneceram fiéis, mas infiéis a ele e ao imperador; não respeitaram o sagrado vínculo da fidelidade e segurança na vigilância da basilica de São Pedro, mas, em troca de dinheiro, venderam-na a Pedro Leão, um fiel do Papa Calisto II, com todos os castelos. Mais tarde, Calisto II, depois de ter distribuído muito dinheiro por toda a cidade, recebeu a fidelidade de muitos cavaleiros e peões. Pouco tempo depois, Calisto II dirigiu-se com um grande exército até à cidade de Sutri, onde se encontrava Gregório, chamado Burdino. Ao oitavo dia os habitantes de Sutri entregaram-no ao Papa Calisto II e aos romanos. Uma vez capturado e detido, Burdino foi despojado da sua roupa, vestido com duas peles de ovelha, posto em cima de um camelo, que levava as panelas do Papa Calisto, sentado ao contrário e levado até Roma onde foi vergastado e exposto a uma pública humilhação. Logo depois puseram Burdino sobre um cavalo vulgar e fizeram-no circular por Trastevere até o Septisolio, onde foi encarcerado entre as injúrias e os insultos do povo. Pouco tempo depois foi retirado de lá e levado para o castelo de Passerano. Desta localidade foi transferido para a Apúlia, para o mosteiro da Santíssima Trindade. Do momento da sua ordenação até à sua captura o pontificado de Maurício «Burdino» durou três anos, dois meses e oito dias.



ON CHRISTIAN MARTYRDOM IN NAMBAN JAPAN (1549-1639)

CRISTINA OSSWALD

 <https://orcid.org/0000-0002-0956-9514>

Abstract: On February 5, 1597, six Spanish Franciscans, seventeen Japanese catechists and three Japanese Jesuits, a priest and two brothers were martyred by crucifixion on the Nishizaka Hill, Nagasaki. This episode of collective martyrdom of Christians was the first of many such episodes that occurred during the so-called *Christian Century* or *Namban Era* (1549-1639). The formation of communities of the *Kakure Kirishitan* (Hidden Christians) or *Senpoku Kirishitan* (Underground Christians) was a main consequence of these episodes. The *Kirishitan* communities developed a very syncretic religiosity marked by the veneration of their ancestors killed for their faith. In 1627, Pope Urban VIII declared the martyrs of Nagasaki in 1597 blessed, as an overall recognition of this episode within a time characterised by such gruesome episodes in Europe and beyond. The atomic bomb thrown over Nagasaki in 1945 revived the memory of past martyrdoms dating back to 1597 among the local Christian communities. The subject remains actual in the 21st century. In 2008, Pope Benedict XVI declared saints hundred and eighty-eight *Kirishitan* martyred for their faith, and who were mostly laypersons. In 2016, the film *Silence* directed by Martin Scorsese and based on the novel by Shisaku Endo opened the debate on the significance of Christianity and martyrdom to the wide public of the 21st century.

Keywords: Japan, Christian Martyrdom, *Kakure Kirishitan*.

ACERCA DO MARTÍRIO CRISTÃO NO JAPÃO DURANTE O SÉCULO NAMBAN

Resumo: A 5 de fevereiro de 1597, seis franciscanos espanhóis, dezassete catequistas japoneses e três jesuítas japoneses, um padre e dois irmãos foram martirizados por crucificação na colina de Nishizaka, em Nagasaki. Este episódio de martírio coletivo de cristãos foi o primeiro de muitos episódios semelhantes que ocorreram durante o chamado Século Cristão ou *Namban Era* (1549-1639). A formação de comunidades de *Kakure Kirishitan* (cristãos escondidos) ou *Senpoku Kirishitan* (cristãos subterrâneos) foi uma das principais consequências destes episódios. As comunidades *kirishitan* desenvolveram uma religiosidade muito sincrética, marcada pela veneração dos antepassados mortos pela sua fé. Em 1627, o Papa Urbano VIII declarou beatos os mártires de Nagasaki em 1597, como reconhecimento geral deste episódio numa época caracterizada por episódios tão macabros na Europa e em outras geografias. A bomba atômica lançada sobre Nagasaki em 1945 reavivou entre as comunidades cristãs locais a memória dos martírios do passado, que remontavam a 1597. O tema continua atual no século XXI. Em 2008, o Papa Bento XVI declarou santos cento e oitenta e oito *Kirishitan*

martirizados pela sua fé, na sua maioria leigos. Em 2016, o filme *Silêncio*, dirigido por Martin Scorsese e baseado no romance de Shisaku Endo, abriu o debate sobre o significado do cristianismo e do martírio para o grande público do século XXI.

Palavras-chave: Japão, Martírio cristão, *Kakure Kirishitan*.

ON CHRISTIAN MARTYRDOM IN NAMBAN JAPAN (1549-1639)

CRISTINA OSSWALD*

Martyrdom and the Kakure Kirishitan (1597-2016)



Picture 1 – Kano Naizen, Nambanjin Inauguration, byombu, ca. 1600.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Nagasaki#/media/File:Nanban-Screens-by-Kano-Naizen-c1600.png>

On the 15th August 1549 Francis Xavier landed at Kagoshima, a city in south east Kyūshū, introducing Western Christianity into Japan. In 1580 Ōmura Sumitada conceded the exploration of Nagasaki, that had been founded by the Portuguese, to the Jesuits. These developed the small fishing village, founded in 1570, into an international commercial port¹.

In 1585, Pope Gregory XIII' brief *Ex Pastoralis Officio* attributed the monopoly of the Japanese missionary field to the Jesuits active within *the Padroado Português do Oriente*². However, the situation of the Catholic Mission

* Macau Polytechnic University; Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras, Universidade do Porto. A first version of this paper was published with the title On Christian Martyrdom in Japan (1598-1698). *Hipógrifo*. 9/2 (2021) 927-947.

¹ HESSELINK, Reinier – *The Dream of Christian Nagasaki World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640*. North Carolina: Jefferson North Carolina McFarland & Company – Inc. Publishers, 2016, p. 4 and 6; and PACHECO, Diego – *The Founding of the Port of Nagasaki and its Cession to the Society of Jesus*. *Monumenta Nipponica* 25 (1970) 303-323.

² SCHÜTTE, Josef Franz – “Die Wirksamkeit der Päpste für Japan im ersten Jahrhundert der japanischen Kirchengeschichte (1549–1650),” *Archivum Historiae Pontificiae* 5 (1967): 175-261.

to Japan changed radically under his successor Sixtus VI. With the *Bull Dum ad uberes fructu*, Sixtus VI created the Franciscan Province of Saint Gregory the Grand of the Philippines with the faculty to found convents and churches in the whole Asia.

The mendicant orders understood this bull by Sixtus VI as a derogation of Gregory's brief. Consequently, the Dominicans entered Japan in 1592. The Franciscan presence in Japan was officially opened the next year. In contrast to the Jesuits, who followed an accommodative strategy, the friars were quite insensitive to the delicate situation of Japan. Moreover, they engaged in disputations and intrigues, in particular, with the Jesuits³.

They entered Japan, coming from the Philippines, a territory ruled by the *Patronazgo Español del Oriente*. This event had immense political implications. The Japanese rulers feared that as in Philippines the sword (political dominance) would follow the cross (missionary activity). This move, in addition to a variety of economic and political reasons, such as the concurrence of other European colonial countries eager to participate in Japanese trade, the ongoing unification of Japan, and the hostility of the Buddhists and Shintoists towards Christianity,



Picture 2 – Member(s) of the Academy of Painters (?), Macau. The Martyrs of Nagasaki (1597). Oil Painting. 17th Century. Museum of the Ruins of Saint Paul. Macau, China. Photo by the author.

³ UÇERLER, Antoni A. J. – *The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period: A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*. Leiden: Brill, 2018, p. 323-324; and JACQUELARD, Clotilde – Une catastrophe glorieuse: le martyre des premiers chrétiens du Japon, Nagasaki, 1597. *e-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*. 12 (2011).

Einbl. VII, 24L

Drey Seelige Martyrer der Societet Jesu/ Welchem Japanneben andern 23. den Namen Christum mit ihrem Blut bezeugt/ vnd beschriben am Creutz die Leben standhaftig getruet haben/ im Jahr 1597. den 5. Febr.



Daumaz Tarcofama der arret. Nintia in Japon erstlich Jesu verkehr in seinem Dingen... (beginning of the main text)

Wann man sich so schreyen vorhaben ein gute aussicht zum Vortrefflich... (continuation of the main text)

Ein Jesuiter hat beren von der Societet... (continuation of the main text)

- B. Petrus Baptista, ein Spanier, desj Ordens... B. Martinus de Alencara, ein Spanier, Theologus und Lector. B. Franciscus Blasco, ein Spanier, Priester. B. Philippus de la casa, noch ein Driester... B. Franciscus de Michael, ein Spanier... B. Anthonius, Labouretz, und Thomas, Iaponezer, noch Junge Knaben... B. Franciscus Anuly, haben auch dem Creutz den Namen...

Diese alle miteinander sind von Jesu Baptista, Heil. Verdano VIII. Erlich gestorben, und für wahr Martyrer zuverwehen erstet worden/ Im Jahr 1597. den 5. Febr.

Christ für gestant an, vnd mitgenommen werden. Wen demen... (beginning of the right column text)

Den 2. Januarius im Jahr 1597. Rogen Heron Saay... (continuation of the right column text)

Da man sie nun starker an dem Creutz... (continuation of the right column text)

Endlich in dem eram beschriben die heiligen Namen... (continuation of the right column text)

Die Societet anffgenommen: B. Jacobus Quisley... (continuation of the right column text)

Wolgen die Namen beren andern 23. Seligen Kämpfer Christi... (continuation of the right column text)

- noch gemachte / sie wolden im ihdum am Creutz hangend den 12. Palmen stagen... B. Franciscus de Veras Iaponezer, weil sie auß Christlichum... B. Paulus, Constan, Janens, Michael, Franciscus, Joachim, Thomas, Bonaventura, Leo, Matthias, Michael, und abermal Daniel, Laurentz Iaponezer... B. Franciscus, Thomas, Thomas, und Thomas, die hiesigen Iaponezer... B. Franciscus, Thomas, Thomas, und Thomas, die hiesigen Iaponezer...

Im Jahr 1628

Picture 3 – Wolfgang Kilian, The Martyrs of Nagasaki, 1597, engraving, Augsburg, 1628. Bayerische Staatsbibliothek. http://daten.digital-e-sammlungen.de/bsb00064463/image_1

unleashed the wrath of Japanese authorities against Christians, against both European and Japanese Christians.

A series of collective martyrdoms of mainly lay Japanese followed. The first such event took precisely place at Nagasaki, the core of Catholicism in Japan. On February 5, 1597, the three Franciscan friars Pedro Bautista, Martin de la Ascensión, and Francisco Blanco, and Franciscan brothers Francisco de Nagasaki, Gonçalo García, and Felipe de Jesus, and eighteen Japanese, among them, the Jesuit brother Paulo Miki; the two Japanese Jesuit *dojokus* (lay catechists) João Gotō and Diego Kisai, and three young boys were tortured to death on the hill of Nishizaka, Nagasaki.

The 27th January of 1614 Tokugawa Ieyasu enacted an edict initiating a systematic national policy with a view of the eradication of all traces of Christianity in the country. This document especially instilled the fierce persecution of Christians. It proscribed Christianity, claiming that Japan is the land of the gods. It moreover condemned Christianity as the opponent of the Japanese cultural and devotional background fusing Buddhism, Shintoism and Confucianism. Tokugawa Ieyasu considered Catholicism a pernicious and most undesirable religion, and prohibited it.

This interdiction led to new harsh measures against the *Kirishitan*, and their priests. Ninety-eight out of hundred forty-five *shinpus* (Catholic priests), sixty-five out of two hundred and fifty *dōjokus*, and three hundred and fifty prominent *Kirishitan* families were exiled to Macau and the Philippines, and their churches were destroyed. Ca. 150,000 Japanese Christians went underground, forming the community of the *Kakure Kirishitan* (Hidden Christians) or *Senpuku Kirishitans* (Underground Christians)⁴.

Twenty-three Christians were killed in Edo in August 1613; forty-three in Arima, in November 1614; fifty-three in Kyoto in 1619; and the *Great Genna Martyrdom* (the execution of 55 *Kirishitan*) took place at Nishizaka in 1622⁵. In 1635, more than seventy *Kirishitan* were put to death at Neshiko, and five hundred were martyred near Omura in 1658⁶.

⁴ DOUGILL, John – *In Search of Japan's Hidden Christians: A Story of Suppression, Secrecy and Survival*. Tokyo: Tuttle Publishing, 2015, p. 92; and MORRIS, James Harry – Anti-Kirishitan Surveillance in Early Modern Japan. *Surveillance & Society*. 16/4 (2018) 410.

⁵ HIGASHIBABA, Ikuo – *Christianity in Early Modern Japan: Kirishitan Belief and Practice*. Leiden-Boston-Berlin: Brill, 2001, p. 135-140; and TRONU, Carla – *Sacred Space and Ritual in Early Modern Japan: The Christian Community of Nagasaki (1569-1643)*. PhD Thesis. London SOAS – University of London: 2012, p. 248.

⁶ TURNBULL, Stephan – Acculturation among the *Kakure Kirishitan*: Some Conclusions from the Tenchi Hajimari no Koto. In BREEN, John; WILLIAMS, Mark – *Japan and Christianity: Impacts and Responses*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 1996, p. 63; and TURNBULL, Stephen – *The Kakure Kirishitan of Japan: A Study of Their Development, Beliefs and Rituals to the Present Day*. Tokyo: Japan Library, 1998, p. 45 and 129.

At the beginning of the 17th century, a maximal number of 800,000 converts out of a population of 20, 0000 000, had converted to Christianity. Charles Boxer counted hundred forty-three priests active in Japan during the whole *Namban* age. He estimated the number of martyrs between 2,000 and 5,000, whereas Yakichi Kataoka established the number of 4,000 martyrs⁷.

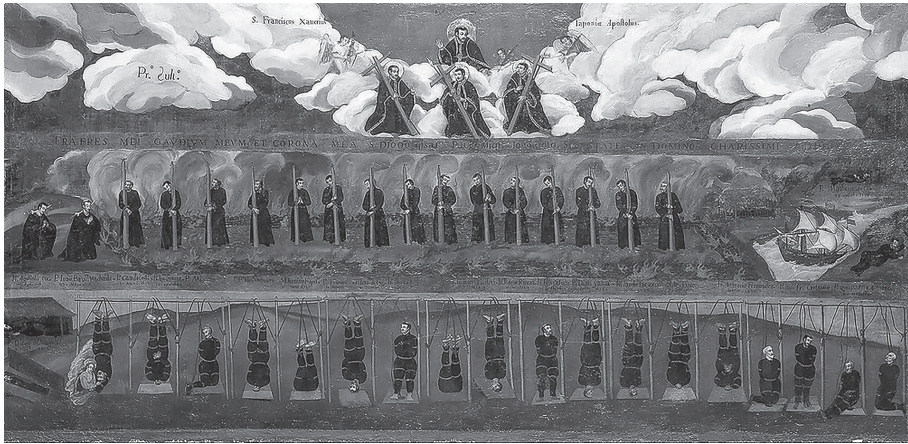


Figure 4 – Anonym Japanese Painter.

Martyrdom of the Jesuits in Japan on 10 September 1622, ca. 1635, Il Gesù, Rome.

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martyrdom-of-Paul-Miki-and-Companions-in-Nagasaki-\(made-c1635\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Martyrdom-of-Paul-Miki-and-Companions-in-Nagasaki-(made-c1635).png)

Once welcome in the country, Catholics became *personae non gratae*. In 1639, the *Namban Century* came to an end. Shogun Tokugawa Iemitsu instituted the policy of *sakoku* (closed land), breaking diplomatic and commercial relations with the Iberian monarchies. This policy barred all foreigners, except the Chinese and the Dutch, from entering Japan. The same ban interdicted the practice of Christianity in Japan.

The *Kakure Kirishitan* remained a community unknown to the world until Japan opened up to the world, and Catholic missionary activity resumed during the second half of the 19th century, concluding the *senpuku jidai* (underground period). Japan and the United States of America signed a Treaty of Amity and Commerce in 1858. The following year, Japan opened its ports. In 1862, the Vatican re-established the Mission of Japan. The construction of a cathedral in Yokohama was commissioned, and the twenty-six martyrs of Nagasaki in 1597, who had been beatified in 1627 by Urban VIII, were declared saints.

⁷ BOXER, Charles – *The Christian Century in Japan*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1951, p. 358, 361 and 448; and KATAOKA, Yakichi – *Kakure Kirishitan [The Hidden Christians]*. Tokyo: Kirishitan Bunka Kenkyūkai, 1967, p. 32-33.



Figure 5 – Basilica of the Twenty – Six Holy Martyrs of Nagasaki, Oura, Japan, 19th century.

[https://en.wikipedia.org/wiki/Wiki/Basilica_of_the_Twenty-ix_Holy_Martyrs_of_Japan_\(Nagasaki\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Wiki/Basilica_of_the_Twenty-ix_Holy_Martyrs_of_Japan_(Nagasaki))

In 1864, the French Priests from the *Missions Etrangères de Paris* built a church dedicated to these martyr saints in Oura, Nagasaki. One year later, in March 1865, a group of *kirishitan* from the suburban area of Urakami, Nagasaki, addressed spontaneously the French Catholic priest Bernard Petitjean. In 1873, upon the diplomatic pressure of other countries, the Meiji government eventually authorized the Japanese Christians to publicly profess their religion.



Picture 6 – Urakami Cathedral in Nagasaki destroyed by the atomic bomb.

https://en.wikipedia.org/wiki/Immaculate_Conception_Cathedral,_Nagasaki

The USA launched the first atom bomb over Hiroshima on August 6, 1945. Three days later, on August 9, 1945, they dropped a second atom over Nagasaki. Probably as a result of a miscalculation, Urakami, that was mostly inhabited by descendants of the *Kakure Kirishitan*, was the area of the greatest impact (the target was arguably the nearby port). Ca. 8,500 Christians out of the 27,000 dead caused by the detonation of the atom bomb, *i. e.*, 60% of this community, were killed. The bomb also destroyed their cathedral, built in the centre of the area they inhabited⁸.

Christian survivors of the atom bombing of Nagasaki stressed their collective memory of past martyrdom, persecutions and discrimination, reaching as far back

⁸ MCCLELLAND, Gwyn – *Dangerous Memory in Nagasaki: Prayers, Protests and Catholic Survivor Narratives (Asia's Transformations)*. London: Routledge, 2021, p. 4.

as 1597. The *Urakami Punishment Theory* spread among them. They interpreted the 1945 mass killing as another episode of martyrdom. The Christians victims of the Nagasaki atom bomb should be seen as «the Pure Lamb, who expiated the sins of sinful humanity and thereby saved many millions of lives from the ravages of war»⁹.

16th and 17th century of martyrdom in Japan remain actual in the early 21st century. As a young man, Pope Francis dreamt to be sent to the Japanese mission (this dream did not turn reality, because of health problems). In December 2016, the film *Silence* directed by Martin Scorsese, and based on the novel by the Japanese author Shusaku Endo from 1966 relaunched the debate on a broad basis.

Previously, on the 24th November 2008, the Portuguese Cardinal António Saraiva Martins, cardinal emeritus for the causes of the saints, presided over the mass beatification ceremony of hundred eighty-eight Japanese tortured and killed throughout Japan (more precisely in Yonezawa, now Yamagata, Edo, now Tokyo, Kyoto, Osaka, Hiroshima, and Yamaguchi) between 1603 and 1639.

They were mainly laypersons aged from 1 year old to 80 years old (sixty of them were women; thirty-three were under the age of 20; eighteen were children under the age of 5) and including whole families. Thereby, the Catholic Church eventually re-established truth of facts four centuries after their occurrence. This canonization was a tribute to the Japanese laypersons, who formed the overwhelming majority of martyrs of persecution in *Namban* Japan.

A syncretic faith and ritual

As Martin Scorsese brilliantly put on the screen, not necessarily convinced apostates trampled on medals with the Virgin Mary or the Crucifixion, the *fumi-e*. The need to camouflage and conceal, in addition to insufficiency or even inexistence of priests, and the separation of the *Kirishitan* communities from Rome and the rest of the Catholic world led to the formation of a highly syncretic faith and ritual.

Catholicism in Japan strongly borrowed from Buddhism, Shinto, as well as local habits. For instance, Christian devotions were illustrated as Asian devotions, such as the Virgin Mary disguised as the goddess Kannon.

The ancestors' worship was the most distinguished element of *Kirishitan* religiosity and ritual. They drew this from the Japanese religious context. Japanese Buddhists and Shintoists believe that their ancestors will reach eternity when becoming *kami* (deities). Ancestors' martyrs form a special community of

⁹ ALBERG, Jeremiah L. – *Apocalypse Deferred: Girard and Japan*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press, 2017, p. 27.



Picture 7 – Fumi-e with the Crucifixion.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Fumi-e>



Picture 8 – Fumi-e with the Virgin Mary.

<https://pt.wikipedia.org/wiki/Fumi-e>

kami known as *muenbotoke*, Buddhas of no affiliation or wandering spirits, and who had a violent death for the *Kirishitan*¹⁰.

In 1630 Shichiroemon and Maguemon, two Urakami-Nagasaki *Kirishitan* observed that ten or twelve years have passed since the expulsion of missionaries from Japan. Their return remained uncertain. Therefore, Shichiroemon and Maguemon created the *Ohatsuhoage ritual*, to replace the conventional Eucharist ritual, and also as a ritual of communication with *Kirishitan* saints and ancestors. It called back their deeds and, in particular, their martyrdom. Pieces of cloth of those martyrs were accordingly displayed for veneration on the table-like altar¹¹.

Kakure Kirishitan organized themselves in confraternities, also – called sodalities or congregations, given the small number of priests and the lacking ecclesiastic structure. Most lay martyrs had been members of



Picture 9 – The Virgin Mary disguised as Kannon, *Kirishitan* cult, Japan, 17th century. Salle des Martyrs, Société des Missions Étrangères de Paris.

<https://en.wikipe-dia.org/wiki/Kirishitan>

¹⁰ TURNBULL – *Acculturation among the Kakure Kirishitan*, p. 199-200.

¹¹ VANSILLA MUNSI, Roger – *The Age-Old Ritual Practice of Ohatsuhoage among the Kakure Kirishitan Survivors: Intersection of Identities and Resources*. Nagoya: Nanzan University (Anthropological Institute), 2019, p. 11 and 21.

confraternities. These associations honouring Japanese martyrs, such as the *Maruchiriyo no kumi* (Confraternity of the Martyrs) and *atosama-nakama* (Confraternity honouring the Japanese martyr baptised António) were especially popular in times of persecution.

The members of *Kirishitan* confraternities had a program of penances and confession, preparing their members for martyrdom. Their members were constantly reminded of the Crucifixion of Christ, and of both old and coeval Martyrs, in particular, the *Kirishitan* martyrs. The statues of the Congregation of the Martyrs in Arima, with more than 3,000 Christians in 1612, stated that its confreres committed themselves to die for their faith, following the example of Christ on the Cross¹².

Kirishitan adapted immediately to the new circumstances marked by persecution and martyrdom. They created specific rituals, shrines, objects and a religious literature and art. They paid a special reverence to the execution place at Nishizaka as a special site of miracles. According to the Spanish Franciscan friar Marcelo de Ribaneira, who was a witness to the martyrdom of 1597, the faces and bodies of the Christians hanging on the crosses stayed incorrupt for three months and were not devoured by the crows.

The same author also wrote that on the 14th March of the same year lights spread from the crosses towards the centre of Nagasaki. The blood of the martyrs taken by some Portuguese to Macau remained fluid and without emitting any bad smell during the whole trip. Relics of the martyrs were also credited with miraculous healings of ill people¹³.

Kirishitan leaders, who considered themselves as descendants of martyrs, assured that due reverence would be paid to relics related to their heroic ancestors. The *Kirishitan* believed that the martyr's letters, the pieces of their clothes stained with their blood, their holy pictures, crucifixes, medallions, and rosaries possessed supernatural and divine powers. They called these relics either *osugata* (images or talismans) or *nandogami* (deities enshrined in an inner part of the house)¹⁴.

An immense quest for relics arose immediately after the 1597 massacre. The Jesuit Luís Fróis, who witnessed the executions, wrote that believers stole

¹² GONOI, Takashi – The Jesuit Mission and “Jihi no Kumi” (Confraria de Misericórdia). *Transactions of the Japan Academy, J-Stage* トッ/日本學士院紀要. (Special Issue) 72 (2010) 127 and 13; and SATOSHI, Imazato – 今里悟之 Spatial Structures of Japanese Hidden Christian Organizations on Hirado Island: A Comparative Study of Three Villages and Ikitsuki Island. *Japanese Journal of Religious Studies*. 44/2 (2017) 261.

¹³ RIBADENEIRA, Marcelo de – *Historia de las islas del Archipiélago Filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*. Madrid: La Editorial Católica, 1947, p. 498-499.

¹⁴ NOSCO, Peter – Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the “Underground” Christians. *Japanese Journal of Religious Studies*. 20/1 (1993) 13.

the bones and skulls of the martyrs and torn their dresses violently away¹⁵. Understandably, this quest immediately met the bitter opposition of Japanese authorities. Thereafter, the Japanese authorities put their efforts in avoiding the replication of events such as this. They punished the collection of relics, a superstitious profanation of corpses for the Japanese, from the 1620s. Moreover, Christians would be rather burnt to death or drawn instead of being crucified. Their bodily relics and their relics of contact (objects owned or touched by the martyrs) were immediately burnt. The corpses or ashes would be eventually scattered into the sea¹⁶.

Martyrdom pervades Japanese Christian writings. Letters and sermons by the Christians facing imminent death give a glimpse of their feelings and fears. Their sacred book (a Bible-like narrative) called *Tenchi hajimari no koto* (Concerning the creation of Heaven and Earth) includes the biographies of several Japanese martyrs.

Treatises on martyrdom, such as the マルチリヨの勸め. – *Maruchirio nosusume* (*Exhortation to Martyrdom*) and マルチリヨの心 – *Maruchirio no kokore* (*Readiness for Martyrdom*), instructed the *Kirishitan* in their readiness to support torture and be killed for their faith. For instance, in Goto, *Kirishitan* convicted to death were advised to read the *こんちりさんのりやく* – *Konchirisan no Riyaku* (*Benefits of Contrition*), 1603. This text would help them to appropriately confess their sins in the absence of a priest¹⁷.

Early Christian art naturally reflected the subject. The *Mater Dolorosa*, the Crucifixion and Japanese Christian martyrs were extremely popular subjects. The *gozenzama*, hanging rolls depicting Christ, the Virgin Mary, saints, and local martyrs ranked first among the *nandogami*¹⁸.

The global character of early modern martyrdom

Early modern martyrdom was a global reality. Japanese *martyria* occurred in a period when plenty of missionaries met the same fate due to the wars of religion in Europe (ca. 1528-1634) and as missionaries to non-European people.

¹⁵ FRÓIS, Luís – *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nagasaki el 5 febrero de 1597*. Roma: Tipografía de la Pontificia Universidad Gregoriana, 1935, p. 106-107; and ELLISON, George – *Deus Destroyed: the Image of Christianity in Early Modern Japan*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1988, p. 140.

¹⁶ OMATA RAPPO, Hitomi – The Quest for Relics through the Mission in Japan (XVI-XVIII Century). *Archives de sciences sociales des religions* [on line] 177 (2017) 259-260

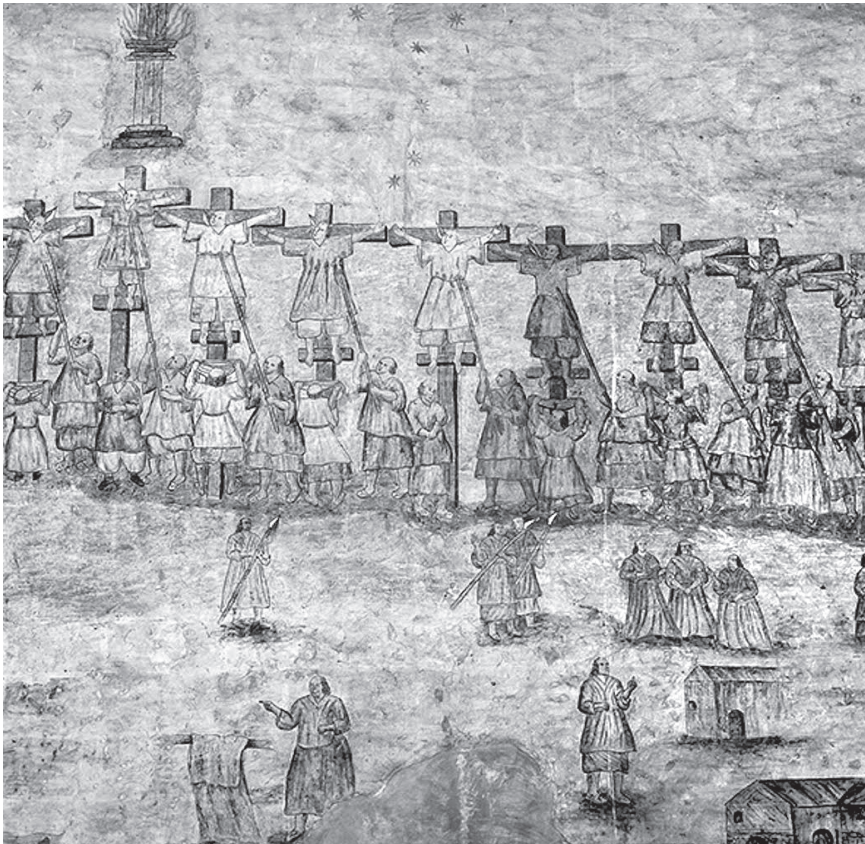
¹⁷ GONOI – *The Jesuit Mission and "Jihi no Kumi"* (*Confraria de Misericórdia*), p. 129-130; and TURNBULL – *The Kakure Kirishitan of Japan*, p. 20, 34 and 63.

¹⁸ NOSCO, Peter – Secrecy and the Transmission of Tradition Issues in the Study of the "Underground", p. 13.

Even more, to their majority unreported and therefore unknown lay persons were also killed for their faith.

The martyrdom of Nagasaki in 1597 was probably the first event in Japanese history with a wide diffusion beyond the country's borders. The Japanese context stood out within the coeval culture of martyrdom due to the number of martyrs and the ferocity of the episodes in *odium fidei*. The Catholic Church received news about the martyrs in Japan with great fervour.

In addition to the official hagiography established by Rome and the orders involved with missionary activity in Japan, this event found its way into poetry and drama. Ca. 1621, the Dominican Order commissioned the comedy *Los Mártires del Japón* to the Spanish poet Lope de Vega. This comedy is the most well-known poetic piece dedicated to the subject¹⁹.



Picture 10 – Mexican School, Watercolours, 1620s, Cuernavaca, Mexico. Photo by the author.

¹⁹ Lee, Christina H. – Lope de Vega and The Martyrs of Japan. In KALLENBORG, Hillaire, ed. – *A Companion to Early Modern Hispanic Theatre*. Leiden: Brill, 2014, p. 229.



Picture 11 – Unknown. Saint Philip of Jesus (San Felipe de Jesus), 18th century.
Oil on canvas, 16 1/2 x 11 1/2 in. (41.9 x 29.2 cm). Brooklyn Museum, Frank L. Babbott
Fund, 44.47.2 (Photo: Brooklyn Museum, 44.47.2_SL3.jpg)
<https://www.brooklynmuseum.org/opencollection/objects/2811>



Picture 12 – Melchior Küsel, engraving. Martyrdom of Diogo de Carvalho by immersion in a frozen lake in Japan on February 22, 1624.

In TANNER, Mathias – *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans*, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pro Deo, fide, Ecclesia, pietate, sive, Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fide.

Praga, 1675, p. 313.

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/97/Melchior_kusel-diego_carvalho.jpg

Friars, Bartolomé Laurel, and Bartolomé Gutiérrez were also distinguished with the crown of martyrdom in Nagasaki in 1627 and 1632, respectively²¹.

The Jesuit magus opus on *martyrdom Societas Iesu ad sanguinis et vitae profusionem militans* (1675) by the Bohemian Jesuit Mathias Tanner is particularly illustrative about the pain and torture suffered by Jesuits missionaries in Japan

In 1621, the Duke of Bavaria Maximilian I commissioned fine engravings with Christian martyrs of Japan. Catholic parties would extensively use copperplate engraving and oil painting and fresco cycles (which existed in original and copied form), as a useful way to educate Europeans and non-Europeans in the heroic values represented by martyrs²⁰.

The fresco murals depicted in the former Franciscan church in Cuernavaca, Morelos, Mexico, and dated to the mid 17th century constitute the most celebrated paintings of the Japanese episodes of martyrdom in the early modern art of the Viceroyalty. This fresco cycle establishes a close link between Japanese martyrdoms and this geographical area as distant as Mexico.

Underlying this commission, the Mexican Franciscan Felipe de Jesús was the first martyr in Nagasaki in 1597. The Franciscans translated his bodily remains to Mexico in 1629. He was the first Mexican declared blessed, and was chosen as the patron saint of Mexico City, his home city. Two other Mexican

²⁰ PO-CHIA HSIA, Ronnie – *The World of Catholic Renewal, 1540-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 130.

²¹ ARIMURA, Rie – Nanban Art and its Globality: A Case Study of the New Spanish Mural. The Great Martyrdom of Japan in 1597. *Historia y Sociedad* 36 (2019) 21-56, 42.

during the 16th and the 17th centuries. According to this gruesome report, Japan was the area where most Jesuits were distinguished with the crown of martyrdom. Moreover, the largest variety of martyrdom forms existed in this area.

The fact that most Jesuits were slowly immolated (engravings in pages 290, 303, 305, 317, 322, 327) was due not only to the wish of persecutors to avoid relics, but also to the extreme pain inflicted to the condemned Christians. Being poured



Picture 13 – Jacques Callot, The Martyrs of Japan, Metropolitan Museum of Art, Manhattan, New York, United States of America.

<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/418476>

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Les_Martyrs_du_Japon_\(The_Martyrs_of_Japan\)_Met_DP890514.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Les_Martyrs_du_Japon_(The_Martyrs_of_Japan)_Met_DP890514.jpg)

with boiling water (engraving in page 333) and to freeze to death in ice water (engraving in page 313) would be also extreme harsh and painful ways of facing one's death. Worst of all, missionaries and laypersons suffered the martyrdom of



Picture 14 – Anonym Painter, The Three Japanese Jesuit Martyrs of Nagasaki 1597
Juan Goto, Diego Kisai and Pablo Miki, oil painting, first half of the 18th century,
Museo Nacional del Virreinato, Tepotzotlán, México. Photo by the author.

the pit, *i. e.*, being hung upside down in the pit with the head stuck in excrement (engraving in page 349)²².

The official Catholic narrative distorted reality. The overwhelming majority of martyrs were *Kirishitan* lay women, men and children. However, the official narrative treated Jesuits and friars as heroes, and laypersons as secondary actors or even omitted them. The Jesuits and mendicant friars, such as Franciscans, Dominicans and Augustinians, commemorated their martyrs locally and then sent the reports to Rome and worldwide.

The printed reports on great and new persecutions and accounts of the state of Japanese Christianity and the depiction of cycles illustrating early modern martyrdom in Japan should certainly awake new conversions and missionary vocations.

These written and visual accounts were moreover instrumental in the order's efforts to affirm themselves in Japan as in Rome. An engraving by the French artist Jacques Callot probably open in 1627 to support the canonization of the Franciscan martyrs of Nagasaki in 1597 omits the Jesuits martyrs on the same occasion. The next year, the Jesuits initiated the circulation of artistic representations of the three Jesuits martyrs.

As the Franciscans, the Jesuits were extremely efficient in spreading worldwide the cult and the iconography of the members of their order, who had perished for their faith in Japan. In his report on the 1597 martyrdom, Luís Fróis accused the Franciscans of having caused the death of these three Jesuits²³. The later were the real heroes in his viewpoint, as for the rest of the Jesuits. The decoration program of high altar at the church of La Profesa in the vice-regal capital of New Spain depicts them. Images of these martyrs were also displayed at the novitiate church in Tepotzotlán²⁴. The Jesuits and the Mendicant friars diffused texts and images of their own members, by norm²⁵.

Conclusions

To conclude, the first period of Catholicism in Japan was marked by torture and mass killings of missionaries and, in particular, lay Christian Japanese.

²² TANNER, Mathias – *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia, et America, contra gentiles, Mahometanos, Judaeos, haereticos, impios, pró Deo, fide, Ecclesia, pietate, sive, Vita, et mors eorum, qui ex Societate Jesu in causa fide*. Prague: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675., Prague: Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, 1675.

²³ FRÓIS, Luís – *Relación del martirio de los 26 cristianos crucificados en Nagasaqui el 5 febrero de 1597*, p. 32 and 87.

²⁴ MCCLELLAND, Gwyn – *Dangerous Memory in Nagasaki*, p. 152.


²⁵ OSSWALD, Cristina – A Iconografia do Martírio na Companhia de Jesus entre os sécs. XVI e XVIII. *Revista Portuguesa de Filosofia* 65 Supl. (2009) 486-487.

A complex set of religious, political and economic reasons instilled these episodes of martyrdom defining the identity and the religiosity of *Kakure Kirishitan*. These episodes occurred in a time when similar episodes were taking largely place, even in Europe. The significance Rome gave to Christian martyrdom in Japan can explain the quick beatification of the 1597 Nagasaki martyrs. The Nagasaki atomic bomb in 1945 relaunched the interest of Japanese Christians for their past *martyrium*. Already in the early 21st century, the 2008 mass canonisation and the discussion motivated by the film *Silence* in 2016 demonstrate the actuality of the Christian martyrdoms in *Namban* Japan.




O PADRE ANTÓNIO FERNANDES (1567-1642):
SUA PERCEPÇÃO DO CELIBATO E DA VIDA ASCÉTICA DOS ETÍOPES

LEONARDO COHEN SHABOT

 <https://orcid.org/0000-0001-6097-3857>

JANINE AYALA MELO

 <https://orcid.org/0009-0003-5752-7583>

Resumo: António Fernandes foi um dos missionários jesuítas que acompanharam Afonso Mendes, o Patriarca Católico da Etiópia, ao exílio em 1632. Tal como Mendes, Fernandes passou o resto dos seus dias em Goa, onde foi prefeito do Colégio Jesuíta de São Paulo por sete anos, até sua morte em novembro de 1642. Por 29 anos, o padre jesuíta dedicou seus esforços para persuadir os dignitários etíopes a renunciar à sua Igreja Ortodoxa anti-Calcedônica. O texto analisado no presente artigo foi publicado em português em Goa em 1652. Trata-se de uma obra composta por 183 fólios, divididos em 42 capítulos e prefaciados pelo próprio Patriarca Católico da Etiópia, Afonso Mendes. Vários aspectos desse texto interessante merecem atenção, entre eles, a maneira como Fernandes, com base em histórias inspiradoras e princípios teológicos, tentou refutar o que considerava “erros” e “heresias” típicos da Igreja Etíope. Este tratado foi de fato o meio pelo qual os católicos – como os etíopes – foram justificados como “devotos da Virgem”. O presente artigo trata do caráter didático do texto, como regulador do comportamento ascético local e das relações conjugais na sociedade etíope. O livro de António Fernandes, *Vida da Sanctíssima Virgem Maria May de Deos & Senhora Nossa*, constitui um exemplo de vários livros que foram compostos pelos jesuítas na Etiópia, introduzindo a literatura da Reforma Católica neste país cristão. O tratado da Virgem serve ao propósito de maior controle social e maior disciplina na vida ascética e matrimonial.

Palavras-chave: Jesuítas, Etiópia, Ascetismo, Celibato, Matrimônio.

FATHER ANTÓNIO FERNANDES (1567-1642):
HIS PERCEPTION OF CELIBATE AND THE ASCETIC LIFE OF THE ETHIOPIANS

Abstract: António Fernandes was one of the Jesuit missionaries who accompanied Afonso Mendes, the Catholic Patriarch of Ethiopia, into exile in 1632. Like Mendes, Fernandes spent the rest of his days in Goa, where he was the prefect of the São Paulo Jesuit College for seven years until his death in November 1642. For 29 years, the Jesuit father had dedicated his efforts to persuading Ethiopian dignitaries to renounce their anti-Chalcedonic Orthodox Church. The text analyzed in the present article was published in Portuguese in Goa in 1652. It is a work comprising 183 folios, divided into 42 chapters and prefaced by the Catholic Patriarch

of Ethiopia himself, Afonso Mendes. Several aspects of this interesting text deserve attention, among them, the manner in which Fernandes, based on inspiring histories and theological principles, tried to refute what he considered “errors” and “heresies” typical of the Ethiopian Church. This treatise was in fact the means by which Catholics – like Ethiopians – were justified as “devotees of the Virgin”. The present paper deals with the the didactic character of the text, as regulator of local ascetic behavior, and of marital relationships in Ethiopian society. António Fernandes’s book, *Vida da Sanctissima Virgem Maria May de Deos & Senhora Nossa*, constitutes an example of various books that were composed by the Jesuits in Ethiopia, introducing the literature of the Catholic Reformation into this Christian country. The treatise of the Virgin serves the purpose of greater social control and greater discipline in ascetic and matrimonial life.

Keywords: Jesuits, Ethiopia, Asceticism, Celibate, Matrimony.

O PADRE ANTÓNIO FERNANDES (1567-1642): SUA PERCEÇÃO DO CELIBATO E DA VIDA ASCÉTICA DOS ETÍOPES

LEONARDO COHEN SHABOT*

JANINE AYALA MELO**

António Fernandes foi um dos missionários jesuítas que acompanhou o patriarca católico da Etiópia, Afonso Mendes, ao exílio em 1632¹. A derrota do catolicismo no país africano havia sido definitiva, mas por algum tempo, os jesuítas cogitaram a possibilidade de retornar e continuar com seu trabalho evangelizador. Fernandes, como Mendes, passou o resto de seus dias em Goa, onde por sete anos serviu no cargo de prefeito do colégio jesuíta de São Paulo, até que morreu em novembro de 1642. Ao longo de 29 anos, o padre jesuíta dedicou seus esforços para que Etiópia abandonasse sua adesão à fé ortodoxa de linha anticalcedônica, para se reconciliar com a igreja católica. Nesta tarefa, Fernandes foi um árduo promotor da literatura católica própria da contrarreforma. Sabe-se que ele traduziu, compôs e corrigiu um considerável número de textos, que foram difundidos na língua etíope durante os anos de sua missão, e que posteriormente foram destruídos ou queimados após os acontecimentos que se seguiram à ascensão ao poder do imperador Fasilidas em 1632. Foi precisamente em Goa que foram impressos alguns dos tratados de Fernandes, cujas edições

* Ben Gurion University, Israel; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

** Ben Gurion University, Israel.

¹ Trabalhos significativos para a compreensão deste período da história etíope são os de RAMOS, Manuel João – Machiavellian Empowerment and Disempowerment: the Violent Political Changes in Early Seventeenth century Ethiopia. In CHEATER, Angela ed. – *The Anthropology of Power. Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. London-New York: Routledge, 1999, p. 191-205; PENNEC, Hervé – *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2003; PENNEC, Hervé – La mission Jesuite en Ethiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir ethiopien. *Rassegna di Studi Etiopici*. 36, 37, 38 (1992-1994) 77-115; 135-165; 139-181; COHEN, Leonardo – *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555-1632)*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2009; MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER, Andreu – *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia*. Leiden-Boston: Brill, 2015. Para uma extensa bibliografia sobre o assunto, ver COHEN, Leonardo; MARTÍNEZ D'ALÓS-MONER Andreu – The Jesuit Mission to Ethiopia (16th-17th Centuries): An Analytical Bibliography. *Aethiopica*. 9 (2006) 190-212.

temos até hoje, e que nos permitem conhecer a cultura e a teologia católicas que os missionários tentaram introduzir na Etiópia².

Segundo informação que outorgou o Padre Manuel de Almeida, o Padre António Fernandes compôs um livrinho muito devoto e douto sobre a vida da virgem santíssima nossa Senhora, que ele traduziu para o idioma do livro [i. e. Gə'əz].” Segundo de Almeida, o livro foi estimado pelos etíopes, que por si já eram devotos à Virgem. O objetivo foi a edificação através de muitas histórias e favores que a Virgem fez aos seus devotos, elaborando através da crítica o que os católicos consideravam como erros da Igreja Etíope³.

De fato, os documentos que sustentam a missão jesuíta na Etiópia, nos dão conta da ampla dedicação dos missionários na divulgação e propagação da devoção e do culto à Virgem Maria. Se trata, certamente, de uma tarefa a qual os jesuítas se dedicaram em diferentes projetos missionários. O debate mariológico mais importante dos séculos XVI e XVII dizia respeito à imaculada concepção e nele participavam os teólogos da Companhia de Jesus. À medida que as congregações marianas se multiplicavam, os jesuítas fomentaram a devoção à Virgem e criaram uma estrutura para a minoria selecionada que promoveu perseverantemente a doutrina da Imaculada Conceição⁴.

No entanto, o caráter do culto da virgem na Etiópia tem um certo caráter apologético. Como assinala o jesuíta Manuel de Almeida, os monges locais «colocaram na cabeça das pessoas que nós [os jesuítas] somos inimigos da virgem»⁵.

Certamente, há um tempo os prelados da Igreja Etíope deram aos hereges o nome de «inimigos da virgem»⁶. A heresia estefanita do século XV na Etiópia, se havia caracterizado por sua recusa em se prostrar diante da cruz e do ícone da virgem⁷. Curiosamente, dois séculos depois, tampouco os jesuítas puderam escapar a esta nomeação e tiveram de dar particular ênfase a mostrar que a sua devoção à Santa Mãe era ainda maior. Assim, quando o padre Diego de Matos entrou na ilha de Dek no lago Tana – um dos bastiões da resistência etíope ao catolicismo – ele se dedicou a quebrar altares e recolher livros. Porém, para balan-

² BOAVIDA, Isabel – Fernandes, António. In UHLIG Siegbert, ed. – *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, p. 530.

³ BECCARI, Camillo – *Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales Inediti a Saeculo XVI ad XIX*. Vol. 7. Roma: C. De Luigi, 1903-1917, p. 476.

⁴ O'NEILL, Charles. E. – Teología IV.5 Mariología. In O'NEILL Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M., eds. – *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Vol. 4. Roma-Madrid: Instituto Historicum S.I.-Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 3737-3738.

⁵ BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 7, p. 98, 129.

⁶ GUMINGER, Cuthbert – Maria en las Liturgias Orientales. In CAROL, Juniper B. coord. – *Mariología*. CAREAGA, María Angeles G., trad. GARCÍA, Narciso, intr. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964, p. 214.

⁷ KAPLAN, Steven – Stephanites. In UHLIG, Siegbert; BAUSI, Alessandro, eds. – *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 4. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010, p. 746-749.

cear essa atitude violenta e receber aceitação, concedeu deliberadamente muitos elogios e louvores à Virgem, cada vez que ele pregava⁸. Visto isso, se resulta a um certo ponto estranho que, na história das missões deste período, os missionários da Companhia de Jesus tivessem sido enfrentados a defender seu compromisso e devoção à Virgem, em frente as acusações de seus adversários.

O texto analisado a seguir foi publicado em português em Goa, por volta do ano de 1652. Trata-se de uma obra de 183 páginas, dividida em 42 capítulos e prefaciada pelo Patriarca Católico da Etiópia, Afonso Mendes. De fato, vários aspectos desse interessante texto merecem atenção, entre eles, a forma como Fernandes, a partir de relatos exemplares e afirmações teológicas, procurou refutar o que considerava como “erros” e “heresias” típicos da Igreja etíope. Este tratado foi, de fato, um veículo que permitiu que os católicos se justificassem como “devotados à Virgem” assim como os etíopes, para que dessa posição de legitimidade pudessem emitir, mais comodamente, críticas ao cristianismo local. Em seguida, destacamos o caráter didático do texto de Fernandes, como regulador do comportamento ascético local, bem como sua perspectiva sobre as relações conjugais na sociedade etíope.

As virtudes da Virgem e a questão de quem é um bom cristão

Diante dos ataques dos reformadores protestantes ao culto e à doutrina mariana, os defensores da ortodoxia católica escreveram uma grande quantidade de literatura polêmica, que veio reafirmar e reforçar a perfeição da Mãe de Deus, sua santidade inigualável, sua imunidade a todos pecados; sua mediação universal na aquisição e distribuição de todas as graças, bem como a veneração que lhe é devida.

Como mencionado anteriormente, durante os séculos XVI e XVII, os jesuítas ocuparam um lugar preponderante para destacar as virtudes de Maria. Pedro Canísio, falecido em 1597, distinguiu-se por sua eminente refutação dos “erros” dos protestantes em sua obra *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque*⁹. Posteriormente, seu irmão na religião, Francisco Suarez, desenvolveu a doutrina mariana de São Tomás nos primeiros 23 estudos de seu *De mysteriis vitae Christi*, obra considerada uma «contribuição monumental tanto para o conteúdo quanto para o método da mariologia»¹⁰. Roberto Belarmino também estava inclinado a refutar as concepções protestantes sobre

⁸ BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 7, p. 103-104.

⁹ SHEA, George W. – Historia de la Mariología en la Edad Media y los Tiempos Modernos. In *Mariología*, p. 292.

¹⁰ SHEA – Historia de la Mariología, p. 293

a Virgem em sua obra *Disputationis de controversiis*¹¹. Sem ter o caráter monumental da obra de seus antecessores, o texto de Fernandes se inscreve nessa longa lista de tratados mariológicos jesuítas, mas, diferentemente dos anteriores, não polemiza com doutrinas protestantes, mas com o cristianismo ortodoxo da Etiópia – apegado a uma longa tradição mariológica – durante um período de forte agitação social e religiosa.

Tratando-se de uma obra de mariologia, Fernandes considera essencial apresentar a Igreja Católica como aquela que consegue emular, da forma mais autêntica e leal, as virtudes da Virgem. A obra de Antonio Fernandes é um verdadeiro ode à Virgem Maria. Portanto, quando lemos atentamente seus escritos, podemos perceber que estes são uma tentativa de mostrar à Igreja Católica, bem como seus representantes, como aqueles que emulam de forma mais autêntica e real as virtudes da Virgem.

Fernandes enumera as virtudes da Santa Mãe que devem ser imitadas:

«a guarda da pureza virginal, castidade, oração, penitencia, jejum, cilícios, disciplinas; em exercitar obras de misericórdia: visitar enfermos, servilos, & acudir lhe com o necessario: aos presos tambem, levando lhes de comer, & fazendo outras obras pias. Desta, & e outras muitas coisas, que estam neste livrinho, se deixa bem ver, que os filhos da Igreja Romana amam, veneram, servem e imitam a esta Senhora, mais que outra alguma naçam do mundo»¹².

Fernandes busca instruir com sua escrita a sociedade etíope. Ele enfatiza a obediência, o recato, a pureza e todas as virtudes de Maria, e apresenta a rebelião contra o catolicismo por parte da Igreja Etíope Ortodoxa como uma antítese da Virgem, sendo a última a encarnação de todas as virtudes e a rebelião da primeira a demonstração de todos os vícios. Com esta apresentação dicotômica da história e realidade, Antonio Fernandes desenha a imagem da Virgem de tal modo que seu *status* se consolide e que a visão da Igreja Católica como a fiel protetora da imagem da Santa se estabeleça indiscutivelmente.

Por que motivo Fernandes se viu forçado a enfatizar o compromisso da Igreja Romana com essas virtudes mais do que qualquer outra? Ao contrário do conflito com os protestantes, os jesuítas na Etiópia enfrentaram um cristianismo que, além de sua devoção à Virgem, exaltava a instituição do monaquismo. Vários estudos recentes destacaram a profunda rivalidade que eclodiu entre os jesuítas e os monges etíopes, que eram vistos como hereges obstinados, representantes máximos das concepções cismáticas herdadas da Igreja de Alexandria. Mas a

¹¹ SHEA – *Historia de la Mariología*, p. 293

¹² FERNANDES, António – *Vida da Sanctissima Virgem Maria May de Deos, & Senhora nossa*. Goa: Collegio de S. Paulo, 1652, p. 36.

crítica ao monaquismo local não se orienta apenas para suas concepções teológicas ou cristológicas, mas também para o que os missionários consideravam uma forma indisciplinada de observar a castidade, apesar de reconhecer o grau de estima que essa prática ascética tem entre os etíopes.

Tal como se filtra a partir das constituições da Companhia, para os jesuítas há uma ligação evidente entre castidade, limpeza do corpo e da mente, e obediência (Constituições 547)¹³. O jesuíta Manuel Barradas – contemporâneo de Fernandes – aceita que os monges etíopes valorizam a castidade, mas acrescenta que poucos são os que a guardam. Em consonância com a visão que concebe um cristianismo etíope deteriorado e distante de suas origens, Barradas vê a falta de rigor em relação à castidade como consequência de um processo de corrupção permanente. Antigamente – escreve o padre jesuíta – os monges guardavam a castidade até que se foram corrompendo com as esposas dos grandes, quando estes iam à guerra¹⁴. Padre Barradas acrescenta que alguns até vivem com mulheres ou são casados. A incapacidade do mais alto hierarca da Igreja Etíope, o *Abunä*, de admoestar e mitigar a desobediência também é destacada. O Patriarca Mendes também critica o relaxamento das normas entre os religiosos na Etiópia, argumentando que a profissão de vida religiosa não é mais que uma sombra desta:

«Pergūta o Mefre aos proffefantes, se queré deixar o mūdo, & refpondendo que fy, ficam proffefos, fem mais outros votos, cada vez que queré dixam, trocam a vida de Religiam porqualque outra que lhe contenta, fem ter por iffo pena algūa, nem caftigo»¹⁵.

Alguns anos antes, o padre Pedro Páez relata a história de um anacoreta que, depois de viver seis anos no deserto, vestindo peles e fazendo grande penitência – gastando certas horas do dia em oração com a cabeça no chão e os pés para cima – havia deixado a vida religiosa para casar e ter filhos. Segundo Páez, não foram poucos os que deixaram o hábito, argumentando que foram obrigados a tomá-lo e que não podiam viver castamente¹⁶.

Certamente, muitas dessas críticas foram dirigidas aos monges porque eles mostraram pouco entusiasmo pela fé católica quando esta se tornou a religião oficial do império. Os jesuítas ligam, assim, a indisciplinada à heresia. Dos monges

¹³ ARZUBIALDE, Santiago; CORREALLA, Jesús; GARCÍA-LOMAS Juan Manuel, eds. – *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Bilbao: Universidad Pontificia Comillas-Mensajero-Sal Terrae, 1993, p. 234-235.

¹⁴ BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 4. p. 256.

¹⁵ VEIGA, Manoel Da – *Relaçam Geral do Estado da Christiandade de Ethiopia*. Lisboa: Por Mattheus Pinheiro, 1628, p. 4.

¹⁶ BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*, vol. 2, p. 526.

etíopes diziam que, «alem de faltarem na observancia de feus eftatutos, faltaram tambem na obediencia à Igreja Romana»¹⁷.

Nesse contexto a interpretação que Fernandes apresenta do episódio relatado no Evangelho de João capítulo 2 chama a atenção, onde o tema das bodas de Cana e da transformação da água em vinho é tratado. Para Fernandes, a transformação da água em vinho constitui também uma metáfora da transformação de uma vida ruim em uma boa, por intercessão da Virgem. Este é o primeiro milagre que Cristo fez, por intercessão de sua mãe:

«Esta troca e mudança, que foram feitas por sua intercessão da água em vinho, significa a conversão das coisas para melhor; porque assim como a água fria e insípida se transformou em vinho, que tem um sabor suave e precioso, assim muda e troca aqueles por quem intercede. Os fundamentos desta interpretação vêm das próprias fontes patrísticas e já podem ser encontrados em autores da antiguidade tardia como João Crisóstomo»¹⁸.

Fernandes usa uma variedade de episódios provenientes de diversas fontes e diferentes épocas para ilustrar a transformação de homens e mulheres viciosos em pessoas virtuosas e piedosas. Um deles é o caso de Santo André Corsino que, apesar de ter nascido de pais piedosos, entregou-se ao vício e ao pecado por juntar-se com mais amigos, que mudou sua vida depois de ouvir o sonho de sua mãe, que lhe disse:

«filho meu, ouve minhas palavras, nam as desprezes. Eu, & teu pay vivemos estéreis, muitos anos, & fizemos voto a Deos, & sua may de lhe oferecer as primieias de meu ventre; & assi te concebi por intercessam da Virgem Maria; chegando o tempo do parto, me parecia em sonhos, que paria lobo, o qual entrando na Igreja, deixada aquella forma, se tornava cordeiro. Bem sabes, qual foste ate agora na idade passada, que nam vivesse como racional, senam como irracional; agora pede ja o tempo, que te tornes cordeiro, & queiras comprir os votos, q fizemos por ty; porq não naceste pera nos, senão pera a Virgem Maria»

Essas palavras impressionaram profundamente o jovem André. Cheio de vergonha e arrependimento, ele foi à igreja dos Padres Carmelitas e ajoelhando-se diante da imagem da Virgem do Carmen prometeu que sua vida mudaria

¹⁷ VEIGA – *Relaçam Geral*, p. 3.

¹⁸ Há homens que parecem água, muito frios, frágeis e instáveis. Mas é necessário trazer o Senhor para aqueles que se encontram em tal situação, e para que Ele mude sua vontade como se faz com a qualidade do vinho, para que não sejam mais lavados, mas tenham um corpo, e sejam causa de alegria em si mesmos e nos outros. CHRYSOSTOM, John – *Homilies on the Gospel of St John*. In SCHAFF, Philip, ed. – *A Select Library of the Nicene and Post Nicene Fathers of the Christian Church*. Volume XIV. Edinburgh: T & T Clark, 1956, p. 78.

completamente; o mesmo com Maria do Egito, uma mulher que no século IV se retirou para uma vida de ascetismo depois de anos se entregando à prostituição. E o último caso mencionado por Fernandes é o de Bento de Góes, o primeiro europeu a atravessar da Índia para a China, via Afeganistão, que ingressou na Companhia de Jesus depois de se entregar ao jogo e aos vícios próprios da vida militar, na qual se havia formado¹⁹.

A Virgem também intercedeu por ele. Entrando um dia na capela de Travancore, rezou diante da imagem da Virgem, obtendo através dela a graça da conversão²⁰.

Imediatamente depois de trazer os exemplos anteriores, Fernandes sentencia «ouçamos cõ muita atenção a execravel mudança de vinho em agoa, que o anno passado de 1632 se fez neste Reyno»²¹. É evidente que a partir deste exemplo Fernandes procure ilustrar o processo inverso daquele ensinado pelos exemplos edificantes que citamos, precisamente, o regresso do reino da Etiópia a uma vida de perversão e vício. No entanto, há um detalhe adicional que deve ser observado e que corresponde – nesta associação de Fernandes – à controvérsia entre católicos e ortodoxos em torno da questão da Eucaristia.

Pesquisas recentes destacaram os conflitos que surgiram entre católicos e ortodoxos na Etiópia, em torno da questão da Eucaristia. Além do dilema que a prática comum na Igreja etíope de conceder a comunhão nas duas espécies significava para os jesuítas, os missionários exerceram uma dura crítica em respeito à substância utilizada para a comunhão, que na Etiópia não era vinho, mas passas com água. Por isso – argumentaram os jesuítas em diversas ocasiões – não havia verdadeira consagração na prática eucarística etíope, pois o vinho não era vinho, mas passas com água. Também nos textos etíopes desse período encontramos ecos dessa polémica.

O texto ‘Asärətu tāsə’əlotat (As 10 perguntas) foi escrito no final do período jesuíta²². A seção dedicada ao tema da Eucaristia inclui uma apreciação particular da água como Fonte original do sangue. Aparentemente, esta é uma resposta à acusação dos jesuítas de que a consagração não era autêntica por ser uma mistura de passas com água, em vez de vinho. O texto tenta fornecer ao público etíope uma justificativa teológica para legitimar a prática sacramental da tradição local. Assim, um trecho do texto explica que:

«O sangue e a carne humanos vêm do pão e da água. Então, quando Maria carregou em seu seio Nosso Senhor Jesus Cristo em seu ventre, pela mão do

¹⁹ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 140-142.

²⁰ CRONIN, Vincent – *The Wise man of the West*. New York: Dutton, 1955, p. 237.

²¹ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 142.

²² Se trata de um texto etíope datado por volta dos anos 20 do século XVII. No dito manuscrito, o discípulo apresenta 10 perguntas sobre questões eclesiais relevantes, e o magistrado apresenta suas respostas.

Espírito Santo, imaculado, do mesmo pão que Maria comia dia após dia, Jesus tomou um pedacinho do qual foi feita sua carne, e da água que ela bebia misturada com vinho, tomou um pouco para fazer seu sangue. *Por isso, Nossa Senhora e toda a gente deste país bebem água misturada com vinho»*²³.

Assim pois, no contexto de seu tratado, Fernandes reitera a crítica a essa prática, considerada um “pecado gravíssimo”, por enganar o povo «dando lhe agoa por sangue do mesmo Senhor»²⁴. Fica assim estabelecida uma sugestiva equação de binômios vinho-água, catolicismo-ortodoxia etíope, ascetismo-depravação, estabelecidos como coordenadas essenciais da argumentação e do raciocínio de Fernandes. Crisóstomo escreveu sobre a conversão da água em vinho, opondo a gula e o luxo à pobreza e à abstinência²⁵. Para Fernandes a rebelião contra o catolicismo na Etiópia é, portanto, uma rebelião em nome dos vícios e contra as virtudes, um processo no qual o vinho se transforma em água.

O valor da disciplina e da obediência

Em seu livro *Vida da Sanctissima Virgem Maria May de Deos, & Senhora Nossa*, o Padre Fernandes descreve a obediência de Maria como uma virtude com a qual ela nasceu. Na seção 9 do livro de Fernandes, ele descreve como os pais da Virgem, Joaquim e Ana, a levaram quando tinha apenas 3 anos ao templo de Jerusalém para oferecê-la a Deus. Nesta situação retratada pelo jesuíta, Maria, já no templo de Jerusalém, sobe ao altar e se despede de seus pais, obedecendo-os, para se dedicar a Deus. Ela é retratada como uma menina, e depois mulher, obediente, graciosa e alegre, que se ocupou em seus anos como infante e jovem a servir a Deus, para logo depois passar a servir ao seu filho, que é retratado como um ser único de natureza híbrida, de Deus e homem.

Sua obediência se retrata tanto naqueles que nascem com esta virtude como naqueles que recebem sua fé. Antonio Fernandes não só usa uma variedade de episódios provenientes de diversas fontes, e de diferentes épocas, para ilustrar a transformação de uma natureza viciosa a uma natureza piedosa e pura; ele também usa de exemplos históricos para retratar naturezas que já nascem puras, com o intuito de argumentar que se na mocidade um se descobre como bom e direito caminho, por este ele ou ela sempre andará. Este argumento é visto em uma seção do texto:

²³ CERULLI, Enrico, ed. and trans. – *Scritti teologici etiopici dei secoli XVI–XVII*. Vol. 2. Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1960, p. 201 (Gə'əz), p. 225-226 (Italiano).

²⁴ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 142.

²⁵ CHRYSOSTOM – *Homilies on the Gospel of St John*, p. 78-79.

«se na mocidade, & adolescência se tomou bom, & direito caminho, sempre por ele se andara; se nao por ele se continuara. Se se beberam bons costumes, sempre se terão até a velhice; se mãos, nem com ella se largaram»²⁶.

O exemplo dado em seguida a este trexo é o da menina Edburga, filha de Eduardo Rei da Inglaterra e da Rainha Elsigina, que ao ser posta em prova em frente a duas câmaras, uma com livros e objetos sagrados e a outra com objetos de valor material, escolheu se dirigir ao primeiro e assim deu o sinal de sua santidade.

Outros exemplos usados para demonstrar virtudes inabaláveis são vistos no livro, tanto por parte de sacerdotes quanto por parte de reis e rainhas, que apesar da obrigação de se casarem para o bem do reinado, resolveram guardar castidade e se comportarem como irmão e irmã. Sendo assim, Antonio Fernandes não só retrata uma situação de transformação do vício em pureza – ou seja, da água ao vinho – mas também de uma contínua obediência para que as virtudes já existentes fossem mantidas.

Ademais, algo importante a ser notado em seu escrito é o papel da Igreja Católica para com a castidade e a virtude da obediência, como visto no exemplo de Santa Cecilia Virgem nascida em Roma. Santa Cecilia foi obrigada a se casar, contra sua vontade e por ordem de seus pais, com Valeriano, um fidalgo nobre. Fernandes retrata o dia das bodas, no qual a santa diz ao seu esposo que ao seu lado há um Anjo, que guarda sua virgindade. Seu esposo, querendo ver prova deste Anjo, foi mandado por Cecilia a se batizar, pois sem se fazer Cristão não o poderia ver. Este, desejoso de ver o Anjo, foi ao Papa S. Urbano, que estava escondido por razão de perseguição, e pediu para ser batizado. Tornando batizado, achou Cecilia a Virgem orando e ao seu lado o Anjo, esperando-o para transformá-lo em santo casto também. Pouco tempo depois os dois se tornaram mártires e seus corpos guardados em Roma na Igreja da mesma Santa²⁷.

Com esta história, Antonio demonstra a obediência da mulher virgem e o papel da Igreja Católica como a que a ajuda a manter sua pureza. O Papa S. Urbano é a encarnação da santidade na história de Santa Cecília e São Valeriano, pois mesmo com o perigo da perseguição este último foi batizado, tornando-se assim um homem casto também. Além do mais, conta Fernandes que seus corpos puros estão guardados na Igreja da Santa Cecilia em Roma. Ou seja, novamente a igreja é a guarda e o escudo dos corpos virgens e puros. Estas foram pequenas amostras dos diversos exemplos existentes no livro de Fernandes, escritos para elogiar e exaltar a Virgem, e para mostrar a Igreja Católica como seu verdadeiro escudo em frente a hereges e libidinosos que se dizem cristãos.

²⁶ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 35.

²⁷ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 46.

A vocação religiosa e o problema dos casamentos prematuros

Os jesuítas procuraram regular e disciplinar a vida ascética. O mesmo tentaram fazer em relação à família e à vida conjugal e, sobretudo, traçar limites claros e contundentes entre um e outro. Por isso, no seu tratado sobre a virgem, o padre Fernandes se mostra preocupado que na sociedade etíope muitos sejam forçados a casar, sem terem tido a oportunidade de escolher livremente a castidade. Citando o Padre Suarez, o jesuíta português afirma que desde que teve o uso da razão, Maria teve o propósito de manter a virgindade perpétua. Que a virgindade é melhor e mais agradável a Deus do que não ser virgem, é algo que Fernandes deduz de sua interpretação de 1 Coríntios 7:38. «Assim ambos, aquele que dá sua filha virgem em casamento, faz bem; e o que não a dá em casamento faz melhor». Mas, como veremos, a questão essencial nesse contexto é quando e em que ponto se pode dizer que se tem o uso da razão para escolher conscientemente a virgindade?

De acordo com o modelo patrístico, que destaca o paralelismo entre Eva e Maria²⁸, Fernandes procura instruir a sociedade etíope – à qual dirige seu texto – à moderação, obediência e recato. Ecoando os ensinamentos de Santo Ireneu, Fernandes aponta que o que Eva atou pela incredulidade, Maria desatou pela Fé²⁹. Virgindade, desobediência e morte se opõem, assim, às ideias essenciais de virgindade, obediência e vida. Fernandes enfatiza duas virtudes particulares de Maria, a virgindade e a humildade³⁰. Maria é o cordeiro das virgens, a primeira virgem³¹. Enquanto os escravos da carne e dos apetites vendem tão barato uma jóia tão preciosa, – diz-nos o padre jesuíta – «a Virgem Santíssima, oferecendo lhe ser a mãe de Deus, perguntou como havia de ser isso, sem detrimento de sua virgindade; ensinandonos a guardar, & conservar a castidade, & seu voto»³². Desta maneira, diante das virgens prudentes³³, são colocados «os imprudentes e loucos de ambos os sexos, que facilmente se deixam vencer». Se precisa assim de força para resistir aos apetites da carne; temperança, principalmente no vinho (Aproveitando bem o tempo Ef 5:16), nos enfeites, nas amizades, nas conversas e nas visitas. Deixando também, aqueles que desejam ser castos, os espelhos de

²⁸ BURGHART, Walter J. – María en la patristica occidental. In *Mariología*, p. 112-119; e no mesmo volume BURGHART, Walter J. – María en el pensamiento de los padres orientales, p. 488-499.

²⁹ IRENAEUS – Adversus haereses. In MIGNE, Jacques-Paul, ed. – *Patrologia Latina*. Vol. 7. Paris: Jacques-Paul Migne Éditeur, 1844-1845, p. 957-959.. Para uma tradução em inglês veja-se ROBERTS Alexander; DONALDSON James, eds., *The Ante-Nicene Fathers*. Vol. 1. Grand Rapids (Michigan): W. B. Eerdmans, 1989, p. 455.

³⁰ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 54.

³¹ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 38.

³² FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 54.

³³ Mateus 25: 1-12.

vidro, e colocam diante de seus olhos o espelho sem moldura, a virgem puríssima, e à sua vista compõem todos as suas ações e costumes.

Para Fernandes, não se trata de outra coisa senão de seguir as exortações de Santo Ambrósio no livro 2 de *Virginibus ad Marcellinam Sororem*. O bispo de Milão dá conta do caráter e modo de vida das virgens, e o faz, segundo sua própria explicação, apresentando exemplos e instâncias, considerando que isso é preferível ao ditado de códigos e regras³⁴. Esse é o padrão que Fernandes segue ao enaltecer a vida de diferentes personagens que se recusaram a abrir mão de sua virgindade³⁵. O padre jesuíta recolhe vários exemplos de *Surio*, de *Flos Sanctorum* etc, Na época da invasão da Itália, Carlos VIII, Rei da França, se lançou sobre uma bela donzela. Ele tentou estuprá-la e a donzela angustiada por acaso viu a imagem da Virgem com seu Filho no pescoço, que estava pintada em uma placa na parede. A mulher pediu perdão por meio da Virgem, e o Rei, movido por suas orações e lágrimas derramadas, a libertou e lhe deu quinhentos cruzados para se casar. Além disso seus pais, que haviam sido prisioneiros na guerra, foram libertados: «Exemplo he este, que devem imitar as mulheres, & não se deixar macular, nem ainda de Reys & Senhores, como fez esta donzela, que nam quis consentir cõ hum Rey tão rico, & poderoso, que a podera fazer Senhora muy noble, & rica»³⁶.

Assim, Fernandes se preocupou com o problema dos casamentos prematuros: A literatura etíope medieval, por si só, não é muito precisa sobre o assunto. Uma hagiografia como a de Wälättä Pētros, uma santa etíope antecatólica mais ou menos contemporânea de Fernandes, nos conta sobre a educação da menina nos ensinamentos da Igreja até atingir a maturidade suficiente para que se fosse concedido um marido³⁷. A *Abba Zä-Yohannēs*, um distinto asceta etíope medieval,

³⁴ «Pensei que é melhor instruir com exemplos mais do que com preceitos; porque mais progressos podem ser alcançados através de um exemplo, na medida em que o que já foi feito não seja considerado difícil, e o que foi conveniente, e o que nos foi transmitido através de práticas hereditárias da virtude ancestral ligadas à religião». AMBROSIO (Bispo de Milão) – *Virginibus libri tres*. In MIGNE, Jacques-Paul, ed. – *Patrologia Latina*. Vol. 16. Paris: Jacques-Paul Migne Éditeur, 1844-1845, caps. 2, 1, 2, p. 207.

³⁵ O padre Luis de Azevedo destaca que a virtude dos casais que voluntariamente decidem viver de acordo com a virgindade perpétua, está também presente entre os católicos na Etiópia: «Ha cazados que vivem de comum consentimento em castidade, corno se fossem irmãos; virgens e viúvas que se conservão nella engeitando bons cazamentos». P. Aloysius de Azevedo ad Praepositum Provinciae Goanae (I). 3 iul. 1619. In BECCARI – *Rerum Aethiopicarum*. Vol. II, p. 434.

³⁶ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 39.

³⁷ CONTI ROSSINI, Carlo; Jaeger, Charles, eds. – *Vitae Sanctorum Indigenarum I Acta S. Walatta Pētros, II, Miracula S. Zara-Buruk*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 68. Scriptores Aethiopicici. Vol. 30. Louvain: L. Durbecq, 1953, p. 9. RICCI, Lafranco, trans. – *Vita di Walatta Piētros*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 316. Scriptores aethiopicici. Vol. 61. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, Waversebaan, 1970, p. 9.

foi oferecida uma esposa quando ele já tinha 25 anos³⁸. No entanto, a partir de outros exemplos podemos discernir que, de fato, a idade para o casamento pode ser inferior a 12 anos. Diz-se que o santo Baäšälötä Mikaël fugiu para um mosteiro porque seu pai queria casá-lo. O abade do mosteiro não quis aceitá-lo, considerando que ele era *ḥaṣan*, ou seja, menor³⁹.

Baseando-se em fontes patrísticas, Fernandes confirma a tradição de que a idade de casamento de Maria era de 14 anos⁴⁰. A idade de José, por outro lado, era madura e de acordo com a opinião oficial de Jerônimo, Agostinho e Tomé, afirma-se que o próprio José era virgem. O assunto é de considerável importância com o propósito de desaprovar casamentos “prematureos” na sociedade etíope. Era preciso ressaltar a capacidade de julgamento de ambos, para poder ter decidido optar pela virgindade.

De forma deliberada, o fragmento está orientado a combater os abusos que se cometiam em matéria de casamento. Fica clara da obra de Fernandes a intenção dos jesuítas de esclarecer os limites entre a vida eclesial e a vida secular, para estabelecer de forma precisa e tão definitiva quanto possível as fronteiras entre vida ascética e familiar. Como pode um jovem optar pela vocação eclesiástica ou monástica se antes mesmo de ter capacidade de discernimento lhe foi oferecido casamento? A que idade se tem uso da razão para escolher a vida conjugal ou o contrário, a virgindade?

A idade apta para o casamento segundo o direito canônico é de 12 anos para as mulheres e 14 para os homens – explica Fernandes, acrescentando depois: «Dizemos Doutores, que cazar antes da tal idade sem causa justa, & despenção do Prelado, é pecado mortal»⁴¹.

Fernandes utiliza a literatura edificante e os exemplos relatados por autores como o bispo italiano que teve uma participação destacada no concílio de Trento, Luigi Lippomano. Lippomano foi um dos primeiros representantes de

³⁸ SCHNEIDER, Madeleine, ed. e trans. – *Actes de Za-Yohanes de Kebrân*. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vols. 332-333. Scriptores Aethiopi. Vols. 64-65. Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1972, p. 8 (Gə'əz), p. 8 (Francês).

³⁹ CONTI ROSSINI, Carlo – *Vitae Sanctorum Indigenarum I. Acta S. Bašalota Mikä'el et. S. Anorēwos*. CSCO. Vols. 28-29. SAE. Vols. 11-12. Louvain, Imprimerie Orientaliste, 1955, p. 8-9 (Gə'əz) e 8 (Latin). Vários textos hagiográficos usaram o termo *Hasan* (infantil, jovem, menor, criança) para se referir a um recém-nascido, mas o termo foi estendido a pessoas que ainda carecem de julgamento e responsabilidade. Assim, *Ḥaṣan* tem o sentido quase legal de “menor”. LESLAU, Wolf – *Comparative Dictionary of Ge'ez*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1987, p. 226. Veja-se também KAPLAN, Steven – Seen but not Heard: Children and Childhood in Medieval Ethiopian Hagiographies. *The International Journal of African Historical Studies*. 30/3 (1997) 545-548.

⁴⁰ Usando fontes e costumes judaicos da época, vários pesquisadores chegaram à mesma conclusão sobre a idade em que Maria se casou. GAETCHER, Paul – The Chronology of Mary's Betrothal to the Birth of Christ. *Theological Studies* 2/2 (1941) 156-158; GRUENTHNER, Michael J. – María en el Nuevo Testamento. In *Mariología*, p. 85.

⁴¹ FERNANDES – *Vida da Santíssima*, p. 47.

um novo tipo de nuncio de carácter mais pastoral que político, e foi um dos precursores da hagiografia científica que autores como Jean Bolland e Heribert Rozewide desenvolveriam posteriormente. A sua obra principal, as *Sanctorum priscorum patrum vitae*⁴², contém informação recolhida em diversos arquivos e bibliotecas, das quais Fernandes recolhe alguns exemplos com o propósito de realçar a necessidade de regular a vida conjugal como a ascética. De Lypomanno, ele toma o caso de Juliano e Basilissa, que tiveram uma morte de martírio nos tempos de Diocleciano. Juliano foi forçado por seus pais a se casar e concordou com sua esposa Basillisa, que ambos manteriam a virgindade⁴³. A exaltação da virgindade provém também do caso de Cecília de Roma. Seus pais a entregaram em casamento a um nobre jovem pagão, Valeriano. Quando, após a celebração do casamento, o casal se retirou para a câmara nupcial, Cecília disse a Valeriano que havia dado sua virgindade a Deus e que um anjo guardava zelosamente seu corpo; portanto, Valeriano deveria ter cuidado em não violar sua virgindade. Valeriano pediu para ver o anjo, mas ela explicou que sem o batismo ele não poderia vê-lo. Depois de batizado, encontrou a virgem orando e ao lado dela o anjo resplandecente. Ambos foram martirizados⁴⁴.

Contrastando com estes exemplos há as contínuas advertências que os jesuítas faziam às nobres mulheres da sociedade etíope, entre as quais se encontravam aquelas que resistiam ao batismo católico, e também algumas que haviam abraçado a nova fé. Em várias ocasiões, os missionários percebiam essas mulheres como as maiores representantes da libertinagem etíope, e como um dos principais obstáculos para o avanço da fé católica no país. Em nada se parecem as mulheres católicas que acompanhavam os jesuítas no exílio: «as mulheres & donzellas tam recolhidas, honestas & compostas, que não tem diferença dos nascidos em Lisboa»⁴⁵. No entanto, no que diz respeito ao monaquismo feminino, já então muito difundido no cristianismo etíope da época, os missionários guardaram um silêncio surpreendente.

Representativa dessa tendência de delimitar os limites entre a vida conjugal e a castidade é a crítica de Fernandes ao costume – comum até hoje na igreja etíope como em outras igrejas orientais – do clero secular se casar. No *Magseph Assetat*, o padre António Fernandes questiona a legitimidade da dita prática que,

⁴² LIPPOMANNO, Luigi – *Sanctorum priscorum patrum vitae*. 8 vols. Venezia, 1551-1560. LIPPOMANNO, Luigi – *Sanctorum priscorum patrum vitae*. 2 vols. Louvain, 1564.

⁴³ LIPPOMANO, Luigi – *Vitarum Sanctorum Priscorum Patrum*. Vol. 7. Roma: apud Antonium Bladumin Impressorem Cam, 1551-1560, p. 203-206. FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 46-47.

⁴⁴ FERNANDES – *Vida da Sanctissima*, p. 46

⁴⁵ Arquivo Distrital de Braga [ADB]. Notícia a Felipe III, rei de Portugal, sobre as coisas que se passaram em 1632. Descreve as disputas religiosas que houveram entre o imperador Seltan Sagued e a Companhia de Jesus em que na matéria de fé vieram a entender-se. Transcreve a carta de Ras Cela Cristos a seu irmão, o imperador etc., ms. 779, fol. 500.

segundo a sua avaliação, contribui para que o clero não consiga atender devidamente às necessidades dos fiéis. O denominador escriturístico comum entre etíopes e católicos, permite que Fernandes se baseie nos evangelhos bem como nos cânones dos concílios ecumênicos e dos padres da igreja, a fim de demonstrar que somente aqueles que se desviam do casamento podem servir a Deus e à sua igreja adequadamente e na perpetuidade.⁴⁶

Conclusão

Podemos assim concluir que o tratado da virgem está assim, ao serviço de um maior controle social, de uma maior disciplina na vida ascética e conjugal. Esta obra ainda merece estudos mais detalhados. Como foi afirmado no início, seus objetivos manifestos eram – além de inculcar amor e devoção à Virgem – enaltecer a fé de Roma em detrimento da fé alexandrina, colocar a Igreja Católica como a mais perfeita observadora das virtudes marianas, em oposição à desobediência e à dissolução dos costumes típicos dos etíopes. Nesse contexto destaca-se a intenção de Fernandes por delimitar de maneira contundente as fronteiras entre o religioso e o laico, bem como entre o comportamento ascético e a devassidão. A obra por si só constitui um documento histórico de alto valor no contexto de 1632, ano da expulsão da Companhia de Jesus da Etiópia. Através deste texto podemos apreciar o olhar religioso de um missionário que, depois de ter dedicado muitos anos ao seu projeto, contempla a forma como este desmorona: Sem perder a esperança de que não se trate de um fim definitivo, Fernandes deposita grande parte da responsabilidade deste fracasso ao temperamento e as inclinações de seus rivais, para quem é mais importante odiar os católicos do que reverenciar a imagem da santa mãe. Sobre os incidentes ocorridos após a expulsão dos jesuítas da Etiópia, Fernandes fala-nos de insultos e afrontas à imagem da Virgem, unicamente por terem sido trazidas pelos católicos. Fernandes qualifica o ato como um pecado grave, ódio, malícia de hereges, cegueira admirável. Mas a seguir, o padre jesuíta apresenta uma interessante reflexão, na qual alega o valor da representação, acima de quem a produz.

⁴⁶ Esta obra se conserva em sua versão original em Gə'əz e foi editada em Goa em 1642. FERNANDES, António – *Mageph Assetat. Idest Flagellum Mendaciorum*. Goa: Collegio D. Pauli Societatis Iesu, 1642, fols. 209-210 (423-424).



A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA DIOCESANA:
APONTAMENTOS PARA O ESTUDO DA AÇÃO GOVERNATIVA
DOS BISPOS DO BRASIL (1676-CA. 1773)

EDIANA FERREIRA MENDES

 <https://orcid.org/0000-0002-9894-9796>

Resumo: O governo dos bispos no Brasil tinha várias particularidades, determinadas por um terreno distinto, com uma diversidade étnica, cultural e social, e circunscrita pelos direitos do padroado régio obtidos pelo monarca português. Este artigo buscará analisar parte destas peculiaridades a partir do exame de alguns aspectos sobre o modo como os antístites exerceram o múnus episcopal na América portuguesa, pautando-se nos exemplos das dioceses de Olinda e Rio de Janeiro e no do arcebispado da Bahia entre 1676 e meados do século XVIII.

Palavras-chaves: Brasil, Governo episcopal, Séculos XVII e XVIII.

BUILDING A DIOCESAN CHURCH:
NOTES FOR THE STUDY OF THE GOVERNMENT OF BISHOPS
IN BRAZIL (1676-CA. 1773)

Abstract: The government of bishops in Brazil had several peculiarities, determined by a distinct terrain, with an ethnic, cultural and social diversity, and circumscribed by the rights of the royal patronage obtained by the Portuguese monarch. This article will try to analyze part of these peculiarities by examining some aspects of the way in which the bishops exercised the episcopal office in Portuguese America, based on the examples of the dioceses of Olinda and Rio de Janeiro and the archbishopric of Bahia between 1676 and the middle of the 18th century.

Keywords Brazil, Episcopal government, 17th and 18th centuries.

A CONSTRUÇÃO DE UMA IGREJA DIOCESANA: APONTAMENTOS PARA O ESTUDO DA AÇÃO GOVERNATIVA DOS BISPOS DO BRASIL (1676-CA. 1773)*

EDIANA FERREIRA MENDES**

A expansão das estruturas eclesíásticas na América portuguesa começou em 1551 pela criação de uma nova diocese situada em Salvador, cidade fundada apenas 2 anos antes para a ser a sede do governo-geral do estado do Brasil. O processo de ereção deste bispado foi motivado sobretudo por causas geopolíticas e não em consequência do desenvolvimento populacional da região. Os primeiros anos da colonização portuguesa no século XVI marcaram-se por uma rarefeita ocupação litorânea e ereção de poucas vilas e paróquias. Pesou, nesse sentido, o interesse político da Coroa em sedimentar e efetivar a ocupação do território na América. Em 1676, em um contexto díspar, a geografia eclesíástica alterou-se. A cidade de Salvador foi elevada à categoria de arcebispado e outras duas dioceses foram erigidas, uma em Pernambuco e outra no Rio de Janeiro, onde já existia uma administração eclesíástica desde 1575¹.

No acme da hierarquia eclesíástica destas dioceses, estiveram diversos sujeitos com perfis sociais variados e sob a égide de diferentes políticas régias. Os bispos e arcebispos tiveram um papel central na consolidação da colonização portuguesa e foram essenciais agentes da Igreja e da monarquia no processo de disciplinamento social². Sob esta perspectiva, este artigo examinará alguns aspectos do exercício episcopal dos antístites do Brasil a partir dos exemplos das dioceses de Olinda e

* Texto proveniente da conferência realizada no Seminário de História Religiosa, proferida em 18 de outubro de 2021, e retoma alguns aspectos abordados na obra MENDES, Ediana Ferreira – *Edificar a Igreja, consolidar o império. A Universidade de Coimbra e os bispos do Brasil*. Coimbra-Salvador: Imprensa da Universidade de Coimbra-Editora da Universidade Federal da Bahia, 2022, disponível em: <http://monographs.uc.pt/iuc/catalog/book/268>. Consultado a 06/03/2023.

** Doutora em História, Ramo História Moderna, pela Universidade de Coimbra e Professora Adjunta C-II da Universidade Federal do Oeste da Bahia.

¹ Sobre a configuração da geografia eclesíástica no Brasil, ver SOUZA, Evergton Sales – *Ecclesiastical Geography of Colonial Brazil*. Oxford: Oxford University Press USA, 2020, p. 3-8 e do mesmo autor, *Estruturas Eclesíásticas da monarquia portuguesa: A Igreja diocesana*. In XAVIER, Ângela Barreto; PALOMO, Federico; STUMPF, Roberta, eds. – *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (Secs. XVII-XVIII): Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Lisboa: ICS, 2018, p. 351-368.

² Sobre o conceito de disciplinamento, ver PROSPERI, Adriano – *Disciplinamento: la construcción de un concepto*. In UNDURRAGA, Verónica; GAUNE, Rafael, eds. – *Formas de control y disciplinamiento. Chile*,

Rio de Janeiro e do arcebispado da Bahia entre 1676 e meados do século XVIII, sublinhando as particularidades destes governos dados por um terreno distinto, com uma enorme diversidade étnica, cultural e social. Inicialmente, abordar-se-á brevemente o perfil do episcopado do Brasil neste período, identificando quem são os sujeitos e quais as políticas régias que guiaram a sua designação, em seguida, foram elegidos temas transversais para elucidar o modo como estes preladados guiaram a sua ação governativa.

Perfil do episcopado

Em meados do século XVII, emergiu na literatura eclesiástica um novo modelo de episcopado: o de bispo político. Ao contrário do modelo anterior, o bispo pastor, de cariz mais teológico e atenta aos aspectos espirituais, este arquétipo, forjado por tratados canônicos, estaria mais focado em destrinchar a natureza do poder episcopal e o modo como os bispos deveriam governar suas mitras e exercer a sua jurisdição. Enfatizava-se, desse modo, as virtudes políticas de um bom administrador e defensor da jurisdição ordinária, como as mais essenciais para o governo diocesano. Os princípios deste modelo não se restringiram ao final do século XVII, estendendo-se para as primeiras décadas da centúria seguinte³. Em linhas gerais, pode-se afirmar que este arquétipo guiou a escolha dos bispos e arcebispos do Brasil nos reinados de D. Pedro II (1668-1706) e D. João V (1707-1750). Sopesou na escolha destes preladados, de igual modo, outros critérios de cariz socioeconômico, formação acadêmica e das necessidades de acomodar as redes clientelares e familiares, além da adequação do perfil do sujeito a localização e patamar do bispado, dentro de uma hierarquia de dioceses no reino e no ultramar. Durante a regência e o reinado de D. Pedro II optou-se, em um primeiro momento, em eleger para o ultramar sujeitos advindos das ordens regulares e de origem modesta e, numa segunda fase, privilegiou-se sujeitos do clero secular e canonistas. A maioria dos bispos e arcebispos indigitados para as mitras de Olinda, Bahia e Rio de Janeiro entre 1676 e meados do século XVIII podem ser enquadrados neste perfil⁴.

No contexto português, sobretudo na segunda metade do reinado joanino, desponta-se ainda um outro tipo de bispo. A forte influência de frei Gaspar da Encarnação (1685-1752) e do cardeal João da Mota e Silva (1685-1747) na escolha dos preladados favoreceu, inicialmente para as mitras ultramarinas e posteriormente

América y Europa. Vol. 292. Santiago: Uqbar Editores, Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Fondo del Libro, 2014, p. 47-56.

³ PAIVA, José Pedro – *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 147-154.

⁴ PAIVA – *Os bispos de Portugal*, p. 446-487.

para as reinóis, indivíduos vinculados a corrente de espiritualidade denominada jacobea⁵. Estes conselheiros do rei promoveram, grosso modo, um processo de renovação do episcopado, quando foram privilegiados a capacidade intelectual e governativa e aspectos religiosos. Podem ser identificados como bispos jacobeus, os prelados fluminenses D. Frei Antônio de Guadalupe, D. Frei João da Cruz e D. Frei Antônio do Desterro, os de Olinda D. Frei José Fialho e D. Frei Luís de Santa Teresa e o arcebispo da Bahia D. Luís Álvares de Figueiredo⁶.

Do ponto de vista da formação acadêmica, a maioria dos bispos indicados para as dioceses de Olinda, Rio de Janeiro e Bahia no período analisado era canonista com formação na Universidade de Coimbra. Enquanto os sujeitos oriundos das ordens regulares tinham mormente formação em Teologia seja pela instituição coimbrã, caso de D. Frei Antônio do Desterro e de D. Frei José Fialho, ou por suas respectivas ordens religiosas, como D. Frei João da Cruz. Atente-se ainda que muitos destes sujeitos tinham uma formação intelectual diversificada. D. Frei Antônio de Guadalupe, por exemplo, formou-se em Cânones e, após ingressar na ordem de S. Francisco, também realizou estudos na área de Teologia⁷.

Os quadros I, II e III também apontam para diversidade da origem religiosa dos antístites da América portuguesa. O perfil escolhido variou, conforme já referido, em decorrência dos distintos contextos e políticas régias, todavia, é possível notar uma primazia, no arcebispado da Bahia, de indivíduos provenientes do clero secular e canonistas, e no bispado do Rio de Janeiro, de regulares. Sublinha-se ainda a diversidade das ordens regulares, tendo-se originários das ordens franciscana, cisterciense, beneditina, dominicana, carmelita calçado e descalço e da Congregação de S. João Evangelista.

⁵ O movimento da jacobea surgiu no Colégio da Graça de Coimbra em princípios do século XVIII e teve como principal expoente frei Francisco da Anunciação. Os jacobeus, como vieram a ficar conhecidos os seguidores da corrente, defendiam uma renovação espiritual a partir de um modo de vida circunspeto e da prática constante de exercícios espirituais, como a oração mental e a frequente confissão. Sobre o movimento, ver SOUZA, Evergton Sales – *Jansénisme et Réforme de l'Église dans l'Empire portugais*. Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 2004, p. 187-190.

⁶ PAIVA – *Os bispos de Portugal*, p. 487-526. Sobre o caso específico de Álvares de Figueiredo ver ainda MENDES, Edificar a Igreja, p. 702-707 e MARQUES LUZ, Ellen Cristina – Um Arcebispo Jacobeu na Bahia colonial? D. Luís Álvares de Figueiredo (1670-1735): Carreira, Redes e Ação Episcopal. *Via Spiritus*. 27 (2020) 167-196.

⁷ MENDES, Ediana Ferreira – A formação acadêmica dos prelados da América Portuguesa (séc. XVII e XVIII, Bahia, Olinda e Rio de Janeiro). In RAGGI, Giuseppina; FIGUERÔA-REGO, João; STUMPF, Roberta, coords. – *Salvador da Bahia. Interações entre América e África (séculos XVI-XIX)*. Salvador/Lisboa: EDUFBA/CHAM, 2017, p. 195-222

Quadro I. “Arcebispos da Bahia (1676-1759)”

Nome	Período	Formação	Clero
D. Gaspar Barata de Mendonça	1676-1682	Cânones	Secular
D. Frei João da Madre de Deus	1682-1686	-	Regular/franciscano
D. Frei Manuel da Ressurreição	1687-1691	Cânones	Regular/franciscano
D. João Franco de Oliveira	1692-1701	Cânones	Secular
D. Sebastião Monteiro da Vide	1701-1722	Cânones	Secular
D. Luís Álvares de Figueiredo	1725-1735	Leis/Cânones	Secular
D. Frei José Fialho	1738-1741	Teologia	Regular/cisterciense
D. José Botelho de Matos	1741-1759	Cânones	Secular

Quadro II. “Bispos do Rio de Janeiro (1676-1773)”

Nome	Período	Formação	Clero
D. Frei Manuel Pereira	1676-1680	Teologia	Regular/dominicano
D. José de Barros de Alarcão	1680-1700	Cânones	Secular
D. Francisco de São Jerônimo	1701-1721	Teologia	Regular/loios
D. Frei Antônio de Guadalupe	1725-1740	Cânones	Regular/franciscano
D. Frei João da Cruz	1740-1745	Teologia	Regular/carmelita descalço
D. Frei Antônio do Desterro	1745-1773	Teologia	Regular/beneditino

Quadro III. “Bispos de Olinda (1676-1757)”

Nome	Período	Formação	Clero
D. Estêvão Brioso de Figueiredo	1676-1683	Cânones	Secular
D. Matias de Figueiredo e Melo	1687-1694	Cânones	Secular
D. Frei Francisco de Lima	1695-1704	-	Regular/carmelita
D. Manuel Álvares da Costa	1706-1721	Cânones	Secular
D. Frei José Fialho	1725-1738	Teologia	Regular/cisterciense
D. Frei Luís de Santa Teresa	1738-1757	Leis	Regular/carmelita descalço

Aspectos da ação governativa dos bispos do Brasil

A ação dos bispos no Brasil passa pela compreensão sobre o papel desempenhado pelo padroado régio na circunscrição dos seus poderes. Ao longo dos séculos XV e XVI, a Coroa portuguesa granjeou um rol de prerrogativas cedidas pela Cúria romana sobre os territórios ultramarinos. Contudo, o usufruto dos direitos de padroado nas centúrias seguintes não foi uniforme e passou por uma série de reveses. Ângela Barreto Xavier e Fernanda Olival dividiram este processo

em três fases: a) de 1455-1456 a 1551, quando prevaleceu o chamado “modelo português” até à anexação das ordens militares pela monarquia portuguesa; b) de 1551 a 1668, período de prevalência do modelo castelhano e de tensões decorrentes da união das Coroas (1580-1640), da criação da *Propaganda Fide* (1622), da Restauração portuguesa (1640) e do não reconhecimento da dinastia brigantina (1640-1668) e c) desde 1668 até meados do século XVIII, momento em que as relações com a Cúria retornaram, grosso modo, à normalidade. Nesse sentido, assinala-se que, apesar da Coroa portuguesa ter adquirido diversos privilégios – a exemplo da prerrogativa de nomear os bispos e benefícios eclesiásticos e de arrecadar os dízimos – é necessário perceber as particularidades de cada um dos territórios ultramarinos e como estas regalias foram efetivamente desfrutadas. Nos territórios da Ásia, Portugal enfrentaria maiores dificuldades com a concorrência dos missionários e vigários apostólicos enviados por Roma, além da pouca perenidade de muitas das estruturas criadas nestes espaços. Já no Brasil, o padroado régio português teve maior êxito⁸.

Apesar das estruturas das dioceses ultramarinas seguirem, em linhas gerais, o modelo reinol, o padroado régio conferia certas particularidades ao modo como os bispos poderiam exercer os seus poderes. A Coroa controlava, por exemplo, a arrecadação dos dízimos e era a principal responsável por financiar as estruturas da Igreja nestes territórios, de nomear os benefícios e criar novas paróquias. Tinha ainda a incumbência de satisfazer as cômmodas dos bispos, párocos e demais beneficiados. A principal questão é avaliar em que medida estas prerrogativas moldaram o exercício episcopal na América portuguesa. Nesse sentido, buscar-se-á demonstrar que, embora a Coroa tivesse inúmeros privilégios, os bispos e arcebispos do Brasil estudados exerceram plenamente as suas funções e, em certas situações, tinham inclusive maior poder de atuação do que os bispos do reino.

O “tempo administrativo” também distinguia as ações dos bispos do Brasil⁹. As sinuosidades da burocracia com papéis atravessando o Atlântico e passando por diversas instituições igualmente retardavam as ações que os bispos poderiam tomar. No Rio de Janeiro, D. Francisco de S. Jerônimo lutou por mais de uma década para mudar o lugar da Sé, localizada em um monte de difícil acesso tanto para os capitulares do cabido, que se ausentavam com frequência, quanto para a população local que preferia frequentar igrejas mais próximas, abandonando totalmente a catedral. Entre 1702 e 1720, o bispo fluminense apresentou diversos caminhos para a solução da questão: a imposição de um novo imposto, visto que a Coroa alegava impossibilidade de aumentar os custos da Fazenda Real,

⁸ XAVIER, Ângela Barreto; OLIVAL, Fernanda – O Padroado da coroa de Portugal: fundamentos e práticas. In *Monarquias Ibéricas em perspectiva comparada (Secs. XVII-XVIII)*, p. 127-146.

⁹ Expressão utilizada por BICALHO, Maria Fernanda – Centro e Periferia: pacto e negociação política na administração do Brasil colonial. *Leituras. Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa*. 6 (2000) 17-39.

e apresentou outras igrejas como mais capazes para receber a Sé. A decisão em Lisboa, no entanto, retardou e, quando finalmente chegou ao Rio de Janeiro, o bispo havia falecido¹⁰. A questão de uma catedral própria permaneceria irresolvida no Rio de Janeiro por todo o período colonial.

O padroado circunscrevia a atuação dos bispos do Brasil, mas não limitava totalmente a sua atuação. Outras ferramentas, como as faculdades apostólicas, foram utilizadas para a ampliação da ingerência episcopal em pontos cruciais do governo diocesano. Estas benesses, a exemplo das dispensas matrimoniais, eram concedidas sobretudo em decorrência da distância e da impossibilidade de recurso constante a Roma e eram usualmente cedidas nas bulas de provimento. Quando não eram outorgadas, os prelados poderiam solicitá-las durante o seu governo. Assim o fez, a título de exemplo, D. Francisco de S. Jerônimo, em 1712, e D. Estêvão Brioso de Figueiredo, em 1680. D. Frei Antônio do Desterro detinha estas prerrogativas e, alegando a grande extensão da sua diocese, subdelegava frequentemente aos visitantes da diocese. Estes pedidos eram frequentemente feitos através dos relatórios enviados a Roma.

As visitas *ad sacra limina* tornaram-se obrigatórias a partir da publicação da Constituição Apostólica *Romanus Pontifex*, em 1585. Nestas visitas, os bispos deveriam apresentar pessoalmente na Cúria romana, ou por meio de seus procuradores, um relatório do estado das suas dioceses e do seu exercício pastoral. A periodicidade das visitas variava conforme a localidade dos bispados e a distância para Roma. No caso das dioceses ultramarinas, os prelados deveriam realizá-las a cada dez anos, sendo contabilizados o período entre a morte ou transferência do bispo anterior e a posse do sucessor¹¹. Na América portuguesa, muitos bispos cumpriram com esta obrigação ao menos uma vez durante o seu exercício. Nestas ocasiões, os bispos igualmente deprecavam novos benefícios, requeriam a intermediação de setores da Cúria romana ou, por vezes, aproveitavam para justificar as suas ações no governo diocesano.

Em muitas situações, os prelados obtinham as novas faculdades requeridas, em outras, no entanto, malogravam. O arcebispo da Bahia D. José Botelho de Matos conseguiu o direito de enviar visitantes com poder de crismar, prerrogativa que buscava contornar a sua avançada idade e a extensão do território. Enquanto D. Luís Álvares de Figueiredo usou seu relatório para fazer uma série de reclamações sobre os procedimentos das ordens regulares no arcebispado da Bahia. Queixava-se dos religiosos apóstatas e daqueles que andavam fora dos seus conventos sem licença e arrolava o que considerava uma série de abusos dos

¹⁰ Arquivo Histórico Ultramarino [AHU]. Rio de Janeiro Avulsos, caixa 7, doc. 773; caixa 8, doc. 861, caixa 12, doc. 1297 e 1336 e Rio de Janeiro, Coleção Eduardo e Castro e Almeida, caixa 16, doc. 3236-3240

¹¹ COLLADO, Ángel Fernández – *Los informes de visita ad limina de los arzobispos de Toledo*. Cuenca: Ediciones de la Universidade de Castilla-La Mancha, 2002, p. 22-26.

regulares como o de não permitir a visita às igrejas, confessar seculares, construir oratórios particulares e exibir o Santíssimo Sacramento, tudo sem autorização do ordinário. Em Roma, o arrazoado não surtiu o efeito esperado, tendo recebido um parecer contestando ponto a ponto as queixas realizadas pelo arcebispo. D. Manuel Álvares da Costa, afastado da diocese de Olinda em 1715, buscou justificar em um curto documento a sua não residência¹².

A gestão das rendas do bispado era outro ponto que diferenciava o governo destes prelados. Em decorrência do padroado régio, como já referido, a Coroa arrecadava os dízimos e a era a principal responsável por gerir estas rendas. Nesse sentido, muitas questões que seriam da alçada episcopal, no Brasil, em muitas ocasiões, nem passavam pelo arbítrio do bispo. Conta-se, por exemplo, vários casos de pedido de ajuda de custo feitas por párocos e curas que requeriam recursos extras tanto para a melhoria da igreja, quanto para a sua própria subsistência e para custear cavalos ou canoas¹³. Estes pedidos eram feitos diretamente aos governadores e passavam pelo crivo dos provedores da fazenda, antes de serem analisados pelos órgãos régios.

Sem embargo, havia outros rendimentos que permitiam aos prelados gozar de certa liberdade e conseguir encabeçar alguns projetos. Entre eles, destaca-se, os rendimentos da chancelaria, ltuosas, resquícios de testamentos e legados deixados para a mitra. No Rio de Janeiro, por exemplo, D. Frei Antônio de Guadalupe construiu um seminário e um aljube sem requerer ajuda de custo da Fazenda Real, e legou um espólio de 30.000 cruzados¹⁴. Na Bahia, nas duas primeiras décadas do século XVIII, D. Sebastião Monteiro da Vide, investiu em algumas edificações, como a construção do palácio episcopal, e patrocinou a publicação de algumas obras, buscando enaltecer a sede do arcebispado, Salvador, como uma das mais importantes cidades do império português¹⁵. Em Pernambuco, D. Frei Luís de Santa Teresa iniciou a construção de uma residência para os bispos na vila de

¹² Ver Archivo Apostolico Vaticano [AAV]. Congregazione del Concilio, Relationes Dioesesium, Fluminiis Januarii e 729; Olinden, 596; Salvatoris in Brasilia, 712. Estas relações ad limina foram recentemente traduzidas para o português e encontram-se disponíveis em https://www.uc.pt/fluc/religionAJE/fontes/relatorios_visita_ad_limina. Consultado a 06/03/2023.

¹³ Ver, por exemplo, AHU. Livro de registo de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco do Conselho, cód. 256, f. 60v. Sobre os rendimentos dos párocos, ver SILVA, Marcelo Pereira Leite – *O preço da salvação: rendimentos paroquiais na Bahia colonial*. Tese de Mestrado. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2016 (Tese de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em História).

¹⁴ AHU. Rio de Janeiro Avulsos, caixa 22, doc. 2466; Rio de Janeiro, Coleção Eduardo de Castro e Almeida, caixa 42, doc. 9948-9954.

¹⁵ AHU. Bahia Avulsos, caixa 5, doc. 454. Sobre o projeto de enaltecimento da mitra encimada pelos prelados da Bahia, ver FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales – *Uma metrópole no ultramar português*. In SOUZA, Evergton Sales; MARQUES, Guida; SILVA, Hugo Ribeiro – *Salvador da Bahia. Retratos de uma cidade atlântica*. Salvador: Edufba; Lisboa: Cham, 2016, p. 129-162

Recife¹⁶. Infelizmente, devido à perda quase total da documentação das dioceses, especificamente da Câmara eclesiástica, não é possível fazer uma análise serial dos rendimentos anuais das mitras, especialmente os da chancelaria, no entanto, alguns indícios apontam para a importância destes rendimentos. Tome-se, por exemplo, os rendimentos da chancelaria do Rio de Janeiro entre 1728 e 1732, descritos no quadro abaixo:

Quadro IV. “Rendimentos da Chancelaria do Rio de Janeiro (1728-1732)”

Ano	Valor total arrecadado*
1728	813\$840
1729	1:077\$180
1730	1:035\$52?
1731	1:305\$680
1732	1:349\$370

Fonte: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro [ACMRJ]. Série Encadernado, Livro de Provisões, E-205

* Valores aproximados

Estes números demonstram que, pese não controlarem a principal renda da diocese, os bispos não contavam somente com a importância da cômputa que recebiam da Coroa (em torno de 1.000.000 réis neste período). Nesta época, o bispo era D. Frei Antônio de Guadalupe que já havia queixado ao seu interlocutor no reino, o cardeal João da Mota e Silva, acerca das excessivas concessões feitas pelo cabido, durante a vacância da diocese, para aumentar estes rendimentos¹⁷.

Outro ponto estabelecido pelo padroado régio que poderia limitar a atuação dos antístites do Brasil, era a prerrogativa do rei, enquanto grão-mestre da Ordem de Cristo, de criar e nomear a maior parte dos benefícios eclesiásticos. No entanto, em decorrência das circunstâncias e das dificuldades de locomoção e comunicação, tornou-se comum, ao longo dos anos, a Coroa incumbir os bispos e arcebispos da competência de designar os capitulares da catedral, à exceção do deão, e de realizar os exames sinodais¹⁸. Sob esta perspectiva, acentua-se que, no fim, a distância entre a América portuguesa, a corte lisboeta e a Cúria romana,

¹⁶ COSTA, Francisco Augusto Pereira – *Anais Pernambucanos*. Vols. 5-6. Recife: Funarpe, 1985, respectivamente às p. 465 e 27-29.

¹⁷ AHU. Rio de Janeiro Avulsos, caixa 16, doc. 1808.

¹⁸ A título de exemplo, ver Arquivo Nacional do Rio de Janeiro [ANRJ]. Coleção dos alvarás, provisões, e mais ordens régias relativas a metrópole da cidade da Bahia e outros bispados do Estado do Brasil extraídos dos vinte e dois livros do registo das provisões ecclesiasticas se achão no arquivo da Junta da Fazenda da mesma cidade da Bahia, Relação da Bahia, cód 539, vol. 1, f. 47v-49. Ver ainda SILVA, Hugo Ribeiro da – O cabido da Sé de Salvador da Bahia: quadro institucional e mecanismos de acesso (1755-1799). In *Salvador da Bahia. Retratos de uma cidade atlântica*, p. 161-190.

tornou-se, como salientado por Evergton Sales Souza, um caminho para os bispos ampliarem seus poderes¹⁹.

As visitas pastorais tinham uma função essencial no processo de disciplina-mento social. A partir delas, os preladados buscavam o enquadramento do clero secular, sobretudo dos sacerdotes incumbidos da cura das almas, e dos múltiplos grupos sociais. Na América portuguesa, a imensidão do território e os obstáculos impostos para a locomoção, principalmente nas regiões interioranas, e pelas intempéries do clima e da vegetação acrescentava maior dificuldade no cumprimento rigoroso desse essencial instrumento de fiscalização, difusão pastoral, de controle de práticas consideradas desviantes e reafirmação da autoridade ordinária. Apesar das adversidades, a maioria dos bispos das dioceses de Olinda e Rio de Janeiro e do arcebispado da Bahia reconhecia a importância deste mecanismo e empenhou-se para realizá-las, seja pessoalmente ou por meio de visitantes com faculdades especiais para crismar e conceder algumas dispensas. Segue-se alguns exemplos. Na Bahia, D. João Franco de Oliveira e D. Sebastião Monteiro da Vide percorreram pessoalmente boa parte do arcebispado. D. Luís Álvares de Figueiredo visitou as paróquias mais próximas e enviou visitantes às demais, além disso informou a Cúria, em 1733, por meio da *ad limina* ter administrado o sacramento de confirmação a mais de 60 mil pessoas. A idade propecta também impediu D. José Botelho de Matos de visitar todo o arcebispado da Bahia, ainda assim buscou ao máximo realizá-las pessoalmente ou por meio de visitantes²⁰. Em Olinda, D. Estêvão Bioso de Figueiredo, D. Matias de Figueiredo e Melo, D. Frei Francisco de Lima e D. Frei Luís de Santa Teresa percorreram a maioria das freguesias e enviaram a Roma informações precisas sobre o estado da diocese, especificando, por exemplo, as paróquias, seus oragos e, em alguns casos, o número de fogos, além de descreverem as missões de índios²¹. Na diocese do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe realizou grandes visitas, deslocando-se até à região de Minas Gerais. Nesta região, chegou a administrar o sacramento da confirmação a 78.257 pessoas. Salienta-se que este foi o primeiro bispo a visitar estas paragens²². De igual modo, D. Frei João da Cruz visitou a região de Minas Gerais, porém, enfrentou resistência da população local, entrando em conflitos com oficiais régios²³. Em decorrência

¹⁹ SOUZA, Evergton Sales – A construção de uma cristandade tridentina na América portuguesa (séculos XVI e XVII). In GOUVEIA, António Camões; BARBOSA, David Sampaio; PAIVA, José Pedro – *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, 2014, p. 187.

²⁰ AAV. Congregazione del Concilio, Relationes Dioesesium, Salvatoris in Brasilia, 712.

²¹ AAV. Congregazione del Concilio, Relationes Dioesesium, Olinden, 596.

²² AAV. Congregazione del Concilio, Relationes Dioesesium, Fluminiis Januarii e 729.

²³ Alguns capítulos de visita deste bispo à região de Minas Gerais podem ser consultados em RODRIGUES, Mons. Flávio Carneiro – *As visitas pastorais do século XVIII no bispado de Mariana: Cadernos Históricos*

das constantes enfermidades, D. Frei Antônio do Desterro não pôde visitar pessoalmente boa parte da sua diocese, mas enviou visitantes com frequência. Estes visitantes tinham, muitas vezes, amplas faculdades. Em 1761, por exemplo, Desterro nomeou visitante para a capitania de Goiás, concedendo o direito de administrar sacramento de confirmação, dispensar pessoas pobres em 1º e 2º grau em casos de cópulas ilícitas para contrair e validar matrimônios, direitos de dispensar graus de consanguinidade que variava de acordo com o estrato social do sujeito e o objetivo da dispensa, além de outras prerrogativas como dispensar faltas dos fregueses, conceder indulgência plenária, prorrogar em até um ano licenças de ordens, confissão e pregação, benzer imagens, entre outros²⁴. Desterro concedeu faculdades semelhantes a alguns párocos, principalmente àqueles mais afastados da sede do bispado.

Por fim, sublinha-se a importância das visitas pastorais como mecanismo administrativo do governo diocesano. De modo similar ao que acontecia no reino, os prelados utilizavam as visitas para conhecer a realidade do seu bispado, controlar a atividade dos párocos e curas, zelar pelo cumprimento da doutrina cristã, verificar a situação das igrejas e capelas, como o estado dos objetos de culto, e supervisionar a vida religiosa dos fiéis. As visitas serviram ainda a um outro propósito: o de arrecadar receitas para a mitra, através da expedição das licenças, esmolas, ofertas de crismas, resíduos de testamentos, entre outros.

No que concerne ao esmero com a formação do clero secular, notou-se, dentro deste grupo de sujeitos ora analisados, um empenho maior dos arcebispos e bispos identificados com a corrente de espiritualidade denominada jacobea. Estes antístites adotaram algumas estratégias como buscar a melhoria da formação inicial do clero, inclusive sendo mais rigorosos nos processos de inquirição *de genere* e nos exames, no controle da atividade paroquial e na vigilância dos comportamentos considerados desviantes. Assim que chegou ao Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe logo chamou todos os clérigos para exames, ordenou novas inquirições *de genere* e de patrimônio e determinou novas regras para o acesso ao sacerdócio, que embora não destoasse das usualmente requeridas no reino, servia para demonstrar maior rigor na escolha dos sacerdotes²⁵. Ação similar foi adotada por D. Frei José Fialho em Olinda que, ao chegar ao seu bispado, suspendeu muitos sacerdotes considerados indignos do ministério, nomeados pelo cabido sede vacante²⁶. Outra estratégia importante era a repres-

do Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana. Mariana: Editora Dom Viçoso, 2004.

²⁴ Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro [ACMRJ]. Série Encadernado, Livro de Portarias e Ordens (1761-1779), E-239, f. 11-13.

²⁵ ACMRJ. Série Encadernado, Livro de Pastorais e Editais (1742-1838), E-236, f. 45-45v.

²⁶ BARATA, Cónego José do Carmo – *História eclesiástica de Pernambuco*. Recife: Imprensa Industrial, 1922, p. 58-59 e CAMPELLI, João da Apresentação – *Epítome da vida e ações e morte do Ilmo. E Revmo. Bispo de Pernambuco, Arcebispo da Baía e Bispo da Guarda em Portugal D. frei José Fialho*. In MUELLER,

são dos maus comportamentos. Neste caso, a rarefeita documentação oriunda da justiça eclesiástica dificulta uma análise mais abrangente, contudo, pode-se perceber a atuação nesta seara através de outros indícios, como as queixas feitas diretamente ao Conselho Ultramarino. Assim aconteceu, a título de exemplo, com o pároco da igreja de Nossa Senhora da Vitória de Sergipe del Rei, punido com exílio e suspensão das ordens por D. Luís Álvares de Figueiredo por não ser um bom pároco e por causar muitas desordens, após realizar devassa ordenada pelo rei²⁷.

Os sacerdotes ocupados com a cura das almas recebiam uma atenção maior, pois eram os agentes diretos do disciplinamento social. Guadalupe e D. Frei João da Cruz preocuparam-se em direcionar medidas aos párocos, reforçando a obrigação de residência e de realizar pessoalmente as celebrações na igreja matriz, recomendando o cuidado com a igreja e com os objetos de culto, a manutenção do silêncio na sacristia, o esmero no registro do rol de confessados e no ensino da doutrina cristã²⁸.

Outros prelados foram menos rigorosos na vigilância do comportamento do clero secular e, em certos casos, compreendiam que a sua atuação não poderia ser equivalente ao que se pretendia noutras paragens e era preciso estar atento às agruras do terreno da América. Na Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide defendeu um pároco acusado de cobrar excessivamente pela administração de sacramentos. O arcebispo argumentava que a freguesia era imensa e era impossível o deslocamento das famílias para comungar na matriz, desta maneira, restava ao pároco percorrê-la e desobrigá-los em suas casas, tarefa que não podia ser imposta aos vigários e que não era custeada pela Fazenda Real. Na sua perspectiva, não era surpreendente que os párocos não cumprissem totalmente as suas obrigações, pois a cômputo recebida não satisfazia totalmente as despesas com a sua subsistência e com a cura das almas. Defendia, portanto, um acréscimo do valor da cômputo, pedido não atendido pela Coroa²⁹.

A partir destes casos, ressalta-se que os bispos e arcebispos do Brasil tiveram diferentes posturas na condução das suas mitras, uns se mostraram mais rigorosos, não conseguindo se desprender totalmente da mentalidade forjada no reino a partir das suas próprias vivências religiosas, culturais e pessoais,

Bonifácio – Dom Frei José Fialho, Bispo de Olinda e Arcebispo da Bahia. *Revista Eclesiástica Brasileira*. 14 (1954) 87.

²⁷ AHU. Bahia Avulsos, caixa 23, doc. 2102.

²⁸ ACMRJ. Série Encadernado, Livro de Pastorais e Editais (1742-1838), E-236, f. 11-11v, 48, 108v-109v.

²⁹ AHU. Livro de registro de cartas régias, provisões e outras ordens para a Bahia do Conselho Ultramarino, cód. 247, f. 36v-37 e VIDE, Sebastião Monteiro da – Notícias do arcebispado da Bahia para suplicar a Sua Magestade em favor do culto divino e salvação das almas. *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro. LIV/I (1891) 323-364.

e outros demonstraram uma postura mais flexível, revelando maior capacidade de adaptação.

O dilema entre resistência e adaptação à realidade local fica ainda mais evidente quando analisamos as ações pastorais direcionadas especificamente aos diferentes grupos sociais, numa região formada por africanos escravizados, mestiços, escravos nascidos no Brasil, as diversas etnias indígenas, reinóis e brancos naturais da colônia. As distinções entre estes grupos impeliam os prelados a adotar posturas específicas. Parte dos bispos analisados, por exemplo, dirigiu medidas para a população escravizada, ora tentando assegurar-los no seio da religião católica, ora tomando posturas contrárias aos frequentes maus-tratos. Destaca-se que estes atos, obviamente, não sinalizam que estes sujeitos tinham posições antiescravagistas, mas que, no exercício pastoral, demonstraram certo cuidado com estas populações. Na diocese fluminense, D. Frei Antônio de Guadalupe, D. Frei João da Cruz e D. Frei Antônio do Desterro adotaram posturas para melhorar a situação do enterramento indevido, exprobraram a violência excessiva impetrada pelos senhores e preocuparam-se com a doutrinação e batismo dos escravizados. No tocante à doutrinação, as penas, usualmente, destinavam-se aos donos por manterem o trabalho em dias santos. Em 1728, Guadalupe estabeleceu uma pataca de multa, cabendo aos párocos e capelães o controle sobre o comparecimento desta população às missas. Nos anos de 1740, D. Frei João da Cruz, de igual modo, deixou registrado nos capítulos de visita na região de Minas Gerais, a importância do esmero com a doutrinação, a administração de sacramentos e com extrema-unição, estipulando punição aos senhores³⁰. O ponto do enterramento dos escravos foi alvo de atenção de D. Frei Antônio do Desterro. Em edital de abril de 1747, o prelado sobrelevava a “inumanidade” dos donos que jogavam os corpos nos campos e em valas, sem cuidado algum e sem a administração dos últimos sacramentos. Apelava à consciência dos senhores, reiterando que a atitude tomada «nem em bárbaros se experimentam e são dignas de castigo em os que se presam de terem o nome de católicos, pois servindo-se estes [senhores] toda a vida dos mesmos escravos no fim tem por agradecimento tratarem-nos como brutos»³¹.

Em Olinda, D. Manuel Álvares da Costa alvitrou uma disposição inusual para resolver o abandono dos escravos doentes pelos senhores, a de privar os donos da sua posse. A resolução sugerida não foi acatada pelo centro político, que temia a eclosão de dissídios e processos judiciais. Outro bispo olindense,

³⁰ RODRIGUES – *As visitas pastorais*, p. 63-70.

³¹ ACMRJ. Série Encadernado, Livro de Pastorais e Editais (1742-1838), E-236, f. 37v. Sobre o olhar dos bispos jacobeus sobre a população local, ver MENDES, Ediana Ferreira; SALES SOUZA, Evergton – Jacobeus nos trópicos. Olhares sobre a sociedade e enquadramento religioso na diocese fluminense (1725-1773). *Revista Brasileira de História*, São Paulo. 40/83 (2020) 57-78.

D. Frei Luís de Santa Teresa adotou posições para livrar algumas mulheres escravizadas das sevícias, incluindo o abuso sexual, cometido pelos seus senhores. No pedido para a criação de um recolhimento, o bispo relatava que estas mulheres o procuravam e rogavam que as livrasse «desta miséria e cativo do inferno pelo que tem padecido trabalhos e desgostos nesta matéria com pouco fruto»³². Na Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide elaborou normas específicas para a população escravizada nas *Constituições Primeiras do arcebispado da Bahia*, primeira e única constituição produzida por um prelado na América portuguesa no período colonial, além de redigir um catecismo focado na doutrinação desta parte da população. Outras medidas miraram o controle da religiosidade e o disciplinamento dos costumes, proibindo-se o uso de batuques, danças e condenando os concubinatos³³.

O avigoramento das missões e os diversos povos indígenas foram foco de atenção dos bispos de Olinda. D. Frei Francisco de Lima fomentou o aumento do número de aldeamentos, criando 33 novas missões entre 1696 e 1701, e denunciou os maus tratos, a violência infringida pelos moradores às populações indígenas e o uso indevido do seu trabalho. O caso mais grave ocorreu durante a chamada Guerra do Açú, conflitos entre os portugueses e grupos indígenas considerados hostis à colonização, quando o terço dos paulistas liderado pelo célebre Manuel Álvares de Moraes Navarro montou armadilha em uma missão gerida pelo oratoriano João da Costa, matando mais de 400 pessoas e fazendo mais de 300 prisioneiros, entre eles, mulheres e crianças. O bispo reagiu energeticamente se posicionando contra o cativo e a legalidade do conflito, além de excomungar o mestre-de-campo. No fim, o rei seguiu a opinião do bispo olindense, declarando a guerra injusta e ordenando a soltura dos índios escravizados³⁴. Enquanto D. Frei José Fialho, após uma longa vacância na diocese, reestruturou os aldeamentos e enviou missionários para as missões abandonadas³⁵. Sublinha-se que a catequização dos povos indígenas se configurou em um longo processo de aculturação e apagamento destas etnias, contudo, na perspectiva destes antístitos, eles cumpriam a sua missão pastoral de expandir a fé cristã e de garantir a salvação destes indivíduos.

³² AHU. Pernambuco Avulsos, caixa 23, doc. 2134 e Livro de registo de consultas de Pernambuco do Conselho Ultramarino, cód. 267, f. 38-39v.

³³ FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales – Estudo introdutório. In VIDE, D. Sebastião Monteiro da, ed. – *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010, p. 63-72.

³⁴ MENDES – *Edificar a Igreja*, p. 436-442. Sobre a guerra do Açú, ver PUNTONI, Pedro – *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão. Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Hucitec, Edusp, Fapesp, 2002.

³⁵ AHU. Livro de registo de cartas régias, provisões e outras ordens para Pernambuco do Conselho Ultramarino, cód. 259, f. 155 e 164.

Outro ponto decisivo na definição do modo como os bispos puderam exercer o múnus episcopal na América portuguesa é a forte interpenetração entre a Igreja e o Estado português, como definido por José Pedro Paiva³⁶. Nesta forte simbiose, os bispos do Brasil atuavam como importantes agentes políticos na consolidação do poder real e lidavam com vários órgãos e poderes, que balizavam as suas ações e o governo diocesano. Estes poderes exógenos e endógenos da diocese findava por particularizar a forma como os prelados desempenhavam a sua atividade e como tomavam decisões. Esta é mais uma peculiaridade, pois no reino, embora houvesse outras forças políticas, o governo cotidiano dos bispados não era passível da influência destes órgãos.

A tomada de decisões era intermediada por uma série de órgãos, tais como o Conselho Ultramarino, órgão consultivo responsável por questões temporais, a Mesa de Consciência e Ordens, que tratava das questões espirituais tais como a nomeação dos beneficiados, e a Junta de Missões do Reino, criada em meados do século XVII para rivalizar com a *Propaganda Fide* no estabelecimento de políticas específicas para a missionação³⁷. Salienta-se ainda o papel mais incisivo das secretarias de estado e do ultramar na segunda metade do século XVIII. Antes de tomar muitas decisões, envolvendo por exemplo o aumento da receita, como a criação de mais freguesias, cargos, números de beneficiados da catedral ou na edificação de importantes estruturas das dioceses, a exemplo de seminários, aljube ou residência episcopal, os antístites precisavam da autorização do rei. E o monarca não deliberava sem auscultar seus conselheiros e os órgãos específicos. Esta dinâmica retardava, por vezes, a solução de várias questões.

Todavia, nesta correlação de forças sempre havia lugar para a negociação. No intuito de persuadir a Coroa das demandas da arquidiocese da Bahia, D. Sebastião Monteiro da Vide redigiu, em 1712, as *Notícias do arcebispado da Bahia*, apelando a uma série de argumentos que visava convencer o centro político a alterar a geografia eclesiástica do arcebispado, criando novas freguesias com vigários colados, aumentar o número de beneficiados da Sé e aumentar as côngruas dos párocos e capitulares do cabido. Em seu discurso, o arcebispo apelou aos fundamentos do padroado régio português, reiterando a obrigação da Coroa de propagar a fé cristã e custear a expansão da Igreja e apelando, como era usual nestes arrazoados, à piedade do monarca³⁸. As deprecações dos bispos, ao mesmo tempo que reafirmavam a subordinação ao poder real, buscavam brechas

³⁶ PAIVA, José Pedro – El estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado, Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquía y la Iglesia del reino de Portugal (1495-1640). *Manuscripts*. 25 (2007) 45-57.

³⁷ Sobre estes órgãos, ver CRUZ, Miguel Dantas da – *Um império de conflitos. O Conselho Ultramarino e a defesa do Brasil*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2015 e MELLO, Márcia Eliane Alves de Souza e – *Fé e império. As juntas das missões nas conquistas portuguesas*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2009.

³⁸ VIDE – *Notícias*, p. 323-364.

para convencer os ministros e conselhos a atender às suas rogativas. Nem sempre, é claro, com sucesso. Em muitas ocasiões, as pretensões pastorais dos bispos não coincidiam com o projeto político e econômico da Coroa portuguesa. No decorrer do seu governo, o arcebispo da Bahia D. José Botelho de Matos almejou investir no incremento da vida religiosa feminina, apoiando a criação de novos cenóbios. A Coroa, por outro lado, não tinha o mesmo interesse³⁹.

No âmbito da diocese, os bispos conviviam diretamente com os oficiais régios da justiça, a exemplo dos ouvidores e desembargadores e com os governadores, além dos poderes locais como as câmaras municipais. Esta convivência nem sempre foi pacífica e, por muitas vezes, surgiram conflitos. Na eclosão destas querelas, muitos bispos contaram com o apoio de figuras importantes no centro político, que os protegia, colaborava na resolução de várias questões e ajudava, em muitas ocasiões, na sua sobrevivência no governo das dioceses.

Este tema pode ser elucidado a partir dos casos dos irmãos D. Frei João da Cruz e D. Frei Luís de Santa Teresa. No bispado do Rio de Janeiro, no decorrer das longas visitas pastorais realizadas em Minas Gerais, D. Frei João da Cruz enfrentou muitos problemas com os oficiais da justiça régia, especialmente com o ouvidor-geral de Vila Rica Caetano Furtado de Mendonça. O dissentimento entre os dois começou em uma controvérsia sobre o foro em que deveria ser executado um testamento, porém, ganhou contornos cinematográficos com um sítio feito por oficiais armados a residência do bispo e, noutra ocasião, do sumiço dos sinos da igreja matriz de Ribeirão do Carmo retirados para não saudar o prelado na saída da vila. Importa aqui salientar o papel que certamente seu benfeitor, frei Gaspar da Encarnação, deve ter desempenhado nesta história, afinal, a questão solucionou-se a favor do bispo⁴⁰.

Em Olinda, o seu irmão, D. Frei Luís de Santa Teresa, de igual modo, travou uma batalha, desde 1749, com outro oficial do rei, o juiz de fora Antônio Teixeira da Mata, acerca de várias questões envolvendo o foro civil e o eclesiástico. Vale sublinhar que o bispo de Olinda já havia se defrontado com outras figuras importantes da capitania. Entre 1744 e 1745, teve sérias disputas com o governador Henrique Luís Pereira Freire de Andrade sobre a quitação das cômputas e ações da justiça eclesiástica. Neste caso, a pena do rei pendeu favoravelmente ao bispo, visto que logo o governador recebeu a comunicação da nomeação do

³⁹ A questão durou alguns anos e foi alvo de muitas trocas de missivas e análises do Conselho Ultramarino. Entre os documentos, veja-se, por exemplo, AHU. Bahia Avulsos, caixa 78, doc. 6466, caixa 113, doc. 8797; caixa 119, doc. 9311; Bahia, Coleção Castro e Almeida, caixa 2, doc. 128-129. Ver também FERREIRA, Adínia Santana – *A reclusão feminina no Convento da Soledade: as diversas faces de uma experiência (Salvador-século XVIII)*. Tese de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília, 2006. (tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação) e VIVAS, Rebeca C. de Sousa – *Relações Igreja-Estado: a ação episcopal de D. José Botelho de Mattos (Bahia, 1741-1759)*. Salvador: Edufba, 2016.

⁴⁰ AHU. Minas Gerais Avulsos, caixa 43, doc. 3571 e Rio de Janeiro Avulsos, caixa 36, doc. 3784.

seu sucessor. Nesta época, durante o governo de D. João V, quando frei Gaspar e outras figuras ainda influenciavam diretamente nas decisões tomadas, o bispo permaneceu à frente do governo diocesano. Nas disputas com o juiz de fora que avançou aos primeiros anos do reinado de D. José, D. Frei Luís de Santa Teresa, que já não tinha seu protetor no reino, não conseguiu resistir e findou por ser convocado a retornar a Portugal⁴¹.

Não seria possível deixar de mencionar a relação com outras forças no seio da própria Igreja, a saber, as ordens e congregações religiosas. Neste ponto, a intermediação dos bispos era mais limitada, pois os regulares gozavam de inúmeras isenções e privilégios, todavia, os conflitos não deixaram de surgir. Aludiu-se às diversas queixas feitas por D. Luís Álvares de Figueiredo sobre a atuação dos regulares no arcebispado da Bahia⁴². No Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe teve algumas alterações com os franciscanos da província da Imaculada Conceição, quando chegou a suspender as licenças para celebrar missa e pregar e proibir as pessoas de se confessarem com estes religiosos⁴³. Em Olinda, D. Matias de Figueiredo e Melo e D. Frei Francisco de Lima envolveram-se nas dissensões internas dos oratorianos, numa época em que a congregação passava por uma cisão interna e disputas sobre o tipo de estatuto a ser adotado⁴⁴.

Na condição de representantes da monarquia em terras ultramarinas, alguns destes bispos assumiram o governo secular. Estas administrações temporárias ocasionadas, na maioria das vezes, pela morte repentina ou transferência do governador, organizaram-se de duas formas distintas: como triunviratos, que normalmente reunia o bispo, um membro da justiça régia e um representante das armas e, em algumas ocasiões, os bispos ocuparam sozinhos o posto de governador⁴⁵. Na categoria de triunviratos, fizeram parte de governos civis, no Rio de Janeiro, D. Francisco de São Jerônimo e D. Frei Antônio do Desterro e na Bahia D. Sebastião Monteiro da Vide e D. José Botelho de Matos.

⁴¹ Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Manuscritos da Livraria. Discursos Apologéticos e Notícia fidelíssima das vexações e desacatos cometidos pelo Doutor Antonio Teixeira da Mata, contra a Igreja e jurisdição Eclesiástica de Pernambuco, composto pelo D.or Verissimo Rodrigues Rangel, livros 34 e 35 e PAIVA, José Pedro – Reforma religiosa, conflito, mudança política e cisão: o governo da diocese de Olinda (Pernambuco) por D. Fr. Luís de Santa Teresa (1738-1754). *Revista de História da Sociedade e da Cultura*. 8 (2008) 161-210.

⁴² AAV. Congregazione del Concilio, Relationes Dioesiesium, Salvatoris in Brasilia, 712.

⁴³ ACMRJ. Série Encadernado, Livro de Pastorais e Editais (1742-1838), E-236, f. 51-52 e TITTON, Gentil Avelino – A reforma da Província franciscana da Imaculada Conceição. (1738-1740). *Revista de História*. Universidade de São Paulo, 84 (1971) 307-346; 85 (1971) 75-107; 87 (1971) 105-149 e 89 (1972) 43-91.

⁴⁴ MELLO, Evaldo Cabral de – A briga dos Néris. *Estudos Avançados*. 8 (20) (1994) 153-170.

⁴⁵ Sobre os governos interinos, ver BEZERRA, Naira Maria Mota – “E se acham nomeados para o governo interino deste Estado...”: governos provisórios da Bahia nos séculos XVII e XVIII. Tese de Mestrado. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2018 (tese de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História).

Outros três prelados assumiram inteiramente os governos civis. Na Bahia, entre outubro de 1688 e outubro de 1690, o encargo de governador-geral recaiu sobre D. Frei Manuel da Ressurreição. A escolha foi realizada antes da morte do então governador, que convocou a Câmara, nobreza e cabos da milícia para a escolha do seu substituto, tendo sido eleito o arcebispo, decisão confirmada posteriormente pelo monarca. Nota-se, neste caso, que o arcebispo foi nomeado “governador-geral”, ou seja, não recaiu sobre a sua tutela apenas o governo da capitania da Bahia, mas de todo o estado do Brasil. Durante o seu governo, precisou tomar medidas importantes relacionadas aos conflitos com grupos indígenas, na chamada Guerra dos bárbaros, publicando posturas para o auxílio e sustentação das tropas⁴⁶. Nestes anos, outro bispo exercia a incumbência de governador. Entre setembro de 1688 e maio de 1689, D. Matias de Figueiredo e Melo igualmente ocupou-se com os conflitos contra os indígenas considerados *hostis*⁴⁷.

Os onze meses que D. Manuel Álvares da Costa passou no governo da capitania de Pernambuco foram os mais turbulentos que um bispo governador poderia ter enfrentado. A guerra civil, conhecida Guerra dos Mascates, eclodiu em Pernambuco em 17 de outubro de 1710. O conflito opunha os comerciantes, de origem reinol e moradores da vila de Recife, e a nobreza da terra, agricultores e residentes em Olinda, sede do bispado e da capitania. Em meio a guerra, e após a fuga do governador, o bispo assumiu interinamente o governo da capitania e a árdua tarefa de dar fim aos conflitos armados. O prelado, que tinha mais simpatia pelo partido de Olinda, não teve sucesso nesta empreitada, sofrendo severas punições, com o exílio e, posteriormente, o desterro do bispado com a ordem de retornar ao reino⁴⁸. O paradoxo deste caso recaiu justamente no fato do bispo de Olinda ter sido afastado do governo da diocese em decorrência das posturas tomadas enquanto governador. Este caso evidencia, desse modo, as intrincadas relações entre a Igreja e o Estado português no período moderno.

Este artigo buscou assinalar, a partir do exame de temas transversais, algumas peculiaridades dos governos episcopais no Brasil, ora compelidas pelo padroado régio – que embora limitasse os poderes dos antístites em várias esferas, não amputava as suas competências – ora determinadas pela imensidão do

⁴⁶ AHU. Bahia, Coleção Luiza da Fonseca, caixa 28, doc. 3499 e Documentos Históricos da Biblioteca Nacional, vol. 83, p. 100-101.

⁴⁷ AUC. Coleção Conde dos Arcos, Livro das disposições dos governadores de Pernambuco (1646-1696), tomo 1, cota VI-III-1-1-31.


⁴⁸ MELLO, Evaldo Cabral de – *A fronda dos mazombos. Nobres contra mascates: Pernambuco (1666-1715)*. São Paulo: Editora 34, 2003.

território, a distância ao centro político, as dificuldades de locomoção e a diversidade étnica, cultural e social das populações. Nem todos os bispos conseguiram se adaptar às conjunturas locais e findaram por ter maiores dificuldades. Outros perceberam as particularidades do terreno, acomodaram-se e revelaram grande tino político e capacidade de governança. Por fim, destaca-se o papel desempenhado por estes sujeitos na conformação da sociedade colonial e na construção da Igreja na América portuguesa.



A OBRA DA RUA EM ÁFRICA:
CRÓNICA DE UMA FUNDAÇÃO (CA. 1960-CA. 2000)

LUÍS LEAL

 <https://orcid.org/0000-0002-9938-2939>

Resumo: A história e evolução da “Obra da Rua ou Obra do Padre Américo” no território continental português é expressão, ainda hoje, quer do arrojo visionário e deveras inspirador do seu fundador, quer da perene validade dos princípios pedagógicos e assistenciais por ele veiculados e nela aplicados. E se é justo que Padre Américo Monteiro de Aguiar (1887 – 1956) deva ser apontado como o grande protagonista de tal dinâmica, semeando e vendo florescer as “Casas do Gaiato” e demais valências desta sua Obra em diferentes latitudes do Portugal das décadas de 1940 e 1950, o mesmo já não se poderá dizer quanto aos frutos cuja semente africana apenas lhe foi possível lançar remotamente. Assim, na tentativa de entretecer alguns dos fios, porventura dispersos, do que poderá ser um esboço de uma “história da fundação da Obra da Rua em África”, identificar-se-ão alguns dos marcos fundamentais deste “salto” dado pelos Padres da Rua, fiéis depositários e zelosos cumpridores do “sonho” do seu fundador, a partir de 1960, por terras de Angola e Moçambique. De fora da presente análise ficarão, necessariamente, os tempos mais recentes, sobre os quais ainda não nos parece viável uma exegese correta dos sucessos e insucessos verificados. Resta, por isso, a esperança de que o presente exercício exploratório permita, pelo menos, tornar mais evidente a particular relevância e o indelével legado de tal projeto na história das comunidades onde o mesmo se implantou.

Palavras-chave: Obra da Rua, Padre Américo, África, Angola, Moçambique.

THE “OBRA DA RUA” IN AFRICA:
BRIEF MARKS OF AN INDELIBLE PRESENCE (CA. 1960-CA. 2000)

Abstract: The history and evolution of the “Obra da Rua or Obra do Padre Américo” in the Portuguese mainland is an expression, even today, of the visionary and truly inspiring audacity of its founder, and of the perennial validity of the pedagogical and assistance principles conveyed and applied therein. And if it is fair that Father Américo Monteiro de Aguiar (1887 – 1956) should be pointed out as the great protagonist of such dynamics, sowing and seeing the “Casas do Gaiato” and other valences of his Work in different latitudes of Portugal in the 1940s and 1950s, the same cannot be said about the fruits whose African seed was only possible to launch remotely. Thus, in an attempt to weave together some of the threads, perhaps dispersed, of what could be a sketch of a “history of the foundation of Obra da Rua in Africa”, some of the fundamental chronological-spatial landmarks of this “leap” taken by the “Padres da Rua” will be identified. Outside of this analysis will necessarily be the most recent times, on which

we do not yet seem feasible a correct exegesis of the successes and failures verified. The hope remains, therefore, that this exploratory exercise will at least make more evident the relevance and indelible legacy of such a project in the history of the communities where it has been implanted.

Keywords: *Obra da Rua*, Father Américo, Africa, Angola, Mozambique.

A OBRA DA RUA EM ÁFRICA: CRÓNICA DE UMA FUNDAÇÃO (CA. 1960-CA. 2000)*

LUÍS LEAL**

Os últimos anos da década de 50 do século passado foram anos particularmente difíceis para a Obra da Rua. Tempos de profunda tristeza e «dura provação»¹, causada pela morte do seu fundador, Padre Américo Monteiro de Aguiar (1887-1956), e de um certo “vazio” que tal ausência provocou no horizonte daqueles que o mesmo designou como continuadores desse seu projeto educativo-assistencial. Paradoxalmente, e à semelhança do que não poucas vezes ocorrera na densa trama biográfica do fundador, este período foi também sinónimo de um verdadeiro renascimento e «fundadas esperanças»² para esta dimensão do seu multifacetado legado. Com efeito, a decisão dos Padres José Maria Costa (1933-2016), José Telmo Ferraz (1925-) e Manuel António Pereira (1934-2020), tomada em perfeito concerto com o então diretor da Obra da Rua – Padre Carlos Galamba (1925-2011) – e demais Padres da Rua de rumarem, respetivamente, a Lourenço Marques (atual Maputo, Moçambique), a Malanje e a Benguela (Angola), para aí darem início aos trabalhos de construção de novas Casas do Gaiato constitui o momento principizador de uma verdadeira epopeia, quer nos situemos no plano individual (destes e de outros protagonistas que se lhes juntaram, como veremos adiante) quer no horizonte institucional da própria Obra da Rua.

Folheando o jornal *O Gaiato* e cotejando os relatos que os próprios personagens citados nos deixaram das suas tão ricas experiências, marcadas não só pelas suas parcas vitórias mas também por penosas derrotas, é-nos possível reconstruir esta já longa história da concretização de um «sonho [por eles] convertido em rosas»³ do seu fundador – de ver alargado para terras africanas o espectro da ação pedagógico-assistencial da Obra da Rua. Com efeito, num período da História,

* O presente texto resulta, *grosso modo*, da revisão das notas apresentadas pelo Autor na sessão de 15 de novembro do “Seminário de História Religiosa – Porto (2021)”, organizado pelo Centro de Estudos de História Religiosa – UCP, e que teve como tema geral “O Catolicismo Português em diáspora: Agentes, instituições e sensibilidades religiosas”.

** Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ GALAMBA, Padre Carlos – Um bocadinho de história. *O Gaiato*. (4 set. 1982) 4.

² GALAMBA – Um bocadinho de história.

³ FERRAZ, Padre Telmo – Sinais. *O Gaiato*. (28 mar. 2020) 4.

portuguesa e africana, em que “concordia”, “liberdade” e “esperança” eram conceitos de diminuta concretização real, esta materialização do “rosto africano” da *Obra da Rua* é sobretudo expressão de uma profunda liberdade e liberalidade, quer da instituição enquanto tal, quer dos agentes nela envolvidos e que são seus protagonistas: os Padres da Rua, os jovens gaiatos e todos aqueles que os acompanharam nessa “missão”.

Plenamente enxertados naquele seu contexto, não devemos considerar estranho que também nesses relatos e memórias se encontrem alguns dos traços e diatribes ideológico-políticas suas coetâneas. Os fios da História, de Portugal e de África, que identificamos nesses relatos, são aqui entretecidos pelas micro-histórias das suas idas e vindas, dos avanços e recuos, das circunstâncias, vicissitudes e sucessos que o seu ser e agir (de homens, cristãos e padres) inspiram e impelem, também sempre fiéis à mesma lógica que transparece dos escritos de Padre Américo, seu “mestre” e inspirador. Munidos da terminologia do tempo, os autores dos textos aqui tidos como fontes para esta análise mantêm, desse modo, sempre aberta uma porta hermenêutica aos leitores. Essa é uma porta que se escancara para uma mensagem que é tanto de denúncia como de apelo, de esperança como de crítica, de conforto como de revolta, mas sempre profundamente arreigada, nas suas linhas e/ou entrelinhas, no contexto político, económico, social, religioso e cultural em que os autores aparecem imersos. Sem de todo obedecerem (pois tal preocupação não os caracteriza) às regras e modelos tradicionais da escrita da História, estes textos, embora permitam uma relativamente fácil inscrição espaço-temporal, acabam por exigir um particular esforço de sistematização dos dados factuais neles relatados, para o qual concorrem duas opções aqui tomadas: incluir algumas notas explicativas de tais contextos e uma mais abundante transcrição de excertos ilustrativos.

Posto isto, diríamos que o que aqui se pretende apresentar será, pois, uma tentativa de reconstrução dos atrás referidos relatos (sejam os institucionalmente assumidos, sejam os autobiograficamente considerados) acerca desta “epopeia”, em perspetiva diacrónica, desde a sua chegada ao território africano em inícios de 1960, até aos inícios de 1990, data do seu regresso (após um período de “exílio” forçado pela nacionalização das Casas, no contexto das mutações político-sociais verificadas dez anos antes). Deste modo, tentar-ser-á evidenciar a profunda inscrição e relevância históricos de todo o “projeto, memória e legado” da *Obra da Rua*, desta vez na sua “face africana”. Assim, e não descurando outras (possíveis) “motivações” ou “interesses” exógenos para tais sucessos, dar-se-á aqui primazia ao olhar e viver “a partir de dentro”, das vidas individualmente consideradas e da própria instituição em causa, sem deixar de, sempre que possível, averiguar e concretizar as visões e considerações “externas” que sobre uns e outros incidiram.

Como base orientadora, teremos de considerar as informações divulgadas pela própria instituição, nomeadamente as invocadas à hora de divulgar a sua

história e identidade. Com efeito, no livro *Obra da Rua*, pela mesma editado, aparecem-nos três blocos textuais que apontam às três grandes fases desta história, e que nos permitem estabelecer um “quadro cronológico mínimo” de compreensão da sua evolução.

Em primeiro lugar temos uma «Nota da Editorial»⁴ sobre as Casas do Gaiato de Benguela, Malanje e Lourenço Marques, complementada com uma série de artigos cotejados do jornal *O Gaiato*, através dos quais nos são enunciados alguns dos marcos essenciais da primeira fase desta evolução, desde a fundação das ditas Casas, na década de 1960, à sua suspensão/nacionalização, em setembro-novembro de 1975, no quadro da guerra e da declaração de independência de Angola e Moçambique⁵.

Mais adiante, nas páginas 191 a 193, uma «Breve história da Obra da Rua em Angola», que mais não é do que a adaptação (leia-se: publicação não integral) de um artigo-síntese da autoria do Padre Manuel António intitulado simplesmente «África», publicado em 1982⁶, e que apresenta, como o novo título bem resume, uma muito breve síntese pessoal da história das Casas do Gaiato de Benguela e Malanje.

Finalmente, uma segunda «Nota da Editorial» (pp. 197-198) assinala o regresso, em maio de 1992, da Obra da Rua a África, desta vez com amplo apoio das autoridades civis e eclesíásticas autóctones, ideia bem expressa no título eleito para o primeiro texto compilado: «África chama de novo pela Obra da Rua»⁷.

Mais recentemente, a *Obra da Rua* publicou uma «singela Revista» a assinalar os «cinquenta anos decorridos sobre a fundação» daquelas casas, uma publicação em que se repete o exercício de compilar alguns textos/artigos já publicados (quer n’*O Gaiato* quer no volume *A Obra da Rua*)⁸.

Contudo, e porque tais relatos apenas exprimem ora uma versão “condensada” da narrativa histórica a reconstruir ora uma perspetiva muito pessoal dos acontecimentos (com uma notória preponderância para a sua dimensão “micro”, apenas a espaços contextualizada numa perspetiva/horizonte mais abrangente), será necessário valermos-nos de outros dados e fontes, endógenas e exógenas ao Jornal *O Gaiato* e à correlativa bibliografia publicada pela editorial da Obra, de modo a ser possível quer o preenchimento dos múltiplos “espaços de silêncio” que tais relatos transverberam, quer o aprofundamento de outras questões de

⁴ *Obra da Rua*, 5ª edição actualizada. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 2012, p. 141-142.

⁵ *Obra da Rua*, p. 189-190.

⁶ ANTÓNIO, Padre Manuel – África. *O Gaiato* (24 jul. 1982) 1.4.

⁷ *Obra da Rua*, p. 199-201. O texto é adaptação (e com título diferente) de *Padre Manuel António. De Paço de Sousa a Benguela. Crónicas escolhidas e documentário fotográfico*. 1ª ed., Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato, 2021, p. 223-224.

⁸ Referimo-nos aqui, em concreto, à publicação intitulada *A Obra da Rua – 50 anos em Angola*. [Paço de Sousa]: [Editorial da Casa do Gaiato], 2014.

particular relevância na compreensão da evolução histórica do projeto, memória e legado em análise.

1. A Obra da Rua em África: primórdios de um sonho-projeto

Invoque-se ainda um outro pressuposto metodológico que, em si mesmo, é expressão da própria mundividência dos autores aqui em questão e que, como tal, concretiza o horizonte hermenêutico mais favorável à nossa compreensão do que por eles nos é narrado.

Com efeito, um dos pontos fundamentais a considerar na análise de qualquer dimensão ou aspeto relativo à Obra da Rua/Obra do Padre Américo e à sua história é o da necessidade de enquadrar tal dimensão/aspeto no âmbito da personalidade, pensamento e legado do seu fundador, algo que, em nosso entender, constitui mesmo uma das características distintivas deste projeto assistencial-pedagógico: o de não surgir como fruto de uma reflexão teórica-abstrata, a que se segue a respetiva aplicação-concretização “no terreno”, De facto, o terreno que pisamos não poderia estar mais distante de tal metodologia, pois aquilo a que aqui se remete ser o “projeto africano” de Padre Américo é antes o resultado das suas múltiplas intuições e “inspirações”, buriladas pelo transcurso dos tempos e à força das fricções societárias (pessoais e institucionais) por ele assumidas e vividas no interior das suas Casas do Gaiato e na qualidade de seu inspirador, fundador e primeiro diretor. Assim, o que uma leitura atenta dos escritos de Padre Américo e da evolução da sua Obra nos atesta é que, mais do que à concretização de um plano previamente estabelecido e minuciosamente programado, tal evolução obedece antes à permanente atenção, perspicácia e disponibilidade para “ir a jogo”, também na interação (provocadora, disruptiva ou cooperante) com outras instituições e iniciativas (políticas, religiosas, sociais, culturais) suas coetâneas. Por isso é que, para nos dar a conhecer esta sua obra e os seus princípios orientadores, Padre Américo resistiu a deixar-nos um qualquer “Regulamento” (à exceção do relativo às casas do “Património do Pobres”⁹); os seus “Relatórios”¹⁰ não obedecem nem aos critérios nem à estrutura dos formulários habitualmente requisitados pela máquina burocrática estatal; as suas “prestações de contas”¹¹ apresentam ora “*déficits*” ora “*superavits*” de muito difícil mensurabilidade contabilística, pelo que o Tribunal das ditas acabou mesmo por dispensar a sua

⁹ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Regulamento do Património dos Pobres (Opúsculo)*, 1ª ed. Paço de Sousa: Tipografia da Casa do Gaiato, 1951.

¹⁰ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Relatório da “Obra da Rua”. *O Gaiato*. (3 set. 1946) 1; AGUIAR, Américo Monteiro de – Um relatório. *O Gaiato*. (27 mar. 1954) 2, entre muitos outros exemplos.

¹¹ Cfr., a título de exemplo: AGUIAR, Américo Monteiro de – Contas. *O Gaiato*. (12 abr. 1952) 1.

apresentação¹². Sendo esta uma «Obra de rapazes, para rapazes, pelos rapazes», como justamente reza o seu lema, também uma qualquer aproximação descritiva/narrativa do que se pretenda que se assemelhe ou aproxime a um relato histórico da sua origem e evolução não poderia deixar de espelhar a mundividência e idiossincrasia do seu fundador, especificamente destiladas nos dinamismos (teóricos e práticos, teológicos e pedagógicos, organizativos e mesmo arquitetónicos) que este nela imprimiu e inspirou. É por isso que, quando encontramos alguma síntese interpretativa de todo este seu percurso histórico como aquela a que atrás se fez referência, os autores das fontes aqui em presença – Padres da Rua ou mesmo Gaiatos que assumem o papel de “cronistas” desta mesma história¹³ – mantêm-se fiéis a um tom que lhes é muito característico, porque densamente marcado pelo estilo do seu fundador:

«Um sonho de Pai Américo que se tornou realidade, sete anos após a sua partida para o seio do Pai Celeste: A Obra da Rua estendia seus ramos sobre África e fundava duas Aldeias – Casas do Gaiato – em Angola. Não é fácil fazer a história destas fundações. O mais importante faz parte do património vivencial dos que mais de perto viveram o nascimento e crescimento destas comunidades. Geradas, primeiro, no coração de Pai Américo, nasceram, depois, no coração de seus continuadores e vieram à luz do dia no tempo oportuno. São assim as Obras de Deus: constroem-se no coração e só depois vêem a luz»¹⁴.

Isto significa dizer que, quando aqui se recorre ao termo “projeto” para condensar o dinamismo gestativo desta face africana da Obra da Rua, não poderemos fazer uma leitura literal do termo, pois, como sempre ocorre com todas as demais “intuições” e iniciativas que estão na base da evolução desta instituição, o dito dinamismo obedece sobretudo a uma lógica de questionamento/problematização (imposta pela realidade social coetânea) e subsequente resposta – primeiramente incipiente, mas que paulatinamente se vai estruturando e densificando – em ordem à resolução (pragmática) do problema suscitado. Por isso, querendo investigar onde assentam os primórdios desta iniciativa, teremos que, em consonância do que atrás se referiu, orientar a atenção para a própria biografia de Padre Américo, mormente na sua fase – também ela – “africana”.

¹² Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Uma sentença. *O Gaiato*. (21 jun. 1952) 1. No texto, pode ler-se: «É do Tribunal de Contas Ei-la: Para os devidos efeitos tenho a honra de comunicar que o Tribunal de Contas, em sua sessão de 27 do corrente, deliberou que, dada a natureza dessa instituição, não há que sujeitar ao julgamento do mesmo Tribunal quaisquer contas. Não tem, portanto, que remeter a esta Direcção – Geral a conta do ano de 1951, nem quaisquer outras. Não é protecção. Não é favor. Não é simpatia. Muito menos privilégio. Não podia nunca ser uma coisa nem outra. Trata-se de um Tribunal. Ali são juizes. À natureza da obra responde a natureza da justiça. Eis».

¹³ Cfr. TELES, António – Crónica do Ultramar. *O Gaiato*. (17 mar. 1951) 3.

¹⁴ GALAMBA – África, 1.

Com efeito, as regiões moçambicanas do Chinde e Lourenço Marques são-lhe desde há muito tempo bem conhecidas, pois ali viveu durante 16 anos: a 19 de novembro de 1906, com 19 anos de idade, Américo parte de Lisboa em direção a Moçambique, ao encontro do seu irmão Jaime Aguiar, já emigrante por aquelas terras. Aí trabalhou como despachante alfandegário, e teve até, de acordo com a descrição de Padre Manuel Mendes (atual Padre da Rua, diretor da Casa do Gaiato de Miranda do Corvo),

«[...] uma carreira comercial de sucesso [...]. De 1907 a 1921 foi um funcionário competente da firma inglesa The British Central Africa. Ganhava muito dinheiro [e] a sua carreira profissional progrediu de tal forma que um seu companheiro de trabalho lhe chamou de *lucky man*»¹⁵.

Não obstante, os frutos mais saborosos da sua estadia por terras africanas não se resumem ao campo económico-financeiro: foi o seu encontro ocasional, em 1914, na cidade da Beira, com o padre franciscano Rafael Maria da Assunção, que lhe haveria de voltar a «rasgar o seu horizonte vocacional»¹⁶ e, desse modo, imprimir um novo ritmo ao seu viver. À turbulência e apreensão existenciais que a 1ª Guerra Mundial lhe suscitavam, somava o jovem Américo uma agitação e questionamento interiores. Com efeito, foram os múltiplos e demorados encontros com o seu (cada vez mais) amigo e confidente Padre Rafael que acabaram por reacender essa chama que julgara definitivamente extinta: o seu desejo de ser padre. Nessa altura,

«Américo de Aguiar parecia um homem “fugido de si mesmo”, segundo o Padre Avelino Soares, e sujeito de uma “vida atribulada”, como escreveu. Em 1921, [ess]a insatisfação profissional levou-o a Lourenço Marques, onde trabalhou na casa alemã Breyner & Wirth. Nesse ano morreu o seu pai [acontecimento que lhe deixou profundas marcas]. Agudizou-se [depois] uma crise de índole espiritual. Os colóquios com o Padre Rafael tornaram-se mais intensos a partir de 1922. Ao acompanhá-lo no seu discernimento, activou uma inquietação pré-existente e abriu-o ao Senhor – o “Caminho da Luz”, como deixou escrito»¹⁷.

Após uma breve estadia na Madeira, do posterior regresso ao continente e de uma infrutífera viagem de negócios a Inglaterra, Américo experimenta, em

¹⁵ MENDES, Manuel António dos Santos Carvalho – Padre Américo! Pai Américo. *Humanística e Teologia*. XXXI, n.º 1 (2010) 233-34.

¹⁶ MENDES – Padre Américo!, 233.

¹⁷ MENDES – Padre Américo!, 233.

«Julho de 1923 [...] uma [primeira] martelada, segundo a sua própria expressão. Tinha 35 anos. Hesitava no seu regresso a África e chegou a comprar passagem para Lourenço Marques. Em Lisboa, impressionou-se com uma revista onde apareciam padres franciscanos. Procurou aconselhar-se com o Padre Dr. Avelino Soares, seu antigo companheiro de escola e Pároco de Penafiel. Mas esse amigo tentou dissuadi-lo. Disposto a voltar a Moçambique, fez as malas e seguiu para Lisboa. Porém, à última hora Deus desferiu o golpe final no seu coração, através de outra martelada. Confessou que não resistiu mais»¹⁸.

Terminava ali a história de Américo-comerciante; começava ali a do Américo-noviço franciscano, depois seminarista de Coimbra, etapas do seu caminho até ao presbiterado. De acordo com o que sabemos da biografia de Américo Monteiro de Aguiar, nos anos imediatamente seguintes ao seu regresso definitivo a Portugal, as suas atenções estiveram integralmente concentradas na prossecução desse seu sonho vocacional. Nisso mesmo se empenhou (apesar de múltiplas e graves contrariedades com que se deparou), até que pôde exclamativamente assinalar (também na assinatura a partir de então adotada), aos 41 anos, a 28 de julho de 1929, finalmente, que «Américo, padre!» era expressão de um velho desejo concretizado. Quanto ao “desvio africano” do seu trajeto biográfico, fazendo fé no testemunho de Moreira das Neves, o próprio Padre Américo resumia nestes termos esse período da sua vida: «[foram] perdidos os anos passados em África: em negócios e boémias que lhe dispersavam o espírito e deixavam o coração vazio»¹⁹.

Após a sua ordenação presbiteral, segue-se um breve período de indefinição quanto ao seu rumo, culminado pela assunção da responsabilidade na orientação da “Sopa dos Pobres” de Coimbra. Daí (19 de março de 1932) à fundação da primeira “Casa do Gaiato” em Miranda do Corvo (7 de janeiro de 1940) foi um período de fervilhação e maturação das respostas aos problemas que as múltiplas experiências e responsabilidades entretanto assumidas lhe suscitavam.

A sua vida de “Recoveiro dos Pobres” e de “Padre da Rua” fez com que só muito mais tarde, em agosto de 1952, «Quando, pois, a Obra da Rua começou a ganhar dentes e a crescer o número dos seus rapazes a lançar na vida»²⁰ (em janeiro desse ano, contabilizavam-se em 400 os rapazes acolhidos nas várias Casas do Gaiato então em funcionamento²¹), é que foi possível a Padre Américo regressar a Angola e Moçambique.

¹⁸ MENDES – Padre Américo!, 233-34.

¹⁹ NEVES, Moreira das – *O Padre Américo*. Lisboa: Edições Paulistas, 1987, p. 30 (Coleção Homens de Deus; 9).

²⁰ *Obra da Rua*, p. 141.

²¹ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – *As nossas contas. O Gaiato*. (2 fev. 1952) 2.

De acordo com as notícias que registam a sua partida²², ficamos a saber que deixava a metrópole «em demanda de novos mundos» para os seus rapazes da rua. À data com «[...] sessenta e quatro anos, [Padre Américo vai] pelas rotas já muito por ele batidas»²³, simultaneamente cansado mas animado pela esperança de reencontrar velhos amigos²⁴. Mas o que o estimula profundamente são as portas abertas pelo então Governador Geral da Província de Angola, José Agapito Montalvão da Silva Carvalho (Chaves, 1897 – Lisboa, 1957), que, dando seguimento às suas diligências, lhe transmitira, através de uma carta de fevereiro desse ano, o seu total interesse e disponibilidade para apoiar a instalação da Obra da Rua naquele território e auxiliar a colocação dos rapazes que para lá forem enviados. A alegria de Padre Américo era inexcusável:

«Nós chegamos a uma altura da Obra em que os rapazes na casa dos vinte se vão multiplicando, com tendências a subir. Muitos deles não, mas alguns são perfeitamente aptos a tomar sobre si grandes responsabilidades e, por vezes, sobem ao meu escritório a declarar o seu desejo. Eles querem ir para África. Ouvem falar. Sentem. O desconhecido chama por eles; “mande-me para a nossa África”. Eu oiço. Faço-lhes perguntas. Experimento; e não vou mais longe. Nem sequer prometo. Como poderia fazê-lo? Ele é verdade que nós, até hoje, não temos experimentado grandes dificuldades em colocar os nossos rapazes. Mais. Nós somos procurados. O Comércio e a Indústria esperam por Julho, quando temos gente fresca a sair das escolas das nossas aldeias. Neste ponto, não tem havido razões de queixa. Somos felizes. Mas África é muito mais. África portuguesa, é o sítio indicado para esta classe de rapazes. É ali que eles devem dar provas e gastar a sua vida. Sim. Eu escutava a súplica. Compreendia-lhes um desejo que condizia perfeitamente com o meu, e nem sequer me atrevia a balbuciar a promessa! Se com todos é verdade, aos meus, não desejo nunca prometer o que se não pode realizar. E a carta chegou. A notícia chegou! Nesta altura da minha pobre vida, devia estar já à prova dos sucessos e dos fiascos. Devia sim senhor. Pois não. Fui para a cama e não dormi! Uma noite em claro! Clarinho!

Dentro em breve conto ir a Luanda beijar a mão ao Governador da Província a quem só pela carta conheço. O Ultramar necessita de nós e Luanda, por mais pertinho, vem primeiro. Moçambique é mais distante. A luz desta Província é emprestada. A sua maior força vem de outras gentes; J’burg, Rodésias, Niasalandia. Angola não. Angola não senhor. Ali somos nós. Mais riqueza. Justifica-se a presença de um Lar do Gaiato em terras de Angola e parece que Deus me não quer chamar, sem primeiramente lançar o seu fundamento. É evidente que nós não podemos mandar todos os nossos; são mesmo mui poucos os capazes. Mas ainda assim, já vamos tendo. Uma coisa é certa; só se apresentarão rapazes feitos nas

²² Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – A caminho de África. *O Gaiato*. (30 ago. 1952) 4.

²³ Olhos nos meus óculos. *O Gaiato*. (16 ago. 1952) 1.

²⁴ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Em vésperas de embarcar. *O Gaiato*. (5 jul. 1952) 2.

Casas do Gaiato. Tenho razões para supor que, ao saber-se esta notícia, não hão-de faltar os milicianos; rapazes a pedirem-me que os pinte de gaiatos. Não hão de faltar cunhas, luvas. Tudo. Não vale a pena. É inútil. A confiança do Governo de Angola tem de ser paga com a nossa confiança»²⁵.

No ano seguinte (1953), haveremos de encontrar, num outro artigo da sua pena, como que uma avaliação desta jornada (terá partido em agosto e regressado em outubro de 1952):

«Filhos criados trabalhos dobrados. Por amor deste rifão, lancei-me a caminho de África ver os filhos que já lá tenho e estudar a possibilidade de mandar outros. [...] Tivesse eu ido com o fim de angariar dinheiro, causaria mais aborrecimento do que entusiasmo. Mas não. Eu fui dobrar os meus trabalhos. Começamos pela Ilha de Moçambique. Ali está o António Simões, estabelecido com uma Alfaiataria. [...] Passemos ao Luabo, aonde se encontram o [António] Teles e o Amadeu, ao serviço da Sena Sugar. Estes dois rapazes são a ponte e de tal maneira abriram as portas, que eu tenho comunicação superior de enviar para lá quantos, como e quando quiser!²⁶ [...] E por remate destas boas notícias, a Obra da Rua, por meu intermédio e sucessores, está autorizada a propor e enviar para ali rapazes!! Isto é que se chama angariar. Aqui temos o sentido pleno da minha viagem. Assim se dobram os trabalhos. Em Lourenço Marques, só tenho a dizer bem do Manuel e do Barros e José Reis. [...] Deixemos estes seis na Província de Moçambique. Passemos ao Congo Belga, aonde o Cordeiro é mecânico de boa classe e paremos em Luanda. Aqui temos o Francisco carpinteiro, o César tipógrafo, o Herculano mecânico, o Amadeu carpinteiro e o Carlos Alberto mecânico. Tirando este, solteiro, todos os mais são casados com filhos e mui felizes, alguns têm feito embarcar pessoas e suas famílias, a quem arranjam colocação. Vivem desfogadamente. Fazem pé de meia. Eu estive nas casas deles. [...] Tudo isto é verdade. Tudo isto é maravilhoso. Tudo isto é um crédito para cada um destes rapazes que se fizeram alguém. Tanto o Governador de Lourenço Marques [à data, Gabriel Maurício Teixeira (Funchal, 1897-1973)] como o de Luanda [o já referido José Agapito da Silva Carvalho], me quiseram

²⁵ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Uma carta. *O Gaiato*. (16 fev. 1952) 1.

²⁶ Com efeito, logo no ano seguinte Padre Américo dava nota do envio de mais gaiatos para as várias casas africanas, sempre com os mesmos propósitos e missão. Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Mais um. *O Gaiato*. (28 mar. 1953) 2; AGUIAR, Américo Monteiro de – Outro. *O Gaiato*. (23 mai. 1953) 2. Na edição nº 501 (25 de maio de 1963) d' *O Gaiato*, o “balanço” era feito nos seguintes termos: «São precisamente vinte e quatro os nossos rapazes que actualmente servem a Pátria no Ultramar. Tivemo-los na Índia. Há um em Macau. Vários em Moçambique, Angola, Guiné e um marinheiro que faz escala muita vez pelo mar de Cabo Verde. Ocupamos o mundo português. São precisamente vinte e quatro, porque o “Pataco” regressou há dias. Estão mais alguns dos da primeira hora prestes a regressar, outros se apresentam agora à recruta e, naturalmente, a maioria irá render os irmãos mais velhos que ora regressam ou estão em vésperas de regressar. Alguns põem-me o problema de ficar. Eu digo sempre que sim e alento-os. Mas a experiência deles nem por isso os ajuda muito à decisão». – Cfr. África – Nota da Redacção. *O Gaiato*. (25 mai. 1963) 4.

receber, tendo nós conversado das possibilidades de mandar sangue novo para as duas Províncias. Nós temos de trabalhar no sentido de fazer uma ocupação com gente apta, para assim afirmarmos as qualidades da nossa raça. É absolutamente necessário que o Indígena nos admire e nos respeite. [...] Dentro de pouco tempo esperamos ver erguida de raiz, na cidade de Luanda, a primeira residência dos gaiatos. Digo primeira, porquanto, assim como o Governador de Angola, também o de Moçambique nos há-de levantar uma. Não me sentisse eu tão cansado, que já desta vez teria ido pelo interior, escolher terreno e ver condições de vida para os nossos rapazes da Enxada»²⁷.

«A Obra da Rua, por meu intermédio e sucessores, está autorizada a propor e enviar para ali rapazes!! Isto é que se chama angariar. Aqui temos o sentido pleno da minha viagem». Com o apoio explícito das autoridades políticas e a disponibilidade manifesta dos seus velhos conhecidos do mundo dos negócios, Padre Américo envia, naqueles anos, vários dos seus rapazes, promovendo uma «ocupação com gente apta».

Assim animado e convencido da validade deste seu propósito, Padre Américo planeou depois fazer uma nova viagem em 1956, na companhia de Júlio Mendes e de um dos seus padres, mas a morte surpreendeu-o²⁸, a ele e a todos os que dele ou da sua Obra haviam já ouvido falar, ao ponto de, à época, o seu ter sido considerado o maior funeral que alguma vez a cidade do Porto pôde testemunhar²⁹.

Tal como referíamos no início, paradoxalmente (ou talvez não), estes foram anos em que os Padres da Rua se viram rejuvenescer: em 1957 ingressam na Obra o já citado Padre Manuel António [da Silva Pereira] (que mais tarde assumiria a orientação dos trabalhos de fundação da Casa do Gaiato de Benguela) e o Padre Acílio [da Cruz Fernandes] (que permaneceria em Portugal, na dinamização do “Património dos Pobres”)³⁰. Parece, uma vez mais, cumprir-se «a Palavra [do fundador]: – Quando eu morrer é que a Obra vai crescer»³¹.

²⁷ AGUIAR, Américo Monteiro de – Do real objectivo da minha viagem. *O Gaiato*. (1 ago. 1953) 2.

²⁸ *Obra da Rua*, p. 141.

²⁹ Cfr. ALMEIDA, António Ramos de – A cidade do Porto está ainda em estado de choque emocional. [artigo publicado no *Jornal de Notícias* de 19-07-1956]. In SANTOS, José da Cruz, coord. – *Padre Américo. Páginas escolhidas e documentário fotográfico*. Porto: Casa do Gaiato/Obra da Rua; Modo de Ler, 2008, p. 11-16.

³⁰ Cfr. VV. AA. – Mais dois “Padres da Rua”!. *O Gaiato*. (24 ago. 1957) 2.4.; ACÍLIO, Padre – Padre Manuel António. *O Gaiato*. (19 dez. 2000) 4.

³¹ *Padre Manuel António*, 177.

«Os três [Padre Horácio³² e Padre Luís...] e eu [Padre Carlos Galamba] que ficámos, órfãos, de pouca idade, sem experiência, sem prestígio, sem outra força que não fosse a da própria juventude e a do ideal que nos animava, estre-meciámos de cansaço após um ano de luta extraordinariamente dura, a cuja lem-brança ainda hoje estremeço. Adivinhava-se, pois, a emoção com que recebemos Padre Manuel [António] e Padre Acílio! Mais dois, em três – foi uma riqueza! E foi um princípio de crescimento, a marcar um segundo tempo da Obra, após o Fundador; e a esclarecer os que previam a morte dela com a morte dele, que a Obra não era dele, mas de Deus! Porque se assim não fosse, tinham muita razão para os seus presságios!»³³.

No ano seguinte, a 16 de agosto, seria a vez do Padre José Maria: «Chega no Morris, juntamente com o Sr. Padre Carlos [Galamba], o neo-sacerdote, novo cireneu que vai ajudar a levar a grande cruz da Obra da Rua, pesada herança legada por Pai Américo que hoje goza o fruto das noites de insónia, sacrificos sem conta»³⁴.

Estavam, assim, renovadas as forças e os ânimos para que a Obra da Rua pudesse, finalmente, dar o tão desejado “salto para África”. Isto significa dizer, por conseguinte, que somos chegados a um segundo momento desta exposição, onde se tentará descrever, sumariamente, como ocorreu a fundação das Casas do Gaiato de Angola e Moçambique.

2. A Obra (da Rua) nasce em África: breve cronografia

2.1. Das primeiras “viagens prospetivas” aos derradeiros preparativos (1960-1963)

Repetindo o “*modus operandi*” e o “espírito” com que o seu fundador enca-rava e empreendia este tipo de deslocções, os Padres da Rua rumam, em 1960, a África, com o objetivo assumido de «dialogar com todos os que nos esperam e nos amam; para rever os nossos que, entretanto, ali se tinham fixado; e para procurar colocações para os muitos que se vão criando»³⁵. Com efeito, «Não levávamos ainda bem definido o pensamento de estabelecer a Obra da Rua no Ultramar; mas trouxemos apelos vários nesse sentido e um desejo forte de lhes corresponder»³⁶. Contudo, na sua bagagem traziam igualmente um grito que é

³² Padre Horácio (1924-2000), foi responsável da Casa do Gaiato de Miranda do Corvo e do Lar do Gaiato de Coimbra, desde 29 de setembro de 1950 até 20 de junho de 1992, bem como o dinamizador do “Património dos Pobres” dentro do esquema organizativo da Obra. Ver: *Padre Horácio Crónicas escolhidas e documentário fotográfico*. Porto: Modo de Ler, 2020.

³³ GALAMBA, Padre Carlos – 16 de Julho. *O Gaiato*. (15 jul. 2000) 1.

³⁴ Cfr. DANIEL – Mais um Cireneu. *O Gaiato*. (23 ago. 1958) 2.

³⁵ *Obra da Rua*, p. 142.

³⁶ *Obra da Rua*, p. 142.

expressão simultânea quer da sua muito aguda compreensão do seu lugar e missão (também no que ao exercício da sua cidadania política diz respeito), quer da sua permanente atenção e disponibilidade para atender aos verdadeiros problemas das pessoas com que se cruzam: «Regressámos, em 60, cheios – como mágoa própria – da queixa magoada do olvido inconsciente a que os portugueses de cá votavam as Províncias de lá»³⁷.

Os anos de 1960 e 1961 são de amadurecimento da ideia, anos de muito balancear entre a esperança da chegada de mais um padre à Obra da Rua³⁸ e a séria preocupação que o ambiente político de então suscitava. Com efeito, o início da Guerra do Ultramar em Angola (fevereiro-março de 1961)³⁹, a primeira das guerras da independência das colónias portuguesas que haveriam de manchar de sangue os territórios da Guiné-Bissau (a partir de 23 de janeiro de 1963) e Moçambique (25 de setembro de 1964), não constituiria, de acordo com um plano estratégico que se supusesse devidamente avisado, o melhor contexto para encetar os esforços a tão importante empresa. Contudo, habituados e inspirados pelo seu fundador a nada temer quando se trata de propagar o Evangelho e lutar pelos direitos dos mais pobres, os Padres da Rua manifestam um entendimento bem diferente de toda aquela circunstância.

Assim, em junho de 1962⁴⁰, os padres Carlos Galamba e Horácio fazem nova viagem a Angola para «escolher o lugar da fundação de uma Casa do Gaiato»⁴¹. Move-os a vontade de se fixarem em Malanje, o seu «primeiro amor» quando chegaram pela primeira vez àquelas paragens. De acordo com o testemunho de D. Manuel Nunes Gabriel (1912-1966), então bispo daquela região e autor da única História daquela diocese ainda hoje existente:

«A iniciativa da “Casa do Gaiato de Culamuxito” partiu do próprio director da Obra da Rua em Portugal, Padre Carlos Galamba, que em 1962 manifestou o desejo de estender até Angola a “Obra do Padre Américo”. Estudada a finalidade da Obra e ouvidas pessoas que conheciam a região, todos foram unânimes em declarar que o local preferido era uma antiga fazenda de Culamuxito, a uns 8 kms. de Malanje, junto à estrada Luanda-Malanje. [...] No “cacimbo” daquele ano, o Padre Carlos Galamba visitou o local e, à promessa dum subsídio do

³⁷ *Obra da Rua*, p. 142.

³⁸ *Obra da Rua*, p. 142.

³⁹ Cfr. WHEELER, Douglas; PÉLISSIER, René – *História de Angola*. 6ª ed. Lisboa: Tinta-da-China, 2016, p. 249-74; SCHUBERT, Benedict – *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*. Switzerland: P. Schlettwein Publishing, 2000, p. 63-66.

⁴⁰ *Obra da Rua*, p. 142.

⁴¹ *Obra da Rua*, p. 144-45.

Instituto de Assistência Social de Angola, procedeu-se às necessárias diligências para a aquisição da propriedade que pertencia a particulares»⁴².

Quanto à ideia da Casa do Gaiato de Benguela, justifica-se esta por uma outra razão – de natureza estritamente “mundana”, mas que os Padres da Rua igualmente interpretam “teologicamente” –, e que diz respeito a um dos “apelos vários” trazidos na bagagem da sua viagem e aos quais sentiam necessidade de dar resposta. Mais concretamente, os Padres da Rua davam acolhimento à vontade expressa pelos locais no sentido de que deveria ser a Obra da Rua a assumir a coordenação da “Granja dos Rapazes” em Benguela⁴³, uma dependência da obra “O Beiral” de que já Padre Américo havia tido anterior conhecimento através da Provedoria daquela cidade⁴⁴, e que já então tinha avaliado como sendo uma iniciativa deveras positiva, atendendo aos princípios orientadores que lhe foram apresentados. Terá sido, certamente, dessa estreita relação (e, porventura, “orientação”) que terá nascido nos responsáveis locais da instituição esta vontade em entregar à Obra da Rua a direção daquela iniciativa.

Não obstante, mesmo com todas estas “facilidades”, não podemos deixar de considerar como algo “estranha” a vontade e ímpeto dos Padres da Rua neste projeto. Com efeito, uma vez mais, e como sempre, o Evangelho aparecia como o seu guia e inspiração primordiais, sobretudo quando o horizonte, geográfico ou temporal, próximo ou longínquo, lhes assomava sobremaneira carregado de dúvidas e inquietações. Fazendo, como sempre foi seu apanágio, uma leitura densamente “teológica” do percurso e evolução, quer das suas biografias quer da história da própria Obra, é com estas palavras que os mesmos Padres da Rua justificam o seu desejo da futura abertura de duas casas em território angolano:

«Quando o ano passado, Padre Horácio e eu fomos a Angola auscultar as possibilidades da nossa instalação ali [...] levávamos no pensamento uma só Casa, já que contávamos somente com o Padre Luís. Mas era errado. Agora vemos quão atrevido seria mandar um só para tão longe do núcleo maternal da Obra, em torno do qual os seus padres se reúnem mensalmente, para, sobretudo, conhecerem melhor a sua vocação – a vocação de Pai Américo – e enriquecerem na unidade o grupo fraterno que constituem. E desde então não mais pudemos conceber que fosse de maneira diferente da que será: dois a dois, como o Mestre fazia»⁴⁵.

⁴² GABRIEL, Manuel Nunes – *A Diocese de Malanje*. Malanje: Diocese de Malanje, 1982, p. 245; GABRIEL, Manuel Nunes – *Memórias Missionárias das Igrejas de Malanje, Lunda Norte e Lunda Sul*. 2ª ed. Prior Velho: Paulinas, 2015, p. 233-34.

⁴³ *Obra da Rua*, p. 142.

⁴⁴ Cfr. AGUIAR, Américo Monteiro de – Rumores de África. *O Gaiato*. (18 dez. 1954) 1.

⁴⁵ *Obra da Rua*, p. 148.

«Serão pois, em breve, se Deus quiser, duas Casas do Gaiato em Angola, não porque queiramos começar em grande (“A Obra da Rua nasceu pequena... Por isso se tornou tamanha!”), mas porque queremos mandar os obreiros dois a dois, a evangelizar os Pobres, a dilatar o Reino, tal como o Mestre fez, segundo nos relata o Evangelho»⁴⁶.

Tomadas as necessárias diligências formais, era chegado o momento dos derradeiros preparativos para esta “grande aventura”. Além das evidentes necessidades logísticas inerentes a um projeto que se autodefine como uma «grande família»⁴⁷ para os rapazes sem família daquelas povoações africanas, o que mais preocupa os Padres da Rua era «a preparação das pessoas; [era esse] o grande problema a resolver»⁴⁸. Intensificam-se, por isso, as avaliações e discussões relacionadas com a «escolha dos rapazes que hão-de ir»⁴⁹. Para os seguidores de Padre Américo, este era um ponto assente:

«Nós não partiríamos sem eles. Não seríamos capazes de uma fundação tão longínqua do berço da Obra se os não tivéssemos para nos acompanharem. Mas quão precioso é que estes dois pequeninos grupos sejam verdadeiramente o fermento que há-de levar a massa dos muitos mais que, recebidos em terra africana, se lhes hão-de juntar!»⁵⁰.

Esta foi uma tarefa «duplamente penosa [...]: Escolher os que nos parecem melhores para a missão que se apresenta e cedê-los das Casas em que ora estão e onde deixam falta»⁵¹. E, a somar à questão da escolha dos fundadores das Casas do Gaiato angolanas⁵², soma-se uma «alteração no nosso xadrez [organizativo de toda a Obra da Rua]. E como o princípio da inércia é uma realidade de muito peso neste mundo, há sempre estremecimento numa mudança de velocidade»⁵³. É certo que, da parte dos Padres propriamente ditos, registou-se, por um lado, uma total disponibilidade e mesmo uma vontade em partir... Mas, no final, e considerando o que entenderam ser melhor para todos, Padre Carlos Galamba esclarece o plano a seguir:

⁴⁶ *Obra da Rua*, p. 146.

⁴⁷ GALAMBA, Padre Carlos – África. *O Gaiato*. (14 set. 1963) 1.

⁴⁸ GALAMBA – África 1.

⁴⁹ GALAMBA – África 1.

⁵⁰ GALAMBA – África 1.

⁵¹ GALAMBA – África 1.

⁵² *Obra da Rua*, p. 151–54.

⁵³ *Obra da Rua*, p. 151–52.

«[...] irá Padre Telmo para Malanje – e fica em região muito sua conhecida dos quase quatro anos que passou em Cambambe. Benguela será a parte de Padre Manuel António – aquele que um ano após a morte de Pai Américo me surgiu qual “anjo do Horto” e me foi, ao longo destes seis anos, precioso companheiro de todos os dias. Para o lugar que ele deixa em aberto virá Padre José Maria que cinco anos consagrou as primícias do seu sacerdócio à nossa difícil Casa do Gaiato do Tojal. Rendê-lo-á Padre Luíz que leva como dote o peso dos seus anos e da sua experiência mais a sua juventude de padre, para cumprir uma nova etapa no sentido de uma Casa “de Rapazes, para Rapazes, pelos Rapazes”»⁵⁴.

Resolvida a questão dos “diretores”/responsáveis de cada uma das Casas, ficava em aberto a questão de quem seriam os rapazes que com eles seguiriam igualmente. E também aqui permanece o mesmo espírito e o mesmo “*modus operandi*” inovadores inspirados pelo fundador da Obra:

«Quem já viu um “corpo docente” dirigido por um padre e composto por 10 rapazes dos 8 aos 25 anos?! Pois é assim constituído cada um dos grupos destinado a cada Casa. Para uma delas vai uma senhora que deixa família, a sua casa, tudo... para participar na santa aventura. Para a outra uma rapariga de 23 anos que acompanha o seu marido (é o seu dever!), mas leva desde a “lua de mel” o encargo de uma família já tão numerosa, longe do seu meio, da sua família, de tudo que lhe fala do passado»⁵⁵.

Homens-padres-formadores mais que habituados a lidar e conhecer de perto a realidade destes jovens, eles estão cientes de que

«Não podemos pensar que o pequeno de oito ou dez anos que foi escolhido e irá, tem a mesma consciência da missão que lhe compete que o rapaz de dezoito ou vinte e quatro anos que também vai. Mas há uma alegria geral em ir, apesar da prevenção das dificuldades inevitáveis, umas já previstas, outras que nos surpreenderão: E tem sido um corropio de pedidos...»⁵⁶.

De modo que todos, mais novos ou mais velhos, partam “sintonizados” com a missão que os espera, promovem-se então dois retiros: um no Lar de Férias de Azurara, onde «tiveram uns dias de convívio com um padre missionário que os informou e esclareceu sobre assuntos de interesse relativos ao Ultramar»⁵⁷ e outro no Lar de Férias da Ericeira, mais próximo da data da partida, para «retemperar

⁵⁴ *Obra da Rua*, p. 152.

⁵⁵ *Obra da Rua*, p. 155.

⁵⁶ *Obra da Rua*, p. 153.

⁵⁷ *Obra da Rua*, p. 155.

as forças com um dia de Retiro no meio do silêncio [...]. A sós com Deus, longe do barulho do mundo⁵⁸. No fundo, o grande objetivo dos Padres da Rua era incutir nos seus rapazes um propósito que Padre Telmo Ferraz assim concretizou:

«A Obra da Rua vai começar em África! Que Deus afaste de nossos corações a veleidade e pretensão de “fundadores”. Somos os carris ferrugentos que o Senhor pode ou não aproveitar. Vamos para estar disponíveis, para ficar à mão. Vamos para dar testemunho – amando»⁵⁹.

E foi assim que, a 2 de novembro de 1963, a Casa do Gaiato de Paço de Sousa via partir dez dos 183 filhos que então tinha a seu cargo⁶⁰: «Como passaritos que se desprendem a primeira vez do ninho que os viu nascer e se fazem ao largo»⁶¹. Esperava-os uma longa viagem até à costa angolana, a bordo do paquete misto “Rita Maria”. Em tempos que eram de guerra e sangue, é nestes termos que os Padres descrevem esta sua jornada:

«Connosco vai a intercessão da Igreja Triunfante, genericamente invocada na Festa de Todos-os-Santos e a prece da Igreja Padecente, bem feliz, apesar das suas dores, porque herdeira certa do Céu. Nesta companhia, vamos nós: mais conscientes da nossa qualidade de membros da Igreja Militante, portanto prevenidos e prontos para o grande e pacífico combate ao serviço da dilatação do Reino; e cheios de Fé e de Esperança em que, também um dia, estaremos com os Santos do Purgatório e do Paraíso, adoçados tanto mais no sofrer e coroados com tanto mais esplendor na glória, quantas mais almas pudermos apresentar como troféus da conquista empreendida em nome do Senhor. Este é o significado essencial da nossa ida»⁶².

Exatamente 15 dias depois, a 17 de novembro, a comitiva chega a Malanje, onde são «formidavelmente» acolhidos pelos locais⁶³. No dia seguinte, chegam ao Culamuxito, uma «fazenda [que] estava abandonada há muitos anos, mas tinha algum café, casas em más condições de conservação e uma pequena lagoa para rega»⁶⁴. Nessas ruínas (e à imagem do que fizera Padre Américo diante dos destroços da velha Quinta da Torre onde haveria de fazer nascer o

⁵⁸ *Obra da Rua*, p. 155.

⁵⁹ *Obra da Rua*, p. 157-58.

⁶⁰ FERRAZ, Telmo – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*. Bragança / Paço de Sousa: Diocese de Bragança-Miranda / Casa do Gaiato, 2013, p. 20.

⁶¹ ANTÓNIO, Padre Manuel; FERRAZ, Padre Telmo – *A Obra da Rua em Angola. O Gaiato*. (9 nov. 1963), I.

⁶² *Obra da Rua*, p. 156-57.

⁶³ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 23.

⁶⁴ GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 245.



Figura 1 – Ruínas da Aldeia do Culamuxito (futura Casa do Gaiato de Malanje).

[Fonte: GALAMBA, Padre Carlos – África. *O Gaiato*. (14 set. 1963).

“Calvário”⁶⁵), Padre Telmo e companheiros são capazes de “ver mais longe” e de, nas suas próprias palavras, saborear «com deslumbramento o abandono selvagem das avenidas, das árvores, das casas, das matas, dos macacos e da nossa lagoa – que nos encheu de paz... e da bica de água – que nos deu esperança»⁶⁶. E, porque o tempo urgia, logo a 20 de novembro começam os trabalhos de limpeza/reconstrução: «limpar as avenidas, fazer mibangas⁶⁷, capinar o café»⁶⁸. Padre Telmo, seus rapazes e o casal Emília e Fernando Dias⁶⁹ (que pouco depois ali haveriam igualmente de ver nascer o seu primeiro filho⁷⁰), «Instalaram-se em algumas das casas ainda existentes e começaram a desbravar o terreno onde em breve surgiam plantações e sementeiras de várias culturas, sobretudo algodão, milho, arroz e hortaliças e havia-se principiado um grande pomar»⁷¹.

No respeitante às construções, estas

«[...] seguiam o método da Obra da Rua: pequenas residências de modo a criar-se ambiente familiar. Principiou-se pela casa-mãe, concluída no Natal de

⁶⁵ Cfr. LEAL, Luís – A Quinta do Paço da Torre (Beire, Paredes): Um primeiro périplo histórico. *Orpheu Paredes*. (mar. 2021) 89-91. Disponível em: https://www.cm-paredes.pt/cmparedes/uploads/writer_file/document/2394/3_revista_cultural_orpheu_2021.pdf. Consultado a 17 de setembro de 2021.

⁶⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 23.

⁶⁷ «[...] lombos compridos de terra cavada onde se plantam as sementes» – FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 25.

⁶⁸ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 25.

⁶⁹ Cfr. PEREIRA, Henrique Manuel – *Telmo Ferraz: Mibangas e Frutos. Documentário. Argumento*. Bragança / Paço de Sousa: Diocese de Bragança-Miranda / Casa do Gaiato, 2013, p. 26 (Coleção Presbyterium, 5).

⁷⁰ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 29.

⁷¹ GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 245.

1965, passando-se ao bloco escolar, capela, alguns lares e oficinas: carpintaria, serralharia, sapataria, alfaiataria e barbearia, que estavam concluídas em 1971»⁷².

Demonstrando que a gratidão e alegria manifestados à chegada destes invulgares “colonos” passava igualmente por uma disponibilidade efetiva para com eles colaborar, um sacerdote local, acompanhado de um grupo de «senhoras e meninas», logo lhes entregaram «o produto de uma colecta que fizeram na cidade»⁷³. Era apenas o início de uma estreita relação de cooperação mútua que os Padres da Rua sempre mantiveram com todos aqueles agentes e instituições que, de acordo com o seu múnus, objetivos e campo de ação (social e/ou pastoral) específicos, concorriam, como eles, para a melhoria das condições de vida daquelas populações⁷⁴.

Assim, o resultado de todos os esforços de Padre Telmo e dos seus rapazes não poderia ser outro:

«A nossa primeira casa começou a nascer. (...) [Pouco tempo depois] Foi criado o Posto Escolar do Culamuxito (Casa do Gaiato). Ficámos contentes com o facto. O professor será um Gaiato. Os alunos serão crianças das sanzalas próximas e alguns gaiatos. Sentimos, como cristãos e portugueses, a grande responsabilidade. Arde em nós o desejo de transmitir a mensagem. É urgente. Não viemos a África, nós sabemos, somente para cavar uma quinta e fazer casas... Sim é, sobretudo, para sermos uma presença cristã»⁷⁵.

Durante o ano de 1964, «(...) a Casa-mãe, cresce! É um gosto vê-la subir!»⁷⁶. Sensivelmente um ano depois (dezembro de 1965), com a Casa-mãe já concluída, o sonho ganha definitiva forma e, com ele, a alegria e o espanto da fruição do milagre são evidências que a ninguém deixam indiferente:

«Beleza! E toda ela a começar a girar de volta da nossa Casa-Mãe. “Porque fizeram uma casa tão bela? Podia ser mais modesta...” É mãe. Não há mães feias e pequenas para os filhos. E estes não têm outra... E, além disso, a nossa casa forte e bela será corrente a prender-nos para sempre ao Planalto – viemos para ficar»⁷⁷.

⁷² GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 246.

⁷³ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 25.

⁷⁴ Cfr. alguns exemplos citados em FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 123-24. ou os apontados por Padre Acílio, no seu testemunho acerca da ação desenvolvida pelo Padre José Maria em Lourenço Marques – ACÍLIO, Padre – *Património dos Pobres. O Gaiato*. (15 out. 2016) 4: «O padre Zé, conseguiu o auxílio, não só da Obra Da Rua, mas também da cooperação de alguns países Europeus, como Espanha, Itália, Alemanha e outros organismos humanitários».

⁷⁵ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 35.

⁷⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 37.

⁷⁷ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 47.

2.2. 5 de janeiro de 1964: inauguração em Benguela, “primeira pedra” em Malanje

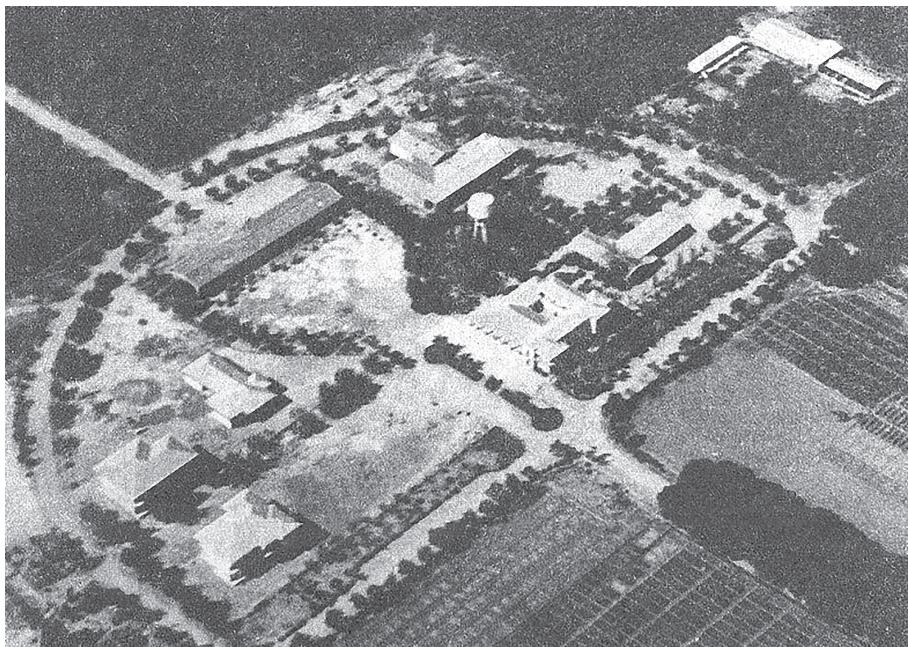


Figura 2 – Vista aérea da Casa do Gaiato de Benguela.

[Fonte: *O Gaiato*. (29 jun 1991) 1]

Padre Américo havia deixado bem claro:

«Como todos sabem, a Obra da Rua foi consagrada ao Santíssimo Nome de Jesus na hora em que nasceu. O consagrar-se alguém a uma pessoa ou a uma coisa, significa dar-se permanentemente e totalmente a essa pessoa ou a essa coisa; de outra sorte a palavra seria vã. Com este profundo conceito, fizemos a consagração na aurora da Obra da Rua. E não se deve ir buscar a outras fontes o espanto que ela hoje é entre o povo que a conhece. [...] Fábrica ou oficina que se consagre a Deus, traz consigo grandes responsabilidades. A estampa não é nada, não diz nada sem a consciência cristã»⁷⁸.

Uma vez mais, querendo ser plenamente fiéis aos propósitos do seu fundador, não poderia ter sido outra a data escolhida para a inauguração da Casa do Gaiato de Benguela, no Vale do Cavaco, junto à foz do rio que lhe empresta o nome: 5 de janeiro de 1964, data em que, de acordo com o calendário litúrgico

⁷⁸ AGUIAR, Américo Monteiro de – *Doutrina*. Vol. 2, 1ª ed. Paço de Sousa: Editorial da Casa do Gaiato, 1977, p. 74.

tridentino, se comemorava a “Festa do Santíssimo Nome de Jesus” e, por conseguinte, o 24º aniversário da Obra da Rua. Eram

«[...] 24 anos de vida pujante e fecunda. [...] Eram os anos da Mãe. [...] Os filhos reuniram-se à roda do Altar. Festa muito íntima, sem barulho, sem foguetes, sem iguarias especiosas. Nós [Padre Manuel António e seus rapazes], um casal muito amigo e lugar para outro; os Pobres que vivem a dois passos e os nossos trabalhadores do campo. Pai Américo presidia. Foi assim que demos os primeiros passos. Foi assim a festa da inauguração da Casa do Gaiato de Benguela»⁷⁹.

No mesmo dia, em Malanje, benzia-se a primeira pedra da Casa do Gaiato do Culamuxito. A “íntima familiaridade” sentida pelos convivas da festa em Benguela parece contrastar com a solenidade com que se revestiu o dia vivido em Malanje: «[...] Depois do senhor Bispo [D. Pompeu de Sá Leão e Seabra⁸⁰] ter celebrado o Santo Sacrifício, num altar feito à última hora e muito rústico, seguiu-se a bênção da primeira pedra, a qual é a primeira do cruzeiro da futura Aldeia»⁸¹. E, acrescentar solenidade à efeméride, assinala-se a presença do «senhor Governador do Distrito⁸² [que] também não faltou, em companhia de sua esposa, assim como alguns Amigos da primeira hora. E não podemos esquecer a presença dos cristãos das cubatas mais próximas»⁸³.

Mas não julguemos que Padre Telmo e seus companheiros se deixaram inebriar por tais festejos. Um mês depois era deste teor o seu “relatório”:

«Já moramos no Culamuxito. As nossas casas pequeninas de chão de cimento, paredes de tijolo e adobos, telhas enegrecidas por antigas fogueiras, foram reparadas por nós com tanto carinho que é um regalo viver nelas. De dia,

⁷⁹ Padre Manuel António, p. 54.

⁸⁰ Pompeu de Sá Leão e Seabra, C.S.Sp. (1908-1973), natural da freguesia de Sobreira, Paredes, foi nomeado bispo de Malanje em 20 de dezembro de 1962, sucedendo a D. Manuel Nunes Gabriel, após a nomeação deste como bispo titular de Methymna e Arcebispo de Luanda. Ali foi entronizado a 10 de março do ano seguinte, e aí permaneceu até à sua morte. Cfr. BRÁSIO, António, – Mgr Pompeu de Sá Leão e Seabra évêque de Malanje (20-XII-1962). In *Angola: 1904-1967*. Pittsburgh, PA; Louvain: Duquesne University Press; Editions E. Nauwelaerts, 1971 (Spiritana Monumenta Historica – Series Africana; 5), p. 986-87; No próximo domingo será sagrado o novo Bispo de Malanje Dom Pompeu Leão e Seabra. *Diário de Luanda*. (7 mar. 1963) 1; Malanje recebeu jubilosamente o Sr. D. Pompeu de Sá Leão e Seabra: a imponente cerimónia da sagração teve a presença das mais altas entidades e de milhares de fiéis de toda a Diocese. *O apostolado*. (13 mar. 1963) 1.6. «Conhecedor desde há muito dos problemas da diocese, o seu episcopado foi fecundo e teve a consolação de ver desenvolverem-se muitas das obras já iniciadas e de lançar outras novas». – GABRIEL – *Memórias Missionárias*, p. 223ss.

⁸¹ DIAS, Fernando – Malanje. *O Gaiato*. (15 fev. 1964) 1.

⁸² À data, Silvino Silvério Marques (Nazaré, 1918- Lisboa, 2013). É autor de várias obras sobre política e administração regional, em particular sobre o processo de descolonização português.

⁸³ DIAS – Malanje, 1.

a nossa lagoa oferece-as reflectidas com tanta serenidade... À noite, é o tapete de silêncio bordado com guisos de sapos e pios distantes. Celebramos Missa debaixo dum copado em túnel. Tomamos as refeições à sombra duma árvore; e à noite, aconchegados à fogueira, cada um toma o seu prato e se serve do próprio tacho onde o comer foi feito»⁸⁴.

Como igualmente atesta um dos novos “cronistas” daquela mesma Casa:

«Quem viu e quem vê a quinta de Cula-Muxito já encontra nela grande diferença. E daqui a mais algum tempo será ainda mais bela quando, perante aquela natureza fresca e sadia começarem a desabrochar, juntamente com o cantar dos passarinhos, os corações dos futuros gaiatos angolanos»⁸⁵.

No fundo, identifica-se aqui uma subliminar estratégia ou princípio organizativo, assente numa perspectiva densamente pastoral, missionária, evangelizadora, magistralmente sintetizada pelo Padre Telmo Ferraz: «O alicerce para a elevação do indígena é ele mesmo... E nunca a nossa mentalidade. Se quisermos fazer conforme nós, sai tudo torto – trepadeira feroz que prende em vez de libertar»⁸⁶. Analisada “*a posteriori*” a evolução destas Casas e da sua influência sumamente positiva nos territórios em que se instalaram, poucas dúvidas nos restam de que dificilmente se encontrará melhor justificativa para tal sucesso do que a plena e transversal assunção desta atitude fundamental. Mesmo reconhecendo que estão a ser “juízes em causa própria”, não temos razões para duvidar da sua análise, comprovada igualmente por outras testemunhas dos seus feitos. A título de exemplo, um ano depois da inauguração da Casa do Gaiato de Benguela, um leitor d’O *Gaiato* faz chegar à redação do quinzenário o seu testemunho:

«Estive há dias em Benguela e lá encontrei uma Casa do Gaiato como o Senhor Padre Américo concebeu. Tudo na mesma, num meio tão diferente. [...] A obra social do Pe Américo é obra de um Santo que foi também sábio. – Soube observar a sociedade e soube receitar o método da cura. – Dos Gaiatos podia sair um livro do Pe Américo – “Doutrina Social”. Este livro é urgente como livro de cabeceira para os nossos dirigentes, sobretudo para aqueles que têm de decidir em Africa»⁸⁷.

Aqui se percebe como esta postura e atitude adotadas, desde o primeiro momento, pelos Padres da Rua em todo este longo processo (de “sondagem”/ prospeção, chegada, instalação e construção das Casas do Gaiato em solo africano)

⁸⁴ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 25.

⁸⁵ DIAS – Malanje, 3.

⁸⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 26.

⁸⁷ Colaboração dos Leitores – *Obra da Rua. O Gaiato*. (2 jan. 1965) 4.

são, em certo sentido, disruptivas e, por conseguinte, também “revolucionárias”, como bem a seu modo nos sabem dizer: «Os indígenas começam a olhar para nós – não como patrões que só mandam, mas, mais como companheiros que trabalham a seu lado. (...) É tempo dos portugueses começarmos a cavar a terra, em vez de nos limitarmos, quase unicamente, à troca de panos por ginguba»⁸⁸.

No período que se segue (desde a fundação da Casa até meados de 1974), os relatos deixados pelos Padres Telmo Ferraz⁸⁹ e Manuel António⁹⁰ entretecem uma história construída (porque vivida) em planos múltiplos, divisíveis entre as questões internas e externas às próprias Casas, feita de muitos desafios, enormes necessidades, e algumas (aparentemente) pequenas vitórias: ao palatino aumento do número de rapazes acolhidos pela Casa de Malanje – em abril de 1972, eram 80⁹¹, sendo que, um ano depois, iniciava-se a construção de uma casa para mais 25⁹² – com todos os desafios que tal evolução significava, soma-se um rol de outras questões, de teor mais “externo” às ditas e que demonstra e enforma, por sua vez, a profundidade das raízes deste projeto em solo africano.

Com efeito, é neste período (que poderíamos designar de “consolidação”) que se estreitou ainda mais a relação com o clero local (v. g. Padre Afonso, da Igreja de Santa Ana⁹³), com os vários grupos e comunidades missionárias⁹⁴ (também de origem luterana/protestante, com relevante presença e atividade naquele território⁹⁵), relações que haveriam de perdurar no tempo⁹⁶. Num outro plano, registou-se o crescente reconhecimento do valor e validade do trabalho desenvolvido em

⁸⁸ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 32.

⁸⁹ Já integralmente compilados, transcritos e publicados nos dois belíssimos e fundamentais volumes de *Mibangas e frutos* aqui citados.

⁹⁰ Também as «mais significativas» destas “Crónicas” foram já igualmente compiladas e publicadas – ver JÚLIO, Padre – Prefácio. In *Padre Manuel António*, p. VII (*et passim*).

⁹¹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 110-11.

⁹² FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 119-20.

⁹³ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 68.

⁹⁴ É D. Manuel Nunes Gabriel quem nos apresenta um retrato bem completo e pormenorizado destas comunidades. Ver, a este respeito: GABRIEL, Manuel Nunes – *Angola, cinco séculos de cristianismo*. Queluz/Braga: Literal/Livraria Editora Pax, 1978, p. 333-384 e p. 405-467.

⁹⁵ Cfr. GABRIEL – *Angola*, p. 599-615; GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 345-50; GABRIEL – *Memórias Missionárias*, p. 329-36. Para uma história mais pormenorizada destas comunidades eclesiais (nomeadamente: Adventistas do Sétimo Dia, Metodistas, Baptistas, e Congregacionistas), também no que respeita ao seu papel no processo de descolonização, ver W. HENDERSON, Lawrence – *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Lisboa: Editorial Além-Mar, 2013, p. 236-55; SCHUBERT, Benedict – *A Guerra e as Igrejas. Angola 1961-1991*, p. 140-55; SCHUBERT, Benedict – Os protestantes na guerra angolana depois da independência. *Lusotopie*. Vol. 6, n.º 1 (1999) 405-13. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1999_num_6_1_1280. Consultado a 20 de setembro de 2021.

⁹⁶ Padre José Maria, em outubro de 1991, regista, com notório agrado, a boa receptividade quer dos «Padres» quer das «Religiosas» aquando do seu regresso a Moçambique e às suas diligências em ordem á refundação da Casa do Gaiato naquela região. – MARIA, Padre José – Carta de Moçambique. *O Gaiato*. (5 out. 1991) 3.

prol das populações, por parte quer dos organismos públicos⁹⁷ quer de instituições privadas. Assim se compreenderá que, por exemplo, quer os “Serviços da Agricultura” (Governo)⁹⁸ quer depois uma empresa privada⁹⁹ tenham oferecido tratores para os trabalhos na quinta de Malanje ou que «um empresário de Lobito, há pouco tempo estabelecido nesta praça. E é estrangeiro», tenha manifestando admiração pelo trabalho desenvolvido pela Obra da Rua em Benguela e decidido «contribuir com uma oferta mensal de USD 250,00»¹⁰⁰. Neste mesmo *élan* se inscreve o processo de eletrificação da Casa de Malanje, iniciada em 1969 e cumprida em setembro do ano seguinte¹⁰¹, assim como aquele “sucesso” que mais orgulho dava registar pelos Padres da Rua: as centenas (milhares?) de rapazes¹⁰² que, «após receberem a devida instrução escolar, se transformaram em ministros, generais, empregados bancários, empresários, advogados, entre outras profissões». Este será, certamente, como atrás referimos, o melhor “comprovativo da validade” dos métodos e estratégias pedagógicas ali aplicados¹⁰³ e a maior “glória” alcançada por todos aqueles continuadores do projeto de Padre Américo. Por tudo isto, cremos estar justificado um novo e deveras interessante capítulo de “História Social”, de certo modo já iniciado pelo estudo de Fernando Ferreira Martins¹⁰⁴, que aqui não cabe desenvolver, mas que certamente permitiria aprofundar a compreensão do “legado” aqui em questão.

Em paralelo com esta “história interna”, os textos dos padres Telmo Ferraz, Manuel António e José Maria fazem igualmente eco de outras “grandes questões” (socioculturais, políticas, religiosas e eclesiais), que, sob diversos aspetos e em diferentes graus de importância e gravidade afetam as populações em que as

⁹⁷ A título de exemplo, registre-se a visita de duas técnicas da O. N. U. à Casa do Gaiato de Moçambique logo nos primeiros tempos da sua “refundação” – Cfr. MARIA – Carta de Moçambique, 3 – tendo esta mesma entidade, através do seu “Programa Alimentar Mundial”, fornecido à Casa do Gaiato de Benguela «uma ajuda mensal [...] em alimentação, canalizada, quase na totalidade, para ajudar a manter de pé um pequeno projecto que abrange mais de mil pessoas» – Padre Manuel António, p. 315.

⁹⁸ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 71.

⁹⁹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 71-72.

¹⁰⁰ Padre Manuel António, p. 315.

¹⁰¹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 91.

¹⁰² Considerando apenas Malanje, o seu atual diretor, Padre Rafael, contabiliza, em cinquenta anos, terem sido mais de «oitocentas vidas» as que por ali passaram – cfr. RAFAEL, Padre – Malanje – Cinquenta anos, oitocentas vidas... *O Gaiato*. (8 mar. 2014) 1.4. Por seu lado, padre Telmo Ferraz, em entrevista mais recente, aponta para «cerca de dois mil» os que viram as suas vidas transformadas por aquela casa da Obra da Rua – Cfr. AGÊNCIA LUSA – Missionário transmontano satisfeito com trabalho de 55 anos em Malanje, Angola. *Diário de Notícias (online)*. (24 jan 2018). Disponível em: <https://www.dn.pt/lusa/reportagem-missionario-transmontano-satisfeito-com-trabalho-de-55-anos-em-malanje-angola-9071361.html>. Consultado a 20 de setembro de 2021.

¹⁰³ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 91. 91-92.

¹⁰⁴ MARTINS, Fernando Ferreira – *Obra da Rua. Da criança ao adulto em projeto*. 1ª ed. Porto: Edições Salesianas, 2016, p. 336ss (e Anexos).

Casas do Gaiato angolanas estão implementadas. Como exemplos, registem-se aqueles relatos de uma mútua e total aceitação e concomitante saudável convivência entre “brancos” e “negros”¹⁰⁵, em contraposição com os discursos “oficiais”, ouvidos, quer na metrópole quer em território angolano, onde, de forma particular, «As raízes e ligações étnicas» do MPLA e FNLA (e, mais tarde, da própria UNITA) «sempre foram razões de desconfiança e equívocos», correspondentes, a seu modo, à «rivalidade pessoal»¹⁰⁶ entre os seus respetivos líderes. Com efeito,

«No contexto das guerras coloniais, e fundamentalmente para efeitos de política externa, a defesa da presença de Portugal em África não se faz tanto pelo recurso à teoria da missão providencial, mas pela exaltação das sociedades multirraciais que estariam a despontar em Angola em Moçambique»¹⁰⁷.

Contudo, era diferente a tónica adotada diante da opinião pública interna: para essa, «continua a ser transmitido um discurso que retrata os africanos que lutam pela sua independência como uns perigosos selvagens»¹⁰⁸, discurso e realidade em tudo distantes da perspetiva e atitudes adotadas pelos autores e protagonistas dos textos aqui em presença. Registe-se, neste particular, a reflexão de Padre Telmo Ferraz:

«Até que ponto os nativos se sentem inferiores na nossa presença? Não sei avaliar. Barreira difícil de transpor! Mundos tão distantes! Como vamos nós descer? Como vão eles subir? É verdadeiro este conceito? Também pode ser certo o inverso. E nós temos que subir até à simplicidade, à não ambição, à própria liberdade – quanto a conceitos sociais e correntes que nos prendem. Mesmo o regresso à palhota não é descida para quem se sente feliz nela. Acarretamos com a nossa civilização (tão decadente) tantas misérias... quantas dores... tais revoltas...»¹⁰⁹.

Numa vertente político-administrativa, as apreciações críticas relacionadas com as questões da educação¹¹⁰, da saúde (o alcoolismo¹¹¹, a sida¹¹² e a malária)¹¹³

¹⁰⁵ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 112-113. 133-134.

¹⁰⁶ Cfr. SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 74-75.

¹⁰⁷ CASTELO, Cláudia – «*O modo português de estar no mundo*»: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento, 1998 (Biblioteca das ciências do homem. História 19), p. 135.

¹⁰⁸ CASTELO – «*O modo português de estar no mundo*», p. 135, nota 114.

¹⁰⁹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 118.

¹¹⁰ Padre Manuel António, p. 266-67.

¹¹¹ Padre Manuel António, p. 342-43.

¹¹² Padre Manuel António, p. 330-31.

¹¹³ Padre Manuel António, p. 324-25.

são exemplos de problemáticas a exigir especial atenção e resposta; os problemas económico-sociais gerados pelo «mercado paralelo»¹¹⁴; o esforço governamental em ordem a um melhor reordenamento rural e a correlativa gestão dos solos e da sua riqueza¹¹⁵, em profunda contradição com uma notória escassez de bens alimentares (questão premente ao longo de todo o ano de 1971¹¹⁶... e que se repetiria em 1992-1993¹¹⁷), a que se somam os problemas da desigualdade social e da injusta e imoral distribuição dos recursos (também financeiros)¹¹⁸ ocupam um considerável número de artigos destes padres-obreiros. No quadro religioso, podem igualmente elencar-se as suas considerações de ordem ecuménica (ou de sociologia religiosa, no mínimo), quando, por exemplo, se apontam as diferenças entre uma sanzala protestante e uma sanzala católica¹¹⁹ em articulação com as exigências da fé¹²⁰. Do mesmo modo, e circunscrevendo o espectro a uma esfera estritamente eclesial-católica, é-nos igualmente relatada a (des)organização missionária/pastoral da Igreja (em Espanha, em África...), e a permanente dificuldade que as estruturas hierárquicas demonstram ter à hora de bem gerirem os recursos (também humanos) que lhe estão afectados (de que a questão dos padres-professores é um particular exemplo¹²¹). Neste último âmbito, tenha-se em consideração que as críticas erguidas pelos Padres da Rua não são nem gratuitas nem de todo próprias de quem se coloca “de fora” do problema: o que verdadeiramente os preocupa, como não se cansam de dizer, é a eficácia da evangelização: para eles, «Evangelizar não é impor, e nem só construir edifícios ou baptizar em série... mas conhecer as pessoas, ter interesse por elas e amá-las. Sermos com elas membros vivos da comunidade. Comunidade de pessoas livres»¹²², enunciado cuja compreensão profunda só é possível à luz dos Decretos e Constituições do II Concílio do Vaticano (1962-1965), nomeadamente a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, sobre a identidade e constituição da Igreja enquanto “Povo de Deus” (21 novembro 1964), a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a missão da Igreja no mundo atual, e o Decreto *Ad Gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja (estes últimos promulgados na mesma data e sessão conciliar, a 7 dezembro de 1965).

¹¹⁴ Padre Manuel António, p. 302-3.

¹¹⁵ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 123-24.

¹¹⁶ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 97. 101.

¹¹⁷ Cfr. FERRAZ, Telmo – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013). Bragança / Paço de Sousa: Diocese de Bragança-Miranda / Casa do Gaiato, 2013, p. 68. 74-75. 78-79 (*et passim*); Padre Manuel António, p. 244. 250-251. 252-253 (*et passim*).

¹¹⁸ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 106. 130.

¹¹⁹ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 111.

¹²⁰ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 104.

¹²¹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 104.

¹²² FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 105.

Todo este horizonte de conceitos, problemáticas e circunstâncias relacionais deveras densas (quando não mesmo “tensas”) permite-nos concluir que, efetivamente, a Obra da Rua em África foi (e é) espaço e experiência exemplar de uma indelével e não despidianda transformação social nas vidas daqueles com que os seus agentes (Padres da Rua e jovens gaiatos) se cruzaram, situem-se aquelas “no centro” ou “na periferia” do espectro da sua ação¹²³. Sem se deixarem prender por quaisquer peias burocráticas (e logo desde os primeiros passos africanos da sua epopeia¹²⁴), Padre Manuel António, Padre Telmo Ferraz e Padre José Maria vão construindo, a seu jeito, uma narrativa feita das cores, cheiros e impressões que África lhes imprime. Pelos seus textos perpassa uma paisagem muito precisa mas simultaneamente muito abrangente da realidade africana, nas suas múltiplas facetas: social, cultural, religiosa¹²⁵, política... Querer sintetizar e analisar todo esse retrato, compreender o alcance e profundidade dessa sua visão e sistematizar a sua interpretação dos múltiplos acontecimentos que nos são narrados é empresa urgente mas que aqui não cabe fazer, quer pela “densidade” quer pela “variedade” dos problemas e questões (histórico-sociais, culturais, religiosas...) por eles relatados. Não obstante, registre-se que, nunca querendo “fazer história” (em sentido historiográfico), estes seus artigos-memórias são, em si, magnífica fonte para compreendermos um “outro lado” da presença (da Igreja) portuguesa naqueles territórios e de modo particular no período em questão, razão que, a nosso ver, justifica plenamente este nosso primeiro esforço.

Retomemos, assim, o fio da(s) memória(s) aqui proposto à consideração, adentrando-nos no “segundo salto africano” da Obra da Rua: a Casa do Gaiato de Lourenço Marques, depois Maputo, em Moçambique.

2.3. Janeiro de 1965: Moçambique no horizonte

Estávamos em 1965 e a Obra da Rua comemorava o seu 25º aniversário, e toda a edição n.º 543 d’O *Gaiato* é dedicada à feliz efeméride. Padre Telmo é um dos

¹²³ Uma vez mais, atente-se nos exemplos e correlativa reflexão de Padre Telmo Ferraz a este respeito: FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 118-19.

¹²⁴ Com efeito, mais de um ano depois da fundação da Casa, nem a «escritura do nosso Culamuxito» nem os «papéis» do «Tonito, Banana e Estrangeiro» eram questões resolvidas... – FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 40.

¹²⁵ Num «concelho maior que as dioceses do Porto e Braga», populações completamente abandonadas, sem pároco e com eucaristia «só uma vez por ano!» – FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 44. E, ao mesmo tempo, o desabafo de um missionário: «Campo de missão – campo de batalha! pedra, cimento, ferro, mobílias e carros; igrejas, escolas e habitações. Vim por amor. Amo o povo indígena. Mas me apresentei a ele cheio de poder. Sinto um vazio enorme. Não me fiz um deles. Não parti deles» – disse-me um missionário [...] Por mais identificação e amor aos povos indígenas, seremos sempre estranhos». – FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 45.

que, nessas páginas, analisa o percurso vencido e aponta caminhos a percorrer, dando particular realce à “face africana” da Obra:

«Sabemos que da nossa parte será tão íntima e fecunda esta união como for real e vivo o sentido e aceitação da nossa responsabilidade. Responsabilidade perante o Senhor, diante do povo cristão e, no nosso caso, no meio desta África onde a seara é tão imensa e os ceifeiros não acabam de chegar! No meio desta Angola que freme dentro de nós com a violência de cachoeiras gigantes; e, na medida do amor, vai destapando o véu do complexo aglomerado de problemas humanos. Como não sentir uma angústia dolorosa e o desejo de gritar e a urgência de arrancar à Arca do Evangelho os vestidos novos que levem o “Despi-vos do Homem velho e vesti-vos do homem novo” ao indivíduo, às mentalidades e às estruturas? Renovação! Alerta e prontos para entrarmos juntamente com o povo cristão na nova formatura. Não damos o sinal. Ninguém precisa de dar... ele está no Evangelho, agudo e urgente. Escutemos. Que cada Um acorde para o ouvir. Este alerta e renovação urgem, em testemunho, sobretudo, perante o povo indígena. Seja: Vivemos em conformidade com a nossa fé. E este “viver em conformidade” implica renúncia ao nosso “julgar-mo-nos superiores” e implica amor a todos os homens. (Não há cores nem fronteiras para o amor). É este o nosso “estamos presentes”! Somos “Obra da Rua” que cresceu e se realiza! Vigésimo quinto ano!»¹²⁶.

E é precisamente neste ambiente festivo que os Padres da Rua haveriam de receber um inesperado mas esperançoso presente: através de uma carta, um casal moçambicano, benfeitor da Obra da Rua (porque assíduos leitores d’*O Gaiato*), manifestam a sua vontade em fazer uma providente doação¹²⁷: «Sabendo que não aceitamos heranças, a esposa convenceu o esposo e ambos decidiram pôr imediatamente à nossa disposição aquela propriedade de 55 hectares ali à beira [15 km a Norte] de Lourenço Marques». Os Padres da Rua, embora reconhecendo que «seria para Moçambique o próximo passo fora do berço» não consideravam ter chegado ainda o momento para o dar. Por isso, a resposta inicial de Padre Carlos Galamba não se fez esperar:

«[...] respondi, de forma muito desinteressada, que “quintas não nos faltariam quando fosse o tempo de dobrarmos o Cabo da Boa Esperança”, mas nem assim o casal se demoveu. Nova carta, renovada (e decidida) vontade: “Que não senhor, que a quinta havia de ser para nós – e havia mesmo!; senão agora, quando pudesse ser; e que ficavam esperando que a fôssemos ver”»¹²⁸.

¹²⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 39.

¹²⁷ Cfr. GALAMBA, Padre Carlos – A Obra da Rua em Moçambique. *O Gaiato*. (26 ago 1967) 1.3.

¹²⁸ GALAMBA – A Obra da Rua em Moçambique 3.

Vencido porque convencido da necessidade de melhor análise da proposta, Padre Carlos ruma, a 20 de outubro de 1967, em direção a Moçambique, na esperança de

«[...] chegar a Lourenço Marques em meados de Novembro, de forma a arrumarmos a casa em ordem ao seu começo oficial na próxima Festa do Santíssimo Nome de Jesus – 2 de Janeiro de 1968. Não é um passo precipitado, mas arrojado sim. Lourenço Marques será a 14.^a lareira acesa sob os telhados da Obra da Rua, à distância de milhares de quilómetros da outra mais próxima e de quantas vezes mais desta Casa-Mãe onde estou escrevendo. Os padres da rua são nove e só Deus sabe quem tem para lhes acrescentar o número e o tempo em que o fará. Por isso digo arrojado este passo, embora o arrojo tenha por alicerce a Fé, a Fé no Deus que nos chama e que nos não abandonará»¹²⁹.

Aí chegado, imediatamente se apercebeu da viabilidade do projeto: uma «pequenina casa, sim, mais airosa e provida de tudo o que é necessário ao grupo fundador» e os 55 hectares de terreno envolventes eram condições diferentes das encontradas em anteriores fundações, mas a grandeza da dádiva de que foram alvo era sinal da presença providente do mesmo Deus que sempre os acompanhara:

«Não estamos habituados a tanto. Temos sido sempre herdeiros de ruínas. Deus permite que o bem-estar desta primeira instalação em Moçambique não nos amoleça as asas de cabouqueiro, pois imensa é a tarefa que ali se nos apresenta, de construir uma Aldeia onde recebamos em sua casa os rapazes por amor de quem vamos»¹³⁰.

Diante deste novo projeto, e das habituais incertezas e anseios que o mesmo naturalmente influía nos Padres da Rua, era igualmente de sempre a sua firme certeza e convicção:

«Só o muito pensar e sentir a urgência de uma presença como a nossa em terras de Moçambique (onde não há ainda qualquer resposta para os problemas da Infância abandonada e delinquente), junto à vontade expressa da Igreja pela voz do Bispo da diocese [D. Custódio Alvim Pereira¹³¹], tendo como adjuvante a propiciação das condições materiais para a nossa instalação (sem que déssemos um passo por elas) – só isto nos decidiu a ir, a ir já, dando a partir do momento da decisão um testemunho de confiança na Providência, de Quem esperamos

¹²⁹ GALAMBA – A Obra da Rua em Moçambique. *O Gaiato*. (12 de ago 1967) 1.

¹³⁰ GALAMBA – A Obra da Rua em Moçambique. *O Gaiato*. (26 ago. 1967) 1.

¹³¹ Custódio Alvim Pereira (São João do Monte, 6 de fevereiro de 1915 – Roma, 12 de novembro de 2006) foi o último Arcebispo português de Lourenço Marques.

o pão-de-cada-dia e também quem o parta daquele que o Povo há-de repartir connosco»¹³².

«É pois uma hora alta e feliz esta, em que revivemos as horas semelhantes que prepararam a nossa ida para Angola. Que a sua Irmã do Índico – agora marcada também por feridas que a ajudem a amadurecer – nos receba e nos deixe dar-lhe, na comunhão profunda, discreta e eficaz que tem sido a regra à beira do Atlântico»¹³³.

Não será, por isso, estranho registarmos que se repetiram, então, as mesmas metodologias já há muito assumidas e inculcadas em ordem a pôr em marcha todo o processo referente à escolha e preparação daqueles que constituirão o «grupo fundador da Casa do Gaiato de Lourenço Marques»¹³⁴:

«Além do “Santana”, que tem 13 anos e fez há pouco a 4.^a classe, vão mais cinco do mesmo naipe [...] São eles: o Renato, que aqui tem sido desde há vários anos o chefe dos “Batatinhas” e “estrela” das nossas Festas; o Rafael, de Setúbal, que aderiu com uma abertura admirável à ideia de ir e só pediu que para o lugar dele viesse um irmãozinho mais pequeno (virá se Deus quiser); o Ezequiel, de Paços de Ferreira, a quem a mãe abandonou, mais aos outros dois irmãos que também são nossos; o António Augusto, do Porto, que de tanto teimar, venceu e vai também. [...] Com estes cinco vão outros tantos, estes mais velhos e já oficiais de seu ofício: O Pinho, aqui sub-chefe, vai como mestre da sapataria; o “Bino” é o alfaiate-mor; o Américo, lavrador e tractorista, a menos que não perca a mania das velocidades e, consequentemente, a confiança necessária para se lhe entregar um tractor; o Zé Alberto, carpinteiro ajudante; e o Amériquito (apresento-o no diminutivo só para distinguir do Américo do Campo) ao qual se confiam os cargos administrativos e de “pião das nicas”. [...] A coadjuvar Padre José Maria (todos perceberam já ser ele o Pai de Família em Lourenço Marques!) vai Quim carpinteiro, a quem desde o regresso da tropa entregámos o pelouro das obras em Paço de Sousa [...]. E como o Quim é casado e pai dum amoroso casalinho, é evidente que farão parte da equipa: mãe Elisa, Nuno e Paula. Irá também uma senhora, que de longe aspirou a este dia, tão de longe que foi ainda Pai Américo quem aceitou o seu desejo[...]. Lá esperar-nos-á o Júlio Coelho mais os seus, o qual, tendo ido pela mão de Pai Américo para o Xai-Xai, há 14 anos [1952], viveu sempre a sua vida na lavoura e quer agora pôr ao serviço da Obra da Rua a experiência adquirida e a vontade de retribuir o que naquele tempo Pai Américo fez por ele. Aqui temos, pois, o elenco da equipa fundadora. Estes serão o núcleo em torno do qual se há-de enovelar a grande Família de Lourenço Marques.

¹³² GALAMBA – A Obra da Rua em Moçambique. *O Gaiato*. (12 de ago 1967) 1.

¹³³ GALAMBA – A Obra da Rua em Moçambique 1.

¹³⁴ *Obra da Rua*, p. 168.

Que a todos eles encha a mística de fermento e o Senhor lhes não falte com a generosidade necessária para se perderem na massa que hão-de levedar!»¹³⁵.

Escolhidos os obreiros, avança-se para a sua preparação, em novo retiro, desta vez no Lar de Férias de Azurara (Vila do Conde). E, novamente, o recurso à orientação de “mestres” devidamente “experimentados”:

«Do dia 1 ao dia 4 estará em Azurara um padre missionário, com vários anos de Moçambique, que ajudará a edificar na mente dos nossos ideias mais vivas daquilo a que vamos e do meio que nos aguarda. Dia 4 à tarde regressarão a Paço de Sousa onde, no dia seguinte, será o casamento do João, que vai também para Lourenço Marques»¹³⁶.

De todas estas iniciativas se vai dando conta, mantendo os leitores d'*O Gaiato* devidamente informados e atualizados a respeito do andamento dos preparativos. Será (também... ou sobretudo) desta forma que os Padres da Rua foram conseguindo igualmente recolher tudo o que lhes faltava para, efetivamente, fazer erguer as suas valências: não raras vezes estas notícias eram acompanhadas de apelos ou mesmo “listas de necessidades” (da cozinha à horta, passando pela capela e pelas oficinas), como que a envolver, num único e mesmo *elán* congregador, as consciências que se manifestassem dispostas a ajudar. A Obra ia para África, uma vez mais, com aquela que era a sua maior força: os seus Padres, os seus rapazes, e a generosidade de todos os seus verdadeiros “amigos”.

2.4. 5 de novembro de 1967: «Nazaré Negra» em Lourenço Marques

Assim resumiu o “primeiro cronista” desta nova Casa os primeiros dias que a viram nascer:

«A “Obra da Rua” chegou para ficar em Lourenço Marques, na manhã quente de 5 de Novembro de 1967. E foi bem a palavra nova!... Ia dar-se a multiplicação dos pães e o regresso a Nazaré. Nazaré Negra. Diferente da outra; mas Nazaré. Não houve recepções triunfais. Não houve entrevistas de repercussão. Tudo muito nuzinho e despido de vaidade. Quem havia de dizer que a verdade é assim tão fácil? É bem a verdade exacta do grão de mostarda. [...] Apareceu a simpatia do Luís Lopes, a alegria sã do Waldemar Soares, a presença agradável do Abel Barros e esposa e netos da Obra. A simplicidade do Tomás, mulher e rebento. A virilidade do Júlio Coelho que será o machambeiro-mor do primeiro passo da Obra da Rua em terras do oriente africano. [...] A boa presença do

¹³⁵ *Obra da Rua*, p. 169-70.

¹³⁶ MARIA, Padre José – A Obra da Rua em Moçambique. *O Gaiato*. (21 out 1967) 1.



Figura 3: “Os fundadores da Casa do Gaiato de Lourenço Marques”.

[Fonte: *O Gaiato*. (18 nov 1967) 1]

Quim e prole. O sorriso de João e mulher transportaram-nos a Paço de Sousa. Apesar do calor que se fazia sentir, a melhor coisa que tivemos naquele momento, foi uma agradável sensação de frescura pela jovialidade da caravana. [...] A nota, para nós mais simpática de todas, diríamos a mais enternecedora, foi a presença de netos da Obra da Rua. Os do Abel, o do Tomás, os do Quim... Mas sobretudo o mais velho deste conquistou-nos a alma num ápice. Que coisa mais grandiosa que a presença destes templos!... [...] Muito, muito singela, a abertura da primeira Casa do Gaiato em Moçambique, mais precisamente às portas de Lourenço Marques. [...] Uma pequena família reunida. O entendimento dos corações. A comunicação das almas. A Obra da Rua esteve nas Bodas de Caná!»¹³⁷.

Nos dias seguintes, e a atestar a perfeita sintonia entre a vontade dos Padres da Rua em também para ali alargarem a presença da mensagem e projeto de Padre Américo e o desejo daquelas gentes, o “grupo de fundadores” desdobrou-se em visitas e manifestações da sua presença, clarificando a identidade da Obra e os propósitos da sua missão junto das populações suas vizinhas. Foi assim na Catedral de Lourenço Marques e na Igreja de Malhangalene [atual distrito urbano de KaMpfumo, Maputo], logo no dia 12 seguinte. No relato que nos deixam desses encontros, testemunham não apenas quem com eles privou, mas sobretudo a mensagem de que se sentem portadores: «Graças a Deus, chegámos em boa hora. Todos nos dizem que o momento é oportuno e a Obra necessária. Os primeiros contactos estão feitos. [...] Ficou muita semente lançada e a germinação, que confiamos ao Senhor, resultará a seu tempo, ou podemos mesmo dizer ter começado»¹³⁸. Feita a “sementeira”, era tempo de adubar, regar e cuidar: sem perder tempo, logo lançaram mãos à construção de mais casas para acolhimento de mais crianças¹³⁹. Os autóctones, porventura surpreendidos com tamanho desembaraço e determinação, querem saber como podem ajudar:

«[...] perguntavam se íamos abrir subscrições. Não vamos. Mas aceitamos que alguém nos mande ir a sua casa. Somos uma palavra nova. Vivemos da Fé e acreditamos que é Deus quem toca os corações e as vontades; por isso tomamos também como tocados por Deus, embora às vezes inconscientemente, todos aqueles que vêm até nós»¹⁴⁰.

Uma vez mais e como sempre, a fidelidade ao seu propósito, não permitia, contudo, que a Obra da Rua e a sua ação se confinasse exclusivamente àqueles que a ela recorriam. Assumindo uma postura de verdadeiros missionários,

¹³⁷ SILVA, Daniel Borges da – Lourenço Marques. *O Gaiato*. (2 dez 1967) 1.

¹³⁸ *Obra da Rua*, p. 175-76.

¹³⁹ Cfr. *Obra da Rua*, p. 176ss.

¹⁴⁰ *Obra da Rua*, p. 179.

«[...] assim nós temos vindo a pisar estes caminhos de Moçambique. Com o coração aberto aos problemas que nos afligem da Criança abandonada e com o coração pisado do que é dado ver e ouvir. E mais ainda com a alma toda em ânsia de darmos o nosso contributo, pequenino sem dúvida no reino de Deus, à implantação da Fé, do Amor e da Justiça»¹⁴¹.

A ouvi-los, disponíveis para ajudar, encontram «Gente de todos os credos. Por via de regra, por aqui, as salas de espectáculo são de maometanos que não só têm cedido graciosamente as instalações mas também ouvido o que trazemos para dizer». Embrenham-se a «visitar algumas Missões no mato e avaliar um pouco, em diversas fases, como o Evangelho tem sido, como na História sempre foi, um factor de “fraternidade, unidade e progresso”». E então têm oportunidade de registar que

«As escolas, as oficinas, a assistência hospitalar e beneficente, a preocupação até de dar trabalho bem remunerado, em diversas modalidades, ao maior número possível de chefes de família para que possam acorrer às necessidades que a «machamba» não cobre – tudo isso temos visto numa frequência consoladora, levados pela mão fraterna dos missionários. As populações dispersas pelo mato – pela desorientação há anos estabelecida – e agora aconchegados à volta das Missões, são uma prova à vista, da confiança que todos, cristãos ou não, põem naqueles que por eles têm trabalhado. De Vila Cabral receberemos, talvez antes do Natal, o primeiro pequenino a quem morreram os pais e foi entregue pela Missão de Nuango a troco do sustento, ao cuidado dum homem já sem forças, para que tratasse dele. Agora será nosso e dele nós também»¹⁴².

Não obstante, não é a vaidade ou qualquer espécie de vã glória a animar, fortalecer e orientar as suas iniciativas. É aos microfones da Rádio Clube de Moçambique que a Obra e os Obreiros se apresentam à nação moçambicana:

«Todavia, não ajuntámos estas considerações para ficar por aqui, senão para dizer qual o significado autêntico da presença da Obra da Rua em Moçambique com a abertura da Casa do Gaiato em Lourenço Marques. Pois, com o espírito que Deus assoprou em Pai Américo e ele nos legou, vimos viver no meio de vós, em comunhão convosco, Povo de Moçambique. A presunção mais superficial será a de que vimos para fazer assistência aos rapazes abandonados – e isso é verdade. Mas, mais do que isso, vimos para dar testemunho duma vida que nem sempre se apoia nas regras da prudência humana, antes procura corresponder às exigências da Verdade, da Justiça, do Amor, tripé em que poisa a Prudência divina – vida que 28 anos de existência demonstram ser possível, ser válida, ser

¹⁴¹ *Obra da Rua*, p. 181.

¹⁴² *Obra da Rua*, p. 181–82.

sedutora. Como é em vida que pretendemos demonstrar e não em argumentos de palavras, eis que a Casa do Gaiato de Lourenço Marques vai ser o veículo da demonstração»¹⁴³.

2.5. A Guerra e a Obra (1975-1979): nacionalização, extinção, “transformação”

Como antes se referiu, os anos de 1964 a 1974 constituíram um período de particular efervescência positiva para as dependências da Obra da Rua instaladas em solo africano. Sem obnubilarem nunca as “dores de parto” (e depois de crescimento) próprias desta espécie de projetos, os Padres da Rua que foram assumindo a sua dinamização deixam-nos um extenso e mesmo minucioso relato de uma evolução deveras positiva daquelas estruturas e da aceitação (e mesmo aplicação, a todos os títulos frutífera, embora sempre insuficiente diante das carências encontradas e relatadas) das suas propostas e iniciativas sócio-caritativas. Contudo, porque densamente embrenhada no sentir e viver daquelas gentes, a Obra da Rua não poderia passar incólume aos ataques e efeitos nefastos da instabilidade social e política que se fazia notar, em notório “*crescendo*”, já a partir de 1970¹⁴⁴. Padre Telmo Ferraz, mesmo absorvido pelos seus afazeres, sempre se

¹⁴³ *Obra da Rua*, p. 187.

¹⁴⁴ No quadro político, intensifica-se a luta armada dos independentistas. O encontro, a 1 de julho, entre o Papa Paulo VI e os dirigentes do Movimento Popular para a Libertação de Angola (MPLA), do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) e da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), respetivamente Agostinho Neto, Amílcar Cabral e Marcelino dos Santos, no termo da “Conferência Internacional de Solidariedade com os Povos das Colónias Portuguesas” e a morte de António de Oliveira Salazar (a 27 do mesmo mês) eram interpretados como sinais evidentes de uma mudança de registo nas relações internas e externas das forças em presença. Em agosto de 1972, chegam boas notícias de Portugal: o então presidente Américo Thomaz concede maior autonomia aos territórios portugueses em África, notícia a que se somaria, em 14 de novembro seguinte, a resolução 2918 (XXVII) da Assembleia Geral da ONU que: «1. – Reafirma o direito inalienável dos povos de Angola, da Guiné (Bissau) e Cabo Verde e de Moçambique à autodeterminação e à independência» e «2 – Pede ao governo português que cesse imediatamente as suas operações militares e todos os actos de repressão contra os povos de Angola, da Guiné (Bissau) e Cabo Verde e de Moçambique» – Cfr. SILVA, A. E. Duarte – O litígio entre Portugal e a ONU (1960-1974). *Análise Social*. 1ª série, Vol. XXX, n.º. 130 (1995) 42. Contudo, a História acabou por seguir rumos bem diferentes daqueles a que estes sinais apontavam. Em dezembro de 1972, Moçambique via o seu solo manchado pelo sangue dos três mais graves massacres ocorridos durante toda a Guerra Colonial (Chawola, Wiriyamu e Juwau), despoletando uma contestação ao conflito nunca antes verificada: em Londres, em visita oficial, Marcello Caetano é apupado e, em Lisboa, um grupo de católicos progressistas e de não católicos leva a cabo uma vigília e uma greve de fome na Capela do Rato, condenando quer o conflito quer o envolvimento da Igreja Católica no mesmo. Por sua vez, 1973 nasce manchado pelo assassinio de Amílcar Cabral, líder do Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde (PAIGC) (a 20 de janeiro) e vê nascer, na cidade da Beira (Moçambique) o Grupo Unido de Moçambique (GUMO), constituído por negros da classe média, como alternativa à FRELIMO, que pede maior autonomia e o fim da discriminação racial. O ano ficaria ainda indelevelmente marcado pela proclamação unilateral da independência da Guiné-Bissau, a 24 de setembro, pelo PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde). O novo Estado é reconhecido internacionalmente por muitos países, mas não por Portugal, que continua com a guerra. No horizonte, tornava-se cada vez

manteve muito atento aos “sinais dos tempos”, dos quais vai fazendo eco nos seus textos. Em dezembro de 1974 escrevia:

«Temos assistido à destruição de algumas fazendas. Com que fim? Quem? Uma vez que se fizeram acordos de paz?! Que proveito das coisas destruídas e dos animais mutilados? Fazendas, a maior parte, de agricultores modestos. Alguém mentalizou as populações para actos de banditismo. Alguém terá que as mentalizar para o respeito e para o diálogo. A violência não cura outra violência – antes, gera mais... e fica um círculo vicioso. Os gestos violentos, porque impensados, atingem quase sempre inocentes»¹⁴⁵.

Eram, efetivamente, os «prenúncios de guerra»¹⁴⁶ civil, na expressão-síntese com que Henrique Manuel Pereira intitula a secção dos textos referentes a este mesmo período, uma guerra cujo cheiro pairava no ar e que não tardou, como sabemos, a eclodir¹⁴⁷.

mais nítida a imagem do desmoronar de um império, uma nova ordem que começava a ser reconhecida por homens como o General Spínola, que, a 22 de fevereiro de 1974, publica o seu livro *Portugal e o Futuro*, defendendo que a guerra, ativa há já 13 anos, não era a solução para o problema colonial. Em vez do conflito, o ex-governador da Guiné-Bissau defende a criação de uma federação da qual fariam parte, além de Portugal, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe. Após a publicação da obra, Marcello Caetano chegou a pedir a demissão ao Presidente da República, mas este não a aceitou. Depois, viria o 25 de Abril de 1974, e a nomeação de Spínola como novo Presidente da República (15 de maio) estão na origem de um radicalmente novo capítulo, marcado por negociações entre Portugal e o PAIGC (em Londres) e, a 6 de junho, entre Portugal e a FRELIMO, em Lusaka (Gâmbia), onde se deu o denominado “abraço de Lusaka” trocado entre Mário Soares, na altura ministro dos Negócios Estrangeiros do primeiro Governo português provisório, e Samora Machel, futuro Presidente de Moçambique e líder da FRELIMO. Mário Soares volta à Zâmbia três meses depois para a assinatura dos Acordos de Lusaka entre o Estado português e a FRELIMO a 7 de setembro de 1974.

¹⁴⁵ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 137.

¹⁴⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. I (1963-1991)*, p. 127ss.

¹⁴⁷ Em 15 janeiro de 1975 é assinado o Acordo do Alvor, formalizando um entendimento entre as partes beligerantes (MPLA, FNLA e UNITA) com vista ao fim da guerra de independência e ao início do processo de descolonização. Contudo, o acordo foi violado pouco tempo depois, dando assim início à guerra civil em Angola. A 25 de junho seguinte, é a vez de Moçambique declarar a sua independência, depois de mais de uma década de guerra de libertação: Samora Moisés Machel, que será o primeiro Presidente do país, faz o pronunciamento. Marcelino dos Santos, também da FRELIMO, assumiu o cargo de Vice-Presidente. Mas Portugal ainda não reconhece a independência de Moçambique. Ainda nesse mês de junho, as negociações das autoridades portuguesas com o PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) prosseguem em Argel. Portugal e a UNITA chegam a acordo para pôr fim às hostilidades em Angola. Julho seria um mês triplamente “quente”: se em Portugal se vivia o verão da contestação ao Governo (com assaltos e ataques bombistas contra sedes dos partidos de esquerda, e a queda do Governo de Vasco Gonçalves), em Cabo Verde (5 de julho) e S. Tomé (12 de julho) ecoam gritos de esperança, pelas respetivas declarações de independência. Em outubro de 1975 acontecem as eleições gerais em Angola e, em 11 de novembro, o MPLA (Movimento Popular de Libertação de Angola), em Luanda, proclama a independência da República Popular de Angola. Agostinho Neto assume a presidência do país. Portugal reconhece o Governo do MPLA. Em Nova Lisboa (atual Huambo), a FNLA e a UNITA também proclamam a República Democrática de Angola, que a comunidade internacional nunca virá a reconhecer. Renascem

Antes de avançarmos na análise dos ditos relatos, cumpre aqui fazer um breve inciso, em jeito de sumário, acerca do papel e posição assumidos pela Igreja Católica durante os dois conflitos (guerra da independência e guerra civil), uma vez que também eles ajudam a compreender não só o contexto do que aqui se narra mas igualmente os (in)sucessos verificados. Para tal, ter-se-á que começar por analisar brevemente os contornos de que a questão se reveste ao nível da metrópole; depois, caberá uma análise da situação *in loco*, ou seja, em território africano, onde os contornos da realidade eclesial (não apenas católica, como veremos) e as respetivas interseções com o despoletar e evoluir do conflito são ainda mais pluriformes.

Assim, no caso da guerra da independência (1961-1974), e no que concerne a Portugal Continental, constata-se que algumas estruturas da hierarquia Católica (bem como alguns grupos ligados à Acção Católica) foram não só promotores como responsáveis por boa parte da «legitimação espiritual da presença de Portugal no Ultramar»¹⁴⁸. De acordo com a leitura de Duncan Simpson, a presença (e mesmo controlo/“posse”) das colónias (ou “províncias ultramarinas”, de acordo com a nova nomenclatura adotada a partir de 1951¹⁴⁹) era uma questão que extravasava as dimensões geopolíticas e económico-estratégicas tradicionais: era uma questão «de direito divino», pois invocavam-se aqui «direitos de propriedade [que] não se alterariam por vulgares contingências temporais, tal como a onda global de descolonização»¹⁵⁰. Esta visão, juridicamente assente e balizada pela *Concordata e Acordo Missionário entre a Santa Sé e a República Portuguesa* de 1940, e caracterizada também por uma “intimidade” e “cordialidade” que tinha o seu modelo nas simpatias pessoais dos dois protagonistas em questão – Cardeal Manuel Gonçalves Cerejeira e António Oliveira Salazar – propugnava, por conseguinte, que «As “províncias ultramarinas” eram [...] o fruto da vocação

as expectativas de pacificação, quase imediatamente goradas, voltando a instalar-se a Guerra Civil. UNITA e FNLA lutam com o apoio da África do Sul contra o Governo do MPLA, que tem o apoio de soldados cubanos. É uma das guerras mais sangrentas durante o período da Guerra Fria, que ficou marcado pelo conflito entre os EUA e os seus aliados ocidentais, que apoiaram a UNITA e FNLA, e a União Soviética, que apoiou o MPLA. Devido às riquezas naturais e potencialidades económicas de Angola, o processo de descolonização deste território foi o mais longo entre todas as colónias portuguesas. Ver, a este respeito, a síntese de NANGA, Joaquim Avelino Cafunda – *Igreja Católica em Angola entre a guerra e a paz: um olhar a partir da experiência verbita: 1975-2002*. Dissertação de Mestrado Integrado em Teologia (1º Grau Canónico). Lisboa: Universidade Católica Portuguesa – Faculdade de Teologia, 2019, p. 16ss. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/handle/10400.14/27479>. Consultado em 10 de setembro de 2021.

¹⁴⁸ Cfr. SIMPSON, Duncan – *A Igreja Católica e o Estado Novo Salazarista*, 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2014, 186-88.

¹⁴⁹ Por consequência da inclusão do “Acto Colonial” (1930) no texto da Constituição da República Portuguesa, então alvo de revisão.

¹⁵⁰ SIMPSON, Duncan – *A Igreja Católica e o Estado Novo de Salazar*. *Locus: Revista de História*. Vol. 18, n.º 1 (2012) 104. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/20364/22372>. Consultado em 10 de setembro de 2021.

providencial da nação, realizada pela acção heróica dos missionários que acompanharam os soldados da Expansão portuguesa»¹⁵¹. Não obstante esta «associação da Igreja ao esforço de mobilização nacional durante a guerra»¹⁵², patente quer nos discursos (tanto de políticos como de eclesiásticos) quer nas práticas simbólico-ritualísticas (sobretudo as «orquestradas pelo regime, com relevo para as comemorações anuais do “Dia de Portugal” no 10 de Junho»¹⁵³, mas também em tudo o que orbitava em torno do “fenómeno Fátima”¹⁵⁴), a hierarquia católica portuguesa não deixou de experimentar alguns dissabores, sobretudo no quadro das relações diplomáticas trilaterais entre esta, a Santa Sé e o governo português. Se, em 1951, tinham sido as negociações em torno dos direitos do Padroado do Oriente e a (não) inclusão do nome de Deus na Lei Fundamental a causar algum desconforto¹⁵⁵, este agravou-se substancialmente com o advento de uma nova doutrina (mais tarde explicitada e assumida na Carta Encíclica *Pacem in terris* de João XXIII, bem como nos documentos emanados do II Concílio do Vaticano), instauradora de uma igualmente nova prática papal¹⁵⁶, que dava claros sinais de crescente abertura face às intenções de independência/autoafirmação dos povos, ideias e práticas que chocavam frontalmente com as aspirações e posições do regime¹⁵⁷. Ao mesmo tempo, a denominada “oposição católica” ao regime, mais perceptível sobretudo a partir das eleições presidenciais de 1958, era incipiente e, em rigor, inconsequente, malgrado o arrojado de figuras como os padres Abel Varzim, Alberto Neto ou Felicidade Alves, o protagonismo e ação do bispo do Porto D. António Ferreira Gomes (mormente a sua “Carta ou pró-memória a Salazar”, de 13 de julho de 1958); ou iniciativas como a distribuição do “Manifesto dos 101” (no quadro da campanha eleitoral de 1965)¹⁵⁸ ou as reuniões (“vigílias”)

¹⁵¹ SIMPSON – A Igreja Católica, 104.

¹⁵² SIMPSON – A Igreja Católica, 105.

¹⁵³ SIMPSON – A Igreja Católica, 105.

¹⁵⁴ «O que Fátima promovia no campo do ritual e da religiosidade popular, a Concordata garantia no que diz respeito às estruturas de Igreja e Estado» – SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 48.

¹⁵⁵ Cfr. SANTOS, Paula Borges – *A segunda separação. A política religiosa do Estado Novo (1933-1974)*. 1ª ed. Coimbra: Edições Almedina, 2016, p. 176-98.

¹⁵⁶ Que atingiria o seu ápice na receção concedida pelo Papa Paulo VI aos três líderes dos movimentos de libertação das então colónias portuguesas, tal como já referido na nota n.º 146.

¹⁵⁷ «O Estado Novo não fazia tenção de ceder aos “ventos de mudança” que sopravam no palco colonial internacional. Por conseguinte, recorreu a manobras de natureza legalista e a um discurso pseudo-antropológico para legitimar a continuação da presença portuguesa no Ultramar». – SIMPSON – *A Igreja Católica*, p. 185.

¹⁵⁸ Tendo como título completo “Manifesto dos 101 católicos contra a política colonial da ditadura”, é publicado a 4 de outubro de 1965, em plena sintonia (cronológica e “espiritual”) com a realização da última Sessão do II Concílio do Vaticano. Era a primeira vez que um grupo de leigos católicos assumia não só um claro apoio à oposição ao regime como manifestava abertamente a sua intenção de intervir para o debate político e social, dando assim nota da desejada renovação de perspectivas e de um “outro modo de ser Igreja” a que o Concílio apontava. Entre os seus signatários contam-se nomes que, a seu modo, já

em prol da paz (na Igreja de São Domingos, a 1 de janeiro de 1969, e na Capela do Rato, a 30 de dezembro de 1972) de iniciativa preponderantemente laical.

Não obstante, embora simbolicamente relevantes, os efeitos práticos de todos estes episódios (a que se somam muitos outros ao nível da discussão política intra e extra parlamentar, de outras iniciativas editoriais e de intervenção cívico-cultural, etc.) foram quase nulos, em pouco ou nada alterando o curso dos acontecimentos (pelo menos, no seu imediato). Em suma, «A inclusão no sistema português propiciou à Igreja Católica algumas vantagens e benefícios»¹⁵⁹ (nomeadamente no que concerne a questões de registo civil e do sistema educativo/escolar...), embora «também significava um peso e um aprisionamento da Igreja. A “utilidade imperial” concedida pelo Estado significava, na verdade obrigação: a Igreja era obrigada a identificar-se com os planos oficiais de civilização e os programas de colonização»¹⁶⁰, algo que se torna mais evidente com uma análise mais fina do contexto africano.

Transitando então para o horizonte africano, e em particular o angolano, é certa a observação do pastor luterano e historiador Benedict Schubert, invocando a “dimensão espiritual” do movimento colonizador português, para quem

«As Igrejas tiveram mais sucesso no seu trabalho de evangelização do que o Estado com a “civilização”. O recenseamento de 1960 mostrou que cerca de dois terços da população angolana tinha sido cristianizada após apenas 100 anos de efectivo trabalho missionário. A maioria era católica. A minoria protestante, porém, não era tão insignificante como em Portugal, mas perfazia quase um terço dos cristãos angolanos»¹⁶¹.

Por isso, «Para a população angolana as Igrejas representavam “o único aspecto luminoso da colonização” [...] principalmente na questão da saúde e da educação»¹⁶². Assim, «Em 1960 a Igreja católica subdividia-se em um arcebispado, Luanda [...] e quatro dioceses [dirigidas todas elas por] bispos da metrópole, conscientes da sua identidade portuguesa e seguidores dos regulamentos do regime»¹⁶³. Por conseguinte, «a ligação entre a fé católica e o nacionalismo

eram (ou viriam a ser) protagonistas de um debate que se tornou, a partir de então, muito mais aceso e que acabou por assinalar a rutura na (idealizada e tantas vezes incorretamente invocada) unanimidade dos católicos face ao regime, v. g.: António Alçada Baptista, António Barbedo de Magalhães, Francisco Lino Neto, Helena Cidade Moura, João Benard da Costa, Ruy Belo, Sophia de Melo-Breyner, Pedro Tamen e Nuno Teotónio Pereira.

¹⁵⁹ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 49.

¹⁶⁰ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 50.

¹⁶¹ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 46.

¹⁶² SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 47.

¹⁶³ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 50.

português [...] actuava como uma unidade patriótica compacta»¹⁶⁴, muito embora pudessem ocorrer alguns episódios – esparsos – de algum distanciamento ideológico em relação ao regime, mas nunca concretizado em resistência concreta. As manifestações de algum incómodo tinham, assim, como mais prováveis protagonistas os membros das missões religiosas não-portuguesas (que, à data, eram à razão de «um terço dos religiosos e um em cada sete auxiliares»¹⁶⁵), vistos como “estrangeiros” e com desconfiança pela hierarquia católica. Com efeito,

«[...] em 1960 existiam apenas sinais de uma Igreja católica de oposição em Angola. Algumas personalidades da Igreja manifestavam, individualmente, críticas em relação ao regime. Entre estas encontravam-se padres e seminaristas nativos [...]; um dos mais importantes, Joaquim Pinto de Andrade, o chanceler do arcebispado de Luanda, já estava na prisão nesta altura»¹⁶⁶.

Consequentemente, «começam a surgir grupos de oposição: seminaristas de Nova Lisboa [...]; ex-seminaristas e três padres não-portugueses fundaram a “Juventude Cristã de Angola/JCA” [...]. Tratavam-se, porém, de movimentos muito pequenos, círculos marginais»¹⁶⁷. Origina-se, assim, no ideário angolano, um esquema de compreensão da realidade eclesial e religiosa em que o catolicismo é definido como a “igreja dos colonizadores”, o protestantismo a “igreja dos colonizados”, sendo a alta hierarquia católica a “Igreja dos poderosos”¹⁶⁸. Contudo, o mesmo autor não deixa de alertar para o perigo destas simplificações:

«Uma visão propagandística transforma tendências em factos e afirma que os Protestantes teriam tomado o partido dos movimentos de libertação, enquanto que os católicos teriam continuado a abençoar o sistema colonial. De facto, também existiam círculos no protestantismo que consideravam o poder colonial português como autoridade legítima, porque instituída por Deus, bem como também havia agrupamentos católicos que apoiavam a luta contra o colonialismo»¹⁶⁹.

Posto isto, o que se nos oferece dizer após uma análise abrangente da vasta documentação referente a muitas destas comunidades/missões, quer católicas quer protestantes, e mesmo dos relatos (diretos ou indiretos) de muitos destes protagonistas (clérigos e/ou leigos), é que as comunidades eclesiais presentes

¹⁶⁴ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 51.

¹⁶⁵ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 51.

¹⁶⁶ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 51.

¹⁶⁷ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 52.

¹⁶⁸ Cfr. SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 52.

¹⁶⁹ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 84.

no território (católica, protestante e metodista) manifestam, entre os seus membros, uma grande pluralidade de posicionamentos face ao regime e ao sistema colonial então em vigor e que, conseqüentemente, padecem de semelhantes conseqüências (nefastas) correspondentes aos ditos posicionamentos. Sendo certo que podemos falar de uma «resistência católica»¹⁷⁰, também será justo reconhecer que «O facto de protestantes terem participado da luta da independência transformou a desconfiança latente dos Portugueses numa inimizade aberta»¹⁷¹, concretizada esta em perseguições a várias comunidades/missões¹⁷². Uns e outros, católicos e protestantes, «participaram activamente na resistência e que entendiam a luta como a sua resposta às exigências da ética cristã»¹⁷³, tendo pago um alto preço (expulsão, prisão ou mesmo morte¹⁷⁴) por tal posicionamento crítico. Do mesmo modo, entre aqueles que permaneceram em território angolano durante todo o conflito, duas posições “de base” foram assumidas:

- de um lado encontravam-se os que entendiam que, apesar de tudo, era possível continuar a ser cristão dentro do sistema português (“Igreja no sistema”). Considerando os propósitos portugueses legítimos, entendiam

¹⁷⁰ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 94-98. Neste quadro, poderíamos registar o protagonismo de D. Moisés Alves de Pinho, arcebispo de Luanda, e dos padres-missionários Espiritanos (particularmente o espanhol Waldo Garcia e os portugueses Jorge Sanches e Fernando Santos Neves), a que se somam, de acordo com a «lista de D. [Francisco da] Mata Mourisca», o «P. Alexandre do Nascimento (hoje Cardeal e Arcebispo Emérito de Luanda); Cónego Monsenhor Manuel das Neves; P. Manuel Franklin da Costa (foi Bispo do Saurino, arcebispo do Huambo e do Lubango); P. Joaquim Pinto de Andrade; P. Lino Guimarães; P. Vicente José Rafael; P. Domingos Gaspar; P. Alfredo Osório e P. Martinho Campos [...] José Veiga e Salvador Cabral» – cfr. NEVES, Tony – *Justiça, Paz e Direitos Humanos nas mensagens da Igreja Católica Angolana (1989-2002)*. *Missão Espiritana*. Vol. 10, n.º 10 (1 dez. 2006) 520. Disponível em: <https://dsc.duq.edu/missao-espiritana/vol10/iss10/6>. Consultado em 12 de setembro de 2021. Para o historiador e missionário protestante em Angola, Lawrence W. Henderson, os citados padres Joaquim Pinto de Andrade, Manuel Mendes das Neves, Alexandre do Nascimento e Manuel Franklin da Costa constituem mesmo a «*élite* angolana da hierarquia católica [que] foi presa por se suspeitar que desenvolvesse actividades subversivas» (cfr. HENDERSON – *A igreja em Angola*, p. 338), acusação (de subversão) que era originalmente feita às comunidades protestantes do Norte de Angola que se tinham deixado influenciar por «forças externas [...] a partir da fronteira do Congo» e que, assim mesmo, estariam na origem da «eclosão do terrorismo» naquela região e, “*a fortiori*”, do próprio conflito (cfr. HENDERSON – *A igreja em Angola*, p. 334) embora saibamos que, em rigor, «A informação fragmentada e contraditória sobre este período tornou muito difícil destrinçar os dados fiáveis relativos aos primeiros dias da rebelião. Não se sabe quem ordenou e planeou os ataques, escolheu os operacionais e ordenou as cumplicidades. [...] Não é impossível que alguns missionários protestantes tenham sido avisados daquilo que estava para acontecer. [...] Sem se dispor de fontes de confiança, apenas se pode reconstruir a situação, que os portugueses definiram como “confusão”». – WHEELER e PÉLISSIER – *História de Angola*, p. 260-61.

¹⁷¹ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 85.

¹⁷² Cfr. SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 86-88.

¹⁷³ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 89-94.

¹⁷⁴ Os relatos de Lawrence W. Henderson a este respeito, quer relativos a católicos quer a protestantes e metodistas, são bastante elucidativos. Cfr. HENDERSON – *A igreja em Angola*, p. 317-319.321-341.

ser missão da Igreja apoiá-los e defendê-los; para estes, «a missão divina de Portugal tem que ser defendida»¹⁷⁵, posição que era maioritária entre os bispos de Angola (cuja reação aos episódios do Norte de Luanda na sua *Exortação Pastoral* de 14 de abril de 1961¹⁷⁶ é disto mesmo exemplificativa);

- de um outro lado, estavam os que, embora criticassem alguns dos aspetos do colonialismo português, entendiam que a resposta armada era inadequada para resolver a situação. Defendiam, por sua vez, uma adaptação da Igreja e das suas estratégias em ordem ao cumprimento da sua “verdadeira missão” evangelizadora e de serviço às populações. Para esta «Igreja fiel ao sistema, fundamentalmente optimista a respeito da situação em Portugal e nas colónias portuguesas»¹⁷⁷, as referências às missões protestantes (e ao sofrimento das suas populações) ou às vozes dissonantes dentro do clero (como os três padres espiritanos atrás citados) não vão além de umas breves notas *en passant* no quadro da História de Angola daquele período. Assim fez D. Manuel Nunes Gabriel, antigo bispo de Luanda, na sua *História eclesiástica de Angola* publicada 3 anos após a independência, onde o “protestantismo” aparece como “Apêndice” à dita História¹⁷⁸.

Finalmente, havia ainda aqueles para quem «a guerra não pode impedir a missão divina da Igreja»¹⁷⁹: rejeitando um qualquer tipo de envolvimento político na questão, preferiam continuar a considerar que a missão da Igreja não poderia ser posta em causa (nem misturada) com estas questões. Por isso, a sua preocupação deveria ser focada no culto, na evangelização e na caridade, de acordo com um “cristianismo de cristandade” (avesso, portanto, às mutações sociais). É este o “cristianismo” então vigente: que, efetivamente, registou um “crescimento” (não já «em flecha»¹⁸⁰, como nos anos cinquenta», mas agora de forma mais moderada), patente sobretudo nas novas dioceses entretanto criadas¹⁸¹ e na proliferação e

¹⁷⁵ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 103.

¹⁷⁶ CONFERÊNCIA EPISCOPAL DE ANGOLA E SÃO TOMÉ – *Exortação Pastoral dos Bispos de Angola* (14-04-1961). *Boletim de Informação Pastoral*. 12 (1961).

¹⁷⁷ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 105.

¹⁷⁸ GABRIEL – *Angola, cinco séculos de cristianismo*, p. 597-608. O prelado, em obra posterior, chega a dizer, a respeito deste período, que este se trata de «um capítulo sobre o qual preferia passar uma esponja, tão cheio de escolhos e dolorosas recordações ele apresenta!» – GABRIEL – *Memórias Missionárias*, p. 211.

¹⁷⁹ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 106-11.

¹⁸⁰ Cfr. os números apresentados por GABRIEL – *Angola, cinco séculos de cristianismo*, p. 492.

¹⁸¹ «Sá da Bandeira (1955), Malanje (1957), Luso (1963), Carmona (1967) e Benguela (1970). [...] Em Agosto [de 1975] são criadas as novas dioceses de Novo Redondo, Henrique de Carvalho, Serpa Pinto e Pereira d’Eça». – GABRIEL – *Angola, cinco séculos de cristianismo*, p. 258.

abrangência das missões e da influência das congregações e institutos missionários (em particular os femininos, que se destacaram nas áreas da saúde e educação¹⁸²) e que, alicerçado em tais estruturas, tenta resistir aos ataques dos “novos tempos”.

Contudo, não se pense que apenas entre os católicos se dava esta “colagem pragmática” ao regime colonial: também entre os protestantes havia dissensões – de que as discussões nas conferências das missões são claro testemunho – quanto à melhor atitude/posição a adotar face ao regime e a toda a situação¹⁸³.

Vale, também aqui, a conclusão de Benedict Schubert a este respeito:

«Havia tanto católicos como protestantes na “Igreja no sistema”. Da mesma maneira não se pode contar somente a cúpula da hierarquia católica à ala da cristandade angolana extremamente fiel ao sistema; aconteceu que nas denominações protestantes com membros portugueses e missionários portugueses também se defendia a autorização do poder colonial em zelar pela ordem e tranquilidade em Angola. Apesar disso, há que ser vista uma diferença fundamental, que não residia na postura das Igrejas católica ou protestantes frente ao sistema, mas sim na postura do sistema e dos seus responsáveis frente às Igrejas. Enquanto que aos olhos do poder colonial a Igreja católica, seus membros e responsáveis eram vistos, até prova em contrário, como fiéis a Portugal, para as missões e Igrejas protestantes valia exactamente o oposto»¹⁸⁴.

Reportando-nos agora ao período da guerra civil, a Igreja Católica preocupou-se, sobretudo, pelo contínuo apelo à paz, à reconciliação e ao desenvolvimento do país, munindo-se, a partir deste ano de 1975, dos meios de comunicação social (“Rádio Ecclesia”) e da divulgação de Cartas Pastorais dedicadas a questões prementes vividas pelo povo angolano¹⁸⁵. Entre 1975 e 2002 (assinatura do Memorando de Lwena e respetivo cessar-fogo) foram 48 mensagens publicadas pela Conferência Episcopal de Angola e São Tomé (CEAST) a apelar à paz, embora de débil efetividade prática.

A guerra aumenta, pois, de intensidade e os seus efeitos são cada vez mais sentidos pelos habitantes das Casas do Gaiato de Malanje e Benguela. Em Malanje, a Casa do Gaiato acolhia, em março de 1975, 90 rapazes¹⁸⁶, que ali experimentavam a tranquilidade possível numa região onde os confrontos entre os movimentos beligerantes foram «muito graves»¹⁸⁷ e eram cada vez mais preocupantes as notícias que lhes chegavam:

¹⁸² Cfr. SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 107.

¹⁸³ Cfr. SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 108-10.

¹⁸⁴ SCHUBERT – *A Guerra e as Igrejas*, p. 110-11.

¹⁸⁵ Cfr. NANGA – *Igreja Católica em Angola entre a guerra e a paz*, p. 21ss.

¹⁸⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 139.

¹⁸⁷ GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 345-50; GABRIEL – *Memórias Missionárias*, p. 11.

- do crescente fluxo dos “retornados”: «Esperam à beira do cais ou nos salões dos aeroportos [...]. O navio ou o avião os levará para um novo arranque a partir do zero»¹⁸⁸;
- da debandada de padres: «O padre X vai embora. o padre Y deixou de visitar as sanzalas. Medo?»¹⁸⁹;
- de novos ataques: uma fazenda de casal de italianos, «atacados por metralhadoras sem lei. Roubaram. destruíram. maltrataram o casal indefeso, pondo até gindungo nos olhos. Triste para um país quando reina a lei da metralhadora! Que sejam chamados a juízo os que faltaram à justiça – negros e brancos, pois claro»¹⁹⁰.

Mas, mesmo assim, os Padres da Rua resistem... enquanto tal lhes é possível:

«Consolou-me o testemunho vivo e palpitante do meu amigo Pe. António que numa missão no centro de Angola continua a dizer que o Senhor é em todo mundo, que não há cores, que os cristãos o devem ser debaixo de qualquer bandeira. Permanecer nos dias de angústia e de lágrimas. Se amanhã disserem ao meu amigo que não vá à sanzala X – porque há confusão e guerra, ele com o mesmo sorriso de sempre entrará no jeep e irá. Padres do Senhor. Os outros? Fugitivos de si próprios. Nunca encontrarão nada. Terra árida... nem uma gota de cacimbo a luzir numa erva seca»¹⁹¹.

«Esperar apesar de tudo» (na densa expressão de J. B. Metz e Elie Wiesel¹⁹²); esperar contra toda a esperança: assim se poderia resumir a atitude dos Padres da Rua naquele período tão conturbado: «Os guerrilheiros guardam a cidade. Continuo a acreditar nos homens»¹⁹³. Entretanto,

«Chegou a Independência. A Obra da Rua que antes não servira nenhuma bandeira – apenas com uma preocupação, a de servir ao Pobre, ao Abandonado – estava, por isso mesmo na vanguarda da Libertação verdadeira. No meio das convulsões que acompanharam este passo decisivo na história do povo de Angola, a Obra da Rua, fiel a si mesma, continuava a ser o lugar de encontro, de refúgio e segurança para muitos e muitas famílias, nos momentos difíceis que então se viveram. Santuários por todos respeitados, a violência e o ódio que a gerava, paravam diante da Porta Aberta que era a Casa do Gaiato. E a vida

¹⁸⁸ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 142-43.

¹⁸⁹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 142-43.

¹⁹⁰ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 142.

¹⁹¹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 142-43.

¹⁹² METZ, Johann Baptist; WIESEL, Elie – *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

¹⁹³ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 144.

normal seguia seu caminho dentro das suas portas. Entretanto, à medida que o tempo ia passando, nuvens carregadas de incerteza quanto ao futuro da sua existência, começaram a aparecer no horizonte. Firmes no seu posto, bem apoiados na esperança e confiança daqueles a quem serviam, os responsáveis a quem a Obra da Rua confiou o encargo de guardar este tesouro, mantiveram-se até ao fim: “Nunca havereis de acusar-nos de abandono do nosso posto de serviço” – foi dito aos detentores do poder de então»¹⁹⁴.

Conquanto tendo evitado qualquer leitura política da sua presença e ação no meio das comunidades autóctones, os Padres da Rua não foram capazes de evitar a nacionalização das Casas do Gaiato em África, ocorrida esta em setembro de 1975:

«Embora nos apetecesse o silêncio enquanto nossos padres Telmo, Manuel António e José Maria não dão, eles próprios, suas notícias, o apelo da grande Família extra-muros não nos permite consentir o apetite. Perguntam-nos muitos o que se passa em nossas Comunidades africanas. Pois aqui deixamos relato breve da situação presente: Em Moçambique tudo que diz respeito a Educação e Assistência foi nacionalizado, como muitos outros sectores da vida – sabe-se. Portanto nossa Casa do Gaiato de Lourenço Marques, também. Para além do arrolamento da quinta, casas e pertences, como se concretizará a nacionalização? Que condições de sermos Obra da Rua nesse querido País recém-nascido, ao serviço do seu Povo, na linha que Pai Américo traçou? Eis uma interrogação ainda sem resposta. Fomos para ficar. Não duvidamos da nossa razão de ser lá. Mas se o Poder que rege nos rejeitar como somos, nós não rejeitaremos o que Pai Américo quis que fôssemos, a vocação a que fomos chamados. “Pobres sempre os tereis convosco...” Em qualquer latitude, de qualquer raça ou cor – Eles serão sempre a nossa parte»¹⁹⁵.

Percebe-se, portanto, que foi por

«Razões de ordem exclusivamente política – a que a Obra da Rua era alheia, como claramente foi afirmado – não permitiram que as Casas do Gaiato, em Angola, pudessem continuar a cumprir a sua missão. A Obra viva, feita de pedras vivas – cada rapaz era uma pedra viva – desmoronou-se com a dispersão dos seus membros. Nos corações de cada um ficou gravada a passagem pelas Casas do Gaiato. Novo destino lhes foi dado, de acordo com a ideologia do poder. E, de momento, assim é»¹⁹⁶.

¹⁹⁴ *Obra da Rua*, p. 192-93.

¹⁹⁵ GALAMBA, Padre Carlos -África. *O Gaiato*. (13 set 1975) 2.

¹⁹⁶ *Obra da Rua*, p. 192-93.

Assim, a 28 de novembro de 1975 é oficializada a extinção da Casa do Gaiato de Lourenço Marques (Moçambique):

«A Casa do Gaiato de Lourenço Marques foi extinta. Uma decisão sem apelo, da Presidência, pôs termo e sancionou a cobiça do Ministério do Interior. Os rapazes, no mesmo dia 28 de Novembro de 1975, partiram para o Seminário da Namaacha, tomado à Igreja e já desocupado. A nossa Aldeia ficou deserta e despojada. As casas, de pé, mas mortas! A história é longa e poderá ser contada a seu tempo. Tentei, a todo o custo, ficar ao lado dos rapazes, com uma função educativa. Impossível! Para salvaguardar a pureza da revolução há que imunizar “os continuadores de toda a influência religiosa obscurantista”. Medida geral de carácter anticonstitucional, pois já fecharam muitas igrejas ao culto, transformando-as em salas de comício e manifestações culturais. Duas mágoas conservo gravadas para sempre: Uma, por ter deixado os rapazes que eram meus e nunca mais sentirão afecto, nem viverão em amizade, porque a palavra de ordem é “vigilância”! A outra, porque o acontecido não passa de um roubo às Crianças de Moçambique. Representava para elas tudo o que tinham; misturaram muito suor com a argamassa dos caboucos e placas; há ali muito trabalho exclusivamente seu; aquela Aldeia foi levantada com a generosidade e sacrifício de muitos e o dinheiro do Governo não foi tanto que desse sequer para o arrotear das terras. Uma Obra assim, vê-la transformada em centro de preparação da Polícia Secreta, faz doer, não é justo. Alguma alegria conservo para atenuar: de ter colaborado, de mãos vazias, mas apaixonadamente, para o Povo Moçambicano, no bem das suas Crianças mais carecidas. E ainda uma gratidão íntima e intensa a todos quantos nos ajudaram, desde o primeiro momento até àquele em que foi preciso o custear a viagem de retorno. Deus seja louvado!¹⁹⁷».

«[Foi] ocupada pela Frelimo, onde esta força política instalou a escola da sua polícia secreta, fazendo dos nossos edificios escolares, prisões, atirando os rapazes, o padre Zé Maria e os casais portugueses que o acompanhavam, para a rua, sem qualquer alternativa. A revolução tudo justificava. [Padre José Maria] Regressou a Portugal, às nossas Casas, completamente transtornado, como era de prever e se via na barba negra a chegar à cintura e num olhar sempre fito no infinito, indecifrável. [...] Passou pela Casa do Gaiato de Benguela e, de lá, convidado pelo padre Mata, ex-pároco da catedral de Lourenço Marques, actual Maputo, foi para o Brasil, onde ambos se dedicaram aos pobres numa cidade interior, dividida em ruas térreas, sem alcatrão, e casas de tijolo à vista, sem reboco»¹⁹⁸.

¹⁹⁷ *Obra da Rua*, p. 194-95.

¹⁹⁸ ACÍLIO – Património dos Pobres 4.

Quanto a Benguela, Padre Manuel António permanece ainda algum tempo em Angola, colaborando na paróquia da Sé¹⁹⁹; contudo, acaba por ser forçado a regressar a Portugal, onde mais tarde haveria igualmente de servir a Obra como seu diretor (1987-1992)²⁰⁰.

Na Casa do Gaiato de Malanje, “resistência” foi ainda a palavra de ordem:

«Em Angola, não poderíamos fugir ao contexto de inquietação, tónico em todo o País. Mas é maravilhosa a protecção de Deus. De Malanje-cidade resta a desolação. A Casa do Gaiato permanece incólume e nela Padre Telmo com os seus rapazes, que não teriam para onde ir. E estão. Só os “Batatinhas”, por medida de segurança, foram para Benguela. Mas onde mora a segurança? Deus os guarde a todos como tem guardado e os livre do espectro da fome que é agora a ameaça imediata e dominante. Em Benguela, tudo foi calmo até há semanas. Mas desde então, a presença de vários refugiados é agulhão permanente que todos irmana no sofrimento. E o suporte económico da cultura e exportação de bananas (agora ocasião de imensos prejuízos) e do trabalho nas oficinas de carpintaria e serralharia (agora defrontando uma construção civil paralizada) faz estremecer quem tem neste momento a responsabilidade de mais de 150 bocas, não contando o pessoal nativo que ali tinha o seu pão»²⁰¹.

Apesar de todos os esforços em contrário, a 3 de abril 1979 dava-se igualmente o encerramento da Casa do Gaiato de Malanje que se transfere (e se transforma...) para a Carianga:

«Sim... já não é a nossa Casa do Gaiato. É Escola Provisória com os Serviços de Educação a tomar conta. [...] Viemos, com alguns rapazes que já têm 18 anos (a educação entre os 5 e os 18 pertence só ao Estado), ocupar uma fazenda abandonada – a Carianga. [...] Será aqui a “nossa Casa” ao serviço dos que mais precisam: no testemunho do Senhor em 50 sanzalas que nos rodeiam. Na ajuda mecanizada às lavras. No amparo aos doentes, velhos e pobres. Numa manhã de sol voltarão os gaiatos...»²⁰².

Qual “fénix” que renasce das cinzas (ou de muito ténue e aparentemente fraco braseiro), a Obra permanece viva em Angola, no esforço hercúleo com que

¹⁹⁹ Cfr. MENDES, Padre Manuel – De mãos abertas. *O Gaiato*. (19 dez 2020) 4.

²⁰⁰ «Como as autoridades angolanas restituíram essas Casas do Gaiato e a pedido dos Bispos, o Padre Manuel António voltou novamente em Maio de 1992, para retomar a Casa do Gaiato de Benguela; na qual se manteve como responsável. De saúde precária, deixou essa Casa com o Padre Arnaldo Joaquim; e, no início de 2020, regressou a Portugal para repousar dos seus trabalhos. Ultimamente, viveu no Calvário [em Beire, Paredes]. Faleceu a 6 de dezembro de 2020, no Hospital Padre Américo – Penafiel, com 86 anos». – MENDES – De mãos abertas 4.

²⁰¹ *Obra da Rua*, p. 190.

²⁰² FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 159.

Padre Telmo e seus rapazes, uma vez mais, deitam mãos à obra, construindo, reconstruindo, servindo... e sempre agradecendo o poderem permanecer onde sempre quiseram estar. Ali bem perto (a 400m de distância), «Padre José Maria fez a planta e ajudou a fazer os alicerces da Escola da sanzala de Camassesse [...]. Camarada Director Escolar nomeou já professores. As crianças estão felizes»²⁰³. E só isso lhe importava...

Assim haveriam de resistir até inícios de 1981, data em que Padre Telmo Ferraz regressa a Portugal, para assumir a direção da Obra da Rua, tornando-se no «3º sucessor do saudoso Padre Américo»²⁰⁴. Na hora da partida, confessa a sua mágoa pelos rapazes que ficam para trás, particularmente «os mais pequeninos», em nome dos quais ainda se atreve a suplicar ao «Delegado da Educação» que nunca lhes faltasse alguém para lhes dar o tão necessário carinho. «Sem dúvida que poremos aqui uma assistente social que os acompanhe», respondeu. Sorri. Claro que a dita nunca apareceu»²⁰⁵. Consigo vieram «[...] o Carlitos e o Augusto, 13 e 15 anos, filhos de pais brancos e mães pretas. Os pais mandaram-me um documento a provarem que eram pais, queriam os filhos e se responsabilizavam por eles. Aceitaram. Chamaram a si – como compete e é justo. Valham-nos estes gestos luminosos [...]»²⁰⁶.

Por conseguinte, os artigos posteriores ao seu último texto referente a este período (“África”. *O Gaiato* (21 fev. 1981) reflectem sobretudo as vivências de Padre Telmo em Portugal, nesse seu “exílio”. São (como nunca o deixaram de ser) artigos sobre a Obra e a sua missão, sobre a memória do seu fundador, sobre os eternos problemas da Família, da Educação, com a Criança, os Pobres, os Doentes, os Esquecidos – os tais onde, de acordo com Pai Américo, era sempre necessário redescobrir o rosto do Mestre – e o Evangelho da Esperança, bem no centro das suas preocupações. Não obstante, para a história que aqui nos ocupa, teremos que dar novo salto – de 10 anos – até 1991, para podermos retomar a trama que aqui mais nos importa descrever.

2.6. 1991-1992: a “semente africana” renasce

«Nunca perdemos a esperança de que os ventos da história soprariam noutra direcção»²⁰⁷. Foi, com certeza, esta firme esperança que alimentou o sonho dos Padres da Rua durante o seu “exílio”, tenha sido este concretizado no seu regresso (forçado) a Portugal ou rumo a outras periferias (como o Brasil, no caso de Padre

²⁰³ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 163-64.

²⁰⁴ GABRIEL – *A Diocese de Malanje*, p. 245, nota.

²⁰⁵ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 173.

²⁰⁶ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 177.

²⁰⁷ *Padre Manuel António*, p. 224.

José Maria) de que a história da Obra da Rua em África ainda não tinha chegado ao seu derradeiro capítulo. E assim foi, de facto.

O ano de 1991 ficou marcado pela consolidação das condições necessárias ao regresso da Obra da Rua a África: quer o Padre Manuel António²⁰⁸ quer o Padre Telmo²⁰⁹ relatam a vontade manifestada pelos Bispos de Malanje e Benguela para que tal acontecesse, um desejo igualmente partilhado pelo Governo Moçambicano, como nos relata, por sua vez, o Padre Acílio nas páginas d’*O Gaiato*:

«Com o evoluir da guerra civil fratricida, o senso social veio ao de cima e tanto o Episcopado como o Governo Moçambicano pediram o nosso regresso, e o presidente Joaquim Chissano influenciou para que nos fosse dada uma propriedade, já sob o domínio da coroa Inglesa, onde o padre José Maria, com a irmã Quitéria, começaram a trabalhar e a darem-se aos pobres – os quais era todo o povo daqueles arredores sem nenhuma excepção. [...] [Assim] Numa aldeia vizinha, começaram por criar escolas, postos de saúde, oficinas de culinária, padaria, alfaiataria, sapataria, carpintaria, agropecuária e fabricação de blocos de cimento e areia, fornecida pelo padre Zé a troco de uma certa quantidade de blocos. Foi um trabalho insano com homens não habituados a fazer patavina. Começou por onde devia principiar: Por abrir a cabeça aos pobres. Sem desprezar esta hercúlea acção, num raio cerca de quarenta quilómetros, a equipa chefiada por este sacerdote, começou então a construir a nova aldeia que é a Casa do Gaiato de Moçambique, edificando ao mesmo tempo pelos aglomerados populacionais, postos de saúde, quarenta escolas com várias salas e até uma pequena fábrica para tratamento da farinha de mandioca e extracção do óleo de girassol. [...] A nossa Aldeia (Casa do Gaiato) situa-se nos Pequenos Libombos, a quarenta quilómetros de Maputo, perto da barragem do rio Emboluze, que lhe dá o nome, e na encosta de uma baixa colina arborizada e pedregosa com uma vista admirável para quem de longe a contempla, como quem dela extasia os olhos na paisagem natural. É encimada pela belíssima Capela – uma enorme cubata em pirâmide, com trinta metros de altura, coberta de palha a chegar apenas a dois metros do solo, rodeada de verdura que faz a vedação. O altar, um enorme pedregulho dali, é protegido por uma parede circular, também em pedra, com oito metros de comprimento, marcada, ao meio, por um vitral espelhando o Crucificado, que é figura dominante de uma enorme pintura em tela, história da Redenção humana, do mesmo autor do projecto o arquitecto e pintor Sousa Araújo, nosso amigo comum»²¹⁰.

²⁰⁸ Cfr. *Padre Manuel António*, p. 224.

²⁰⁹ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013), p. 551–52.

²¹⁰ ACÍLIO – *Património dos Pobres* 4.

Em julho, o Padre José Maria reflete sobre o aproximar-se da hora da sua partida²¹¹ e descreve o contexto em que se dá o seu regresso: «Voltamos para Moçambique pela mão da Igreja do Maputo, correspondendo a um desejo expresso e repetido do Governo. Este não pode ceder a Aldeia que ali construímos, mas coloca, em nossas mãos, uma fazenda de quinhentos hectares de terreno fértil nas margens do Umbeluzi»²¹². A 2 de novembro desse mesmo ano, dava já nota de que aquele momento estava a ser «[...] um nascer de esperança ver dia-a-dia os caboucos da Creche-Escola a erguer-se no meio da povoação da Massaca 1»²¹³, instalações provisórias daquela que se desejava ser a segunda Casa do Gaiato em Lourenço Marques. Ao mesmo tempo, em Boane, erguia-se uma outra Casa do Gaiato, atualmente desligada da Obra da Rua²¹⁴.

1992, por sua vez, foi um ano de esperança, não só para a Obra da Rua como para todo o povo africano. Com a mediação da Comunidade de Sant’Egídio, organização religiosa fundada em Itália, a 4 de outubro é assinado, em Roma, o Acordo Geral de Paz entre o Governo moçambicano e a RENAMO, pondo fim a 16 anos de guerra civil. O conflito deixou mais de um milhão de mortos e transformou o país num dos mais pobres do mundo. Em 1990 já tinha sido aprovada a revisão da Constituição que introduzia o sistema multipartidário em Moçambique. A FRELIMO, por sua vez, punha de parte a ideologia marxista-leninista.

Em Angola, e de acordo com a leitura de David Birmingham²¹⁵, 1992 foi o ano em que terminou a “Guerra fria” (ativa desde 1976). Para este perito na História daquele país, «Quando o fardo da guerra foi temporariamente levantado, os dezoito meses entre Maio de 1991 e Setembro de 1992, representaram o mais espectacular período de optimismo e liberdade que Angola alguma vez testemunhara»²¹⁶. Tal período de acalmia permitiu, entre muitos outros fatores, um

«[...] tempo de bom relacionamento institucional entre a Igreja Católica, o Governo do MPLA e a oposição liderada pela UNITA de Jonas Savimbi. Estava em formação o Exército Único (FAA) que deveria reagrupar as tropas dispersas pelas FAPLA (MPLA) e FALA (UNITA). Foram nomeados para liderar este processo de reestruturação militar os Generais João de Matos (FAPLA) e Abílio Camalata Numa (FALA)»²¹⁷.

²¹¹ MARIA, Padre José – Moçambique. *O Gaiato*. (27 jul. 1991) 1.2.

²¹² MARIA, Padre José – Moçambique. *O Gaiato*. (13 jul. 1991) 1.

²¹³ MARIA, Padre José – Moçambique. *O Gaiato*. (2 nov. 1991) 1.

²¹⁴ Cfr. MENDES, Manuel – Do Venerável Padre Américo. Da Obra da Rua. *O Gaiato*. (8 mai. 2021) 3-4.

²¹⁵ Cfr. BIRMINGHAM, David – *Breve história da Angola moderna (séc. XIX-XXI)*. Lisboa: Guerra e Paz, 2017, p. 129-43.

²¹⁶ BIRMINGHAM – *Breve história da Angola moderna*, p. 167.

²¹⁷ NEVES, António Manuel Santos de Sousa – *“Justiça” e “Paz” nas intervenções da Igreja Católica em Angola (1989-2002)*. Dissertação de Doutoramento em Ciência Política. Lisboa: Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Faculdade de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais, 2011,

De acordo com uma entrevista feita na época pelo Padre António (Tony) Neves, atual Conselheiro Geral dos Missionários Espiritanos, e citada na sua Tese de Doutoramento que aqui seguimos, Jonas Savimbi:

«Considerou a Paz irreversível porque os militares não queriam mais guerra» e “(...) as cúpulas compreenderam que se alguém tentasse fazer guerra estaria sozinho” (Neves, 1997, p. 100). Sobre a Igreja Católica, respondeu: “Nós sempre dissemos que a Igreja Católica esteve na vanguarda a denunciar os males. A Igreja Católica não é pela UNITA, não é pelo Governo, mas pelo povo angolano e denunciou os males, a ocupação do país, as injustiças... e penso que tomou uma posição que, nas condições em que se encontrava, nós consideramos muito corajosa, mesmo muito corajosa!” (Neves, 1997, p.101). O líder da UNITA considerava que as Igrejas desempenhavam um papel muito importante em Angola pela confiança que o cidadão comum nelas depositava»²¹⁸.

Por isso, e atendendo ao historial deixado pela Obra da Rua nas populações africanas antes da nacionalização das suas casas (setembro-novembro de 1975), é muito mais compreensível o quadro traçado pelo Padre Manuel António acerca de todas as circunstâncias em que ocorreu este regresso/“renascer” da Obra da Rua nos territórios africanos de Angola e Moçambique:

«De há um tempo para cá, chegavam-nos ecos da disposição dos governantes de Angola de restituir à Obra da Rua as Casas do Gaiato, então nacionalizadas. Os Bispos que têm as Casas nas suas Dioceses confirmaram de viva voz a intenção do governo e pediram o regresso da Obra da Rua. O motivo que nos levou a Angola – a Padre Telmo e a mim – foi o de ver a situação in loco para ser tomada uma decisão. Mais uma vez a Obra da Rua é posta à prova. Que momento grande estamos a viver! Não posso deixar de ver o paralelismo dos dois tempos. Em 1963 rebentara a guerra, há pouco tempo, a Obra da Rua vai com a sua mensagem de reconciliação a partir do anúncio dos valores da justiça e do amor, incarnados nas Casas do Gaiato. Eram o sinal visível do testemunho. Agora, no momento delicadíssimo da reconstrução dum povo esfarrapado pela guerra, pelo ódio e desejo de vingança, surge o apelo à Obra da Rua para que vá pregar a reconciliação a partir dos valores da Justiça e da Caridade, incarnados nas Casas do Gaiato. Mais: Angola é um tesouro de riqueza que desperta a cobiça dos poderosos. Nestas circunstâncias é comum o aparecimento de grupos que, a pretexto de favorecerem o desenvolvimento, deixam cair somente migalhas para o povo. Ou os valores da Justiça e da Caridade são integrados na reconstrução do tecido social ou o sofrimento imerecido do povo vai continuar»²¹⁹.

p. 246-47. Disponível em: <https://recil.ensinolusofona.pt/handle/10437/1582>. Consultado em 4 de outubro de 2021.

²¹⁸ NEVES – “Justiça” e “Paz” nas intervenções da Igreja Católica em Angola, p. 246-47.

²¹⁹ Padre Manuel António, p. 224.

Padre Telmo Ferraz regressa, por isso, a Malanje logo em fevereiro de 1992: «Se Deus quiser, quando leres este “Partilhando”, estaremos já em Angola, ou melhor, na nossa Casa do Gaiato de Malanje. Outra vez, os morros verdes e o planalto sem fim! [...] Angola tem um lugar no coração da Obra da Rua – como esta no coração Daquela»²²⁰. Não vai definitivamente, mas apenas «por um tempo breve, para dar conselho com a sua sabedoria de poeta e o seu jeito de alavanca»²²¹, pois o plano é que seja «Padre Manuel António a tomar posse definitiva da nossa Casa do Gaiato», a «31 de junho» [sic]²²².

25 de maio é a data apontada para o regresso a Benguela:

«Vamos para ficar. Benguela será o [nosso] poiso do pequenino grupo constituído pela Teresa, Benjamim, Aurora e eu. Mais tarde, no fim do ano lectivo, juntar-se-nos-ão o Ricardo e João Carlos, seu irmão, os dois garotos que descobri, um dia, num bairro de latas do Monte Estoril e, agora, transformados em obreiros da “nova” Casa do Gaiato de Benguela, juntamente com o Zé d’Angola. A partida está marcada para o dia 25 de Maio corrente. Há 29 anos – completar-se-ão em Novembro próximo – seguimos, pela primeira vez, o mesmo caminho. As razões que, então, levaram a Obra da Rua a estender seus braços a Angola, são, agora, ainda mais fortes. [...] Sabemos que somos pequeninos para enfrentar problemas tão grandes. É o caos social que está diante de nós. Queremos ser um pouquinho de sal e outro tanto de luz sobre o alqueire. Mais nada. Queremos partilhar a nossa pobreza de meios humanos com a miséria de quem nada tem e faz parte da nossa herança também»²²³.

Os dois aterram em Luanda a 25 de junho de 1991, decididos a «reflectir com as autoridades civis e da Igreja sobre a possibilidade de relançar a actividade da Obra da Rua em Angola, pelas Casas do Gaiato de Malanje e Benguela». Sendo «recebidos pelo Ministro das relações Exteriores», na conversa identificaram «interesse [que] nascia do coração preocupado com o problema da Paz e a situação social do País. Estávamos em sintonia, pois a paz do silêncio das armas só é garantida pela paz social»²²⁴. Depois, rumaram a Benguela, «segunda etapa desta peregrinação», aonde chegaram a 27 de junho. A sua receção não poderia ter sido melhor:

«A nossa chegada foi depressa conhecida: a notícia correu todos os cantos. Não é para admirar: estávamos em casa. [...] O povo que nos amou até ao fim foi

²²⁰ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013), p. 14.

²²¹ *Obra da Rua*, p. 215.

²²² FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013), p. 16.

²²³ *Padre Manuel António*, p. 232.

²²⁴ *Padre Manuel António*, p. 228.

esperando a hora do regresso. na passagem pelas ruas e sanzalas em volta, batia palmas baixinho, em sinal de alegria e gratidão»²²⁵.

Diante de tal panorama, rapidamente concluem que «A Obra da Rua tem o caminho aberto para relançar a sua actividade no meio do povo de Angola. Ela é tão desejada como pão para a boca»²²⁶. Concluídas todas as “negociações” e demais preparativos (onde se incluíram quer o elenco dos “obreiros” quer os registos do apoio dos muitos “amigos da Obra” / leitores d’O *Gaiato* e demais benfeitores²²⁷, e até mesmo um encontro “providencial” com o então Papa João Paulo II, de visita a Luanda por aqueles mesmos dias²²⁸) o tão esperado dia havia, finalmente, chegado:

«No dia 30 de Junho de 1992, na Sala da Biblioteca da Casa do Gaiato de Benguela, perante a autoridade maior do ministério da Educação na Província de Benguela, da Igreja e alguns rapazes casados, criados e educados na Casa do gaiato, cumpriu-se um acto de justiça: a devolução oficial ao seu legítimo proprietário das instalações, bens móveis e terrenos agrícolas confiscados à Casa do gaiato de Benguela em 1979»²²⁹.

Era, assim, o reviver e retomar de uma história e de uma relação quase já umbilical entre a Obra da Rua e aquelas gentes, relação que, no presente contexto, adquiria um objetivo particular:

«[...] ajudar a reconstruir a Solidariedade na comunidade. Foi profundamente ferida ao longo dos anos de guerra. Com tamanhos problemas individuais as pessoas não tinham espaço para pensar nos outros: Como arranjar comida? medicamentos? Vestuário e calçado? Salve-se quem puder! Agora, com o advento da paz, é hora de tudo fazer para humanizar as relações entre as pessoas. A Casa do Gaiato há-de ser, e é já, um ponto de referência, graças a Deus»²³⁰.

Esta nova relação haverá, pois, de concretizar-se num sem-número de iniciativas e projetos, na continuidade da sua missão, e num adequado equilíbrio entre fidelidade identitária e inovação nos métodos:

- numa saudável e frutífera cooperação com as populações e demais estruturas e agentes seus vizinhos: logo nesse ano de 1992, marcado por notável

²²⁵ *Padre Manuel António*, p. 229.

²²⁶ *Padre Manuel António*, p. 231.

²²⁷ Cfr. *Padre Manuel António*, p. 232-33.

²²⁸ Cfr. *Padre Manuel António*, p. 234; FERRAZ – *Mibangas e Frutos. Vol. II (1992-2013)*, p. 29.

²²⁹ *Padre Manuel António*, p. 239.

²³⁰ *Padre Manuel António*, p. 242-43.

esforço de reconstrução, de que as obras em Massaca, relatadas nos artigos de Padre José Maria são belo e fiel testemunho²³¹;

– na comunhão profunda das suas dores: novamente e sempre a guerra, agora com fisionomia “civil”, com os seus constantes saques e ataques gratuitos, tiroteios, pilhagens e assassinatos; a fome e o desespero, sobretudo nos anos de 1992-1994, tão cruamente relatados pelos padres José Maria²³², Telmo Ferraz²³³ e Manuel António²³⁴;

– mas também na partilha dos esforços e da alegria da reconquista (definitiva) da paz (1995-2013)²³⁵.

Consequentemente, tornam-se, a partir de então, muito frequentes, nas páginas d’*O Gaiato*, os textos de cada um destes Padres da Rua que, a seu modo e de acordo com o seu contexto de ação, nos relatam, uma vez mais, todas as “peripécias”, expectativas sentidas, contrariedades e facilidades encontradas neste “novo capítulo” da história da Obra da Rua em África. Não se repetindo a História, são evidentes, contudo, as suas “constantes”, espécie de “baixo contínuo” que a enforma e permite nela intuir algum horizonte. Que bastem, pois, estas linhas para um alinhamento ténue – e “*a fortiori*” sempre ajustável – de uma trama em permanente tessitura.

3. A Obra da Rua em África: o legado

«Naquele tempo, a Obra da Rua foi um sinal que apareceu em África. Recordo-me de ter ouvido, numa cidade do interior, este desabafo: “Que bom terdes vindo!” [...] Do que foi a vida das Casas do Gaiato em África, ao longo dos anos até a independência de Angola e Moçambique, falam as populações que viram com dor cair a espada da nacionalização sobre elas; falam os filhos dispersos que nunca mais se encontraram em família; falam os pobres que perderam o apoio seguro em suas aflições; falam as vozes que chamam pelo regresso da Obra da Rua ao seu lugar. Nunca perdemos a esperança de que os ventos da história soprariam noutra direcção»²³⁶.

«Foi preciso que o sangue corresse, para que a generalidade do Povo se debruçasse sobre Angola e Moçambique e o resto do Ultramar – e ainda assim,

²³¹ Cfr. MARIA – Moçambique I.

²³² MARIA, Padre José – Moçambique. *O Gaiato*. (8 fev. 1992) 3.

²³³ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 72-73.77-78 (et passim).

²³⁴ Cfr. Padre Manuel António, p. 244.250-251.252-253.269-207 (et passim).

²³⁵ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013), p. 119-120.123-124.127; Padre Manuel António, p. 248-249 (et passim).

²³⁶ Padre Manuel António, p. 223-24.

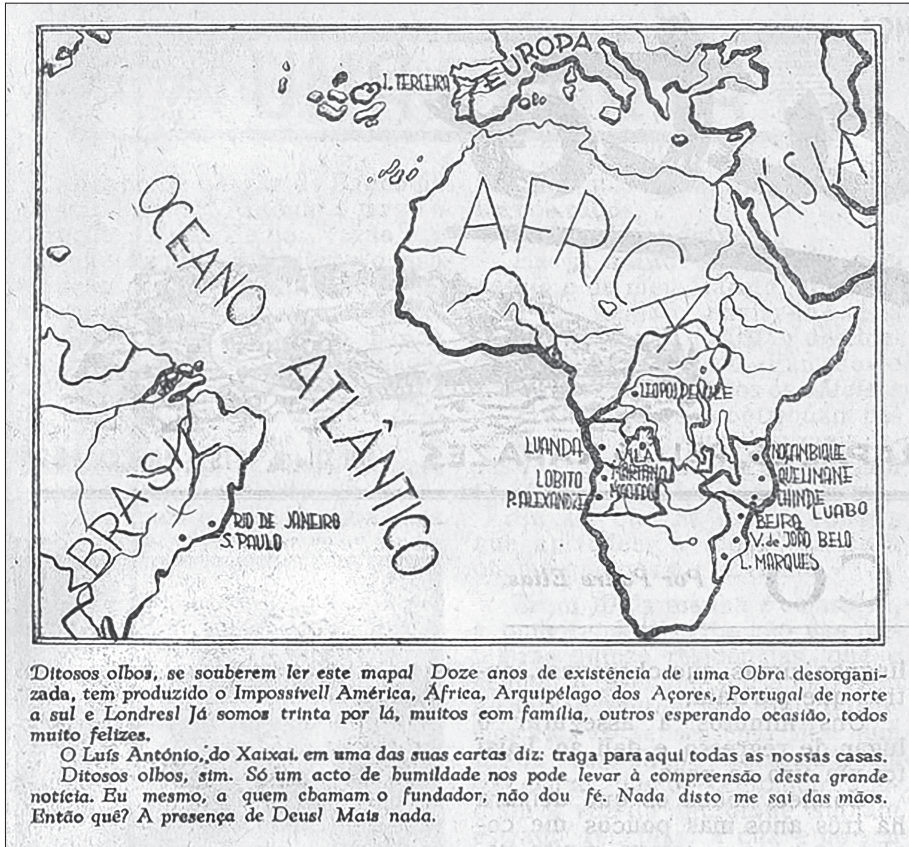


Figura 4 – Mapa de implementação da Obra da Rua.

[Fonte: O Gaiato. (13? nov 1954) 2]

mais atento ao anedótico dos sucessos do que às causas deles, aonde se deve procurar o remédio verdadeiro e eficaz que os estanque e evite repetições»²³⁷.

Eis o que se espera ter deixado evidente ao longo da presente exposição: a ousadia e desenvoltura dos Padres José Maria, Manuel António e Telmo Ferraz e de seus rapazes e casais (sem esquecer os respetivos continuadores, padres, gaiatos, religiosas e voluntários que lhes seguiram os passos até hoje²³⁸), ousadia

²³⁷ *Obra da Rua*, p. 133-44.

²³⁸ É justo e necessário citar aqui os nomes dos padres Rafael Rodriguez Serrano (da Diocese de Saragoça – Espanha), atual diretor da Casa do Gaiato de Malanje, e António Arnaldo Joaquim Diogo, vulgo “Pe. Quim”, tal como é conhecido nas páginas d’ *O Gaiato* (natural da Arquidiocese de Malanje – Angola), responsável pela Casa do Gaiato de Benguela, que dão continuidade a este trabalho de evangelização/

e desenvoltura que desde cedo começaram a deixar marcas nas comunidades em que se foram enxertando: foram inúmeras as portas que lhes foram sendo abertas, incontáveis as ajudas recebidas (e que lhes merecem profunda e sincera gratidão, vertida de forma evidente nos artigos de que *O Gaiato* ainda hoje é transmissor). Neles se revela não apenas a vida interna e quotidiana das suas casas: como quem usa o jornal como um verdadeiro púlpito (como bem os ensinara Padre Américo, que dizia: «O Gaiato é o meu púlpito. Os leitores, o auditório»²³⁹), os Padres da Rua ali assomam para, com voz trémula, chorarem as mágoas, dissabores, angústias e dificuldades que partilham com aquele seu povo; ali rasgam caminhos de esperança, cheios de alegria e de fé, pois se sentem mensageiros e testemunhas de algo que os ultrapassa e que “sabem” ter validade; ali fazem ouvir a sua voz firme, assertiva e contundente na crítica e denúncia proféticas de toda a espécie de injustiça praticada ora para com a própria Obra, ora para com o povo de que se sentem parte e humildes servidores. Foi também, certamente, esta sua postura (aliada, obviamente, a um muito bom entendimento com as autoridades civis e religiosas locais) a tornar possível, desde muito cedo, que a Obra da Rua estabelecesse (melhor dito: aprofundasse e estreitasse) relações de parceria com outras organizações congêneres (de dentro e de fora do universo eclesial/religioso) e que tinham igualmente a luta pelos direitos e pela justiça e desenvolvimento daqueles povos e comunidades as bandeiras da sua missão. Cabem aqui as múltiplas referências à Cruz Vermelha²⁴⁰, que não querem ficar de fora desta “procissão”²⁴¹ ou à Cáritas, às Paróquias, às Conferências Vicentinas²⁴² e demais instituições que prestam “Serviços Sociais”²⁴³ e que, pela sua ação, se situam “do mesmo lado da barricada” na luta contra a pobreza, a fome, a guerra.

Aqui e assim se torna patente o carácter profundamente teândrico e internacional da Obra de Padre Américo: aliando uma total confiança na Providência divina (sobretudo quando os ventos da História parecem não soprar de feição), Padre Américo e seus seguidores nem então deixam de confiar, acreditar e apostar no melhor que a natureza humana pode oferecer, também (ou mesmo sobretudo) quando esta se configura e concretiza em instituições que assumem por missão o cuidado pelos mais frágeis, a defesa dos indefesos, a cura dos mais doentes, a salvação dos mais esquecidos. Ler estes textos dos Padres da Rua significa isso mesmo: testemunhar o nascer, o crescer (não sem as necessárias “dores”) de uma

assistência começado há mais de 50 anos. Também deles se pode, ainda hoje, ouvir a voz (testemunha de dificuldades, apelos e denúncias, mas também de alegrias e esperanças partilhadas) nas páginas do referido jornal.

²³⁹ AGUIAR, Américo Monteiro de – De como foi a inauguração da nossa Aldeia. *O Gaiato*. (6 abr. 1946) 1.

²⁴⁰ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 24-25; *Padre Manuel António*, p. 328-29 (et passim).

²⁴¹ FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 24-25.

²⁴² Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. I (1963-1991), p. 34-35.

²⁴³ Cfr. FERRAZ – *Mibangas e Frutos*. Vol. II (1992-2013), p. 78.

obra-família que, na fidelidade à sua inspiração estritamente evangélica, assume as «alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias»²⁴⁴ do povo – sobretudo nos seus rostos e vidas mais sofredores – em que se enxerta e em cujo tempo e espaço lhe é dado existir.

Assim, se quisermos tentar reconstruir esta sua história (que já conta mais de 50 anos²⁴⁵) e compreender e avaliar, com a possível objetividade, o alcance do seu legado, devemos, pois, começar por aqui: é nesta “radicalidade identitária” que se compreendem as ramificações e universos da sua ação (da História da Assistência à da Educação; da História da Arquitetura, mormente no que às dinâmicas exemplares de “auto-construção” diz respeito, à História da Missionaçã, pré e pós conciliar; da História do Ultramar à História das Guerras Coloniais... com um particular relevo para a História Social, de aquém e de além mar), interpretada esta pela óptica das relações pessoais e institucionais da Obra e dos seus agentes com o meio envolvente, ou a partir da análise prosopográfica dos rapazes-gaiatos beneficiários da sua ação pedagógico-social mais direta. Com efeito, fixe-se a nossa atenção nos trajetos pessoais (mormente o nível das respetivas ocupações/profissões entretanto por eles abraçadas), analise-se o grau da sua inserção e compromisso com as comunidades que integram e imediatamente vislumbraremos outras tantas concretizações desta mesma e única “epopeia”.

²⁴⁴ CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II – Constituição Pastoral *A Igreja no mundo actual. Proémio*. In CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II – *Constituições. Decretos. Declarações e Documentos Pontifícios*. 9ª ed. melhorada. Braga: Editorial A. O., 1983, p. 345.

²⁴⁵ Cfr. *A Obra da Rua – 50 anos em Angola..*



DUAS REALIDADES MEDIEVAIS “EMERGENTES”:
OBSERVAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE A SÉ APOSTÓLICA E PORTUGAL
(SÉCULO XII)

ENRICO VENEZIANI

 <https://orcid.0000-0001-8087-9358>

Resumo: Este artigo analisa o percurso que levou à concessão da bula *Manifestis probatum*, inserindo-o dentro do quadro traçado pelas novas tendências historiográficas, e privilegiando o ponto de vista romano, para perceber como a Sé Apostólica considerou e interpretou esta nova entidade política liderada por Afonso Henriques. A ideia básica é enquadrar as relações Papado-Reino de Portugal como contactos entre duas realidades emergentes da Idade Média, tudo menos já que plenamente estruturadas e ambas carentes de reconhecimento. Essa necessidade só pode ser compreendida à luz das mudanças do contexto político e eclesíastico europeu em que estes dois atores tiveram que operar e que influenciaram profundamente as mesmas fórmulas e linguagens adotadas na documentação, especialmente no que diz respeito à chancelaria papal. Nesta última, expressões aparentemente idênticas poderiam assumir, em distintas cronologias, diferentes *nuanças* e significados de acordo com o pontificado específico de cada papa, sem esquemas ou programas previamente definidos e organizados.

Palavras-chave: Papado, Reino de Portugal, Eclesiologia, *Manifestis Probatum*.

TWO MEDIEVAL "EMERGING" REALITIES:
SOME REMARKS ON THE RELATIONS BETWEEN THE APOSTOLIC SEE
AND PORTUGAL (TWELFTH CENTURY)

Abstract: This article analyses the path that led to the concession of the bull *Manifestis probatum* in light of recent historiographical developments, with a particular focus on the Roman point of view, in order to understand how the Apostolic See saw the new political institution led by Afonso Henriques. The relations between the papacy and the Kingdom of Portugal are here considered as an interaction between two emerging realities of the Middle Ages, both looking for acknowledgement. This need for legitimisation can only be understood in light of the changes in the European political and ecclesiastical context, which profoundly influenced the formulas and language adopted by these institutions in their documentation, especially by the papal chancery. The same expressions acquired different *nuanças* and meanings in accordance with each pontificate, there was no linear and organised programme.

Keywords: Papacy, Kingdom of Portugal, Ecclesiology, *Manifestis Probatum*.



This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 894678 – RAP, at the Centre of Religious History Studies (Centro de Estudos de História Religiosa) – Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR) as host institution.

DUAS REALIDADES MEDIEVAIS “EMERGENTES”:
OBSERVAÇÕES SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE
A SÉ APOSTÓLICA E PORTUGAL (SÉCULO XII)

ENRICO VENEZIANI*

«Alexander episcopus servus servorum Dei carissimo in Christo filio Alfonso illustri Portugalensium regi eiusque heredibus in perpetuum. Manifestis probatum est argumentis quod per sudores bellicos et certamina militaria inimicorum Christiani nominis intrepidus extirpator et propagator diligens fidei Christiane sicut bonus filius et principes catholicus multimoda obsequia matri tue sacrosancte ecclesie impendisti dignum memoria nomen et exemplum imitabile posteris derelinquens. [...] Proinde nos attendentes personam tuam prudentia ornatam iusticia premitam atque ad populi regimen idoneam eam sub beati Petri et nostra protectione suscipimus et regnum Portugalensis cum integritate honoris regni et dignitate que ad reges pertinet. [...] Ad indicium autem quod prescriptum regnum beati Petri juris existat pro amplioris reverentie argumento statuisti duas marcas auri annis singulis nobis nostrisque successoribus persolvendas. Quem utique censum ad utilitatem nostram et successorum nostrorum bracarense archiepiscopo qui pro tempore fuerit tu et sucessores tui curabit assignare»¹.

Estas são algumas passagens da bula *Manifestis probatum*, enviada pelo Papa Alexandre III a Afonso Henriques no dia 23 de maio de 1179, um dos mais famosos documentos da história portuguesa (e não só) com o qual o pontífice reconheceu o título real de Afonso e o Reino de Portugal. Um reino que a historiografia há muito considerou como um vassalo da Sé Apostólica. Em particular, a bula *Manifestis probatum* foi lida como o verdadeiro ato fundador do Reino de Portugal, dado que foi emitida por uma autoridade, o Papado, já plenamente constituída e reconhecida como guia da *Christianitas*, na sequência das “conquistas” da assim chamada “Reforma Gregoriana”. Trata-se de um modelo interpretativo que só em tempos recentes foi fortemente questionado, voltando a ler-se este

* Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória» – Faculdade de Letras da Universidade do Porto; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal.

¹ VIII CENTENÁRIO DO RECONHECIMENTO DE PORTUGAL PELA SANTA SÉ (BULA MANIFESTIS PROBATUM – 23 DE MAIO DE 1179). COMEMORAÇÃO ACADÉMICA. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1979, p. 231.

documento mais com uma proteção apostólica concedida pela Igreja Romana e o reconhecimento de uma situação existente.

Este artigo analisa o percurso que levou à concessão da bula *Manifestis probatum*, inserindo-o dentro do quadro traçado pelas novas tendências historiográficas, e privilegiando o ponto de vista romano, para perceber como a Sé Apostólica considerou e interpretou esta nova entidade política liderada por Afonso Henriques. De facto, esta perspetiva foi muitas vezes esquecida pela historiografia, que preferiu centrar-se sobretudo na imagem da realeza elaborada pela chancelaria real durante o reinado de Afonso Henriques². A ideia básica é enquadrar as relações Papado-Reino de Portugal como contactos entre duas realidades emergentes da Idade Média, tudo menos já que plenamente estruturadas e ambas carentes de reconhecimento. Essa necessidade só pode ser compreendida à luz das mudanças do contexto político e eclesiástico europeu em que estes dois atores tiveram que operar e que influenciaram profundamente as mesmas fórmulas e linguagens adotadas na documentação, especialmente no que diz respeito à chancelaria papal. Nesta última, expressões aparentemente idênticas poderiam assumir, em distintas cronologias, diferentes *nuances* e significados de acordo com o pontificado específico de cada papa, sem esquemas ou programas previamente definidos e organizados.

O tema das relações Roma-Reino de Portugal foi sempre muito debatido pela historiografia. Um exame exaustivo dos diferentes modelos interpretativos foi recentemente desenvolvido por Francesco Renzi e, portanto, será suficiente mencionar apenas algumas das principais obras dedicadas a este tema, para obter um quadro da tradição historiográfica³. Um primeiro modelo foi proposto no século XIX por Alexandre Herculano na sua *História de Portugal*, na qual o autor interpretou os acontecimentos do século XII em chave negativa para o Papado, culpado de ter cedido aos pedidos de reconhecimento do novo reino pela promessa de aumento do censo pago à Sé Apostólica⁴. Esta perspetiva foi refutada de forma decisiva por Carl Erdmann em 1935⁵. Na sua obra *O Papado e Portugal*

² É importante evidenciar também que a imagem proposta pela chancelaria real era um verdadeiro “trabalho em andamento” e que mudava de acordo com o contexto. Esta questão será considerada aqui apenas para as relações de Portugal com Roma. Uma análise da imagem da realeza afonsina não pode de facto ignorar o estudo dos documentos da chancelaria régia endereçados a outros atores políticos e eclesiásticos. Para uma primeira visão geral sobre este tópico, consulte MATTOSO, José – *Identificação de um País. Oposição: Composição*. Lisboa: Temas e Debates, 2015, p. 636-645.

³ RENZI, Francesco – Un regno sotto la protezione di San Pietro. I rapporti tra il Portogallo e la Sede Apostolica da una prospettiva romana (1143-1212). In FERNANDO, Isabel Cristina; BRANCO, Maria João, eds. – *Da Conquista de Lisboa à Conquista de Alcácer (1147-1217)*. Lisboa: Edições Colibri, 2019, p. 237-274.

⁴ HERCULANO, Alexandre – *História de Portugal: desde o começo da monarquia até ao fim do reinado de D. Afonso III*. Notas críticas de José Mattoso. Vol. 1. Lisboa: Bertrand, 1980-81, p. 449.

⁵ ERDMANN, Carl – *O Papado e Portugal no Primeiro Século da História Portuguesa*. Coimbra: Instituto Alemão da Universidade de Coimbra, 1935.

no *Primeiro Século da História Portuguesa*, o historiador alemão individualizou na política internacional do Papado o ponto crucial nas relações entre Portugal e Roma, como por exemplo no caso do não reconhecimento do título régio de Afonso Henriques em 1144. Além disso, todo este entramado político foi reinterpretado à luz do conflito em curso entre Braga e Toledo sobre a questão da Primazia na Hispânia (que Urbano II, não sem polémicas, tinha outorgado a Toledo em 1088) que, segundo Erdmann, era a outra face da moeda do conflito político entre o próprio Afonso Henriques e Alfonso VII de Leão e Castela.

Entretanto, esses modelos foram desafiados por investigações mais recentes. De particular relevância foram a conferência organizada na altura do oitavo centenário da *Manifestis Probatum* em 1979; os estudos realizados por Luís Carlos Amaral sobre a formação e o desenvolvimento patrimonial e institucional da arquidiocese de Braga; os trabalhos de José Mattoso, autor de uma biografia recente sobre o primeiro rei de Portugal em que se analisa a relação com Roma, e de Maria João Branco, que em várias ocasiões dedicou a sua atenção ao tema das relações entre Portugal e a Sé Apostólica⁶. Se essas contribuições, a partir de estudos específicos, colocaram em crise os modelos interpretativos propostos, enfatizando a complexidade da realidade, é importante assinalar os artigos de Damian Smith, em que o historiador analisou sistematicamente as relações entre alguns pontífices do século XII e a *Hispania* e, por fim, as contribuições de Renzi e Benedict Wiedemann, que sublinharam a importância do contexto e dos diferentes matizes da linguagem papal, mostrando, por exemplo, como, contrariamente à historiografia tradicional, a categoria de vassalagem não é aplicável às relações Roma-Portugal⁷.

A elaboração de um modelo historiográfico que destaque as relações mútuas entre o *centro* (Roma) e as *periferias* da *Christianitas* proposto pelas investigações publicadas recentemente no âmbito alemão, veja-se, por exemplo, os volumes intitulados *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie* e *Rom und die Regionen*, tem sido fundamental para a história do papado⁸. Graças a estes estudos mudou

⁶ A historiografia sobre a bula *Manifestis Probatum* é realmente imensa. Apenas a título de exemplo, vejamos os trabalhos de AMARAL, Luís Carlos – *Formação e desenvolvimento do domínio da diocese de Braga no período da Reconquista (século IX-1137)*. Tese de doutoramento. Porto: Universidade do Porto, 2007; MATTOSO, José – *D. Afonso Henriques*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2007; BRANCO, Maria João – *Os homens do rei e a Manifestis Probatum*. In PODER ESPIRITUAL/PODER TEMPORAL. AS RELAÇÕES IGREJA-ESTADO NO TEMPO DA MONARQUIA (1179-1909). ACTAS DO COLÓQUIO. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 2009, p. 125-171.

⁷ SMITH, Damian J. – Alexander III and Spain. In CLARKE, Peter D.; DUGGAN, Anne J., eds. – *Pope Alexander III (1159-81): The Art of Survival*. London/New York: Routledge, 2012, p. 203-241; RENZI – Un regno; WIEDEMANN, Benedict G. E. – The kingdom of Portugal, homage and papal “fiefdom” in the second half of the twelfth Century. *Journal of Medieval History*. 41/4 (2015) 432-445.

⁸ JOHRENDT, Jochen; MÜLLER, Harald, eds. – *Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz II*. Berlin: de Gruyter,

profundamente o quadro interpretativo da evolução da Igreja Romana, com a abertura de significativas e novas possibilidades de investigação. Por um lado, questionou-se a visão de um Papado pró-ativo, sempre dotado de estratégias precisas, demonstrando, pelo contrário, como muitas vezes os papas e a Cúria simplesmente reagiam aos acontecimentos externos e implementando assim soluções ditadas por contingências externas, diferentes em cada momento e conjuntura histórica.

Particularmente interessante neste sentido é a imagem da “coruja noturna”, a sonâmbula, proposta por Chris Wickham para descrever as primeiras experiências municipais italianas, mas que pode ser adaptada também à Sé Apostólica – contudo, sem exagerar com a utilização dessa interpretação, pois ainda havia “coerências” que todos os Papas compartilhavam, especialmente na que respeita à afirmação do Primado romano⁹. Por outro lado, as historiografias italiana e alemã têm mostrado como o modelo de “Reforma Gregoriana”, ou seja, de uma reforma única e monolítica da Igreja que se desenvolveu durante o Papado de Gregório VII (1073-1085), dotada de um programa único, fielmente aplicado por todos os pontífices durante mais de um século, com o objetivo de libertar a Igreja do controle dos poderes seculares e da corrupção em que havia caído e em aberta hostilidade com o Império, não é mais sustentável e foi apenas uma simplificação de fenómenos muito mais complexos¹⁰. O questionamento do quadro interpretativo “gregoriano” mostra-se fundamental para poder analisar os documentos antecedentes à *Manifestis Probatum* – além da própria bula – juntamente com a adoção de uma visão de Roma como realidade emergente, para evitar anacronismos e forçar o texto com leituras “assépticas”, que não tomam em consideração o contexto específico em que cada texto foi produzido. Por fim, é importante também efetuar uma leitura eclesiológica dessas cartas e que considere quais imagens foram utilizadas e seu significado nas diferentes visões da Igreja e do mundo expressas pelos diversos pontificados.

O ponto de partida desta análise é a carta conhecida como *Claves regni* enviada por Afonso Henriques a Inocêncio II no dia 13 de dezembro de 1143¹¹. Afonso, que

2008; JOHRENDT, Jochen; MÜLLER, Harald, eds. – *Rom und die Regionen. Studien zur Homogenisierung der lateinischen Kirche im Hochmittelalter*. Berlin: de Gruyter, 2012.

⁹ WICKHAM, Chris – *Sleepwalking into a New World. The Emergence of Italian City Communes in the Twelfth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2015.

¹⁰ Para um panorama atualizado do debate historiográfico em torno do conceito de “Reforma Gregoriana”, vejam-se RENZI, Francesco; VENEZIANI, Enrico – *Alcune note sulla Riforma della Chiesa Romana nel pienomedioevo (secoli XI-XII)*. *Via Spiritus*, 27 (2021), p. 5-33. Vejam-se pelo menos as obras clássicas de FLICHE, Augustin – *La réforme grégorienne*. Vol. I. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1924 e CAPITANI, Ovidio – *Esiste un’età gregoriana? Considerazioni sulle tendenze di una storiografia medievistica*. *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 1 (1965) 454-481.

¹¹ AZEVEDO, Rui Pinto de – *Documentos medievais portugueses (1095-1185)*, Vol. I. Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1958, p. 250-251.

se intitulava *Dei gratia Portugallensis rex*, prestou o seu *hominium* (homenagem) ao papa nas mãos do cardeal-legado Guido de Vico; ofereceu o seu reino a São Pedro e à Igreja Romana mediante o pagamento de um censo anual (pagamento ao qual os seus descendentes também ficavam obrigados); por fim, intitulou-se *miles beati Petri et Romani Pontificis* e invocou a proteção apostólica para ele, o seu reino e os seus sucessores. Esta carta foi geralmente lida como um pedido de Afonso de reconhecimento do título régio – pedido recusado como demonstra a resposta de Lúcio II, a carta *Devotionem dilecte*, que analisaremos mais à frente – e como a procura de uma relação de vassalagem que se teria concretizada graças ao *hominium* prestado ao papa. Dessa forma, o soberano português “libertava-se” do vassalagem ao rei Afonso VII de Leão e Castela¹². Na realidade, numerosos estudos têm demonstrado a existência de fidelidades e formas de vassalagem múltiplas na Alta e Baixa Idade Média¹³. Como evidenciado pela historiografia internacional (penso, por exemplo, em Giuseppe Sergi, Chris Wickham ou Timothy Reuter) a famosa “pirâmide feudal” é algo que existiu (mesmo se com formas diferentes no que respeita à visão tradicional) só nos séculos XIV ou XV, e não é aplicável à realidade muito mais fluída, pouco hierarquizada e “horizontal” dos séculos IX-XII¹⁴. Em segundo lugar, se por um lado Alfons Becker já notava a falta de recurso do papado à instituição do vassalagem, por outro Sandro Carocci destacou com muita clareza como os casos de vassalagens reais em favor dos papas eram extremamente circunstanciais¹⁵. Para além disso, os termos que parecem referir-se diretamente ao vassalagem (como *hominium* ou *homagium*) tinham múltiplos significados na linguagem papal e não papal. Em particular, como observado por Becker, o *hominium* poderia expressar a vontade de cumprir uma promessa ou cumprir um contrato livremente celebrado¹⁶. Mattoso lembrou ainda como este lexema poderia significar “pacto juramentado”, sem, no entanto, implicar uma subordinação de um dos dois contratantes¹⁷. Precisamente com este

¹² Veja-se por exemplo MARTÍN MARTÍN, José Luis – Espacios eclesiásticos y construcción de fronteras en la Península Ibérica, siglos XI-XII. In DOMÍNGUEZ SÁNCHEZ, Santiago; HERBERS, Klaus, eds. – *Roma y la Península Ibérica en la alta Edad Media. La construcción de espacios, normas y redes de relación*. León-Göttingen: Kadmos, 2009, p. 116.

¹³ RENZI – Un regno, p. 244 e a bibliografia aqui citada.

¹⁴ SERGI, Giuseppe – Signori, Castelli, feudi. In ARTIFONI, Enrico – *Storia Medievale*. Roma: Donzelli, 2000, p. 247-267; REUTER, Timothy – Introduction: reading the tenth century. In *The New Cambridge Medieval History*. Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-24; WICKHAM, Chris – *Europa Medieval*. Lisboa: Edições 70, 2019 (trad. port.), p. 166-174.

¹⁵ BECKER, Alfons – Politique féodale de la papauté à l'égard des rois et des princes (XI^e-XII^e siècles). In CHIESA E MONDO FEUDALE NEI SECOLI X-XII. Atti della dodicesima Settimana internazionale di studio Mendola, 24-28 agosto 1992. Milano: Vita e Pensiero, 1995, p. 412-415; CAROCCI, Sandro – *Vassalli del papa: Potere pontificio, aristocrazie e città nello Stato della Chiesa (XII-XV sec.)*. Roma: Viella, 2010.

¹⁶ BECKER – Politique, p. 426.

¹⁷ MATTOSO – *A identificação*, p. 709.

último sentido, é que o termo *hominium* poderia ter sido entendido em âmbito ibérico; veja-se, por exemplo, o episódio relatado por Wiedemann, ou seja, a formação em 1191 da liga de Huesca¹⁸.

É possível que na *Claves Regni*, o termo *hominium* possa ter desempenhado o mesmo papel, ou seja, de confirmação nas mãos do cardeal-legado das concessões presentes no documento. Como prova disso, Wiedemann lembra também como o *hominium* deixará de ser invocado ou solicitado na correspondência sucessiva entre Roma e Portugal, com uma única exceção, mas sempre referido à *Claves Regni*¹⁹. No entanto, existem outros elementos que não foram destacados antes e que nos permitem ter uma imagem um pouco mais clara das relações entre Afonso Henriques e o Papado. Em primeiro lugar, a *arenga* é bastante interessante porque se refere diretamente a alguns elementos típicos do Primado que Roma reivindicava e que certamente poderiam ser usados como uma *captatio benevolentiae* para o Papado. Na verdade, o rei reconhece que Cristo concedeu a Pedro (e, portanto, a seus sucessores, os papas) as chaves do Reino dos Céus, a *potestas ligandi et solvendi*. Era uma referência à passagem de Mateus 16: 18-19, base de qualquer reivindicação do Primado por Roma²⁰. Trata-se de uma fórmula singular para um documento régio: poderia ter sido uma “sugestão” do legado papal, talvez envolvido na preparação do próprio documento como sugerido por Renzi? Certamente, sabemos que ele desempenhou um papel nas negociações, como também o demonstra o *hominium* feito nas suas mãos. E não ignoramos, também, que o uso do título de *miles beati Petri*, fórmula adotada só por Afonso Henriques na sua correspondência com Roma, que pelo contrário nunca identificará o rei de Portugal desta forma, apesar deste título ser conhecido e utilizado pela chancelaria papal, seria mais um indício de uma possível intervenção do legado²¹. É interessante sublinhar como a oferta do reino a São Pedro pode ser uma referência a um modelo eclesiológico que fazia parte do *milieu* romano. Maria João Branco, por outro lado, observou como, entre o final do século XI e o início do século XII, a figura do *miles* poderia ter sido usada pelos reinos de Aragão e Navarra nos documentos anteriores enviados a Roma para solicitar o reconhecimento pela Sé Apostólica, o que denotaria um conhecimento pro-

¹⁸ WIEDEMANN – The Kingdom, p. 438-439.

¹⁹ WIEDEMANN – The Kingdom, p. 436-437. A única exceção encontra-se na *Devotionem dilecte* de Lúcio II.

²⁰ «E eu também te digo: Tu és Pedro, e sobre esta pedra construirei a minha igreja, e as forças da morte nada poderão contra ela. Eu te darei as chaves do reino dos céus. O que proibires na Terra é proibido no Céu, e o que permitires na Terra é permitido no Céu». A bibliografia sobre o Primado Petrino é infinita, vejam-se como exemplos principais MACCARRONE, Michele – *Romana ecclesia Cathedra Petri*. 2 vols. Roma: Herder, 1991.

²¹ RENZI – Un regno, p. 246. Para um exame dos múltiplos significados da imagem da figura do *Miles Sancti Petri*, vejam-se BECKER – Politique, p. 424-426.

fundo da chancelaria de Afonso Henriques sobre as estratégias adotadas pelas outras monarquias ibéricas²². Ambas as hipóteses são plausíveis: certamente um elemento que já emerge com clareza é a precisão na construção da *Claves Regni*.

Já Gregório VII, logo no início de seu pontificado, no dia 30 de abril de 1073, escrevendo a todos os *principes* que queriam partir para a *Hispania* para lutar contra os *pagãos*, lembrou como este reino pertenceu desde a antiguidade ao *ius* de São Pedro e como também aquelas terras que ainda estavam nas mãos dos inimigos da fé pertenciam à Sé Apostólica²³. Como evidenciado por Glauco Maria Cantarella, uma convicção pontifícia cuja origem é muito difícil de rastrear, mas que, sem dúvida, estava muito presente na mentalidade de Roma²⁴. A utilização desta imagem por parte de Afonso Henriques teria oferecido um elemento compreensível (e inteligível) por Roma, “obrigando-a”, ao mesmo tempo, a conceder a desejada proteção apostólica. *Protectio* que foi o verdadeiro objetivo da *Claves Regni*, mas que, repetimos, não envolveu nenhuma forma de vassalagem entre as duas partes²⁵. Pelo contrário, se considerarmos em particular os pedidos de proteção apostólica que eram frequentemente efetuados por mosteiros e igrejas, Smith já demonstrou que este instituto oferecia apenas o “escudo” de uma instituição de prestígio, que, no entanto, tinha poucas, ou nenhuma, chances de realmente interferir na política das instituições eclesiásticas que recebiam a proteção de Roma²⁶. Essa consideração também pode estar na base da decisão do rei de não receber qualquer *potestas* secular ou eclesiástica no seu reinado, a não ser o próprio pontífice ou alguém enviado por ele. Embora o ofício de legados e juizes papais estivesse em rápido desenvolvimento, Roma ainda estava muito longe de poder ter uma real influência sobre as dinâmicas internas de um reino... Por fim, note-se a assinatura dos mais importantes eclesiásticos portugueses, o arcebispo de Braga e os bispos de Coimbra e do Porto. Era um claro sinal de apoio ao próprio rei. O clero português estava com Afonso Henriques e Roma tinha que ter isso em conta²⁷.

Um elemento que passou despercebido à historiografia é o da datação da *Claves Regni*. Efetivamente, o documento está datado de 13 de dezembro de 1143.

²² BRANCO, Maria João – *D. Sancho I*. Lisboa: Temas e Debates, 2010, p. 109.

²³ CASPAR, Erich ed. – *Das Register Gregors VII*. Vol. I. Berlin: Weidmann, 1920-23, p. 11-12.

²⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – *Gregorio VII*. Roma: Salerno editrice, 2018 p. 112.

²⁵ Branco também identifica a *protectio* como o verdadeiro objetivo do pedido de Afonso Henriques, BRANCO – *D. Sancho I*, p. 41.

²⁶ SMITH, Damian J. – The men who would be kings: Innocent II and Spain. In SMITH, Damian J.; DORAN, John, eds. – *Pope Innocent II (1130-43)*. London-New York: Routledge, 2016, p. 193.

²⁷ Esta atenção em mostrar o apoio dos prelados do reino já foi notada por Erdmann no que diz respeito às várias viagens do arcebispo de Braga João Peculiar a Roma, durante as quais o arcebispo, em muitos casos, transmitia à Cúria os documentos de Afonso Henriques, como no caso da *Claves Regni*, ERDMANN – *O Papado*, p. 49.

No entanto, sabemos que, nessa data, o legado já tinha saído do reino há algum tempo: encontramos-lo em Girona em novembro de 1143, como atesta um documento ainda existente²⁸. Smith foi o único a notar essa discrepância cronológica, concluindo que a *Claves Regni* não deve ter sido escrita na presença do legado²⁹. Uma ausência e um procedimento bastante inusitado: por norma este era precisamente o tipo de documento que era elaborado na presença de um legado papal. Por que esperar tanto tempo para escrever o documento? De facto, os tempos da chancelaria não podem ser a única causa desse “atraso”. Além disso, desta maneira a *Claves Regni* teve de ser transmitida a Roma por um negociador ou legado de Afonso Henriques: terá sido o arcebispo de Braga, João Peculiar, um dos seus maiores apoiantes e colaboradores – e que já fora convocado para Roma por Inocêncio II com uma carta de 1 de maio 1143 por causa da disputa entre Coimbra e Braga³⁰. Poder-se-ia quase pensar que a ausência do legado não foi inteiramente accidental.... Será possível que a *Claves Regni* não refletisse inteiramente as negociações que ocorreram com o representante papal? E será possível avançar a hipótese de que Afonso Henriques tenha “forçado” um pouco a situação, apresentando a Roma pedidos diferentes daqueles concordados com o legado papal Guido, como, por exemplo, sobre o título real e o de *miles Petri*? Isto é um elemento importante para a imagem de rei-guerreiro em que insistia a chancelaria real para legitimar o rei português. Ou, em qualquer caso, foi feita referência a gestos e/ou títulos que poderiam não ter sido totalmente aprovados pelo legado se ele estivesse presente? É possível que Afonso Henriques tenha atuado sob o conselho de João Peculiar, que certamente conhecia o meio romano por já ter estado na *Curia* em 1135 e em 1139 e por isso sabia “mover-se” na linguagem romana? Mais uma vez emerge o alto grau de precisão com que a *Claves Regni* parece ter sido escrita.

Uma consideração final deve ser feita sobre o contexto da *Claves Regni*. De facto, se as motivações de Afonso Henriques para dar este passo foram amplamente analisadas, o mesmo não se pode dizer do lado papal: porquê escrever a Inocêncio II naquele preciso momento? Certamente não foram estes os primeiros contactos entre os dois, como comprovado pelas cartas escritas entre 1135 e

²⁸ *Els pergamins de l'Arxiu Comtal de Barcelona de Ramon Berenguer II a Ramon Berenguer IV*. 4 vols, Barcelona: Fundació Noguera, 2010, vol. iii, p. 1334-1339. Para um resumo da legação do Cardeal Guido de Vico, veja-se MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 210-213.

²⁹ SMITH – *The men*, p. 192 nota 61.

³⁰ Sobre a viagem de João Peculiar para levar a *Claves Regni*, veja-se MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 215. Sobre as motivações desta viagem para João Peculiar veja-se RENZI, Francesco; MARIANI, Andrea – *Monasteri, vescovi e papato nel XII secolo. Il caso dell'esonazione papale di San Salvador di Grijó (1139-1195)*. *Hispania Sacra*. 74 (2022) 89-103.

1139 sobre a proteção concedida a Santa Cruz de Coimbra³¹. Embora o pontífice já tivesse morrido em dezembro de 1143, a notícia ainda não havia chegado a Portugal e, portanto, devemos olhar para os meses anteriores para entender o que se podia saber neste reino da situação romana. Situação que certamente não era a melhor para o Papado. O conflito com o *populus* romano havia de facto reaberto uma fratura dentro da cidade que provavelmente nunca foi completamente curada, apesar do fim do cisma que até 1138 viu Inocêncio incapaz de controlar Roma, nas mãos de seu oponente Anacleto II³². O novo conflito com a cidade nasceu da atitude branda do pontífice na guerra contra a cidade rival de Tivoli e do acordo assinado (ou que Inocêncio foi forçado a aceitar) com o rei normando Rogério II em 1139 – falaremos disto novamente. A revolta começou entre julho e setembro de 1143 e foi o prelúdio para a *renovatio senatus* e o estabelecimento do *comune*, um verdadeiro problema para todos os papas que se sucederam³³. Neste contexto podia razoavelmente pensar-se que o Papa estaria mais inclinado a aceitar os pedidos de Afonso Henriques, com a oportunidade de difundir o Primado Romano a uma escala mais ampla e ter assim mais um aliado num momento em que a sua *auctoritas* era altamente ameaçada dentro do *Urbs*. Esperava-se um verdadeiro acordo *do ut des*, mas este não se realizou em virtude da morte de Inocêncio e a escolha de um novo pontífice.

A resposta à *Claves Regni* é identificada unanimemente com a *Devotionem dilecte* de Lúcio II, datada de 1 de maio de 1144³⁴. Como é sabido, a carta destaca-se pelo não reconhecimento das pretensões reais de Afonso Henriques, chamado apenas de *illustris Portugalsensis dux*. Uma decisão tradicionalmente considerada como a prova da vontade papal de não dificultar as relações com o rei Afonso VII de Leão e Castela, o rei mais poderoso da Península. Na verdade, haverá protestos de Afonso VII, mas apenas durante o pontificado de Eugênio III, em 1148, quatro anos após a resposta de Lúcio II...³⁵ É imediatamente perceptível a clara ausência

³¹ VENTURA, Leontina; SANTIAGO FARIA, Ana eds. – *Livro Santo de Santa Cruz. Cartúlaro do Sec. XII*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1990, p. 77 (20 de maio 1135) e 84 (27 de abril 1139).

³² Para um excelente e recente panorama das várias interpretações historiográficas do cisma de 1130-38, vejam-se ANZOISE, Stefania – *Lo Scisma del 1130: aspetti e prospettive di un lungo dibattito storiografico*. *Archivum Historiae Pontificiae*. 49 (2011) 7-49; MILANESI, Giorgio – *Bonifica delle Immagini e propaganda in Aquitania durante lo Scisma del 1130-1138*. Verona: Scripta, 2013, p. 27-86. A melhor análise é sempre a de PALUMBO, Pier Fausto – *Lo Scisma del MCXXX. I precedenti, la vicenda romana e le ripercussioni europee della lotta tra Anacleto e Innocenzo II*. Roma: Presso al Reale Deputazione alla Biblioteca Vallicelliana, 1942.

³³ DI CARPEGNA FALCONIERI, Tommaso – *Innocenzo II, papa*. Acedido em: https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-innocenzo-ii_%28Dizionario-Biografico%29/. Consultado a 08/03/2022.

³⁴ MIGNE, Jacques-Paul – *Patrologia Latina*. Vol. 179. Paris: Jacques-paul Migne Éditeur, 1899, p. 860-861. É importante evidenciar que a *Claves Regni* foi incluída no *registrum* de Lúcio II, ERDMANN – *O Papado*, p. 45 nota 1.

³⁵ Vários historiadores já questionaram a ideia de que os protestos de Afonso VII estiveram ligados às reivindicações do título régio por Afonso Henriques – que, entre outras coisas, parece ter sido reconhecido como rei pelo próprio Afonso VII, como se depreende dos documentos produzidos pela chancelaria

de uma linguagem vassalático-beneficiária, enquanto foi outorgada a proteção de São Pedro à pessoa de Afonso Henriques, à sua alma e aos seus sucessores. O título de *miles beati Petri* nem aparece, o que parece ter feito parte, então, de uma estratégia implementada apenas pelo soberano português para obter acreditação em Roma. Renzi destacou, portanto, como a procura deste tipo de contacto com Roma era “unilateral” nessa fase, enquanto o papa «se mantinha numa posição mais prudente», mais uma vez recorrendo à sua capacidade de ambiguidade diplomática, necessária para se orientar numa realidade especialmente complexa e intrincada como a da *Hispania*³⁶.

Podemos adicionar algo mais. Com efeito, registre-se que a utilização do título de *dux/duque* não era nova, mas continuava a escolha já presente nas cartas enviadas por Inocêncio II a Afonso Henriques em 1135 e 1139³⁷. Além disso, como evidenciado por Reinhard Elze, esta poderia ser considerada uma espécie de “promoção”, dado que o pai de Afonso Henriques, Henrique de Borgonha, era de facto indicado na documentação, e pelo próprio filho, apenas como *comes/conde*³⁸. Não se tratava de uma pequena mudança, se considerarmos, por analogia, que em 1127 o Papa Honório II entrou em conflito com o *comes/conde* Rogério II, futuro rei de Sicília, quando este último havia reivindicado a sucessão ao Ducado de Apúlia na Itália meridional³⁹. O Papa Lúcio II parece muito ciente do valor dos títulos e adota uma atitude prudente em linha com a dos seus antecessores. Dentro do contexto da Península Ibérica, é suficiente relembrar que nem o título de *imperator totius Hispaniae* usado por Alfonso VII tinha sido reconhecido pela chancelaria papal, que continuou a chamá-lo de *rex* – o que não impediu a chancelaria de Alfonso de adotá-lo em todos os seus documentos⁴⁰. É também significativa a *arenga* do documento, que parece ter sido composta neste exato

alfonsina após o encontro de Zamora, em 1143, mas antes à emergência geral desta nova realidade política, REILLY, Bernard F. – *The Kingdom of León-Castilla Under King Alfonso VII, 1126-1157*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998, p. 80-81; SMITH, The men, p. 193; RENZI – Un regno, p. 248-253. Para uma leitura mais “clássica” veja-se ERDMANN, O Papado, p. 50.

³⁶ RENZI – Un regno, p. 233.

³⁷ Inocêncio II endereçou as suas cartas a «dilecto in Christo filio illustri viro Alfonso Portugalensium duci» (20 de maio 1135) e a «dilecto in Christo filio Alfonso illustri Portugalensium duci» (27 de abril 1139). Para as duas primeiras viagens de João Peculiar à *Curia* veja-se COSTA, Avelino de Jesus da – D. João Peculiar, co-fundador do mosteiro de Santa Cruz de Coimbra, bispo do Porto e arcebispo de Braga. In *Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX*. Coimbra: 1984, p. 59-83; ERDMANN – O Papado, p. 39-40 e MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 121-123; 185-188.

³⁸ ELZE, Reinhard – Ruggero II e i papi del suo tempo. In SOCIETÀ, POTERE E POPOLO NELL'ETÀ DI RUGGERO II: atti delle terze Giornate normanno-sveve : Bari, 23-25 maggio 1977. Bari: Dedalo, 1993, p. 30.

³⁹ Sobre este episódio veja-se CANTARELLA, Glauco Maria – *Ruggero II*. Roma: Salerno editrice, 2020, p. 66-81. Sobre Honório II, veja-se VENEZIANI, Enrico – *The Papacy and Ecclesiology of Honorius II (1124-1130)*. *Church Governance after the Concordat of Worms*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 2023.

⁴⁰ SMITH – The men, p. 193-194.

momento. A carta do pontífice começa com uma referência ao Primado Romano, com Afonso Henriques incluído entre as “ovelhas” confiadas a São Pedro sob custódia de Jesus Cristo («quod temetipsum de illis ovibus recognoscens quas Dominus noster Jesus Christus Petri custodiae commendavit»). Esta imagem precede a questão do *hominium* prestado ao cardeal-legado papal e a entrega do reino e da pessoa do rei a São Pedro. No entanto, a premissa adotada pelo papa nunca foi sublinhada, ou seja, que o *hominium* é entregue ao legado porque, devido aos confrontos com os muçulmanos e não especificados *negotia secularia*, Afonso Henriques não tinha podido ir a Roma para fazer a *visitatio ad limina apostolorum*. Neste caso, Lúcio II usa a fórmula dita “suave” e centrou toda a questão da visita inteiramente na peregrinação aos túmulos dos Apóstolos; fórmula já presente, por exemplo, na carta que o Papa Honório II enviou em 22 de dezembro de 1128-29 ao bispo de Coimbra no contexto do conflito gerado pela sua consagração, que pertencia a Compostela como metropolita, mas que tinha sido feita pelo arcebispo de Braga com o apoio de Afonso Henriques (vale a pena lembrar que Bernardo, o novo bispo, tinha sido arceidiago de Braga)⁴¹.

De facto, o historiador italiano Michele Maccarrone já havia notado como na primeira metade do século XII a menção dos Apóstolos começou a desaparecer e como toda a fórmula da *visitatio* foi fixada pela chancelaria romana na figura do pontífice, transformando a viagem a Roma efetivamente numa homenagem ao papa – como consta da carta do citado Papa Honório II dirigida a Diego Gelmírez, arcebispo de Compostela, em 1129⁴². Evitando usar este segundo significado, Lúcio II manteve uma atitude moderada e diplomática. Talvez a sua escolha pudesse ser vista como mais um indício de como Roma pretendia colocar o *hominium* de Afonso Henriques apenas ao nível da proteção apostólica – mencionada de facto imediatamente a seguir – e não de uma espécie de vassalagem, para a qual a segunda expressão teria sido mais adequada. Vale a pena lembrar que o Papa Lúcio II, de seu nome Gerardo, foi um dos mais importantes legados dos primeiros quarenta anos do século XII e responsável de várias legações na Alemanha (um dos “teatros” mais conflituosos de então) e no sul da Itália, em particular em Montecassino e na corte de Rogério II⁴³. Ele era um pontífice, portanto, com grande experiência diplomática, que certamente se destacou na arte da dialética, qualidade indispensável para qualquer legado. Portanto, um clérigo acostumado a lidar com a “palavra” e a linguagem papal em todas as suas *nuances*.

⁴¹ «Quod autem ad apostolorum limina et nostram presentiam tanquam deuotus et specialis beati Petri et sancte Romane ecclesie filius uenire desideras, gratum habemus», ERDAMNN – *Papsturkunden*, p. 183-185. Para uma visão geral sobre este assunto, veja-se MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 68-17.

⁴² MACCARRONE, Michele – Ubi est papa, ibi est Roma. In MACCARRONE – *Romana Ecclesia Cathedra Petri*. Roma: Herder, 1991, vol. 2, p. 1137-1141.

⁴³ MILANI, Giuliano – Lucio II, papa. Acedido em: https://www.treccani.it/enciclopedia/papa-lucio-ii_%28Dizionario-Biografico%29/. Consultado a 08/03/2022.

A *Devotionem dilecte* termina com a concessão da proteção apostólica⁴⁴. Assim, a carta não deve necessariamente ser lida como uma derrota para Afonso Henriques: a *protectio apostolica*, ou seja, de uma concessão prestigiosa e legitimadora face aos outros rei ibéricos, mas com pouco impacto ao nível prático de ingerência da Igreja Romana nos assuntos portugueses, tinha sido conseguida. Também o Papa Lúcio II podia estar satisfeito: se o não reconhecimento do título real evitou comprometê-lo (especialmente contra Alfonso VII de Leão e Castela), ele também obtivera um primeiro contacto com uma nova realidade política que podia ser explorada pelos seus sucessores na cátedra de Pedro⁴⁵. O reconhecimento do título real e de *miles Petri* poderiam ter sido “exageros” da chancelaria real na redação da *Claves Regni*? Exageros agora rejeitados pelo pontífice, que talvez tenha voltado às concessões originais previstas nas negociações com o legado papal e, portanto, à concessão de proteção apostólica e à “promoção” a *dux*. Além disso, embora com poucas (ou nenhuma) repercussões práticas, a *protectio* era ainda um reconhecimento do Primado Romano, uma legitimação adicional que podia ter sido útil sobretudo contra o senado romano – o conflito Papado/*senatus* tornou-se numa guerra aberta, com o fracassado ataque papal ao Campidoglio em 1144 –, e nas negociações – falhadas – com os normandos de rei Rogério II⁴⁶.

Que a *protectio* apostólica podia ser um resultado suficiente para Afonso Henriques parece também ser comprovado pela falta de novos pedidos de reconhecimento até 1179, embora tenhamos cartas relativas ao período entre 1144 e a *Manifestis Probatum*. Se não houve o reconhecimento do título real pelo papa, a questão não parecia de extrema urgência para Afonso Henriques. Afonso continuava a qualificar-se *rex* com desenvoltura mesmo na correspondência com Roma e este título também lhe foi atribuído pelas chancelarias de outras realidades presentes na Península Ibérica. E por sermos rigorosos, nem mesmo para o Papado. Na verdade, a *protectio* e o *status quo* alcançados eram satisfatórios para ambos. As coisas parecem ter sido um pouco diferentes para o título de *miles Petri*, um título que só o papa poderia conceder...

Em 1156-57, Afonso Henriques escreveu ao Papa Adriano IV recomendando-lhe o mosteiro de Santa Cruz de Coimbra e informando-o de que lhe tinha concedido o *castrum* de Leiria⁴⁷. Erdmann já mostrou como este foi um período particular de conflito entre Coimbra e Braga, ligado à deposição do primeiro

⁴⁴ «Nos itaque, qui, licet, indigni, beati Petri loco residere conscipimus, tam te quam filios tuos et successores vestros intra heres ipsius Apostolorum principis ipso adjuvante suscipimus, ut in ejus benedictione et protectione tam animarum quam corpore maneatis, per quam ab hostium visibilibus et invisibilium expugnatione defensi, ad coelestia regna pervenire largiente Domino valeatis», MIGNE – *Patrologia Latina*, vol. 179, p. 861.

⁴⁵ RENZI – *Un regno*, p. 253.

⁴⁶ MILANI – *Lucio II*.

⁴⁷ VENTURA; SANTIAGO – *Livro Santo*, p. 94-95.

prelado num sínodo convocado pelo segundo. Afonso Henriques não parece ter sido totalmente alheio a este conflito, tanto assim que numa carta de 10 de Junho de 1155 dirigida ao arcebispo de Toledo, Adriano IV ameaçava a interdição do território português se Afonso se recusasse a reintegrar o bispo de Coimbra – intervenção dirigida pelo “duque” português. A carta de Afonso foi trazida por um cônego de Santa Cruz que acompanhou João Peculiar na sua viagem a Roma para restabelecer boas relações com o papado também no que diz respeito a Afonso Henriques⁴⁸. Mesmo a correspondência quotidiana, por assim dizer, pode fornecer elementos úteis. Em primeiro lugar, na carta de 1156-57 notamos que Afonso continua a chamar-se *rex* (desta vez, *Portugalis*, já não *portugallensis*), independentemente do reconhecimento papal⁴⁹. Além disso, a primeira frase do texto expressa a vontade do rei de ser *miles e filius devotus* do pontífice como o tinha sido dos seus predecessores («non ignoret sublimitas vestra, Pater Sancte, me militem vestrum et devotum filium esse velle, sicut fui apostolicorum qui fuerunt ante vos»): uma *fictio*/ficção retórica, dado que não temos nenhum testemunho disso? Estas expressões, sem efeito, mostram novamente como esses *tópoi* retóricos faziam parte da autorrepresentação do poder de Afonso, mas que nunca foram adotados por Roma – afirmar querer ser *miles e filius devotus* implicava, inevitavelmente, que esses títulos não lhe eram reconhecidos e era aí que estava o elemento de conflito entre as duas visões. Por fim, notamos como a fórmula para o pedido de proteção papal para Santa Cruz, *sub tutela et defensione Sancte Romane Ecclesie suscepistis*, invoca novamente a instituição da *protectio*, que teria “abrigado” o mosteiro de Santa Cruz, mas sem possibilidades de interferência papal, algo que Afonso Henriques não devia apreciar muito neste mosteiro. Na realidade, Santa Cruz, podia ser considerada quase uma *Eigenkirche*, uma igreja “privada” de Afonso e dos seus familiares, ainda que, impõe-se recordar, o rei não tivesse sido diretamente o seu fundador ou, pelo menos, o seu único fundador⁵⁰.

Ainda relativa a Santa Cruz é a carta do Papa Adriano IV a Afonso Henriques, datada de 14 de junho de 1158, na qual o mosteiro é recomendado ao rei de Portugal⁵¹. É o documento que certifica o restabelecimento das relações normais com o papado após a viagem de João Peculiar⁵². Continua a tradição papal do título de *Portugaliensium dux* para chamar Afonso Henriques, ao qual se junta a

⁴⁸ ERDMANN – *O Papado*, p. 60-61.

⁴⁹ Sobre os diferentes títulos usados pelos reis portugueses e sobre a mudança de sentido atestada por eles, veja-se MATTOSO – *A Identificação*, p. 785-791.

⁵⁰ Sobre Santa Cruz de Coimbra veja-se *Santa Cruz de Coimbra do século XI ao século XX – Estudos*. Lisboa: Comissão Executiva do IX Centenário do Nascimento de S. Teotónio, 1984; MARTINS, Armando Alberto – *O Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra na Idade Média*. Lisboa: Centro de História da Universidade de Lisboa, 2003.

⁵¹ VENTURA; SANTIAGO – *Livro Santo*, p. 98.

⁵² ERDMANN – *O Papado*, p. 61-62.

exaltação da devoção de Afonso para com os religiosos, premissa que servia para justificar o pedido de proteção feito pelo pontífice («quia plurimum de animi tui devotione et mentis sinceritate confidimus pro viris religiosis et divino cultui mancipatis preces magnitudini tue porrigere minime dubitamus»). Nenhuma menção é feita ao título de *miles beati Petri*.

A figura do *miles beati Petri* reaparece na carta de Afonso Henriques dirigida ao novo Papa Alexandre III, que Rui Pinto de Azevedo datou entre março de 1162 e agosto de 1163, na qual pede a renovação da proteção de Santa Cruz – aliás, muitas destas cartas sobreviveram graças ao *Livro Santo*, primeiro cartulário do mesmo mosteiro⁵³. Com Alexandre III, em geral, temos um aumento da frequência dos contactos entre Roma e a Península Ibérica, aos quais provavelmente não era alheia a presença de outro papa, Vítor IV, e a necessidade de ser reconhecido pelo maior número possível de instituições⁵⁴. O reconhecimento no que respeita aos reinos de Portugal e Aragão não parece ter sido imediato: como notou Smith, em particular para Portugal, o primeiro documento emitido por Alexandre III só é datado de 15 de dezembro de 1162, com a confirmação de um hospital em Braga concedida aos Templários pelo Arcebispo João Peculiar e o capítulo desta cidade – ou seja, três anos após a eleição de Alexandre, em 1159⁵⁵. Este de 1162-1163 deveria, portanto, ser o primeiro contacto oficial entre Afonso Henriques e o papa reconhecido como legítimo. Mais uma vez a carta de Afonso parece ter sido trazida ao papa por João Peculiar, durante a sua sétima viagem à Cúria papal⁵⁶. Depois de utilizar o título de *Portugalensium rex*, Afonso recorre aqui a outra imagem, a do *filius specialis*⁵⁷. Esta também não era uma imagem estranha à chancelaria papal. Encontra-se, por exemplo, numa carta de Honório II de 31 de março de 1125-1128 dirigida ao rei da França, Luís VI, na qual o pontífice tomou sob proteção apostólica o filho do rei que havia enveredado por uma carreira eclesiástica⁵⁸. O que o soberano quis dizer com este *topos* é explicado no decorrer da carta: muitos reis ou poderosos receberam dos seus pais terras pertencentes ao *ius* de São Pedro, mas não aumentaram esses patrimónios ou consideraram as novas conquistas como suas posses pessoais. Afonso, pelo contrário, tinha

⁵³ VENTURA; SANTIAGO – *Livro Santo*, p. 102-103.

⁵⁴ Para uma visão geral sobre os contactos entre Alexandre III e a Península Ibérica veja-se ERDMANN – *O Papado*, p. 65-67 e sobretudo SMITH – Alexander III, p. 203-242.

⁵⁵ SMITH – Alexander III, p. 206. Quanto a Aragão, o primeiro documento é datado de 20 de maio de 1162, a concessão de um privilégio de proteção a Santa Maria de Besalú.

⁵⁶ ERDMANN – *O Papado*, p. 69-70.

⁵⁷ «Satis superque satis novit vestre paternitatis sublimitas me vestre sanctitatis ita esse filium specialem ut aut nullum penitus aut vix aliquem michi per omnia habeatis consimilem» VENTURA; SANTIAGO – *Livro Santo*, p. 102-103.

⁵⁸ DUFOUR, Jean – *Recueil des actes de Louis VI, roi de France (1108-1137)*. 4 vols. Paris: Académie des inscriptions et belles-lettres, diffusion De Boccard, 1992-1994, vol. II, p. 468.

aumentado as terras que lhe haviam sido deixadas, tirando muitas aos sarracenos e acrescentando-as ao *patrimonium* apostólico (uma nova referência à imagem da *Hispania* como pertencente ao *ius* de São Pedro?) e revelando-se assim como um *miles beati Petri*⁵⁹.

As conquistas, na opinião de Afonso Henriques, são a condição para poder usar os títulos de *miles beati Petri* e de *filius specialis*. Comparada à carta dirigida a Adriano IV, desta vez não há desejo de reconhecimento, sendo as condições de *filius specialis* e *miles beati Petri* realidades factuais, assim como ser *rex*. A ligação entre a figura de *miles beati Petri* e a imagem da realeza elaborada pela chancelaria real é diretamente explícita, uma realeza legitimada pela luta contra os inimigos da fé. Mais uma vez este é o título que mais se destaca na carta de Afonso. Quase parece que o reconhecimento do título de *miles Petri* foi mais importante do que o de rei... Mas assim se perde a imagem de Afonso Henriques “obcecado” pelo reconhecimento do título real por Roma (pelo menos até aquele momento), uma reinterpretação *ex post* da historiografia determinada pela bula *Manifestis Probatum*, quase como se sem esse reconhecimento, a realeza de Afonso não tivesse existido de forma completa e legítima.

Por fim, chegamos ao último documento, a célebre bula *Manifestis Probatum* enviada por Alexandre III a Afonso Henriques em 23 de maio de 1179, pela qual o filho da condessa-rainha Teresa e do conde Henrique de Borgonha, se torna finalmente o *illustris Portugalsensium rex* também para Roma. Mattoso notou como o reconhecimento do título real pelo Papado veio quase de repente, sugerindo uma conexão com o testamento do rei português⁶⁰. Maria João Branco sublinhou ainda que a bula foi vantajosa para o reino, dada a situação instável entre 1174 e 1179 com a sucessão de Afonso Henriques que, embora ainda vivo, já tinha associado o seu filho Sancho ao trono, sobretudo depois do episódio de Badajoz⁶¹. Além disso, a bula *Manifestis Probatum* revelar-se-á de imediato um importante instrumento jurídico de apoio às reivindicações dos soberanos portugueses⁶². Finalmente, notou ainda esta historiadora, como com a morte de João Peculiar, em dezembro de 1175, e a eleição do novo arcebispo de Braga, Godinho, um grande obstáculo às negociações com Roma teria sido eliminado tanto pela doença que afligia João

⁵⁹ «Alii enim imperatores, reges, duces, principes, ceterique potentes a parentibus propriis terras de iure Beati Petri acceperunt, cum quibus celsitudini vestre et Romane Curie obsecuntur. Ceterum aut nulla supraditiunt aut si qua a barbaris nationibus lucrantur sue tanquam proprie potestati adiciunt. Ego autem cum his que de possessionibus parentum meorum per Dei gratiam mea industria adquisivi, Beato Petro fideliter serviens plura quam haberem per eius auxilium sarracenis abstuli, unde et ea libens apostolico patrimonio adieci animo gerens strenuus Beati Petri miles existere et vestre paternitatis sempre iussionibus obedire» VENTURA; SANTIAGO – *Livro Santo*, p. 102-103.

⁶⁰ MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 359-362.

⁶¹ BRANCO – *D. Sancho I*, p. 80-81; 106.

⁶² BRANCO – *Os homens*, p. 127-171; BRANCO – *D. Sancho I*, p. 112-113.

nos últimos tempos, mas sobretudo pela sua atitude intransigente na questão do primado de Toledo⁶³. Renzi, com base nas investigações de Stephen Lay, leu esta bula como a prova de um diálogo entre duas realidades emergentes, precisamente porque a posição de Alexandre III, apesar da vitória no cisma e da celebração do III Concílio de Latrão em março de 1179, não era tão segura e estável como se poderia imaginar⁶⁴. Em particular, o seu poder em Roma era bastante precário: no mesmo ano, de facto, o pontífice foi forçado a deixar novamente a cidade (ele esteve praticamente dez anos exilado fora Roma, entre 1169 e 1178) devido a uma revolta de parte da nobreza, morrendo pouco tempo depois em Civita Castellana, em 1181. Quando o corpo do papa regressou à *Urbs* foi acompanhado pelos romanos com múltiplos insultos e o lançamento de pedras. Como se pode ver, o próprio Alexandre III podia beneficiar do reconhecimento do título de Afonso e concordamos com a hipótese de que as negociações ocorreram durante o III Concílio de Latrão de 1179, como parece concluir-se de uma carta de Inocêncio III datada de 9 de dezembro de 1198 e dirigida a Sancho I e do *Liber Censuum* (embora não tenhamos a certeza da presença de eclesiásticos portugueses como o arcebispo de Braga Godinho ao concílio), ou durante uma missão diplomática do mestre Julião Pais, que em setembro de 1180 foi recompensado pelos seus serviços por Afonso Henriques⁶⁵.

Isso explicaria também o problemático privilégio outorgado aos Templários no dia 13 de abril de 1179 (portanto antes da *Manifestis Probatum* concedida no dia 23 de maio), na qual Afonso Henriques já era indicado como *illustris Portugalensium rex*⁶⁶. O contexto é mais uma vez um elemento essencial para a compreensão e a análise das fontes. Por fim, tanto Becker, como Wiedemann e Renzi sublinharam como a linguagem e o enquadramento do reino de Portugal pela Sé Apostólica presentes na *Manifestis Probatum* se inscrevem plenamente no âmbito da proteção apostólica e não da vassalagem⁶⁷. Aparecem fórmulas que repetem fielmente as mesmas expressões utilizados nos privilégios papais: podemos citar a fórmula *sub beati Petri et nostra protectione suscipimus* mais frequente no que diz respeito à pessoa do rei, mas também as mesmas cláusulas relativas ao pagamento do censo ou, acrescento, as condições relativas à integri-

⁶³ BRANCO – *D. Sancho I*, p. 102-103.

⁶⁴ RENZI – *Un regno*, p. 257-258; LAY, Stephen – *The reconquest kings of Portugal. Political and cultural reorientation on the medieval frontier*. Basingstoke: Palgrave, 2009. De opinião diferente BRANCO – *D. Sancho I*, p. 104.

⁶⁵ RENZI – *Un regno*, p. 258-260; MATTOSO – *Afonso Henriques*, p. 360.

⁶⁶ ERDMANN – *Papsturkunden*, p. 248. Veja também duas cartas do Cardeal Jacinto durante a sua segunda legação na Hispânia e o uso do título real relativo a Afonso Henriques, em 1173 SMITH – *Alexander III*, p. 221.

⁶⁷ BECKER – *Politique*, p. 442-445; WIEDEMANN – *The Kingdom*, p. 441-445; RENZI – *Un regno*, p. 262-267.

dade do reino e as penalidades previstas para aqueles que transgredissem o que foi estabelecido na bula. Alexandre III será considerado um dos grandes papas-juristas do século XII (apesar da identificação errónea com o canonista bolonhês Rolando, por muito tempo apoiada pela historiografia), um dos pontificados em que a fórmulas da chancelaria eram muito precisas para evitar qualquer possível mal-entendido⁶⁸.

Como destacado por Wiedemann, é precisamente esta referência à *protectio* que distingue a *Manifestis Probatum* da *Quos dispensatio* de Inocêncio II, a confirmação da concessão do título real a Rogério II de Sicília em 1139, frequentemente associada ao nosso documento⁶⁹. Muitas das fórmulas são semelhantes e provavelmente a bula de Inocêncio II serviu de modelo para Afonso, clara demonstração do funcionamento da chancelaria papal no século XII e que a centralidade da *Manifestis Probatum* deve ser recolocada no contexto do pontificado de Alexandre III. Mas aquilo em que os dois documentos divergem é precisamente na falta daqueles elementos que caracterizavam um reino vassalo de Roma como era o reino normando da Itália meridional. Em primeiro lugar, não há nenhuma menção ao *ligium homagium*, tão central no documento em favor de Rogério II, nem ao juramento de fidelidade que este teria feito ao pontífice. Em vez disso, na *Manifestis Probatum* aparece a fórmula da *protectio*, ausente no texto de 1139. Mas também na cláusula de devoção à Igreja Romana temos uma mudança significativa no texto, dado que a referência ao *servitium* da bula de Inocêncio II desaparece, substituída na *Manifestis Probatum* por um muito menos forte *obsequium*⁷⁰. Outros elementos nos remetem para o contexto específico dos dois documentos.

A *arenga*, embora inclua passagens comuns a ambas as bulas, nomeadamente a menção das características que segundo o Papado tinham tornado os dois soberanos idóneos para governar os respetivos reinos e o papel na luta contra os inimigos da fé cristã e na propagação do Cristianismo (o que Luís Ribeiro Soares chamou *dispensatio celestis*, uma imagem, porém, não nova, como demonstra a carta do Papa Honório II a Balduino II rei de Jerusalém, datada de 29 de maio

⁶⁸ Sobre Alexandre III como papa-jurista cfr. LIOTTA, Filippo ed. – *Miscellanea Rolando Bandinelli-Papa Alessandro III*. Siena: Nella sede dell'Accademia, 1986. Sobre o problema da identificação errónea de Alexandre III com o canonista Rolando Bandinelli, veja-se NOONAN, John T. – Who was Rolandus?. In PENNINGTON, Kenneth; SOMERVILLE, Robert eds. – *Law, Church and Society. Essays in Honor of S. Kuttner*. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1977, p. 21-48 e WEIGAND, Rudolf – Magister Rolandus und Papst Alexander III. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht*. 149 (1980), p. 3-44.

⁶⁹ WIEDEMANN – The Kingdom, p. 434-435. O texto da *Quos dispensatio* encontra-se em MIGNE – *Patrologia Latina*, vol. 179, p. 478-479.

⁷⁰ «Tua ergo, fili charissime, interest, ita te erga honorem atque servitium matris tuae sanctae Romanae Ecclesiae devotum et humilem exhibere» torna-se em 1179 «Tua itaque intererit fili karissime ita circa honorem et obsequium matris tue sacrosancte Romane ecclesie humilem et devotum existere», cfr. VIII CENTENÁRIO, p. 231.

de 1129 e a menção às empresas bélicas na luta contra os muçulmanos), apresenta diferenças notáveis⁷¹. Inocêncio II reescreve a história que conduziu à concessão do título de rei de Sicília, falando primeiro de Robert “Le Giscard”, definido *miles beati Petri* pelo papa e inventando completamente a primeira concessão do reino da Sicília já com o Papa Honório II e que Inocêncio II se limitava teoricamente a confirmar⁷². A manobra servia para cancelar totalmente a concessão anterior feita pelo seu rival no cisma de 1130, Anacleto II, que primeiro havia coroado rei Rogério II, em 1130⁷³. Em 1139 e 1179 ambos os papas reconhecem uma realidade já existente, como evidenciado pelas fórmulas usadas e a justificação do ato como dever da Sé Apostólica, para cumprir os justos pedidos daqueles que foram escolhidos para governar os povos – outro *topos* que sistematicamente se refere à concessão de privilégios às instituições eclesiásticas. O comportamento de Papa Anacleto II, por outro lado, foi bem diferente, como evidenciado por Glauco Maria Cantarella, dado que o papa elaborou um verdadeiro “algoritmo” constituído por uma fórmula tripla com a qual o reino foi *concedido, doado e autorizado*⁷⁴. Em suma, uma declaração de primazia muito mais significativa, de uma posição de força do Papado ausente em 1139 como na *Manifestis Probatum*. Observe-se mais uma vez a falta da imagem de *miles Petri* na *Manifestis Probatum*: o Papado nunca quis estabelecer relações com Afonso Henriques a este nível, outorgando apenas o apelativo de *bonus filius* para o monarca português. Desta vez, porém, Afonso Henriques parece ter “virado” para o reconhecimento apenas do título régio, agora julgado suficiente. Provavelmente a mudança de contexto com os problemas relacionados com a sucessão e a própria evolução da ideia de

⁷¹ «His autem duabus subnixus virtutibus, quae a praedecessoribus tuis, gloriosis viris duce Godofredo et rege Balduino, per sudores bellicos parta sunt in pace regali prudentia retines, et multa alia praestita tibi de coelo victoria per plurimas fatigationes viriliter acquisisti. Multa namque mortis subeundo pericula, amaritudinem vulnerum et saevientium paganorum tetros carceres, serviles etiam catenas pro Christi nomine, qui, cum sit aequalis Patri, formam servi accepit, sustinuisti» (Onorio II, 29 de Maio 1128, MIGNE – *Patrologia Latina*, Vol. 166, p. 1280). Sobre a *dispensatio celestis* veja-se SOARES, Luís Ribeiro – A Bula *Manifestis Probatum* e a legitimidade portuguesa. In VIII CENTENÁRIO, p. 179-182; BRANCO – *D. Sancho I*, p. 110-111.

⁷² «Unde et praedecessor noster religiosus et prudens papa Honorius, nobilitatem tuam de praedicta generositate descendente intuitus plurimum de te sperans, et prudentia ornatum, justitia munitum, atque ad regimen populi te idoneum esse credens, valde dilexit, et ad altiora provexit. Nos ergo ejus vestigiis inhaerentes, et de potentia tua ad decorem et utilitatem sanctae Dei Ecclesiae spem atque fiduciam obtinentes, regnum Siciliae, quod utique, prout in antiquis refertur historiis, regnum fuisse non dubium est, tibi ab eodem antecessore nostro concessum, cum integritate honoris regii et dignitate regibus pertinente, excellentiae tuae concedimus, et apostolica auctoritate confirmamus». MIGNE – *Patrologia Latina*, Vol. 179, p. 478-479.

⁷³ A bula de Anacleto II de 27 Setembro de 1130 encontra-se em MIGNE – *Patrologia Latina*, Vol. 179, p. 715-717.

⁷⁴ CANTARELLA, Glauco Maria – L’Algoritmo di Anacleto II. La creazione del regno di Sicilia. *Przegląd Historyczny*. 109 (2018) 355-368.

realiza da chancelaria real obrigaram Afonso Henriques a centrar-se noutros elementos, nomeadamente o título régio.

Por fim, uma pequena nota sobre a cláusula do censo, ou seja, a referência à *utilitas*, uma das ferramentas desenvolvidas durante a *Reforma* do século XI e que, como observado por Ovidio Capitani, estava ligada também a uma esfera sacramental, relativa à verdadeira essência da *christianitas*⁷⁵. Na verdade, a decisão de estabelecer uma situação desse tipo era considerada de responsabilidade exclusiva do pontífice. Situação que surgirá, por exemplo, quando Inocêncio III exigira o pagamento do censo de Sancho I, dando uma peculiar interpretação da *Manifestis Probatum*, como apontado por Renzi, como concessão papal do título real e não apenas uma confirmação de uma situação já existente como no tempo de Alexandre III – com a ameaça não muito velada de que uma concessão pode sempre ser retirada...⁷⁶.

Chegamos ao fim deste percurso. A *Manifestis Probatum* foi certamente um marco, mas foi apenas uma etapa das relações Roma-Portugal, que teve novos desenvolvimentos. A mesma bula será renovada várias vezes em momentos específicos durante os reinados de Sancho I e Afonso II (e em uma ocasião também alterada). Por outro lado, como demonstrou Maria João Branco, tornar-se-á cada vez mais um instrumento de criação de lei dos soberanos portugueses.

Privilegiar o ponto de vista romano tem ajudado para enquadrar melhor alguns documentos e para evidenciar a importância do contexto na determinação das imagens e da linguagem utilizada. Tentei sublinhar como por vezes a falta de atenção ao período histórico acabou por criar interpretações excessivas de certos elementos, como o do reconhecimento do título de *rex*, dado que não seria possível explicar de outra forma a “pausa” de mais de quarenta anos entre o primeiro pedido de Afonso Henriques a Inocêncio II e a *Manifestis Probatum*. A análise das cartas enviadas pela chancelaria afonsina a Roma mostra, pelo contrário, uma maior insistência no título de *miles Petri*, como se fosse mais importante ver este nome reconhecido na procura de legitimidade pelo rei português. A situação finalmente parece ser revertida com a *Manifestis Probatum*. Neste sentido, considerar o reino de Portugal e Roma como duas realidades emergentes pode ajudar a compreender esta relação que revela a sua profunda natureza política. Invertendo o modelo proposto pela maior parte da historiografia, quase se poderia dizer que a necessidade contínua de reconhecimento pelas realidades externas era muito mais forte para a Sé Apostólica do que para

⁷⁵ CAPITANI, Ovidio – Ecclesia romana e riforma: utilitas in Gregorio VII. In CHIESA, DIRITTO E ORDINAMENTO DELLA «SOCIETAS CHRISTIANA» NEI SECOLI XI E XII. ATTI DELLA NONA SETTIMANA INTERNAZIONALE DI STUDIO. MENDOLA, 28 AGOSTO-2 SETTEMBRE 1983. Milano: Vita e Pensiero, 1986, p. 26-69.

⁷⁶ RENZI – Un regno, p. 268-273.

o reino de Portugal, onde Afonso Henriques já exercia uma autoridade real. Rei reconhecido, embora com “altos e baixos”, também pelo intrincado universo da Península Ibérica. Esperamos que este texto possa contribuir para manter elevado o interesse dos historiadores sobre estas questões e possa abrir novos caminhos de investigação, talvez comparando o caso português com outras realidades chamadas (erroneamente) de “periferias” da *Christianitas*.

Notas curriculares dos autores

Cristina Osswald (Macau Polytechnic University; CITCEM-UP)

Cristina Osswald, 歐詩畫, 博士, é PhD pelo Departamento de História e Civilização do Instituto Universitário Europeu de Florença, Itália. Foi consultora do filme *Silence* de Martin Scorsese. Investigadora no Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória», Faculdade de Letras, Universidade do Porto (CITCEM-UP). É, desde 2018, *research fellow* no Macau Ricci Institute. Encontra-se atualmente a lecionar no Instituto Politécnico de Macau.

Ediana Ferreira Mendes (UFOB)

Ediana Ferreira Mendes é Professora Adjunta C-II da Universidade Federal do Oeste da Bahia (Brasil) e doutora em História, Ramo História Moderna, pela Universidade de Coimbra (2019). Em 2022, publicou livro fruto da sua tese de doutoramento, intitulado "Edificar a Igreja, consolidar o império: a Universidade de Coimbra e os bispos do Brasil (1676-ca. 1773)", pela Imprensa da Universidade de Coimbra e a Editora da Universidade Federal da Bahia. Atua na área de História Moderna e Brasil colônia, com ênfase nos estudos da História da Igreja.

Francesco Renzi (UCP-CEHR)

Francesco Renzi é doutorado em História pela Universidade de Bologna “Alma Mater Studiorum”. Trabalhou como investigador de pós-doutoramento na Universidade de Leiden-Instituto de História e na Universidade do Porto (CITCEM-UP) como Bolseiro FCT. Desde março de 2019 trabalha como investigador no Centro de Estudos de História da Universidade Católica Portuguesa (UCP-CEHR). O seu interesse principal de investigação é a história da Igreja Católica na Itália e na Península Ibérica entre os séculos XI e XIII.

Janine Ayala Melo (Ben Gurion University, Israel)

Janine Ayala Melo é natural do Recife (Brasil) e cidadã israelense. Mestre em Sociologia e Antropologia pela Universidade Ben Gurion em Beer Sheva, com uma tese em torno da agência das mulheres beduínas do sul do Negev, em Israel. Durante o mestrado trabalhou com o Doutor Leonardo Cohen Shabot no seu projeto de tradução de fontes jesuítas escritas na Etiópia. Atualmente é doutoranda na Federmann School of Public Policy and Governance da Universidade Hebraica de Jerusalém.

Leonardo Cohen Shabot (Ben Gurion University, Israel; UCP-CEHR)

Leonardo Cohen nasceu no México em 1968. Professor e investigador do Departamento de Estudos do Médio Oriente e do Programa de Estudos de África da Universidade Ben Gurion do Negev em Beer Sheva e colaborador do UCP-CEHR. A sua atividade de investigação é orientada principalmente ao estudo da interação entre jesuítas e etíopes durante os séculos XVI e XVII. Colaborou na edição da *Encyclopaedia Aethiopica*, publicada em Wiesbaden e está atualmente a trabalhar num projeto de tradução de fontes jesuíticas escritas na Etiópia, que ainda não receberam atenção suficiente. Vive em Jerusalém.

Luís Leal (UCP-CEHR)

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*” e Mestre em Teologia Fundamental (Instituto Teológico Compostelano – Universidade Pontifícia de Salamanca, 20210) com a tese “*A Teologia como ‘memória (anamnesis) narrativa’: a proposta (teológico-fundamental) de J.B. Metz*” (Madrid: Editorial Sínderesis, 2017). 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*”, entretanto publicada na coleção “Estudos de História Religiosa” do Centro de Estudos de História Religiosa (n.º 26). É Membro Integrado e Vogal da Direção do UCP-CEHR, onde colabora na dinamização das suas atividades na região Porto e Norte. É Professor Assistente Convidado da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto na área da Teologia Prática.

Enrico Veneziani (CITCEM-UP; UCP-CEHR)

Enrico Veneziani obteve o seu doutoramento pela University of St. Andrews (Reino Unido). Foi bolseiro no Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e recebeu uma bolsa de investigação NEH da Saint Louis University (USA). Foi Marie Skłodowska-Curie Individual Fellow e investigador integrado no UCP-CEHR. Atualmente é Bolsheiro FCT e investigador integrado no CITCEM-UP. É especialista em história eclesial entre os séculos XI e XIII, com especial interesse pela história papal, as relações entre Roma e a Península Ibérica, a reforma do século XI e a abadia de Montecassino.

ÍNDICE

Apresentação	5
<i>Adélio Fernando Abreu</i>	
<i>Luís Carlos Amaral</i>	
Cartaz do Seminário.....	9
Tra il Portogallo e Roma: il percorso dell'arcivescovo di Braga e antipapa Gregorio VIII Maurizio "Burdino" (1099-1121)	11
<i>Francesco Renzi</i>	
On Christian Martyrdom in <i>Namban</i> Japan (1549-1639)	51
<i>Cristina Osswald</i>	
O Padre António Fernandes (1567-1642): sua percepção do celibato e da vida ascética dos etíopes.	71
<i>Leonardo Cohen Shabot</i>	
<i>Janine Ayala Melo</i>	
A construção de uma Igreja diocesana: apontamentos para o estudo da ação governativa dos bispos do Brasil (1676-ca. 1773).....	87
<i>Ediana Ferreira Mendes</i>	
A Obra da Rua em África: crónica de uma fundação (ca. 1960-ca. 2000)... ..	107
<i>Luís Leal</i>	
Duas realidades medievais "emergentes": observações sobre as relações entre a Sé Apostólica e Portugal (século XII)	165
<i>Enrico Veneziani</i>	
Notas curriculares dos autores	187

Volumens publicados

1. Pedro Penteado – *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
26. Luís Leal – *Padre Américo Monteiro de Aguiar: um “teólogo da ação” no Portugal Contemporâneo*. Lisboa, 2019. ISBN: 978-972-8361-89-1
27. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Entre a Monarquia e a República: Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-90-7
28. Leonardo Cohen (ed.) – *Narratives and Representations of suffering, failure, and Martyrdom: Early Modern Catholicism confronting the adversities of History*. Lisboa, 2020. ISBN: 978-972-8361-93-8
29. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 1*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-97-6
30. António Matos Ferreira (coord.) – *Religião, Sociedade, Estado: 100 anos de Separação. Volume 2*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-972-8361-64-8
31. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Catedrais, Cabidos e Capitulares: Um longo percurso institucional e cultural*. Lisboa, 2021. ISBN: 978-989-53287-1-0
32. Rolando Volzone, Diana Martins e João Luís Fontes (ed.) – *Architectures of the Soul: Multidisciplinary approaches to the experiences and landscapes of seclusion and solitude*. Lisboa, 2022. ISBN: 978-989-53287-4-1
33. Matilde Mendonça dos Santos – *Zelar pela fé: Inquisição e episcopado na diocese de Cabo Verde (1646-1821)*. Lisboa, 2022. ISBN: 978-972-8361-91-4
34. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *Da Igreja do Antigo Regime à Igreja na época liberal: A propósito do duplo centenário da Revolução Liberal de 1820*. Lisboa: ISBN: 978-989-53287-9-6
35. Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral (coord.) – *O Catolicismo Português em diáspora: agentes, instituições e sensibilidades religiosas*. Lisboa: ISBN: 978-972-54100-4-2

O catolicismo português desenvolveu-se no curso da história numa teia de relações que ultrapassaram as fronteiras do território continental português, tanto na vinculação à sede romana e na abertura a outros influxos reciprocamente estabelecidos em contexto europeu, como também graças às dinâmicas de evangelização decorrentes da expansão portuguesa, em regime de padroado, a partir da época moderna, designadamente em África, na Ásia e no Brasil. A universalidade que sempre marcou a fé católica concretizou-se numa pluralidade de geografias e culturas, também pela intervenção portuguesa, numa modulação recíproca dos agentes pastorais, das instituições eclesiais e das sensibilidades religiosas.

Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral
Apresentação

AUTORES

Cristina Osswald
Ediana Mendes
Enrico Veneziani
Francesco Renzi
Janine Ayala Melo
Leonardo Cohen Shabot
Luís Leal



CATOLICA

CEHR - CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA