

ADÉLIO FERNANDO ABREU
LUÍS CARLOS AMARAL
(COORDENAÇÃO)

ENTRE A MONARQUIA E A REPÚBLICA

OS TEMPOS DE D. ANTÓNIO BARROSO
NO CENTENÁRIO DA SUA MORTE
(1918-2018)

CENTRO DE ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA



ESTUDOS DE HISTÓRIA RELIGIOSA

Volumes 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 Isaias 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 Dizimos 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

ENTRE A MONARQUIA E A REPÚBLICA

**OS TEMPOS DE D. ANTÓNIO BARROSO
NO CENTENÁRIO DA SUA MORTE
(1918-2018)**

Título: Entre a Monarquia e a República:

Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte (1918-2018)

Coordenação: Adélio Fernando Abreu e Luís Carlos Amaral

Edição:

Centro de Estudos de História Religiosa

Faculdade de Teologia, Universidade Católica Portuguesa

Palma de Cima, 1649-023 Lisboa

secretariado.cehr@ft.lisboa.ucp.pt | www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Centro de Estudos de História Religiosa – Porto

Universidade Católica Portuguesa

Rua Diogo Botelho, 1327, 4169-005 Porto

cehr.porto@porto.ucp.pt



CATOLICA

**CEHR · CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA**

BRAGA · LISBOA · PORTO

Design gráfico da capa:

José Osswald

Conceção gráfica e Execução:

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

DOI: <https://doi.org/10.34632/9789728361907>

ISBN: 978-972-8361-90-7

Depósito legal: 470084/20

Tiragem: 500 exemplares

Edição apoiada por:



IRMANDADE
DOS
CLÉRIGOS

ADÉLIO FERNANDO ABREU
LUÍS CARLOS AMARAL
(COORDENAÇÃO)

**ENTRE A MONARQUIA
E A REPÚBLICA**
OS TEMPOS DE D. ANTÓNIO BARROSO
NO CENTENÁRIO DA SUA MORTE
(1918-2018)

UNIVERSIDADE | CENTRO DE ESTUDOS
CATÓLICA | DE HISTÓRIA RELIGIOSA
PORTUGUESA

LISBOA 2020

PREFÁCIO

Em louvor do Homem forte

Como indica o próprio título e tema do Colóquio do qual, agora, se publicam as atas, o objeto de estudo não consistiu tanto numa pessoa, mas sim mentalidades e circunstâncias plenamente datáveis: «Os tempos de D. António Barroso». Não obstante, foi a figura e a história pessoal deste Bispo do Porto quem diretamente motivou a realização do evento e estimulou a investigação científica destes peritos, grandes entre os maiores.

Mas porquê recuperar um simples Bispo, para mais, alguém que foi doutro tempo que não o nosso? Diletantismo intelectual? Culto da personalidade?

A história da humanidade nem é o produto do acaso nem o resultado de forças antitéticas que lutam entre si. É antes o efeito da determinação pessoal, gerada a partir do exemplo de alguns que se adiantam e merecem ser elevados à categoria de modelos ou paradigmas que a multidão admira e tende a copiar. Modelos salvadores ou modelos que só acrescentam desgraça. E para que não haja enganos trágicos, é preciso iluminar os primeiros e destapar a crueldade dos outros.

D. António Barroso é um daqueles Homens que, nos alvares do terrível século XX – o século das mais horrorosas ditaduras e, consequentemente, das duas únicas guerras mundiais – como que sintetiza a fortaleza e a determinação que hão de caracterizar uma humanidade que sabe resistir ao mal da violência imposta, optar pelo bem da liberdade, respeitar a sadia convivência plural e, na doçura da mansidão, assumir a tarefa de transportar e deixar guiar-se pela luz da racionalidade, quando tantos a perderam.

Sim, o que mais caracteriza este responsável pela Igreja Portucalense nos tempos da transição da Monarquia para a República é a fortaleza: é ela que o “força” a partir para o desconhecido das terras de missão, que lhe acrescenta resistência para não se submergir nas provocações carbonárias, que o robustece para enfrentar os exílios, que o vigora para, mesmo do exterior, dirigir a sua

Diocese, etc. Como refere o Catecismo da Igreja Católica, esta virtude cardinal, ou simplesmente humana, é que «torna capaz de vencer o medo, incluindo o da morte, e de afrontar as provações e as perseguições. Concede a coragem de atingir a renúncia e o sacrifício da própria vida para defender uma causa justa» (nº 1808).

Fortaleza é um específico “dote” moral, não nascido com a condição humana, mas sábia e persistentemente cultivado, que se visibiliza em força de ânimo, firmeza, vigor. E que muito contribui para a nobreza de caráter, para a estatura plenamente humana, para a grandeza do verdadeiro líder e consequente distinção perante o “vulgo”. Como tal, é ela a razão do apreço que se devota aos “maiores”.

Da mesma forma que não se nasce portador desta virtude, também não se exprime nos momentos triviais da vida: só vem ao de cima quando as circunstâncias obrigam a ser consequente com ela ou a negá-la. Recordemos essa belíssima obra que é *Os diálogos das Carmelitas*, de Georges Bernanos. Escreve este autor que, ali pelos finais do século XVIII, uma jovem, Branca de la Force, de seu nome, filha do Marquês de la Force, entrou em clausura, fundamentalmente, pelo medo de viver num mundo convulso e em desagregação. Em pleno Terror da Revolução Francesa, o seu mosteiro foi invadido pelos extremistas e as suas Irmãs arrastadas como prisioneiras. Ela escondeu-se. E escapou. Mas, ao chegar-lhe a notícia da iminente execução das suas Irmãs, não hesitou: dirigiu-se ao lugar do martírio, pois não enfrentar a morte seria o mesmo que negar a sua comunidade. E as dezasseis foram guilhotinadas a 17 de julho de 1794.

Tal como a Irmã Branca de la Force, D. António Barroso não escolheu ser herói nem mártir. Mas as circunstâncias obrigaram-no a optar entre isso e a vilania. Elegeu o primeiro. Com evidente sacrifício. E ensinou-nos que, sem a fortaleza, é vazio o horizonte da geografia plenamente humana, pois é ela quem sintetiza o contributo indispensável das outras virtudes cardiais: sem a prudência, a fortaleza não passaria de cegueira; sem a justiça, tornar-se-ia livre arbítrio; sem a temperança, cairia na violência gratuita.

Ensinou-nos a nós e aos Homens e Mulheres de todos os tempos.

Porto, 20 de julho 2019

Manuel, Bispo do Porto

APRESENTAÇÃO

Entre a Monarquia constitucional e a Primeira República viveu António Barroso. Nascido em Remelhe, Barcelos, em 1854, frequentou o Seminário das Missões de Cernache do Bonjardim, antes de ser ordenado presbítero, em 1879, e partir como missionário, ao serviço do Padroado português, para Angola e Congo, Moçambique e Meliapor. Aí se encontrava quando foi nomeado bispo do Porto, diocese que pastoreou entre 1899 e 1918, com um estilo missionário e uma irredutível firmeza, esta no contexto subsequente à afirmação da República, em 1910.

Por ocasião do centenário da sua morte, entendeu a Diocese do Porto, secundada desde o primeiro momento pelo apoio científico do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, promover um colóquio com o objetivo de abordar a vida e a ação pastoral de D. António Barroso, inscritas no cenário político, social e eclesial do seu tempo, entre a Monarquia e a República. Todo o programa do encontro científico foi pensado no sentido de estudar a multifacetada personalidade do prelado, promovendo uma atualização do conhecimento já produzido e abrindo caminho para novas investigações. Deste modo, procurou-se uma aproximação à figura em estudo, partindo de sucessivas contextualizações, que nos permitem aceder melhor ao seu pensamento e à sua intervenção pastoral e política, desenvolvidas em época de particular tensão e mudança. Na realidade, D. António Barroso, pelo ativo papel desempenhado em diversos cenários do universo português de então, constitui uma dessas poucas personagens que parecem sintetizar em si todo um tempo.

Para além do diálogo e da discussão desenvolvidos ao longo do colóquio, com o presente livro e, sobretudo, com os estudos que o mesmo contém, procura-se contribuir para um conhecimento que perdure e para que se prolongue a reflexão sobre o prelado e o Portugal coevo.

O primeiro texto é assinado por Jorge Fernandes Alves, a quem coube a intervenção inicial do colóquio. Percorrendo o século XIX português, deixa claro o complexo processo de instalação e institucionalização do regime liberal.

A instabilidade política resultou na recorrente dificuldade em encontrar equilíbrios e diretrizes, tanto nas instituições do Estado e no interior da estrutura eclesiástica, como na relação entre ambas. Neste contexto foram vários os tempos que se sucederam, invariavelmente de mudança e de fratura maior ou menor, no interior da sociedade e dos vastos territórios então controlados pela coroa portuguesa. Neste mundo viveu António Barroso, que não pôde deixar de compreender e de se mover em cenários nos quais a missão e a ação da Igreja, tanto no espaço colonial como na metrópole, foram entendidas como potenciais instrumentos da ação do Estado.

De facto, o universo missionário constituiu o primeiro palco de atuação e intervenção do jovem clérigo formado em Cernache do Bonjardim. No entendimento de Hugo Gonçalves Dore, António Barroso ter-se-á confrontado e envolvido na intrincada teia das disputas coloniais que correspondiam, em África, ao sempre difícil equilíbrio político das potências europeias. Aí terá ganhado experiência e formado muita da sua visão do universo eclesial, uma vez convertido em mais um ator da política ultramarina portuguesa. Seguramente foi testemunha direta dos esforços portugueses no sentido de manter a influência nacional na África austral, invariavelmente apoiados na valorização dos argumentos da tradição histórica.

Testemunhou igualmente a profunda reconfiguração da estrutura do clero português, nomeadamente ao nível paroquial, aqui estudada por Sérgio Ribeiro Pinto. O longo de processo de transformação da Igreja e do clero, encetado com a implantação do liberalismo, foi objeto de sucessivas reformas nunca verdadeiramente concluídas. Daí resultou uma diversidade de situações bem espelhadas nos movimentos associativos promovidos pelo clero e nas difíceis relações entre a Santa Sé e o Estado. Esta conjuntura viu-se prolongada na República, mantendo-se graus idênticos de ambiguidade e conflitualidade, num quadro em que o regime político triunfante rejeitou qualquer dimensão confessional.

Depois do seu percurso missionário em África e na Índia, onde, por certo, acumulou experiências e alicerçou as suas convicções, fortalecidas na permanente relação com a metrópole portuguesa, António Barroso estava seguramente preparado para o novo múnus que lhe foi confiado. Chegado à diocese do Porto, pôde observar a Igreja que aí se vinha adaptando à continuada mudança. Sobre isto escreve Adélio Fernando Abreu, que traça o quadro desta diocese nas últimas décadas do século XIX, quando foi pastoreada por D. Américo Ferreira dos Santos Silva. D. António Barroso recebeu uma Igreja implantada num vasto território recentemente alargado na sequência da nova circunscrição diocesana de 1882. A nova reconfiguração espacial integrava diversificados agentes pastoraes, designadamente um clero diocesano formado e disciplinado, e apresentava fecundas dinâmicas de apostolado laical, tão marcantes e pioneiras no Porto oitocentista.

Depois do desenho do universo em que viveu e se movimentou António Barroso, o estudo de António Júlio Limpo Trigueiros aproxima-nos do homem inserido nas suas raízes locais e familiares, enquanto dava os primeiros passos da sua formação. Oriundo do ambiente rural de Entre Douro e Minho, cedo conviveu com um quadro socioeconómico onde, em paralelo com os cíclicos trabalhos agrícolas, se vivia intensas relações de familiaridade e proximidade. As primeiras letras aprendeu-as precisamente neste contexto, alargado entretanto a uma escola próxima. Do coração do Minho rumou a Cernache do Bonjardim, para iniciar os seus estudos eclesiais. Na interação de todas estas influências forjou-se uma personalidade sólida nas convicções e na vontade de agir. Estes traços mantiveram-se ao longo de toda a sua vida marcada por uma frequente relação à sua terra natal, onde acabou por residir durante o período de exílio, e permitiram-lhe resistir, nos últimos e muito atribulados anos, às vicissitudes decorrentes da implantação da República.

Como é referido, especial relevância assumiu na vida de António Barroso a sua ação missionária. Para ela se formou no Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, antes de partir para o que viria a ser um amplo percurso em terras de missão, como regista Amadeu Gomes de Araújo, que traça detalhadamente os seus passos desde Angola/Congo até Meliapor, passando por Moçambique, intercalados com deslocações e permanências no continente. Muito teve o missionário que recorrer à sua formação no confronto com as realidades em que viveu. A sua sensibilidade e atenção permitiram-lhe moldar-se e adaptar-se aos contextos de missão, sugerindo-lhe também elementos que lhe possibilitaram intervir tanto na renovação da formação dos missionários como nas discussões em torno do Padroado português.

À face missionária cedo associou António Barroso o seu *múnus* episcopal, dimensão esta que se cumpriria plenamente na diocese portugalense. Coube a Carlos A. Moreira Azevedo estudar este decisivo e derradeiro período da vida do prelado, encerrando também as abordagens que animaram a realização do colóquio. O estudo privilegia as intensas relações com a Santa Sé, traduzidas num vasto corpo epistolográfico, em que ocupa lugar especial a correspondência com o núncio. Ficou bem patente quanto esta documentação espelha a amplitude dos temas e das questões em que se envolveu o prelado, desde os padres pensionistas às cultuais, passando pela questão da Bula da Cruzada e pela reconfiguração das dioceses e a escolha de novos bispos. Emerge uma personalidade forte e intensa que levou até aos limites da própria existência física o sentido de serviço e de intervenção no seu tempo e na sua Igreja. Mas emerge também um perfil de pastor animado por um fecundo discernimento e coerência.

Homem do seu tempo e no seu tempo, D. António Barroso transformou-se, graças à sua personalidade e permanente intervenção, em ator e observador

privilegiado do mundo em que viveu. Por isso mesmo, através dele acercamo-nos do complexo Portugal que entre os finais de Oitocentos e as primeiras décadas do século XX tardava em assumir plenamente as circunstâncias e as potencialidades da contemporaneidade.

*Adélio Fernando Abreu**

*Luís Carlos Amaral***

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

** Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória – Faculdade de Letras da Universidade do Porto (CITCEM-UP); Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

DOS

Estado e a Igreja
 ia e a República
 OS TEMPOS DE
 D. ANTÓNIO BARROSO
 NO CENTENÁRIO DA
 SUA MORTE (1918/2018)



O SÉCULO XIX EM PORTUGAL: ALGUMAS LINHAS INTERPRETATIVAS RELATIVAS AOS “TEMPOS” DE D. ANTÓNIO BARROSO

JORGE FERNANDES ALVES

Resumo: O título procura responder à solicitação da organização do Congresso para apresentar uma perspetiva geral do século XIX, de forma a contribuir para a compreensão do tempo histórico em que decorreu a vida de D. António Barroso. No tempo restrito da apresentação, procuraremos sublinhar alguns eixos que parecem fundamentais à estruturação da ordem social e política do liberalismo e sua institucionalização. No quadro da implantação do liberalismo em Portugal, apontaremos alguns sinais de avanços, resistências e oposições, perpassando por algumas circunstâncias que originaram ruturas na consciência coletiva ao longo do século.

THE 19TH CENTURY IN PORTUGAL: SOME INTERPRETATIVE LINES ON THE “TIMES” OF D. ANTÓNIO BARROSO

Abstract: The title seeks to answer to the request of the Congress organization to present a general perspective of the nineteenth century, in order to contribute to the understanding of the historical time in which D. António Barroso's life took place. In the limited time of the presentation, we will try to underline some axes that seem fundamental to the structuring of the social and political order of liberalism and its institutionalization. In the framework of the implantation of liberalism in Portugal, we will point out some signs of advances, resistances and oppositions, passing through some circumstances that originated ruptures in the collective consciousness throughout the century.

O SÉCULO XIX EM PORTUGAL: ALGUMAS LINHAS INTERPRETATIVAS RELATIVAS AOS “TEMPOS” DE D. ANTÓNIO BARROSO

JORGE FERNANDES ALVES*

Um colóquio com o tema de *Os tempos de D. António Barroso no centenário da sua morte*, em que nos é atribuído o encargo de sublinhar algumas linhas interpretativas sobre o século XIX em Portugal, pode remeter-nos desde logo para a chamada a um autor como Paul Ricoeur e a sua obra seminal – *Tempo e Narrativa*, em que o autor nos deixa a sua interpretação sobre o conceito de “tempo histórico”: uma construção intelectual, sustentada na reinscrição do tempo vivido no tempo cósmico, através da função mediadora da operação histórica, realizada com procedimentos de conexão e instrumentos de pensamento¹. Estamos, assim, perante um terceiro tempo, que, segundo Ricoeur, se torna «tempo humano na medida em que é articulado de um modo narrativo, e em que a narrativa atinge seu pleno significado quando se torna uma condição da existência temporal»². Neste contexto, a “verdade histórica” desenvolve-se numa relação complexa com o tempo, em que o decisivo passa pela interpretação (atribuir sentido) e compreensão (localizar no tempo), ou seja, não há narrativa histórica que não passe pelo intérprete, suas fontes e influências, bem como pelo seu nível de empatia pelo tempo histórico em referência.

Nesta perspetiva historiográfica, o século XIX corresponderia, assim, a diferentes tempos históricos, inscrevendo-se, desde logo, num espaço da modernidade, que traz a herança iluminista e crescentes expectativas de aceleração da História, no sentido de a prolongar e de a tornar mais aliciante através da felicidade material e terrena, vislumbrando um futuro de progressos, quer através da esperança das filosofias da história, quer nos prognósticos racionais produzidos pela ciência aplicada e pela tecnologia nas suas capacidades de transformação da realidade, de que os sucessivos equipamentos de transporte e de comunicação são expressivos exemplos ao criarem novas relações entre tempo histórico e o espaço.

* Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória – Faculdade de Letras da Universidade do Porto (CITCEM-UP).

¹ Paul Ricoeur – *Tempo e Narrativa*. Vol. 3. Campinas: Papirus, 1994, p. 174-180.

² Paul Ricoeur – *Tempo e Narrativa*. Vol. 1. Campinas: Papirus, 1994, p. 85.

Tentando responder ao solicitado, vamos então sublinhar algumas marcas de diferentes tempos históricos, tentando mapear percursos, em Portugal, que contribuam para acedermos ao(s) tempo(s) que circunscreveram a ação desenvolvida por D. António Barroso. Assim, no âmbito restrito da comunicação, procuraremos sublinhar alguns eixos que parecem fundamentais à estruturação da ordem social e política do liberalismo e sua institucionalização, especialmente no quadro da sua implantação em Portugal, tocando alguns sinais dos avanços, resistências e oposições encontradas, perpassando por algumas “estruturas de eventos” que originaram ruturas na consciência coletiva ao longo do século que possam contribuir para contextualizar o tempo vivido de António Barroso na sua fase inicial de formação e de missionário.

1. Tempo de revoluções

Começaremos por sublinhar o tempo das revoluções que marca a transição do século XVIII-XIX, sustentado sobre a anterior descoberta dos direitos naturais, da sua identificação e de consequentes movimentações para a sua aplicação, fruto das leituras racionalistas e naturalistas que percorrem as elites culturais e propulsionam a conquista desses direitos que se querem plasmados em textos constitucionais e assegurados por governos representativos. Neste universalismo da razão, é à luz do reconhecimento dos direitos naturais que se questiona a utilidade e se discutem os limites do Estado em relação ao indivíduo e se defende que esse Estado corresponda à vontade expressa da nação, arquitetando-se contrapesos institucionais para que o poder governamental não se revele ilimitado e arbitrário. Daí a constituição escrita, enquanto contrato fundamental para garantir os direitos do cidadão e estabelecer o desenho bem definido dos poderes e das suas atribuições.

Naturalmente, a questão dos direitos naturais não era clara, daí as divergências e as interpretações. Por exemplo, respondendo a um desafio da Academia francesa, Rousseau, no seu *Discurso sobre a origem da desigualdade*, sublinhava a dificuldade de esclarecer o que era o homem natural, o que lançava incerteza e obscuridade sobre a verdadeira definição do direito natural, porque, diz ele, «a ideia do Direito, e mais ainda a do direito natural, são manifestamente ideias relativas à natureza do homem». E partia da conceção de duas espécies de desigualdade: “a natural ou física”, porque estabelecida pela natureza, e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito, ou da alma; “a desigualdade moral ou política”, «porque depende de uma espécie de convenção [...] autorizada pelo consentimento dos homens» e que consistiria «nos diferentes privilégios de que gozam alguns com prejuízo dos outros, como serem mais ricos, mais honrados, mais poderosos do que os outros, ou mesmo fazerem-se obedecer por eles». E concluía, após longo exame:

«Empenhei-me em expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas, na medida em que essas coisas podem ser deduzidas da natureza do homem pelas simples luzes da razão e independentemente dos dogmas sagrados que dão à autoridade soberana a sanção do direito divino. Conclui-se desta exposição que a desigualdade, sendo quase nula no estado de natureza, extrai sua força e o seu crescimento do desenvolvimento das nossas faculdades e dos progressos do espírito humano, e torna-se enfim estável e legítima pelo estabelecimento da propriedade e das leis. Conclui-se ainda que a desigualdade moral, autorizada unicamente pelo direito positivo, é contrária ao direito natural todas as vezes que não concorre na mesma proporção com a desigualdade física; distinção que determina suficientemente o que se deve pensar a esse respeito da espécie de desigualdade que reina entre todos os povos policiados, já que é claramente contra a lei de natureza, seja qual for a maneira por que a definamos, uma criança mandar num velho, um imbecil conduzir um homem sábio e um punhado de pessoas regurgitar de superfluidades enquanto a multidão esfomeada carece do necessário»³.

No cadinho das diversas interpretações, uns pedem como senha “liberdade e propriedade”, outros procuram ir mais longe e pedem “Liberdade, Igualdade e Fraternidade”. Podemos ver essa disputa, que se transformou num longo combate, quer durante a Revolução Francesa, enquanto modelo paradigmático que serviu de guia a outras revoluções nacionais, quer nas vagas revolucionárias posteriores. Basta atentarmos nas diferentes *Declarações dos Direitos do Homem e do Cidadão* de 1789, com os seus 17 artigos dedicados às liberdades individuais e políticas, e a jacobina de 1793, da linha de Robespierre, que, com 35 artigos, alargava os direitos individuais e políticos e incluía os chamados direitos sociais, ficando esta como modelo da esquerda política que levou à sua reimpressão e divulgação em 1848. Eis algumas passagens do articulado da Declaração dos Direitos aprovada pela Convenção, em 24 de junho de 1793, na sequência da Constituição do Ano I, em torno dos direitos sociais e da luta por todos os direitos⁴:

«O Povo Francês, convencido de que o esquecimento e o desprezo dos direitos naturais do Homem são as únicas causas das infelicidades do mundo, resolveu expor numa declaração solene estes direitos sagrados e inalienáveis, a fim de que todos os cidadãos, podendo comparar sem cessar os atos do Governo com o fim de toda instituição social, não se deixem jamais oprimir e aviltar pela tirania;

³ Jean Jacques Rousseau – *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fontes, 1999 (original de 1755), p. 243.

⁴ In <https://www.conseil-constitutionnel.fr/les-constitutions-dans-l-histoire/constitution-du-24-juin-1793>. Consultado a 31/05/2018.

para que o Povo tenha sempre distante dos olhos as bases da sua liberdade e de sua felicidade, o Magistrado, a regra dos seus deveres, o Legislador, o objeto da sua missão.

Em consequência, proclama, na presença do Ser Supremo, a Declaração seguinte dos Direitos do Homem e do Cidadão.

I – O fim da sociedade é a felicidade comum. O governo é instituído para garantir ao homem o gozo destes direitos naturais e imprescritíveis. [...]

XVIII – Todo homem pode empenhar seus serviços, seu tempo; mas não pode vender-se nem ser vendido. Sua pessoa não é propriedade alheia. A lei não reconhece domesticidade; só pode existir um penhor de cuidados e de reconhecimento entre o homem que trabalha e aquele que o emprega. [...]

XXI – Os auxílios públicos são uma dívida sagrada. A sociedade deve a subsistência aos cidadãos infelizes, quer seja procurando-lhes trabalho, quer seja assegurando os meios de existência àqueles que são impossibilitados de trabalhar.

XXII – A instrução é a necessidade de todos. A sociedade deve favorecer tom todo o seu poder o progresso da inteligência pública e colocar a instrução ao alcance de todos os cidadãos. [...]

XXXIII – A resistência à opressão é a consequência dos outros direitos do homem.

XXXIV – Há opressão contra o corpo social, mesmo quando um só dos seus membros é oprimido. Há opressão contra cada membro, quando o corpo social é oprimido.

XXXV – Quando o governo viola os direitos do Povo, a revolta é para o Povo e para cada agrupamento do Povo o mais sagrado dos direitos e o mais indispensável dos deveres»⁵.

A seguir estes e outros pressupostos, a Revolução Francesa, como denunciava Edmund Burke, era mais do que uma revolução política que se fazia para introduzir ordem, seria antes uma revolução de caráter total, de rutura com os costumes e com a tradição, representando por isso o caos para quem estava no poder e nos lugares cimeiros da estrutura social.

Mas direitos sociais e mesmos alguns direitos universais dividiam os revolucionários, “montanhese” ou “jacobinos”, à esquerda, “planície” ou “girondinos”, à direita. A evolução da vida política posterior, pendendo para um liberalismo conservador, faria com que as questões sociais ficassem longamente arredadas das preocupações governamentais, predominando então os direitos e garantias de defesa dos indivíduos e da propriedade, remanescendo a indagação e a resolução dos problemas sociais como um património ideológico da esquerda.

⁵ In <http://www.dhnet.org.br/direitos/anthist/decl793.htm>. Consultado a 31/05/2018.

Veja-se o caso da abolição da escravatura: apesar do reconhecimento de os homens nascerem livres e iguais, a inicial Assembleia Constituinte francesa, decide não deliberar sobre «pessoas de cor que não nasceram de pai ou mãe livre» (15 de maio de 1791) sem pedido expresso das assembleias coloniais, mas dava direitos de cidadania às pessoas de cor nascidas de pai ou mãe livre, situação que mesmo assim suscitou a ira dos brancos em Saint-Domingue (Haiti), a qual terá sido o rastilho para a carnificina que se verificou antes da abolição (e não posteriormente), sendo esses direitos depois estendidos a todos os homens de cor livres, sem distinção (24 de março de 1792). A abolição da escravatura, como objetivo de concretização da Igualdade, foi decretada depois pela Convenção, no período de domínio dos jacobinos, por decreto de 4 de fevereiro de 1794 (16 do Pluvioso, ano II): «a Convenção Nacional declara abolida a escravatura dos negros em todas as colónias; em consequência decreta que todos os homens sem distinção de cor, domiciliados nas colónias, são cidadãos franceses e gozam de todos os direitos assegurados pela Constituição». Esta situação foi revertida pelo Consulado oito anos depois, em 16 de julho de 1802 (30 do Floreal, ano X), reservando-se o direito de cidadania só para os brancos, pois a escravatura e o tráfico voltavam expressamente às leis e regulamentos anteriores a 1789, invocando-se para o efeito o “erro filantrópico” ou as “medidas indiscretas” que a abolição representaria. Foi preciso esperar quase meio século (império e mais de três décadas de monarquia constitucional), apesar de múltiplas discussões e propostas, para que sobreviesse de novo a abolição (entretanto, a Inglaterra conferia a emancipação nas suas colónias em 1834, e uma bula do Papa Gregório XVI, em 1839, condenava a escravatura). A abolição, por parte da França, só aconteceu de novo com a revolução de 1848, que renovou o ideal jacobino da Liberdade, Igualdade e Fraternidade e cujo governo provisório decretou a 4 de março de 1848 um decreto que, considerando que nenhum território francês poderia ter escravos, criava uma comissão para assegurar a emancipação em todas as colónias, seguindo-se vários decretos para concretizar essa medida e outros de apoio e enquadramento⁶.

Enfim, nos fluxos e refluxos das revoluções foi alastrando o novo quadro de valores que fez o seu caminho, ganhando adeptos e opositores, mas fazendo a transição do quadro mental transcendente e espiritual do cristianismo para o mundo da razão, gerando uma nova perspectiva de humanidade, guiada pelos princípios da utilidade social e pelos métodos da ciência como conducentes ao conhecimento. Tratava-se, então, de reconstruir a sociedade de uma forma racional, empresa esta que Robespierre apontara como uma possibilidade humana a concretizar, enquanto fórmula política a seguir, que se tornaria imagem de marca jacobina (nela se inserindo medidas como as festas cívicas, o novo calendário ligado à natureza, a constituição civil do clero, o ensino oficial, que conduziam a

⁶ Auguste Cochin – *L'abolition de l'esclavage*. Paris: Guillaumin, 1861.

uma nova postura cívica e à secularização), suscitando, naturalmente, vários tipos de rejeição e de combate.

2. Tempo de invasões

Portugal não ficou imune a esta vaga revolucionária, quer por via das invasões militares napoleónicas, quer pela disseminação das novas ideias, ainda que sentida de formas bem diversas e com eco mais lento. Com efeito, a Coroa portuguesa tentou reagir militarmente em bloco com a Espanha para deter a revolução em França, certa de que o contágio revolucionário poderia por em causa o poder absoluto alicerçado na aliança entre o Trono e o Altar (episódios da campanha do Rossilhão e da Guerra das Laranjas), posições de que saiu defraudado com Espanha e as suas alianças então espúrias com a França. Depois por se tornar objeto direto das medidas do Bloqueio Continental decretado por Napoleão, que se traduziram nas invasões francesas e obrigaram a Corte a abandonar Portugal e a partir para o Brasil em fuga apressada e condicionada pelo apoio e exigências inglesas (ainda antes da partida, já o representante inglês levantava a questão da abertura dos portos do Brasil, pelo menos junto do Conde da Barca). Se os simpatizantes franceses pulularam, logo a população percebeu que o exército de Napoleão só, de forma mitigada, poderia fazer ecoar a revolução, configurando-se antes como um exército ocupante, apesar da forma hospitaleira de receção aos franceses, recomendada de resto pelo Príncipe Regente antes da partida, não faltando a súplica a Junot (1808) para a concessão de uma constituição e de um rei constitucional.

As invasões representaram um abalo sísmico na estrutura política portuguesa: traziam, desde logo, o inimigo ideológico para o território nacional; representavam a ocupação do território; obrigaram Portugal à convenção com Inglaterra, em 1807, para a transferência da Corte, com a condição de a Inglaterra nunca reconhecer outro monarca senão o legítimo herdeiro da dinastia de Bragança; provocavam o início do processo de liquidação do império luso-brasileiro, com a separação do Brasil; propiciaram a ocupação de Portugal pelo exército inglês.

Um autor francês, Dominique Dufour de Pradt, membro da Assembleia Constituinte, em 1801, já profetizava, na sua obra *Les Trois Ages des Colonies ou de leur état passé, présent et à venir*, a grande transformação em curso. Segundo ele, enredava-se a Europa em guerras intestinas e esquecia que a América estava a cortar a ligação e a tornar-se autónoma, enunciando a futura separação do Brasil. A invasão de Portugal poderia arrastar o soberano português para o Brasil, concretizando o antigo projeto de Pombal, o que daria origem à separação entre o continente americano e a Europa. A Espanha seria recompensada de todas as suas colónias com a conquista momentânea de Portugal. Esta translação de uma soberania europeia para a América criaria dois grandes estados independentes,

um ao Norte, outro ao Sul, interrogando-se Du Prat sobre quanto tempo restaria dependente a zona central do continente americano, nomeadamente as Antilhas, pelo que se deveria pensar nos efeitos a curto e longo prazo de qualquer intervenção. Tanto mais que, segundo Du Prat: «le Brésil pourroit être, par son étendue et par la richesse de son sol, la plus florissante colonie, que dis-je, le plus opulent empire du monde». E sublinhava que Pombal teria percebido quando do terramoto que não haveria mais condições para reinar sobre os escombros ou abismos, voltando-se para o Brasil, meditando sobre a transferência da monarquia, «vraisemblablement la première idée vraiment grande et juste qu'un Européen ait conçue sur les grandes colonies de sa patrie»⁷.

Sabemos o que aconteceu na sequência da transferência da Corte, da abertura dos portos do Brasil, dos tratados de aliança e de comércio de 1810, da criação do Reino Unido, do predomínio inglês em Portugal, das perseguições aos maçons e afrancesados. A imprensa da emigração, só passível de publicação em Londres, fazia ressaltar os problemas políticos, económicos e sociais, de que era exemplo, entre outros, o *Campeão Portuguez ou o Amigo do Rei e do Povo*, de José Liberato de Carvalho, entre outros periódicos. Ou como sintetizou José Maria Xavier de Araújo, um dos homens do Sinédrio, nas suas *Revelações e Memórias para a História da Revolução de 24 de Agosto de 1820 e de 15 de Setembro do mesmo ano*, ao explicar o papel do grupo conspirador:

«A revolução estava em todos os ânimos; e quando isto acontece, a mais pequena faísca produz o incêndio. O mesmo digo da Revolução no Porto; depois da Aclamação da Constituição em Espanha e da aderência do soberano em março de 1820, a Revolução em Portugal era inevitável; nós não podíamos ser por mais tempo Colónia do Brasil, nem ser governados por estrangeiros! Seria melhor que um coronel comesse esta Revolução no meio de uma anarquia terrível? Ou que ela se fizesse com toda a ordem possível, e debaixo de um plano combinado, e preparado de antemão?»⁸.

A Revolução trouxe de novo as Cortes, consideradas então como extraordinárias e constituintes, e estas trariam depois o Rei de volta. A ação pouco hábil, pretendendo recolonizar o reino do Brasil, daria o pretexto para o Grito do Ipiranga e a proclamação da independência do Brasil, como cedo intuiu Manuel Fernandes Tomás, o mentor da Revolução, pois um dia, fazendo uma abordagem nas Cortes pela qual considerava inevitável a separação do Brasil num futuro

⁷ Dominique Dufour de Pradt – *Les Trois Ages des Colonies ou de leur état passé, présent et à venir*. Paris: Chez Giguet, 1801.

⁸ José Maria Xavier de Araújo – *Revelações e Memórias para a História da Revolução de 24 de Agosto de 1820 e de 15 de Setembro do mesmo ano*. Lisboa: Tipografia Rolandiana, 1846, p. VI.

próximo e mostrava a aceitação dessa situação, teria lançado uma frase que causaria escândalo na imprensa, embora os seus contraditores a enunciassem de forma algo diferente do registado no Diário das Cortes, embora com o mesmo sentido: «adeus Sr. Brasil, passe por lá muito bem»⁹.

As Cortes Constituintes e as legislativas que se lhe seguiram, embora por pouco tempo, tiveram um papel muito significativo no sentido das reformas a efetuar, mas eram consideradas algo jacobinas, pouco pacientes, como considerava José Maria Xavier de Araújo, para quem alguns deputados só liam a antologia de textos da Revolução Francesa, em vários tomos. Não obstante, no «Manifesto da Nação Portuguesa aos Soberanos e Povos da Europa», da autoria do futuro Cardeal Saraiva, justificava-se minuciosamente a revolução de 1820 e procurava-se mostrar que as Cortes e a Constituição não eram «coisa nova», mas sim «os nossos direitos e os dos nossos pais», afirmando-se, relativamente às ambições dos portugueses:

«O que hoje, pois, querem, e desejam, não é uma inovação, é a restituição de suas antigas e saudáveis instituições corrigidas e aplicadas segundo as luzes do século e as circunstâncias políticas do mundo civilizado; é a restituição dos inalienáveis direitos que a natureza lhes concedeu, como concede a todos os povos, que os seus maiores constantemente exercitaram e zelaram, e de que somente há um século foram privados, ou pelo errado sistema do governo, ou pelas falsas doutrinas com que os vis aduladores dos príncipes confundiram as verdadeiras e sãs noções de direito público. [...] a rebelião é a resistência ao poder legítimo, e não é legítimo o poder que não é regulado pela lei, que se não emprega conforme a lei, que não é dirigido ao bem dos governados, e para a felicidade deles»¹⁰.

Isto diz muito das posições cautelosas dos revolucionários de 1820, embora fossem diversas. Se a Constituição foi aprovada em 30 de setembro de 1822, alguns meses depois verificava-se a sublevação encabeçada pelo infante D. Miguel, em Vila Franca de Xira, e que ficou por isso conhecido pela “Vilafrancada”, em maio de 1823. Na sequência, a Constituição foi abolida e o regime absoluto restabelecido, ainda que fosse nomeada, em 18 de junho, uma Junta para preparar a nova Constituição, que terminaria a sua tarefa em dezembro seguinte, com indicações para uma Carta de Lei que revogava os decretos das Cortes, numa relação circunstanciada (praticamente, de relevante, apenas se manteria em vigor o decreto

⁹ *Diário das Cortes Gerais e Extraordinárias da Nação Portuguesa*. Sessão de 22 de março de 1822, p. 583. In <http://debates.parlamento.pt>. Consultado a 31/05/2018.

¹⁰ *Documentos para a História das Cortes Gerais da Nação Portuguesa*. Tomo 1: 1820-1825. Lisboa: Imprensa Nacional, 1883, p. 118-125.

de criação do banco de Lisboa). A Carta de Lei, datada de 18 de dezembro de 1823, assinada por D. João VI, exautorava os revolucionários liberais e a obra da Cortes Constituintes, impondo o retorno ao absolutismo anterior e à tradicional aliança entre o Trono e o Altar:

«[...] tomando, na Minha Real Consideração quanto importa ao serviço de Deus, e Meu, e ao Bem Comum destes Reinos, remover os obstáculos resultantes das inovações legislativas, e económicas, que com fins desorganizadores se fizeram durante o infausto tempo, em que todas as classes dos Meus Fiéis Vassalos foram oprimidas por uma Fação revolucionária, animada de um espírito verdadeiramente subversivo; e quanto convém, e se faz preciso que Eu simultaneamente dê as providências, que forem úteis, e conducentes ao Bem geral, que sobre tudo Desejo promover: E conformando-me com o que nesta matéria Me foi proposto, em resultado do exame, e revista geral, a que procedeu a Junta de Ministros da Minha Real Confiança, criada por Decreto de dezanove de junho do presente ano para a Revisão de todas as mencionadas inovações, reservando para depois o ir-me propondo o que necessitava de maiores meditações:

Hei por bem resolver o seguinte:

Revogo o Decreto das denominadas Cortes de vinte e dous de março de mil oitocentos e vinte um, publicado em Portaria da intitulada Regência de vinte e quatro do mesmo mês, número trinta e nove, que com a maior impudência declarou legítimos e necessários os revolucionários acontecimentos dos infaustos dias vinte e quatro de agosto, e quinze de setembro de mil oitocentos e vinte; e beneméritos da Pátria os que ousaram praticá-los, e macular a honra, e fidelidade da Nação, colocando deste modo, com a mais escandalosa temeridade, o maior, e o mais nefando dos crimes, na classe das virtudes: E Sou Servido ordenar que tanto este Decreto, e Portaria, como todos os mais, ou qualquer outra Ordem, que se expedisse relativamente à proscrita Constituição, e suas Bases, ou para o juramento das mesmas, seja tudo, com os próprios juramentos, cancelado, e riscado em toda e qualquer Estação, ou Livros, em que existam e se achem registados, de forma que se não possam mais ler, nem conservar neles a memória de tão desgraçados sucessos.

Revogo mais o Decreto das ditas Cortes de vinte oito de junho do mesmo ano de mil oitocentos e vinte um, publicado em Portaria da Regência de trinta do referido mês, número noventa e nove, que permitia a toda e qualquer pessoa o Ensino Público, e o abrir Escolas de Primeiras Letras, sem dependência de licença alguma, franqueando assim a porta da imoralidade, e destruindo os primeiros elementos da Educação, e da Instrução, que tem sempre sido um dos principais objetos da solicitude de todos os Governos Civilizados, para que se não ensine

alguma doutrina contrária à Religião, aos bons costumes, e aos princípios dos mesmos Governos, e tranquilidade pública; sendo por tanto necessário que os Professores para exercerem o seu Magistério se mostrem primeiro habilitados com as convenientes qualidades, conforme a Legislação anterior, que Mando se observe; e que outrossim se fechem logo aquelas Escolas, que de outra sorte se tiverem aberto, em quanto os Professores se não habilitarem conforme a Lei [...]»¹¹.

E a Carta de Lei continuava com outras anulações e anexava ainda uma longa lista com a enumeração dos decretos anulados, com data de 23 de março de 1824, para que não subsistissem dúvidas das matérias em causa. Por este texto, que exprime a proscrição da Constituição, o desejo de apagar da memória coletiva a revolução liberal e as medidas daí decorrentes e a recusa da escola livre para o ensino das “primeiras letras”, se pode apreender a dureza ideológica e física dos combates que se seguiriam, mesmo após a outorga da moderada Carta Constitucional, por D. Pedro IV, em 1826, com a abdicação do trono em D. Maria II, em especial a guerra civil por via da usurpação da Coroa por D. Miguel, que significava novo retorno ao absolutismo. O combate entre o absolutismo conservador e os liberais, traduzido em debates (legitimidade vs. usurpação), confrontos militares e perseguições individuais, ganha colorido expressivo se nos lembrarmos do publicismo intervencionista de um José Agostinho de Macedo e de textos como a sua *Besta Esfolada*, na qual, por exemplo, o Porto, na figuração e simbolismo utilizados, era visto o «cão malhadiço», que se amotinava, e que, embora já muito «malhado», era preciso derrubar para que não voltasse a «morder»¹².

O absolutismo miguelista só seria derrubado politicamente pela guerra civil (1832-1834), que mediou assim a passagem ao liberalismo, ainda que a nostalgia do miguelismo permanecesse longamente nos interstícios da sociedade e da vida política, animando as disputas através do cacete nos processos eleitorais e da virulência dos discursos.

Com o liberalismo, viriam as reformas de adaptação aos novos tempos, numa linha cujos desígnios eram essencialmente apontados por Mouzinho da Silveira nos seus célebres diplomas, com relevo para o Decreto sobre abolição dos díizimos, em 30 de julho de 1832 («Os Portugueses se atormentam, se perseguem e se matam uns aos outros por não terem entendido que o Reino, tendo feito grandes Conquistas, viveu por mais de três séculos do trabalho dos escravos, e que perdidos os escravos, era preciso criar uma nova maneira de existência, multiplicando os valores pelo trabalho próprio»). Sem esquecermos o de Joaquim António de

¹¹ *Coleção Oficial de Legislação Portuguesa*, 1824, p. 6-7. In www.legislacaoregia.pt. Consultado a 31/05/2018.

¹² José Agostinho de Macedo – *A Besta Esfolada*. Lisboa: Imprensa Régia, 1831, p. 7.

Aguiar sobre a extinção das Ordens Religiosas, em 28 de maio de 1834, em cujo relatório preambular se pode ler:

«Senhor: Está hoje extinto o prejuízo que durou séculos, de que a existência das Ordens Regulares é indispensável à Religião Católica e útil ao Estado, e a opinião dominante é que a Religião nada lucra com elas, e que a sua conservação não é compatível com a civilização, e luzes do século, e com a organização política que convém aos Povos»¹³.

Com a Carta Constitucional de novo em vigor, era uma forma de eliminar algumas das instituições consideradas conotadas com o absolutismo vencido na guerra civil, com ordem de extinção para 448 casas religiosas e consequente nacionalização dos seus bens.

O novo ordenamento jurídico, económico e social, bem como a consolidação do liberalismo como matriz política, foi objeto de um processo lento e conflituante, pois a crise financeira juntava-se à divergência política (vintismo vs. cartismo) e às dificuldades de enfrentar as resistências dos grupos dominantes e das classes populares. Salientemos alguns tempos históricos neste percurso de afirmação liberal.

O tempo do setembrismo: em 9 de setembro de 1836, os deputados do Porto desembarcam em Lisboa, esperados por 6000 pessoas, num ambiente de festa. À noite, dirigem-se ao Rossio e proclamam a constituição de 1822 (cerca de um mês antes, em Madrid, 12 de agosto de 1836, a rainha Maria Cristina tinha sido obrigada a repor a Constituição de Cádiz de 1812). As tropas do governo, mobilizadas para os dominar, confraternizam. Uma deputação do movimento dirige-se à rainha para nomeação de um novo governo e a aplicação da constituição de 1822 com as alterações que as Cortes lhe imprimirem. Com Passos Manuel a ministro do Reino e Sá da Bandeira nos Estrangeiros, era a Revolução de Setembro, ligando o ideário vintista à política do “juste milieu”, que vigorava então em França, da qual viriam novas eleições e uma nova constituição (a de 1838): antes das novas Cortes Constituintes, em ditadura, surgem medidas de fomento cultural e educativo – criação de Politécnicas, Escolas Médico-Cirúrgicas, Teatro Nacional, Liceus, reforma da Universidade, reforma do ensino primário; medidas administrativas, com uma nova reorganização dos poderes periféricos e a eliminação de 466 concelhos (31 de dezembro de 1836); a criação do Conselho de Saúde (3 de janeiro de 1837); uma política económica protecionista (pauta alfandegária de 10 de janeiro de 1837); a proibição do tráfico de escravos nos territórios africanos (10 de dezembro de 1836). Passos Manuel esteve no poder apenas 9 meses, de 10 de setembro de 1836 a 1 de junho de 1837. Pelo caminho ficava o seu plano de

¹³ *Coleção Oficial de Legislação Portuguesa*, 1834, p. 456. In www.legislacaoregia.pt. Consultado a 31/05/2018.

implementação do registo civil. Seguiram-se vários governos e múltiplos conflitos de grupos militares, com relevo para a revolta dos marechais.

Apesar de, em 4 de abril de 1838, a Rainha ter jurado a nova constituição, a Carta Constitucional voltaria a vigorar, sendo reposta a partir do pronunciamento cabralista de 27 de janeiro de 1842. No consulado de Costa Cabral, que se configurou como um tempo autoritário, surgem medidas amistosas para com Inglaterra (novo tratado de comércio e outro para a abolição completa da escravatura), uma política de fomento que visava estradas e caminho-de-ferro, sustentada em contratos com companhias privadas criadas para assegurar o financiamento e a realização de obras públicas. E publica-se um novo Código Administrativo, em 1842, que representa, de algum modo, uma aliança com a Igreja, partilhando o poder administrativo ao nível paroquial, onde existiria um regedor e a Junta de Paróquia (artigo 291.º: «A Junta de Paróquia é composta do Pároco vogal nato e Presidente, e de Vogais eleitos diretamente pelos eleitores da Paróquia»). Surgia também uma reforma tributária e a ampliação do espaço de intervenção sanitária para o Conselho da Saúde. As medidas e as formas da sua implementação suscitaram levantamentos populares de contestação: na Primavera de 1846, a Maria da Fonte, no Minho; no Outono desse ano, o início da Patuleia, liderada por setembristas, a partir do Porto, desencadeando uma guerra civil que traria uma intervenção estrangeira, com a invocação pelo governo, em 21 de maio de 1847, da Quádrupla Aliança (criada em 22 de abril de 1834, entre Inglaterra, França, Portugal e Espanha) para desencadear ação militar contra o movimento: uma divisão militar espanhola, dirigida pelo general Concha, ocupa o Porto e a esquadra britânica bloqueia o Douro. A Convenção do Gramido (29 de junho) foi a solução, impondo a paz pela força estrangeira, obrigando a dissolver a Junta então criada. A Carta Constitucional continuava a imperar e com ela os cabralistas, os rebeldes voltavam para casa, nas palavras de Oliveira Martins, «chorando»¹⁴.

Entretanto, em França, decorria nova revolução, desta vez centrada em discussões sobre a questão social, emergindo, em 1848, a II República Francesa e o vislumbre de um tempo novo, designado de “A Primavera dos Povos”, com réplicas em vários países, enquanto ia ganhando espaço *O Manifesto Comunista*, de Marx e Engels. Em Portugal, novas eleições e o retorno de Costa Cabral ao poder. Discretamente, ganha visibilidade política um novo e jovem deputado, Fontes Pereira de Melo, que, em sessão de 15 de janeiro de 1849, faz questão de afirmar o seu ideário político, que se tornaria o de uma geração:

«[...] Eu não tive a honra de me achar membro desta Câmara o ano passado, quando se abriu a Sessão, porque só entrei, como a Câmara e V. Ex.^a sabem, no fim

¹⁴ Oliveira Martins – *Portugal Contemporâneo*. Vol. 2. Lisboa: Liv. de A. Maria Pereira, 1895, p. 258.

de abril. Não tive por consequência oportunidade para caracterizar a minha Política. [...] o meu partido é muito grande; estou persuadido que é o maior que existe no País: sou do partido que quer a ordem e a liberdade, mas que quer a liberdade sem anarquia, e a ordem sem despotismo, sou do partido que quer o Sistema Representativo sem que seja sofismado. — Este é o meu partido. Já se vê por consequência que não posso partilhar o pensamento, mais ou menos mesquinho que diz respeito a certas denominações especiais, com que se estremam os partidos, não aceito nenhuma dessas denominações, a do meu partido é a da ordem, e da liberdade [...].

Ora não admitindo, como não admito em regra estas denominações; parece-me, contudo, que se poderá dizer que no nosso País há três grandes partidos. O progressista, o estacionário, e o partido retrógado, parece-me que se podem convenientemente assim classificar, não obstante dentro de cada um deles haver muitas gradações, mas qualquer que seja a classificação que deles se faça, é muito difícil marcar os limites de cada um, porque têm muitos pontos em que estão em contacto.

Sr. Presidente, eu sou progressista, digo-o com toda a franqueza, mas sou menos progressista do que muitos indivíduos que eu conheço nesta grande divisão, tenho, portanto, muita gente para a frente, e alguma para a retaguarda. A minha opinião não é, como a de alguns indivíduos, que têm um espírito muito avançado; há entre eles e mim um largo espaço, que não quero atravessar; e não o atravesso, porque entendo que nas cabeças desses indivíduos há utopias, e eu não quero precipitar-me como lhes há de acontecer. Entretanto seria preciso que eu tivesse mais 30 anos, ou que tivesse nascido no século passado, para não ser progressista, como entendo que se deve ser.

Quero o progresso material do País; quero estradas; e não seria um grande progresso o termos estradas?... Nós que não podemos dar dois passos, sem que pelo mau estado em que estão os caminhos, tropecem os cavalos, e nós quebre-mos a cabeça!.... Quem não há de querer o melhoramento das estradas!... Quero canais, e todos os melhoramentos materiais que forem possíveis. Entretanto conheço que muitas destas coisas não está o País ainda no caso de as desfrutar. Quisera, porém, que desde já se melhorasse a indústria e a agricultura, porque realmente carecem de muitos melhoramentos.

Sr. Presidente, eu não quero só o progresso material, quero também o progresso intelectual, quero o progresso da instrução pública, porque estou persuadido que sem ele não pode haver liberdade no país, e todos os homens que prezam a liberdade não podem deixar de o querer, porque entendo mesmo que a classe de indivíduos que deve ter maior soma de conhecimentos para desempenharem os altos lugares que ocupam, não estão ainda alguns deles bastantemente instruídos para os exercerem.

Quero mais: quero uma reforma de Lei Eleitoral, porque entendo que é uma necessidade pública (Apoiados); quero essa reforma, quero esse progresso,

porque não desejo que haja motivo para resistências nem ativas nem passivas; quero que haja um Sistema Representativo em que todos os partidos sejam representados no Parlamento. Com isto não quero dizer que eles não possam ser representados pelo sistema atual, mas é certo que ele dá margem a muitos ataques da Oposição, e a mui sérios e plausíveis pretextos, para se dizer, como já se tem dito, que não é possível achar-se o país verdadeiramente representado pelo atual sistema eleitoral. Tiremos, portanto, todos estes pretextos de uma vez para sempre; nesta parte sou progressista, porque também entendo, que essa é a pedra angular da liberdade.

[...] No ano que acabou houve na Europa um grande acontecimento que todos sabem – o acontecimento de fevereiro – acontecimento que não era esperado, pelo menos com as consequências que teve: este acontecimento, pode-se dizer afoutamente, trouxe o triunfo da Democracia Pura no centro da Europa, e nasceu uma grande República. Cada um dos Governos dos outros Países, aterrados até certo ponto pelo contágio que podia vir daquelas ideias democráticas, desenvolvidas no centro da Europa, em um país tão grande como a França pela sua imensa população comparativa aos outros países, procuraram prevenir-se, e acharam que não havia senão dois sistemas a seguir: – o da resistência, e o da prevenção [...] Ora, Sr. Presidente, em Portugal não se seguiu nem um sistema, nem outro, se houve sistema foi de não ter sistema, e talvez também isso seja um [...]»¹⁵.

3. Tempo de regeneração

A longa citação anterior justifica-se pela inflexão política que, pouco depois, atingia a política, com o início de um novo tempo histórico, marcado pela pacificação política, pelo reconhecimento do atraso português e a busca do progresso económico, após mais um levantamento militar sob a liderança de Saldanha, o da Regeneração, de maio de 1851, que afastou definitivamente Costa Cabral. As afirmações de Fontes em 1849 surgem como ideário a concretizar! Pelas mãos de Saldanha, Fontes Pereira de Melo subia gradualmente ao poder: ministro da Fazenda e, por sua iniciativa, o criador do Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria (30 de agosto de 1852), de que foi ministro em acumulação, dando de imediato lugar ao lançamento do caminho de ferro e à política de melhoramentos materiais. O regime político beneficiou ainda com o facto de as Cortes produzirem o Ato Adicional à Carta Constitucional (5 de julho de 1852), num sentido mais democrático, que há muito se reclamava, para conciliar vintistas e cartistas, o que trouxe consigo um período de larga pacificação política,

¹⁵ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 15 janeiro de 1849, p. 45-54. In <http://debates.parlamento.pt>. Consultado a 31/05/2018.

concedendo a disputa aos partidos e a decisão às eleições, ainda suscetíveis de profundas críticas. Como chefe dos Regeneradores, que alternaram no poder com os Históricos, Fontes via a sua política dos melhoramentos materiais ser seguida com mais ou menos ênfase, na linha do que afirmara em decreto de 30 de agosto de 1852, simultâneo ao da criação do Ministério das Obras Públicas, relativo à transferência do Fundo Especial de Amortização para o Estado e sua aplicação ao investimento ferroviário (linha que ligaria o Porto à linha de Leste, formando a atual linha do Norte):

«Enquanto as Nações da Europa traçaram e construíram estradas, e abriram canais, ficámos nós estacionários, e limitados aos nossos imperfeitíssimos meios de comunicação. Agora que o mundo se vai cobrindo por uma rede de caminhos de ferro, é mister transpor quase de salto o espaço que nos separa deste grande melhoramento, e acompanhar os outros povos no prodigioso incremento dos seus meios de transporte. Tivemos noutro tempo as descobertas e as conquistas com que enchemos as páginas gloriosas da nossa História; descansamos, mais tarde, sobre os frutos dessas conquistas, em quanto os outros se aparelhavam ativamente com grandes melhoramentos interiores; é força que entremos agora na comunhão geral, e que vamos buscar às reformas económicas, e à rapidez das comunicações o que temos perdido em muitos anos de lamentável atrasamento»¹⁶.

Não faltaram críticas a este “fontismo” que via as comunicações como um dispositivo fulcral para o sistema social, comparável ao sistema de circulação do sangue nos animais, ou seja, como essencial à vida, mas em cujo financiamento radicou a crescente dívida pública externa, cujos efeitos se fizeram sentir décadas depois (crise financeira de 1892). Aos poucos ultrapassavam-se os resquícios da sociedade do Antigo Regime (como a abolição final dos morgados, em 1863), mas outros persistiam. E só em 1869 surgia a abolição formal da escravatura nas colónias, não obstante medidas intermédias anteriores. Entretanto, a emigração configurava-se como uma tendência estrutural e crescente da sociedade, funcionando como válvula de escape social. Para trás, fulminada pela revolta da Janeirinha (1 de janeiro de 1868), ficava o plano de modernização a operar pela governo da “Fusão”, que, congregando Regeneradores e Históricos em aliança, procurava implementar um conjunto de reformas, algumas das quais persistiram (abolição da pena de morte, criação da polícia civil), mas em que outras suscitaram o ânimo público (reforma administrativa de 1867 e seu suporte fiscal, o imposto de consumo) e levaram à queda do governo, suscitando a sua substituição por um “governo de economias”, que anulou várias das medidas anteriores.

¹⁶ *Coleção Oficial de Legislação Portuguesa*, Decreto de 30 de agosto de 1852, Fundo Especial de Amortização. In www.legislacao.pt. Consultado a 31/05/2018.

Em 1871, um episódio põe a nu os constrangimentos mentais que subsistiam, com a proibição das Conferências do Casino, protagonizadas por Antero de Quental, Eça e alguns mais, em face do rumor público da primeira conferência *Causas da decadência dos povos peninsulares nos últimos três séculos*, proferida por Antero de Quental, que apontava para a debilidade dinástica, para a velha aliança entre o Trono e o Altar e suas consequências ao nível da mentalidade, e para os temas das outras conferências anunciadas, que prometiam escarpelizar a situação da época a vários níveis, nomeadamente a questão religiosa.

Para compreendermos estas e outras irreverências, não esqueçamos a conjuntura histórica ultramontana da Igreja em confronto com a vaga positivista e o seu fervor científico e de crença na razão: em 8 de dezembro de 1864 (dez anos depois da definição dogmática da Imaculada Conceição da Virgem Mãe de Deus), o Papa Pio IX publicara a encíclica *Quanta Cura, Sobre os principais erros da época*. Nesta encíclica proclamava-se a posição da Igreja contra «a liberdade de consciências e de cultos», condenavam-se os governos que procuravam seguir o «absurdo princípio chamado de naturalismo» e aplicar o direito civil à sociedade. Vinha em anexo à encíclica a *Syllabus*, lista que enunciava os então considerados oitenta erros. E, em 1870, no decorrer do concílio Vaticano I, era aprovado o dogma da infalibilidade do Papa, ao mesmo tempo que se tomava posição contra o racionalismo, o materialismo e o ateísmo. Estas posições oficiais da Igreja, de rejeição dos novos tempos e contra os sinais da modernidade suscitam um combate ideológico por parte dos jovens rebeldes crentes na supremacia da razão científica, e tomada de limitações à liberdade de imprensa por parte das autoridades, como o caso do então jovem publicista do Porto, José Pereira de Sampaio, exemplifica, cujas perseguições por artigos críticos sobre as posições da Igreja o levaram a chamar a si o pseudónimo de Bruno, evocando o mártir da Inquisição. Essas posições da Igreja Católica foram superadas no pontificado seguinte, com Leão XIII, desde 1878, que lançou as bases do pensamento social da Igreja, culminando com a encíclica *Rerum Novarum*, em 1891.

4. Tempo de colonização

Entretanto, as colónias portuguesas, então designadas de províncias ultramarinas, eram olhadas de forma discreta e longínqua. No decorrer do século XIX, a grande questão passava pela escravatura, legislando-se primeiro o fim do tráfico (10 de dezembro de 1836), seguindo-se diversos projetos de lei sem continuidade e alguma legislação efetiva, uma ainda no âmbito do tráfico, outra já a preparar a abolição, de forma gradual: por exemplo, em 1854 – registo dos escravos, 1856 – seriam livres os filhos de mulheres escravas, 1858 – determina a abolição para daí a 20 anos (29 de abril de 1878), mas acabando esta por ser decretada mais cedo, em 25 de fevereiro de 1869, embora os libertos ficassem obrigados a prestar

trabalho forçado aos antigos donos, pois o texto do respetivo decreto inseria: «o direito a estes serviços cessará no dia 29 de abril do ano de 1878, dia em que teria de acabar inteiramente o estado de escravidão, em virtude do decreto de 29 de abril de 1858», dia em que cessaria «para todos os indivíduos que assim ficam libertos da obrigação que pelo presente decreto lhes é imposta». Sá da Bandeira, o responsável pela principal legislação sobre tráfico e abolicionista, evoca essa legislação e diz-nos como esse processo foi uma luta de alguns poucos, mesmo o seu empenho nesse processo, já de si bastante gradualista e cauteloso, foi pouco acompanhado, recebendo aliás bastantes dissabores e dificuldades e /ou sabotagens no terreno. Voluntarioso, Sá da Bandeira não esmoreceu, apontava sempre as garantias constitucionais e sua aplicação aos diversos tipos de habitantes das terras portuguesas:

«Em presença destas disposições constitucionais, é positivo que os habitantes portugueses das províncias da Africa, da Asia e da Oceânia, sem diferença de raça, de cor ou de religião, têm direitos iguais àqueles de que gozam os portugueses da Europa. É esta a razão que tem motivado o procedimento oficial e extraoficial, que, desde o ano de 1835, tenho tido, em referência à aplicação das ditas garantias a favor dos portugueses não europeus»¹⁷.

«Fica examinada a questão do trabalho dos negros, com a extensão bastante para demonstrar que, assegurando-se-lhes o gozo das garantias a que a carta constitucional lhes dá direito, e podendo eles, portanto, dispor do seu trabalho pelo preço que convencionarem com quem os empregar, nem por isso deixarão os proprietários agrícolas de obter os braços de que carecerem, quando queiram pagar-lhes convenientemente. O quantitativo dos salários decidirá os trabalhadores. Cumpre, pois, ao governo tomar medidas rigorosas para que se cumpra a legislação vigente, e em especial o que dispõe o decreto de 3 de novembro de 1856 [seriam livres os filhos de escravas]»¹⁸.

«O serviço forçado dos negros, que em Angola se denominava serviço de carregadores, tirou a sua origem da ideia que tinham os brancos, de que lhes era lícito fazer trabalhar os indígenas em seu próprio proveito, sem lhes pagar. Este abuso, que se acha proibido por leis expressas, ainda não está extinto; dá-se-lhe, porém, outra denominação. A tenacidade da cobiça tem sofismado a lei. E é a mesma tenacidade que pretende que o serviço dos libertos continue a exigir-se depois do dia 29 de abril de 1878»¹⁹.

¹⁷ Marquês de Sá da Bandeira – *O trabalho rural africano e a administração colonial*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1873, p. 14.

¹⁸ Marquês de Sá da Bandeira – *O trabalho...* p. 103

¹⁹ Marquês de Sá da Bandeira – *O trabalho...* p. 49.

Em 1856 e 1857, com Sá da Bandeira, a ministro da Marinha e Ultramar e as suas medidas consideradas polémicas para as colónias, a questão do aproveitamento das colónias africanas ganhava relevo na opinião pública e, sobretudo, na Câmara dos Deputados. Não podendo alongar-nos nesse debate, vejamos um excerto da longa intervenção do deputado por Angola, Soares Franco, ao comentar uma das medidas previstas por Sá da Bandeira, a criação de um seminário em Angola:

«Nós precisamos dar o maior incremento a este estabelecimento: nós sabemos ainda hoje, que não foi tanto o terror das nossas armas, de que resultou esse império ingente que fundou o grande Afonso de Albuquerque, mas sim a propaganda dos *missionários* que levaram a civilização a muitos povos: é isto que eu quero na África; são eles que hão de civilizar os indígenas e trazer os sobas e régulos à obediência da coroa portuguesa»²⁰.

5. Tempo de missionação

Neste quadro de debates, ganhou significado a proposta para a criação de uma instituição específica para o efeito, que viria a ser o Colégio das Missões Ultramarinas, concretizado por diploma de 12 de agosto de 1856, de cujo longo texto se transcrevem os primeiros artigos:

«Artigo 1.º A educação e instrução do Clero, e a preparação de Missionários para as Dioceses e Missões do Real Padroado na Ásia, África e Oceânia será feita em um Colégio Central de Missões, estabelecido no Reino e nos Seminários já existentes, ou que de futuro se estabelecerem nas referidas Dioceses.

Do Colégio Central no Reino.

Art. 2.º O Colégio Central será denominado – Colégio das Missões Ultramarinas – e nele será incorporado o das Missões da China denominado de S. José do Bombarral.

Art. 3.º O Colégio das Missões Ultramarinas é destinado:

- 1.º A preparar Sacerdotes europeus para o serviço das Missões do Ultramar.
- 2.º A formar Professores para os Seminários das Dioceses ultramarinas.
- 3.º A aperfeiçoar o ensino e a educação eclesiástica dos alunos dos referidos Seminários, que por seus respetivos Prelados forem escolhidos dentre os mais hábeis e exemplares para esse fim.
- 4.º A dar hospedagem e gasalhado a quaisquer Missionários que, autorizados pelo Governo, forem para as Missões do Ultramar ou delas voltarem.

²⁰ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados da Nação Portuguesa*, 26 de fevereiro de 1857, p. 3-4. In <http://debates.parlamento.pt>. Consultado a 31/05/2018.

Art. 4.º O Colégio das Missões Ultramarinas será estabelecido no edifício em que atualmente se acha o das Missões da China, e que pertenceu à extinta Congregação da Missão em Cernache do Bonjardim, ou em qualquer outro edifício nacional que de futuro parecer mais conveniente.

Art. 5.º O referido Colégio Central terá nas Províncias do Reino um ou mais Colégios filiais, destinados a preparar cora o ensino primário e secundário os alunos que nas mesmas Províncias se ofereçam para o serviço das Missões Ultramarinas, a fim de com estes estudos preparatórios, e provada a sua vocação, poderem ser admitidos aos estudos superiores no Colégio Central.

§ 1.º O Governo poderá aplicar provisoriamente para este fim aquele ou aqueles dos edifícios dos extintos Conventos que se acham em poder do Estado, e que para isso forem mais apropriados por sua posição e outras circunstâncias [...]»²¹.

O longo articulado estabelecia as normas de funcionamento e as relações com as diversas entidades e o Colégio passava a integrar as instituições estatais ligadas ao Ultramar, subordinado diretamente ao Conselho Ultramarino, a quem prestava contas da sua atividade. Assim, a esquerda liberal, que Sá da Bandeira representava de algum modo, aproximava-se da Igreja, recuperando modelos de evangelização antigos, mas que agora queria renovados, tanto mais quanto se conhecia a penetração de missionários ingleses, a começar por Livingstone e o seu papel misto de missionário e explorador do interior de África, a que outros exploradores se seguiram. Na prática iniciava-se a corrida a África por parte das potências europeias (Inglaterra, França, Bélgica, depois Alemanha). As sociedades de geografia que se replicaram pela Europa e também em Portugal promoviam a discussão colonial e as expedições, formavam opinião pública, as viagens de exploração demarcavam conhecimento e ambição territorial.

Minhoto, de Barcelos, António José de Sousa Barroso, depois dos estudos preparatórios, foi para o Colégio das Missões Ultramarinas fazer a sua formação para missionário. Em 1880, partia para Luanda. Em janeiro de 1881, partia daí para S. Salvador do Congo, cuja missão católica assumia, iniciando um percurso missionário e cientista que está documentado por vários autores, de que destacarei António Brásio, relevante também pela abundante documentação que anexa²². A corrida a África ganhava, entretanto, novos contornos e rivalidades, de que a Conferência de Berlim se tornou um símbolo, em face do entendimento

²¹ *Coleção Oficial de Legislação Portuguesa*, Decreto de 12 de agosto de 1856. In www.legislacaoeregia.pt. Consultado a 31/05/2018.

²² António Brásio – *D. António Barroso: Missionário, cientista, missiólogo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961.

acordado, do qual sairia o princípio da ocupação efetiva como linha prevalecente do direito colonial.

A conferência realizada em 7 de março de 1889 por António Barroso na Sociedade de Geografia de Lisboa (transcrita no seu *Boletim*. 8.^a série. 3 e 4) é elucidativa do novo ambiente favorável à exploração das colónias. «Quem tem propugnado, perante os poderes constituídos, pelos interesses morais e materiais das nossas colónias?» – perguntava António Barroso na carta dirigida a Luciano Cordeiro, secretário da Sociedade, em que enviava o texto da comunicação, elogiando a SGL por os seus associados, ultrapassando divergências políticas, se congregarem no pensamento colonial, e acrescentando:

«Graças a perseverantes esforços neste sentido temos hoje uma opinião pública que se interessa pela África. Eu, apesar de ser novo, lembro-me do tempo em que ela não existia [...] Nos últimos dez anos temos feito mais em benefício das colónias do que o tínhamos feito durante um século. A necessidade das missões religiosas impõe-se; adiar a sua organização é prejudicarmo-nos voluntariamente. Não temos pessoal; é urgente formá-lo. Não tenho pretensões de que as minhas indicações sejam as melhores; são, porém, sinceras e ditadas pelo desejo ardente de civilização das raças africanas».

O texto, que intitulou – *O Congo, seu passado, seu presente e seu futuro*, surge como um manifesto missionário e um manifesto pela colonização na linha de outras conferências que integram o *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. António Barroso revela, desde logo, as limitações do seu estudo decorrente das desconfianças das populações negras em dar informação, provocadas pelo «largo período em que foram exploradas pelas raças brancas», considerando, porém, que o missionário, pelo seu posicionamento, era quem melhor poderia «conhecer a raça desprotegida e aviltada». Evoca, então, as leituras sobre África e as viagens dos portugueses pelo jovem estudante em Cernache do Bonjardim («eu admirava o íntimo consórcio da Cruz e da Espada, o missionário e o soldado [...] o missionário português foi tudo o que eu sonhava»). E diz-nos como a sua partida para África se deu na sequência do eco europeu da viagem de Stanley e suas explorações (com «peregrinação de reclame pela Europa, voltando ao Congo em missão especial e misteriosa») e o sobressalto que isso causara em Portugal, de que resultou a decisão de fazer partir para o Congo «uma missão religiosa-política, que restaurasse a nossa influência combalida pela intriga de estrangeiros, pouco escrupulosos e sobretudo pouco reconhecidos», afirma António Barroso, fazendo-se eco da disputa então corrente entre direitos históricos (de que Portugal se reclama) e ocupação efetiva exigida pelas outras potências estrangeiras. Essa expedição deveria começar por entregar presentes do rei de Portugal ao rei do Congo como início do diálogo que deveria permitir a instalação da missão,

solicitando-se-lhe pessoal e material para a edificação do templo. Descreve com pormenor essa viagem, marcada pela busca de sinais das velhas glórias portuguesas, desde o lugar do padrão que Diogo Cão teria implantado na foz do Zaire, o velho convento desmoronado há cerco de um século, bem como muitos outros recortes da paisagem natural e tópicos das memórias dos antigos missionários portugueses. Sobre a ação missionária histórica, António Barroso evidencia a contradição em que ela historicamente se realizara, dado o conflito entre a palavra da salvação e a prática da escravatura, o que alienava o indígena do cristianismo:

«É duro confessá-lo, mas é verdade: o cristianismo não assimilou o indígena e deixou apenas tradições da sua passagem entre as populações do Congo. Causas bem diferentes deviam influir neste desastre [...] Os missionários pregariam, sem dúvida, que os homens eram irmãos, que foram remidos todos no sacrifício cruento de Cristo; tratariam coim carinho e bondade os súbditos, como o indica ainda hoje o facto de povoações que pertenceram aos missionários, nas quais os pretos dizem sem reboço que eram escravos dos mesmos, notando-se que a maior ofensa que se pode dirigir a um congo é apelidá-lo assim.

Ao lado, porém do missionário que levava o verbo redentor à raça desprotegida, estava o comprador de homens, o que estrangulava os laços que prendiam o filho ao pai, e a mãe à filha, o despovoador da região, o destruidor de todos os afetos, o homem sem coração, que ganhava punhados de oiro vendendo aquele que a religião lhe dizia ser seu irmão [...]

Ele via, comparava na sua inteligência rude, a doutrina com as obras e encontrava que colidiam. Enquanto o missionário lhe ministrava as águas lustrais do sagrado batismo, e proclamava a lata dignidade do filho de Deus pela graça e herdeiro da glória celeste, um outro homem que tinha a mesma fé e o mesmo batismo contava mais uma peça no seu rebanho. Durante anos sem fim, foi o comércio de homens quase o único que tivemos com o Congo»²³.

A escravatura seria, a seu ver, apenas uma das causas que obstaculizava a difusão do cristianismo, mas outras haveria, entre elas a deficiente organização das missões. Para quebrar o "ódio da raça", propunha a formação de um "clero indígena", com inclusão neste domínio da "irmã educadora" para a formação da mulher indígena. E, valorizando a ação missionária, afirma que «colonizar o Congo pela agricultura europeia» era uma utopia, uma perda de vidas e de dinheiro, para apontar: «o nosso esforço deve dirigir-se à civilização do indígena pelas missões, pelas escolas, pelo comércio, enfim, por todos os fatores morais e materiais do progresso». Depois da condenação histórica da escravatura e das

²³ António Barroso – O Congo, seu passado, seu presente e seu futuro. *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*. 8.ª série. 3 e 4 (1888-1889) 176-177.

propostas de uma nova missão, de carácter apenas civilizador, António Barroso desenvolvia um largo estudo do Congo à época, com diversas considerações sobre a geografia do Congo, os seus padrões sociais, a sua economia, com evidente sensibilidade antropológica na minúcia com que desce aos detalhes da vida, das relações sociais, do trabalho, das habitações, das culturas. Procurava basear-se na «observação direta, constante, sem paixão, sem preconceitos de raças, do modo de pensar, de obrar e compreender do preto congo, o estudo das suas aptidões e progresso moral», em contraponto às afirmações de outros etnólogos, revelando uma formação própria de registo evolucionista, o que torna o seu texto numa importante fonte, a diversos níveis, para investigação em diferentes áreas do conhecimento atual.

As suas considerações finais eram para evocar Sá da Bandeira e o seu papel no «quebrar das cadeias infames que estrangulavam a liberdade de milhares de homens», o qual expendera a ideia de que era possível «civilizar primeiro e cristianizar depois». Pelo contrário, António Barroso, discordava: «Nas terras africanas com o cristianismo entrará a civilização [...] onde penetra o cristianismo surge o trabalho, o amor entre os homens, enfim a luz e a liberdade». Com “verdadeiras missões” seria possível pacificar a África. Para ele, não era uma «lisonjeira utopia a formação de uma nova Lusitânia na África, o grande ideal desta sociedade, temos ainda o pulso vigoroso para levantarmos um novo Brasil».

Conclusão

Os tempos históricos de D. António Barroso cruzam-se em várias dimensões, vivendo um século XIX marcado pela herança iluminista, por um acentuado desenvolvimento da ciência e uma vasta proliferação de ideias filosóficas e acesos combates políticos. A aplicação dos princípios científicos à realização material trouxe progresso tecnológico e profundas desigualdades sociais, bem como ambições territoriais de países que consideravam necessária a apropriação de territórios periféricos e sua incorporação na centralidade dos mercados. África era um desses territórios, ainda marcado por sociedades tradicionais e por práticas arcaicas de coerção dos povos autóctones, como era o caso da escravatura, tão longamente discutida no sentido da sua abolição. Seria a legislação abolicionista a impulsionar novas formas de colonização para dar respostas aos interesses económicos. A missão era um dos dispositivos recuperados na nova corrida para África, com todas as suas contradições. Uma missão nova, onde o verbo da salvação se tinha de aliar ao conhecimento, compreensão e empatia para com as populações locais, fazendo uso do arsenal científico da época. Onde uns viam subjugação pela força, outros reivindicavam civilizar, libertar, docilizar. Entre estes, estava o missionário António Barroso.



O CONTEXTO MISSIONÁRIO NO IMPÉRIO PORTUGUÊS EM ÁFRICA: DO “MAPA COR-DE-ROSA DO PADROADO” À “CONCORDATA IMPOSSÍVEL”

HUGO GONÇALVES DORES

Resumo: Em meados da década de 1880, Portugal reclamava junto da Santa Sé o domínio espiritual sobre o vasto território que se entendia entre as costas de Angola e de Moçambique, tal como procurava garantir junto das restantes potências a concretização do famoso projeto do Mapa Cor-de-Rosa. A argumentação portuguesa assentava no princípio de correspondência entre limites políticos e limites eclesiásticos. Ao Mapa Cor-de-Rosa político deveria corresponder o Mapa Cor-de-Rosa do Padroado. Mas no seguimento do Ultimato Britânico de 1890, as reclamações portuguesas junto da Cúria Romana tiveram de se readaptar à nova realidade política. Nas décadas seguintes, as diplomacias portuguesa e pontifícia iriam discutir os limites e as obrigações do Padroado régio, procurando estabelecer uma Concordata para África que se tornou “impossível” de concluir, acabando por impor um *modus vivendi* que perdurou para lá da República. Questões como os direitos históricos padroeiros, a ameaça protestante, a ilegalidade da presença congreganista e o contexto internacional dos impérios em África condicionaram e alimentaram um longo processo decisório que contou com a participação de figuras como António Barroso, primeiro como missionário e depois como bispo em África. Este texto acompanha esse processo histórico essencial para perceber o contexto missionário no império português contemporâneo.

THE MISSIONARY CONTEXT IN THE PORTUGUESE EMPIRE IN AFRICA: FROM THE “ROSE-COLORED MAP OF THE PATRONAGE” TO THE “IMPOSSIBLE CONCORDAT”

Abstract: In the mid-1880s, Portugal demanded from the Holy See the recognition of its spiritual rule over the vast territories between Angola and Mozambique shores, while seeking the approval of its famous Rose-Colored Map project by the other imperial powers. Portuguese allegations were based on the idea of matching political and ecclesiastical boundaries, where the political Rose-Colored Map should correspond to the Rose-Colored Map of the Patronage. But in the aftermath of the 1890 British Ultimatum, Portuguese claims in Rome had to be readapted to the new political situation in colonial Africa. In the following decades, Portuguese and Pontifical diplomacies would struggle over the limits and obligations of the Royal Patronage, seeking to set a Concordat that would be “impossible” to reach, but ultimately leading to a *modus vivendi* that lasted beyond the establishment of the First Republic. Patronage’s historical rights, the Protestant threat, the illegal presence of the religious congregations and the international context of European imperialism had all conditioned and fueled this long decision-making process which had the active participation of different actors, such as António Barroso, first as missionary and then as bishop in Africa. This text follows that crucial historical process in order to understand the missionary context in the contemporary Portuguese empire.

O CONTEXTO MISSIONÁRIO NO IMPÉRIO PORTUGUÊS EM ÁFRICA: DO “MAPA COR-DE-ROSA DO PADROADO” À “CONCORDATA IMPOSSÍVEL”*

HUGO GONÇALVES DORES**

Em março de 1898, D. António Barroso era aguardado em Roma, de passagem para a Índia onde iria assumir a diocese de São Tomé de Meliapor¹, deixando para trás a prelazia de Moçambique e os seus tempos de missionário em África². Era a sua experiência missionária no continente africano que o embaixador português junto da Santa Sé, Miguel Martins Dantas, esperava aproveitar para resolver a querela com a Cúria Romana a respeito do Padroado em África e concluir satisfatoriamente as negociações para uma concordata que Lisboa e Roma encetavam desde meados da década de 1880. O diplomata entendia que o «conhecimento do assunto e esclarecida experiência» de Barroso poderiam ser de «grande auxílio» para a resolução da questão. Portugal desejava uma confirmação pontifícia dos seus direitos históricos padroeiros, enquanto parte da sua estratégia expansionista e de estruturação da sua política missionária no império. Barroso poderia ser uma mais-valia e contribuir, como havia feito enquanto prelado de Moçambique, para defender a causa padroeira.

A defesa do Padroado em África constituiu um dos principais processos históricos no contexto missionário português no final do século XIX, uma vez que ele era entendido, e deveria ser instrumentalizado, pelas autoridades portuguesas como uma força ao serviço dos seus intentos expansionistas e de afirmação do seu domínio colonial nos territórios africanos desejados. O império implicava a

* O texto apresentado encontra-se desenvolvido na tese de doutoramento *Uma Missão para o Império: política missionária e o “novo imperialismo” (1885-1926)*”, levada a cabo no PIUDH (ICS – Universidade de Lisboa), 2014. Constitui, ainda, parte de um trabalho em elaboração sobre as relações entre Portugal e a Santa Sé em contexto missionário em África, entre meados do século XIX e o Acordo Missionário de 1940.

** Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais (CES-UC); Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

¹ Sobre a ação de D. António Barroso enquanto bispo de S. Tomé de Meliapor (1897-1899), ver: Carlos Moreira de Azevedo – António Barroso, bispo de Meliapor (1897-1899): constructor de unidade. *Lusitania Sacra*. 2.^a série, 16 (2004), p. 399-410.

² Arquivo Histórico-Diplomático/Ministério dos Negócios Estrangeiros [AHD-MNE] – *Concordata e Negócios com a Corte de Roma [Concordata]*, Cx. 1010 – Miguel Martins Dantas (embaixador de Portugal junto da Santa Sé) a Henrique de Barros Gomes (ministro dos Negócios Estrangeiros), 26 de março de 1898, fol. 481-482.

missão e a missão implicava o império. Ambos eram indissociáveis. O crescente interesse das potências europeias pelas terras de África e o constante reordenamento das esferas jurisdicionais católicas haviam deixado claro aos governos portugueses que era indispensável conseguir de Roma o reconhecimento pleno dos seus direitos e privilégios. Enquanto instrumento do império, a missão enquadrada no sistema padroeiro deveria constituir uma barreira contra as ameaças estrangeiras, essencialmente corporizadas pela concorrência protestante durante o chamado *Scramble for Africa*³.

Este interesse tinha não só fundamentos económicos, políticos e científicos, mas também humanitários e religiosos, muitas vezes correlacionados, alimentado pelos impulsos dos movimentos missionários internacionais em ambos os mundos protestante e católico. A vaga missionária de Oitocentos usufruiu não só de um renovado fervor evangelizador na Europa e na América do Norte pela salvação das almas dos não-cristãos, mas também de um quadro legal, aceite e consagrado, pelas potências coloniais que garantia a livre circulação e atuação dos missionários nos espaços imperiais. O momento fundador deste direito internacional das missões ocorreu durante a célebre Conferência de Berlim (1884-1885)⁴, cujo Acto Geral estabelecia o princípio da liberdade missionária e tolerância religiosa no espaço em discussão durante o encontro: a chamada Bacia Convencional do rio Congo, que ocupava uma grande parte da África central, do Atlântico ao Índico⁵.

³ Existe uma vasta bibliografia sobre a relação entre os missionários e os impérios europeus em África no período do *Scramble for Africa*. Ver, por exemplo: Hugo Gonçalves Dores; Miguel Bandeira Jerónimo – As Missões e o Império. In Miguel Bandeira Jerónimo, ed. – *O Império Colonial em Questão*. Lisboa: Edições 70, 2012, p. 119-156; Miguel Bandeira Jerónimo – *A Diplomacia do Império Política e Religião na partilha de África (1820-1890)*. Lisboa: Edições 70, 2012; Andrew Porter, ed. – *Imperial Horizons of British Protestant Missions, 1880-1914*. Grand Rapids: Eerdmans, 2003; Andrew Porter – *Religion versus empire? British Protestant missionaries and overseas expansion, 1700-1914*. Manchester: Manchester University Press, 2004; Aylward Shorter – *Cross and Flag in Africa. The White Fathers during the Colonial Scramble (1892-1914)*. Maryknoll: Orbis Books, 2006; Brian Stanley – *The Bible and the Flag: Protestant missions and British imperialism in the nineteenth and twentieth centuries*. Leicester: Appollos, 1990.

⁴ Entre a vasta bibliografia sobre a Conferência de Berlim, ver, entre outros: Stig Förster; Wolfgang J. Mommsen; Ronald Robinson, eds. – *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference 1885-1885 and the onset of Partition*. Oxford-Londres: Oxford University Press-The German Historical Institute of London, 1988.

⁵ Sobre a Conferência de Berlim e as missões, ver, entre outros: Afe Adogame – The Berlin-Congo Conference 1884: The Partition of Africa and Implications for Christian Mission Today. *Journal of Religion in Africa*, 34, n. 1 (maio 2004) 186-190; Olayemi Akinwumi – Political or Spiritual Partition: the impact of the 1884/85 Berlin Conference on Christian Missions in Africa. In Afe Adogame, Roswith Gerloff; Klaus Hock, eds. – *Christianity in Africa and the African Diaspora. The Appropriation of a Scattered Heritage*. Londres-Nova Iorque: Continuum International Publishing Group, 2008, p. 9-19; Horst Gründer – Christian Missionary Activities in Africa in the Age of Imperialism and the Berlin Conference of 1884-1885. In Stig Förster; Wolfgang J. Mommsen; Ronald Robinson, eds. – *Bismarck, Europe and Africa. The Berlin Africa Conference 1885-1885 and the onset of Partition*. Oxford-Londres: Oxford University Press-The German Historical Institute of London, 1988, p. 85-103.

O espírito expresso no seu artigo 6.^o, viria a constituir um importante elemento na interação entre missionários e autoridades coloniais, sendo reafirmado posteriormente noutros tratados internacionais, nomeadamente no Acto Geral da Conferência de Bruxelas (1890), no Pacto da Sociedade das Nações (1919) e na Convenção de Saint-Germain-en-Laye (1919), que revia os articulados das conferências de Berlim e de Bruxelas⁷. A concepção de um princípio de liberdade missionária seria igualmente convencionado em tratados bilaterais de definição de fronteiras no espaço imperial africano, como no Tratado de Zanzibar-Heli-golândia (1890), entre alemães e britânicos, e, no caso que aqui nos interessa, no Tratado Luso-Britânico de 1891⁸, que pôs fim à conflituosidade advinda com o Ultimato Britânico de 1890.

Apesar do recurso a estes diplomas ter sido um constante na relação entre missionários protestantes e autoridades portuguesas (e mesmo por missionários católicos no início da Primeira República⁹), a própria Santa Sé viria a usar o princípio para contestar as reclamações portuguesas face ao regime exclusivista do Padroado. Numa região onde a liberdade missionária estava garantida por convenções internacionais não fazia sentido que um estado reivindicasse direitos protecionistas de uma determinada confissão religiosa, mesmo que o regime constitucional português advogasse uma religião da nação (famoso artigo 6.^o da Carta Constitucional de 1826) e o seu sistema jurídico contivesse um conjunto de normas que procuravam cercar o livre exercício dos cultos não-católicos¹⁰.

⁶ O artigo 6.^o do Acto Geral de Berlim (26 de fevereiro de 1885) estipulava que: «[as potências signatárias] protegerão e auxiliarão, sem distinção de nacionalidades, nem de cultos, todas as instituições e empresas religiosas [...] tendentes a instruírem os indígenas e fazer-lhes compreender e apreciar as vantagens da civilização. Os missionários cristãos, os sábios, os exploradores, suas comitivas, haveres e colecções serão igualmente o objeto de especial protecção. A liberdade de consciência e a tolerância religiosa são expressamente garantidas aos indígenas, como aos nacionais e estrangeiros. O livre e público exercício de todos os cultos, o direito de erigir edifícios religiosos e de organizar missões que pertençam a esses cultos não serão submetidos a estorvo, nem restrição alguma».

⁷ Sobre o impacto do quadro legal saído da I Guerra Mundial na política missionária, ver: Marc Boegner – *Gouvernement et Missions: De l'Act de Berlin au traité de Versailles, Le Monde Non-Chrétien*, 1 (sem data, c. 1920); Vittorio De Marco – “L'Intervento della Santa Sede a Versailles in favore delle Missioni Tedesche”. In Giorgio Rumi, ed. – *Benedetto XV e la Pace – 1918*. Brescia: Morcelliana, 1990; Hugo Gonçalves Soares – *A Missão da República: Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 130-140.

⁸ Artigo 10.^o do Tratado Luso-Britânico de 11 de Junho de 1891: «Em todos os territórios da África oriental e central pertencentes às duas potências, ou sob influência delas, gozarão os missionários de uma e outra nação de plena protecção. Fica garantida a tolerância religiosa e a liberdade de todos os cultos e ensino religioso». José de Almada – *Tratados Aplicáveis ao Ultramar*, Vol. 5. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943, p. 35-47.

⁹ Por exemplo, os verbitas, expulsos de Moçambique em 1916, e os espiritanos em Angola tentaram usar os pressupostos da nova legalidade do pós-guerra a favor da sua ação missionária. Hugo Gonçalves Soares – *A Missão da República...*, p. 150-155.

¹⁰ Como chamou a atenção um dos mais destacados colonialistas portugueses de então, António Enes, o artigo 6.^o de Berlim “brigava” com o seu correspondente cartista, que estabelecia a religião católica

Este texto parte desse contexto de corrida para África e de definição de uma política missionária, para explorar o difícil relacionamento entre Portugal e a Santa Sé relativamente à questão do Padroado Africano, não só porque aquele contexto é o pano de fundo onde decorrerem as tentativas de acordo, como também a sua compreensão é fundamental para perceber a postura de cada uma das diplomacias na resistência em ir para a mesa das negociações. A argumentação portuguesa assentava essencialmente nos direitos históricos padroeiros garantidos pelos Papas aos reis de Portugal, nos séculos XV e XVI, enquanto que a relutância pontifícia em admitir cabalmente a validade desses pressupostos advinha do facto de olharem para a ação missionária portuguesa como incapaz de exercer uma evangelização frutífera num mundo de intensa competição interconfessional¹¹. O espaço colonial no século XIX não era o mesmo daquele onde decorrera a missionação quinhentista, que garantira a Portugal os privilégios padroeiros. Aos olhos da Santa Sé, o reino católico de Portugal não parecia à altura de corresponder aos desafios do momento: a competição protestante ou as exigências da missionação moderna. Para Portugal, o Padroado não era simplesmente uma questão religiosa, como nunca o fora, era uma necessidade política e insistiu com a Santa Sé pela sua legalidade e capacidade de exercer a sua função político-religiosa.

1. O Mapa Cor-de-Rosa do Padroado

Desde meados do século XIX que Lisboa reclamava junto do Papa o reconhecimento do domínio espiritual sobre o vasto território que se entendia entre as costas de Angola e de Moçambique, tal como procurava garantir junto das restantes potências a concretização do famoso projeto do Mapa Cor-de-Rosa. A argumentação portuguesa assentava no princípio de correspondência entre

apostólica romana, como a religião da Nação. Como seria possível que num determinado território português fosse permitido aos nacionais e aos estrangeiros a liberdade pública de culto e a construção de edifícios exteriormente identificados como templos, apesar de não serem católicos? Perante este antagonismo, o deputado chegava a sugerir ao governo que, caso pretendesse o alargamento dos direitos religiosos das populações nas colónias, propusesse a «revogação ou alteração» do artigo cartista. «Desacatá-lo em tratados internacionais», era para ele uma «indignidade», não pelo âmbito do disposto, mas pelo desrespeito à Lei fundamental do país. Aliás, Enes não deixou de referir quão «incrível» era para uma nação colonial conservar no seu texto constitucional uma disposição como o cartista artigo 6.º. Discurso de António Enes. *Diário da Câmara dos Deputados*, N.º 100, 9 de março de 1885, p. 2176. Sobre a reação portuguesa ao artigo 6.º do Acto Geral de Berlim, ver: Hugo Gonçalves Dores – *Uma Missão para o Império...*, p. 29-33. Sobre a questão da legislação sobre o exercício de práticas religiosas não-católicas, ver: Rita Mendonça Leite – *Representações do Protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa-UCP, 2009.

¹¹ Para a competição interconfessional no império português, ver: Hugo Gonçalves Dores; Miguel Bandeira Jerónimo – *Dinámicas Imperiales en Competición: Política y Religión en el imperio colonial portugués (1890-1930)*. In Gonzalo Álvarez Chillida; María-Dolores Elizalde Pérez-Grueso; Xavier Huete de Lempis, eds. – *Gobernar Colonias, Administrar Almas. Poder colonial y órdenes religiosas en la renovación de los imperios ibéricos (1808-1930)*. Madrid: Casa de Velásquez, 2018, p. 39-56.

limites políticos e limites eclesiásticos. Ao Mapa Cor-de-Rosa político deveria corresponder o "Mapa Cor-de-Rosa do Padroado". O império civil e o Padroado estavam intrinsecamente associados. Era indispensável conseguir do Papa o reconhecimento do sistema padroeiro nos domínios portugueses africanos e na sua suposta área de influência. Roma deveria confirmar o Padroado nas regiões já reconhecidas, diplomaticamente, a Portugal pelos acordos de 1886 com a França e a Alemanha, o que incluía o litoral de Angola e o litoral de Moçambique, mas também, e sobretudo, o espaço entre as duas províncias ultramarinas. Se estas convenções bilaterais davam ao país esses territórios, a Santa Sé deveria ser convencida a fazer o mesmo, em matéria eclesiástica¹².

Este plano não era novo, mas o contexto internacional em África na sequência da Conferência de Berlim (1884-1885) exigia medidas rápidas. Para Portugal era fundamental demonstrar à Santa Sé a «conveniência que havia para ambos os governos» em dividir o quanto antes a região da África Central, já garantida ao país por acordos bilaterais com os franceses e os alemães, apesar da ausência de qualquer tratado com os britânicos. Aos olhos das autoridades portuguesas, o reconhecimento do Padroado era indissociável de uma legitimação política territorial perante as outras nações. Tratava-se de um ciclo contínuo: o reconhecimento político consolidaria o reconhecimento eclesiástico, que contribuiria para afirmar presença ou a influência portuguesa em determinado território, que legitimaria a defesa dos privilégios eclesiásticos¹³.

No início de 1887, o embaixador português junto do Papa, João Baptista Ferrão de Carvalho Martens (conhecido por Martens Ferrão) enviava ao cardeal secretário de Estado, Ludovico Jacobini, uma nota e uma *Memória* com as propostas de reorganização e regulação do exercício padroeiro. A ideia era dar início às negociações para uma concordata para o Padroado africano, tal como se fizera para a Ásia com a Concordata de 1886. O governo português estava empenhado em "impedir qualquer acordo" da Santa Sé com outras potências que "prejudicasse" o plano português. À data, a Sagrada Congregação *de Propaganda Fide*, o "ministério" pontifício das missões, estava assoberbada com as inúmeras solicitações de congregações religiosas para delimitar os seus espaços de ação no continente africano, muitas vezes, com acérrimas disputas entre elas por um determinado território (como aconteceu com os espiritanos e os padres brancos na África central). O governo português entendia que era o momento ideal para levar a Santa Sé a negociar. Sabia-se que o estabelecimento de jurisdições eclesiásticas

¹² AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Barros Gomes a Martens Ferrão, 14 de maio de 1888, fol. 359-359v. A convenção com a França foi assinada a 12 de maio de 1886 e a convenção com a Alemanha é datada de 30 de dezembro de 1886.

¹³ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Augusto de Andrade (encarregado de negócios da Embaixada de Portugal junto da Santa Sé) a Barros Gomes (ministro dos Negócios Estrangeiros), 7 de dezembro de 1886, fol. 268-270.

pela *Propaganda Fide* em territórios reclamados por Portugal dificultaria a conclusão de um acordo favorável às exigências de Lisboa. Uma situação jurisdicional existente seria sempre mais difícil de alterar, fosse pelo lado de Portugal, fosse pelo lado da *Propaganda Fide*. Ora, era preciso apressar a Cúria a decidir¹⁴.

Na *Nota* de Martens Ferrão pedia-se a confirmação dos direitos padroeiros sobre os territórios de Angola, Moçambique e daqueles entre as duas províncias, conciliando o «domínio civil português de costa a costa» e o domínio religioso, que se entendia ser inerente ao direito de Padroado. Sendo uma «antiga nação com deveres de conservar a tradição», seria «um erro imperdoável» se o país não pudesse contribuir para o desenvolvimento religioso e para a missão católica em África, «o principal meio de civilizar aquelas populações». A reorganização do mapa eclesiástico proposta apresentava algumas daquelas que viriam a ser as principais e recorrentes sugestões portuguesas durante as negociações para a concordata durante as duas décadas seguintes. Entre elas estavam a elevação do bispado de Angola e Congo a arcebispado, e da prelazia de Moçambique a diocese, uma vez que, na visão dos seus proponentes, o estatuto eclesiástico existente não correspondia à eficiente ação missionária em curso na região, ou pelo menos aquela que Portugal supunha aí existir¹⁵.

A morte do secretário de Estado, em fevereiro de 1887, e o facto de a *Propaganda Fide* ainda não dispor de um «plano definitivamente assente» da organização eclesiástica de África, atrasaram e dificultaram este impulso inicial. Sem uma estratégia geral para a partilha do continente seria difícil a *Propaganda* aceitar qualquer circunscrição dependente do Padroado que poderia constranger futuros planos propagandistas ou fragilizar o processo evangelizador católico, por causa das debilidades evangelizadoras associadas à missão nos territórios sob domínio de Portugal. O dicastério não queria precipitar uma resolução que viesse a prejudicar o seu objetivo principal, pois tal como Portugal, também sabia que uma situação de facto traria maiores obstáculos a novas reformulações num território que estava em constante expansão e (re)definição de fronteiras. A ansiedade portuguesa traduzia o evidente receio de que a *Propaganda Fide* fosse continuando o seu processo de partilha jurisdicional de África a expensas dos territórios que estariam dentro dos limites reclamados pelo Padroado¹⁶.

A partir de Lisboa, o núncio Vincenzo Vannutelli sugeria ao prefeito da *Propaganda Fide*, cardeal Giovanni Simeoni, que se atribuisse ao Padroado português os territórios que o país “efetivamente” possuía, garantindo esses mesmos direitos

¹⁴ Archivio Storico di Propaganda Fide [ASPF] – *Actae Sacrae Congregationis de Propaganda Fide [Acta]*, vol. 259 (1889) – Martens Ferrão a Luigi Jacobini, 28 de janeiro de 1887, fol. 506.

¹⁵ ASPF – *Acta*, vol. 259 (1889) – Martens Ferrão a Luigi Jacobini, 28 de janeiro de 1887, fol. 506.

¹⁶ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martens Ferrão a Barros Gomes, 16 de março e 15 de Abril de 1887, fol.. 271-275 e 280-282v.

nas áreas que um dia viesse a adquirir, aproximando-se da política de "territorialização" das missões que a Santa Sé adotara no rescaldo da Conferência de Berlim¹⁷. A conceção de territorializar as missões tinha uma certa recetividade em Portugal por causa da ideia de corresponder jurisdição política e jurisdição eclesiástica. Assim sobrepor o "Mapa Cor-de-Rosa do Padroado" ao "Mapa Cor-de-Rosa do Império" acompanhava a estratégia pontifícia para os territórios de missão. Era importante para o sucesso de ambos os "sonhos" portugueses comprovar a validade de um e de outro. E foi neste sentido, que Portugal procurou o apoio de uma personalidade improvável, que poderia granjear algum suporte na Cúria: o arcebispo de Argel e fundador da congregação dos Padres Brancos, cardeal Charles-Martial-Allemande Lavigerie¹⁸.

O plano do ministro dos Negócios Estrangeiros, Henrique de Barros Gomes, era claro: conseguir que o cardeal aceitasse fundar uma missão na Zambézia, com o duplo propósito de expandir a "presença" portuguesa para o *hinterland* africano, que se começava a disputar com os britânicos, e o de servir de prova do empenho luso na atividade missionária católica, uma mais-valia para os argumentos a defender em Roma. A Lavigerie deveria demonstrar-se o «quanto o governo português estava disposto a apoiar qualquer tentativa tendente a suprimir, ou pelo menos, a atenuar os males da escravatura», um dos grandes cavalos-de-batalha do arcebispo de Argel. A proposta pretendia, através da fundação de uma missão na África oriental, combater os efeitos negativos do tráfico de escravos e consolidar a fixação nacional naquela região, de modo a empreender essa alta função civilizacional. Era a conjugação de dois pressupostos da política missionária dos poderes imperiais: uma missão religiosa para confirmar o domínio político e para expandir a obra civilizadora europeia¹⁹.

A possibilidade de criar uma missão na região do Lago Niassa, com acesso direto ao oceano (via rio Zambeze), aparecia como providencial, porquanto as missões dos padres brancos nos Grandes Lagos africanos se deparavam, naquele momento, com graves dificuldades de comunicação entre si e com a costa marítima, por causa da oposição das populações autóctones no Uganda e no Lago Tanganica contra os missionários. O sucesso deste acordo com os portugueses permitiria um novo conjunto de vias de acesso e contacto entre as obras missionárias dos padres

¹⁷ Para um olhar sobre a política de territorialização da Santa Sé: Claude Prudhomme – *Stratégie Missionnaire du Saint-Siège sous Léon XIII (1878-1903)*. Roma: École Française de Rome, 1994, p. 486-488.

¹⁸ Sobre Lavigerie: François Renault – *Cardinal Lavigerie: Churchman, prophet and Missionary*. Londres: Athlone Press, 1994 e François Renault – *Lavigerie: L'Esclavage Africain et l'Europe (1868-1892)*. Tomo 2: *Campagne Antiesclavagiste*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1971; Marcel Storme – *Rapports du Père Planque, de Mgr. Lavigerie et de Mgr. Comboni sur l'Association Internationale Africaine*. Bruxelas: Académie Royale des Sciences d'Outre-mer, 1957; Jules Tournier – *Cardinal Lavigerie et son action politique (1863-1892): D'après des documents nouveaux et inédits*. Paris: Perrin, 1913.

¹⁹ AHD-MNE – *Livro Branco*, 1890, Fundação da missão religiosa de M'ponda – Barros Gomes a Martens Ferrão, 10 de novembro de 1888, fol. 243-244.

brancos. Ora, tanto para Portugal, como para Lavigerie, esta proposta era bastante vantajosa e, por isso, o cardeal comprometeu-se a «desvanecer qualquer dificuldade que pudesse surgir em Roma» contra o que ambos planeavam, e a trabalhar no sentido de conseguir o apoio da sua congregação religiosa. Para reforçar o comprometimento português no acordo, Barros Gomes indicou ao embaixador a partida da expedição de António Maria Cardoso, que antes de embarcar para Moçambique pedira o envio de missionários católicos, «como meio de assentar influência moral»²⁰. Conciliar a missão de Lavigerie com a intervenção militar era de «grande conveniência», constituindo ainda um «meio eficaz para se manter e desenvolver» o Padroado africano, uma vez que se pretendia que aquela missão ficasse subordinada ao sistema padroeiro. Esta dupla estratégia é sintomática do desejo de associar o “Mapa Cor-de-Rosa do Império” ao “do Padroado”. Haveria benefícios para todas as partes: os portugueses veriam consolidada a sua presença política; Lavigerie veria a sua obra assegurada; e a Santa Sé veria o avanço da missionação católica. Esta era, pelo menos, a expectativa portuguesa²¹.

Mas a proposta feita ao prelado francês tinha, obviamente, outros pressupostos, num período de crescimento da corrida ao continente africano. A ideia de fixar uma missão católica numa região onde existiam, à época, missões protestantes não era coincidência, mas sim uma estratégia deliberada. Era um claro caso de concorrência política exercida em parâmetros religiosos. Como lembrou Barros Gomes a Martens Ferrão, o acordo com Lavigerie tinha um «alto alcance político para a afirmação» do domínio nacional em Moçambique. Essa observação era partilhada pelo núncio Vannutelli, quando referiu ao secretário de Estado da Santa Sé, Mariano Rampolla, que era «a influência inglesa» que os portugueses queriam combater, «opondo-lhe um concorrente». Por seu turno, para os missionários escoceses instalados no Niassa, a possibilidade da região cair na esfera portuguesa não era equacionável²².

Um dos procedimentos utilizados para a discussão sobre o Padroado foi a convocação, a 14 de dezembro de 1889, de uma “congregação mista” dos cardeais das Congregações dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e da *Propaganda*

²⁰ AHD-MNE – *Livro Branco*, 1890, Fundação da missão religiosa de M’ponda – Barros Gomes a Martens Ferrão, 10 de novembro de 1888, fol. 244-245. François Renault, *Lavigerie...*, Tomo 2, p. 166.

²¹ François Renault, *Lavigerie...*, Tomo 2, p. 199-201. Archivio Segreto Vaticano/Segreteria di Stato [ASV-SS], 1888-1894, *Africa*, fasc. 4 – Vannutelli a Rampolla, 30 de outubro de 1888 – fol. 429. AHD-MNE – *Livro Branco*, 1890, Fundação da missão religiosa de M’ponda, fol. 245-261. AHD-MNE – 3P/ A19/ M51 Missão religiosa no M’ponda (Nyassa) – Barros Gomes a Martens Ferrão, 1 de junho de 1889 e 10 de junho de 1889, fol. 16-17P. Hugo Gonçalves Dores, *Uma Missão para o Império...*, p. 53-57.

²² AHD-MNE – *Livro Branco*, 1890, Fundação da missão religiosa de M’ponda – 244 e 246. ASV-SS – 1888-1894, *Africa*, fasc. 4, 204/78 – Vannutelli a Rampolla, 30 de outubro de 1888, fol. 341. John Baur – *2000 years of Christianity in Africa*. 2.^a edição. Nairobi: Paulines Publications Africa, 1998, p. 209-210. Sobre a ação dos missionários escoceses no Niassa e a estratégia imperial portuguesa, ver: Hugo Gonçalves Dores – *Uma Missão para o Império...*, p. 68-73.

Fide, reunião cardinalícia que teria a função de examinar a alegação apresentada e dar o seu parecer²³. Esta seria a primeira de uma série de encontros cardinaícios que ao longo das duas décadas seguintes iam debruçar-se sobre a querela padroeira em África²⁴. Partindo dos textos de Martens Ferrão enviados em 1887, os cardeais debruçaram-se sobre a *ponenza* (proposta de discussão) relativa à questão dos limites do exercício territorial do Padroado, tocando inclusivamente na sua própria validade. Esta abordagem contestava as alegações portuguesas, uma vez que na sua perspectiva o regime padroeiro não estava em causa. O que desejavam da Cúria era apenas o reconhecimento dos territórios sob o Padroado, ou seja, confirmar que dentro das manchas rosadas do plano imperial português estavam assegurados os seus direitos eclesiásticos. Para Lisboa, o Padroado em África, tal como no Ásia, existia *de facto*, não havia que discutir a sua validade ou legitimidade. Em particular, havia que reconhecer-se que a Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, estabelecida pela *Propaganda Fide* para os espiritanos, em 1865, não poderia manter a sua sujeição ao dicastério romano. A missão aí existente deveria passar definitivamente para a autoridade do bispo de Angola e Congo. Esta era uma das querelas que os portugueses queriam ver resolvida²⁵.

Porém, os cardeais tinham outra opinião. O cardeal Simeoni, prefeito da *Propaganda*, defendia que o Padroado teria de ser restringido devido à escassez dos meios disponibilizados pelo governo português e a reduzida influência política do país nos territórios em discussão, pelo que ele só poderia exercer-se onde existisse real domínio político português. Só haveria Padroado em áreas claramente submetidas a Portugal e não apenas reclamadas pelo país. O cardeal Serafino Vannutelli era da mesma opinião, sustentando o seu argumento não só com os pressupostos do Acto Geral de Berlim, que estabelecia a liberdade religiosa sem «protecção nem privilégios», mas também porque nenhuma potência iria permitir a interferência de outro estado em matéria religiosa, ainda que resultasse de uma decisão da Santa Sé. Rampolla seguia ambos os cardeais, referindo que este ponto não levantaria grandes dificuldades no futuro acordo, pois o Padroado deveria

²³ Apesar das possessões ultramarinas portuguesas não dependerem da *Propaganda Fide*, esta não só era o organismo central onde se definia o lugar e a estratégia das missões católicas, como uma parte substancial do que estava em causa relacionava-se com as acusações lusas da sua intromissão em assuntos e áreas que dependiam exclusivamente do Padroado e do seu exercício.

²⁴ Entre os cardeais presentes estavam: o cardeal-secretário, Mariano Rampolla (que substituíra Ludovico Jacobini no cargo em 1887), Serafino Vannutelli (prefeito da Congregação das Indulgências e Relíquias e irmão do nuncio em Lisboa) e Camillo Mazzella (prefeito da Congregação do Índex). Também estavam presentes os secretários de ambas as congregações: Domenico Ferrata (antigo nuncio em Bruxelas e secretário dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários) e Domenico Maria Jacobini (secretário da *Propaganda Fide* e futuro nuncio em Lisboa, substituto de Vannutelli). Os cardeais Lucido Parocchi (prefeito da Congregação da Residência dos Bispos) e Mieczyslaw Ledochowski (futuro prefeito da *Propaganda*), que deveria tomar parte da reunião, não puderam comparecer.

²⁵ ASPF – Acta, vol. 259 (1889), *Sulla questione del Patronato Portoghese in Africa*, fol. 523-524.

restringir-se ao domínio civil português e excluir-se dos territórios dos outros estados. Mas o cardeal-secretário ia mais longe ao referir, que mesmo no espaço administrado pelos portugueses, incluídos na Bacia Convencional do Congo, não deveria existir regime padroeiro em virtude do artigo 6.º e da liberdade «de religião e de missão». Deste modo, a assinatura do país no Acto Geral era comprovativo de uma descrédibilização do Padroado e daquilo que ele comportava. Rampolla reforçava a ideia de que o Padroado era um “prémio” da Santa Sé em reconhecimento do empenho do padroeiro na fundação e propagação da Igreja católica, com todos os elementos indispensáveis à prática da religião, e não apenas pela presença de qualquer indício de culto católico ou pela intenção de promovê-lo. Exigia-se, pois, uma realidade mais palpável. Esta posição vinha criar dificuldades à argumentação portuguesa, pois em algumas regiões do império dificilmente se poderia comprovar a existência de vida religiosa católica, havendo apenas vislumbres antigos da passagem de missionários ou nem isso sequer. E Roma esperava muito mais de um padroeiro²⁶.

Ainda durante a congregação mista dois outros pontos foram discutidos pela sua importância para a estratégia missionária pontifícia: o restabelecimento das congregações religiosas e a proteção da religião católica. Na visão romana, a mudança na legislação anti-congreganista portuguesa era indispensável para o desenvolvimento eficaz da missão católica e deveria servir como prova da dedicação do país nessa causa, pois um clero regular devidamente formado, era o que estava melhor habilitado para a evangelização *ad gentes*. Relativamente à proteção do catolicismo, que era um dos deveres fundamentais de um padroeiro, os cardeais condescendiam que, pelo menos nos territórios sob os termos de Berlim, o país poderia admitir a entrada e a permanência legais de cultos protestantes. Porém, no restante espaço ultramarino, a Santa Sé esperava que se cumprissem os princípios previstos na Carta Constitucional em matéria religiosa, porque também era um método de contornar o avanço missionário protestante. A Santa Sé acreditava que, de facto, Berlim tinha limites geográficos na sua aplicação e se dentro deles o Acto Geral deveria ser a norma, fora deles não deveria ter qualquer aplicabilidade. Ao impossibilitar a restrição da atividade protestante, o documento contradizia, teoricamente, as condições inerentes ao exercício do

²⁶ ASPF – *Acta*, vol. 259 (1889), *Dubbi*, fol. 524-527. Quando Martens Ferrão iniciou as conversações com a Santa Sé, em 1887, pediu esclarecimentos ao governo em Lisboa sobre o impacto do espírito do artigo. A “amplidão” dos seus termos era dificilmente conciliável com a natureza do sistema padroeiro, uma «*jurisdição privada em si e exclusiva de outra*». Nesse sentido, a liberdade missionária não se poderia aplicar numa área com esse tipo de jurisdição. O embaixador já teria sido alertado das possíveis reservas que a Santa Sé levantaria a respeito dos pressupostos do artigo 6.º, na eventualidade de se discutirem os termos para um acordo sobre o Padroado em África. AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martens Ferrão a Barros Gomes, 14 de junho de 1887, fol. 308-311v. Hugo Gonçalves Dores – *Uma Missão para o Império...*, p. 64-68.

Padroado. A liberdade de Berlim não era compatível com a exclusividade do sistema padroeiro²⁷.

Mas apesar das posições expressas, no final do encontro, os cardeais ficavam-se pelas sugestões e as possibilidades. Se, por um lado, aceitavam a eventualidade de elevar a prelazia de Moçambique a diocese, que de qualquer forma não ficava legalmente decidida, por outro, insistiam na continuidade da Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, dependente da *Propaganda*, até que o número de membros do clero do bispado de Angola e Congo aumentasse e a circunscrição pudesse ser transferida para a supervisão desse clero, o que deixava em aberto a expectativa da prefeitura passar para a diocese de Angola e Congo. Além disso, a congregação mista não podia decidir aprofundadamente o problema enquanto Portugal não lhe remetesse informações sobre as condições materiais e humanas disponibilizadas para a obra missionária e sobre os limites geográficos concretos da jurisdição reclamada. Sem estes dados, os cardeais não se predispunham a elaborar um esboço de concordata que servisse de base às negociações entre as partes²⁸.

Começava, assim, o impasse verbal sobre o Padroado Africano, definindo-se aqui os pontos de fricção entre as duas diplomacias. Roma repetiria constantemente o pedido destas informações com duas premissas: em primeiro lugar, os limites jurisdicionais não podiam pôr em causa as circunscrições propagandistas, e, em segundo, as condições humanas eram uma forma de introduzir o problema da ilegalidade das congregações. Por conseguinte, se Portugal admitisse o primeiro ponto, prescindindo de insistir no tema, e aceitasse reverter o segundo, revogando a legislação, então a Santa Sé ponderava sentar-se à mesa das negociações e até moldar um esboço de concordata. Por seu turno, Portugal reiteraria os princípios essenciais da sua política missionária: o Padroado estendia-se a todo o império sob administração portuguesa e rever as leis sobre as congregações era inoportuno, mas que apesar disso seriam bem acolhidos todos os missionários regulares, desde que "padroeiramente" integrados. Na próxima década, o âmago da contenda estaria nestes pontos. Em conclusão, a congregação mista deixava o "Mapa Cor-de-Rosa do Padroado" em suspenso, sem confirmação nem negação.

2. O Ultimato Britânico

Foi o Ultimato Britânico de 11 de janeiro de 1890, um mês depois da reunião de cardeais, que alterou a situação existente e veio pôr em causa os argumentos defendidos nas propostas eclesiásticas portuguesas, ao estabelecer um novo

²⁷ ASPF – *Acta*, vol. 259 (1889), *Dubbi*, fol. 524-527.

²⁸ ASPF – *Acta*, vol. 259 (1889), *Dubbi*, fol. 528-537.

contexto político e territorial na África central²⁹. As negociações luso-britânicas para resolver o impasse na região do Shire definiriam, não só, novos espaços imperiais para cada uma das potências, como alargariam o sistema de liberdade missionária lançado anos antes pelo Acto Geral de Berlim. Assim, paralelamente à negociação de âmbito político, dirimindo-se argumentos sobre esferas de influência e direitos históricos de ocupação, figurava o problema religioso, que desde início acompanhara a rivalidade interimperial anglo-portuguesa na África Central, fosse no convite português feito a Lavigerie, fosse pela forte campanha junto da opinião pública britânica promovida pelos missionários protestantes escoceses instalados na região³⁰.

No texto do Convénio de 20 de agosto de 1890, a primeira tentativa para resolver a querela, figurava um artigo onde se expressava a liberdade de ação dos missionários nos territórios dos dois países (artigo 10.º). Mas a contestação aos termos do acordo nos meios políticos de ambos os países, insatisfeitos com o estabelecido, obrigou as duas diplomacias a retomar os contactos para a revisão do mesmo. Aproveitando a oportunidade disponibilizada, o governo português tentou suprimir o artigo, por ser contrário à Carta Constitucional. No início de outubro, o ministro britânico em Lisboa, Sir George Petre, esclareceu que o seu governo não aceitaria modificar o artigo 10.º, nem aceitaria que o mesmo não tivesse aplicabilidade em todas as possessões lusas, incluindo Angola, ou seja, a sua doutrina era aplicável de costa a costa. No parlamento em Lisboa, ainda se protestou contra o conteúdo do artigo, mas tal como os plenipotenciários em Berlim, também aqui os negociadores portugueses não iria denunciar um acordo internacional com base num pressuposto religioso, que era visto pelo outro lado como um importante princípio jurídico internacional. Na balança das relações diplomáticas, Portugal voltava a subverter as leis constitucionais internas, resignando-se à pressão externa e, mais uma vez, em matéria missionária. Quando finalmente um acordo foi conseguido, com o Tratado Luso-Britânico, de 11 de junho de 1891, o seu artigo 10.º correspondia ao espírito do artigo 6.º de Berlim,

²⁹ José de Almada – *A Aliança Inglesa: Subsídios para o seu estudo*. Vol. 2. Lisboa: Imprensa Nacional de Lisboa, 1947, p. 273. Sobre o processo diplomático após o envio da Nota britânica, ver: Miguel Patrício – Do Ultimatum de 1890 ao Tratado Luso-Britânico de 1891 – ensaio de história diplomática. *Revista do Instituto de Direito Brasileiro*. 10 (2013), p. 11371-11413. Sobre a recepção do Ultimato nos meios católicos em Portugal, ver: António Matos Ferreira – Repercussões do Ultimatum no meio católico. *Lusitania Sacra*, 2ª serie. 6 (1994) 31-45.

³⁰ AHD-MNE – *Livro Branco*, 1890, fol. 38. John McCracken – *Politics and Christianity in Malawi: 1875-1940: The impact of the Livingstonia Mission in the Northern Province*. Blantyre: Christian Literature Association in Malawi, 2000, p. 198. Ian Linden – *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland 1889-1939*. Berkeley: University of California Press, 1974, p. 18. Sobre o papel da imprensa na crise diplomática anglo-portuguesa: Robert Howes – The British Press and Opposition to Lord Salisbury's Ultimatum of January 1890. *Portuguese Studies*. 23, N.º 2 (2007), p. 153-166. Hugo Gonçalves Dores – *Uma Missão para o Império...*, p. 72-75.

consagrando que em todos os territórios de ambas as potências na África oriental e central os missionários das duas nacionalidades gozariam de «plena protecção», ficando ainda «garantida a tolerância religiosa e a liberdade de todos os cultos e ensino religioso». Ao contrário do que a lei portuguesa previa, na Carta Constitucional e no Código Penal, os não-católicos ficavam livres de fazer propaganda religiosa, protegidos por uma norma internacional³¹.

O fracasso do sonho de uma África Meridional Portuguesa significava consequentemente o malogro do "Mapa Cor-de-Rosa do Padroado", que não teria sustento sem o seu correspondente político, pois como a congregação mista de dezembro de 1889, a opinião do núncio Vannutelli e a própria argumentação portuguesa haviam deixado bem explícito, o regime padroeiro só poderia reconhecer-se nos domínios políticos de Portugal. Sem um império civil, o país jamais conseguiria validar um império eclesiástico, que nem sequer estava garantido por causa da relutância da *Propaganda Fide* em abdicar das suas circunscrições existentes no interior do espaço ultramarino português. A Santa Sé condescendera na Índia, mas não condescenderia em África. Por outro lado, a aceitação por parte de Portugal dos novos princípios do Direito internacional das missões era vista pelos meios romanos como uma renúncia tácita aos deveres inerentes ao Padroado. A Santa Sé esperava que o padroeiro fosse mais do que um detentor de direitos. Ele deveria ser promotor e protetor da missionação católica, contribuindo ativamente para a evangelização e competindo com a concorrência protestante. Para Roma esta era a linha que o país deveria seguir se desejasse usufruir do legado histórico do Padroado e caso insistisse na regulação do seu regime.

3. Reformulação das propostas portuguesas: O *Memorandum* de 1893

A receção em Roma do artigo 10.º da Convenção de 20 de agosto de 1890 não foi a melhor. Rampolla informou Vannutelli que, apesar da Santa Sé acolher «o mais favoravelmente possível» os pedidos portugueses sobre o Padroado em África, os termos previstos no tratado vinham dificultar a decisão³². Como poderia o padroeiro cumprir «os seus deveres de proteger, defender, promover e favorecer a religião católica» se ficaria obrigado a permitir a livre atuação dos «missionários heterodoxos?». Uma das conclusões da congregação mista de 1889 era exatamente a de se exigir a Portugal o cumprimento da legislação referente aos protestantes,

³¹ AHD-MNE – *Soberania Portuguesa na Zambézia*, Cx. 1112 – Petre a Barbosa du Bocage, 7 de outubro de 1890, fol. 167-1 a 167-2. *Diário da Câmara dos Pares do Reino*, N.º 15, 10 de junho de 1891 – Discurso de Barbosa du Bocage, p. 4. Para o texto do Tratado, ver: José de Almada – *Tratados Aplicáveis ao Ultramar*. Vol. 5. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943, p. 35-47.

³² Aquando da assinatura do Tratado do Zaire (1884), Vannutelli levantara as mesmas dúvidas sobre a dimensão religiosa associada aos termos de liberdade de culto no ultramar. Cf. Miguel Bandeira Jerónimo – *A Diplomacia do Império...*, p. 291-292.

exceto na Bacia Convencional do Congo salvaguardada pelo artigo. 6.º do Acto de Berlim. Com o acordo luso-britânico, essa área aumentava exponencialmente, pois o âmbito do artigo 10.º estendia-se a todas as possessões ultramarinas das nações em questão. Um dos principais receios de Rampolla era o dinamismo missionário britânico, nomeadamente protestante, contra o qual Portugal não tinha meios de concorrer. Roma, reclamando da liberdade aceite, assumia que a única forma de inverter o iminente avanço da evangelização protestante era ela própria conseguir essa liberdade de ação, que constituía uma atitude contrária às regras do regime padroeiro. De modo a deixar inquestionável a posição pontifícia, Rampolla encarregou o núncio de avisar o governo, que o disposto do tratado seria levado em conta, no seu teor religioso, nas futuras negociações sobre o Padroado, caso se viessem a realizar. Para Roma, o documento «modificava essencialmente o estado das coisas»: liberdade religiosa e privilégio padroeiro eram difíceis de conciliar. Por conseguinte, a proposta de 1887 teria de ser revista. Do lado português, a nova situação política trazia mudanças aos pressupostos apresentados para se negociar uma concordata. Se o Padroado tinha, tanto na perspetiva nacional como na pontifícia, uma correlação com a geografia política, estas novas circunstâncias alteravam “completamente” a realidade apresentada em 1887, ultrapassada pelos acontecimentos³³.

No início de 1892, o Ministério dos Negócios Estrangeiros começou a elaborar uma nova proposta para submeter à Santa Sé, tendo em consideração um relatório elaborado por António Barroso, entre 1890 e 1891, ainda na qualidade de missionário com experiência em África. Interpelado, o agora prelado de Moçambique concordava com o plano ministerial por «conciliar os verdadeiros interesses nacionais, com os religiosos». Acreditava que a organização de uma vasta província eclesiástica a sul do Equador, agregando as possessões portuguesas, poderia «ombrear com a francesa ao norte de África». Barroso entendia que da parte da Cúria não se poderiam levantar «objecções sérias» contra a proposta, uma vez que o país prescindia de regiões que o direito histórico lhe haviam associado, e que o passado recente demonstrava o empenho moral e material do governo para a ação missionária católica. Alertava, ainda, para a urgência da conclusão do acordo, uma vez que em vinte anos este seria ainda mais difícil, em virtude do desenvolvimento da presença missionária e dos planos empregues no continente que consolidariam a realidade religiosa. Para Portugal seria muito mais complicado contrariar a *Propaganda* e retirá-la das prefeituras apostólicas se a sua presença no terreno se fortalecesse através de uma rede de missões e

³³ Archivio Segreto Vaticano, Archivio Nunziatura Lisbona (ASV-ANL), *Collegio delle Missioni Ultramarine e Africane (1885-1888)*, N.º 318, Fasc. 4, Div. IV, Pos. III, Sez. 4.ª – Rampolla a Vannutelli, 9 de setembro de 189-, fol. 227-228. AHD/MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – António Costa Lobo (ministro dos Negócios Estrangeiros) a Martens Ferrão, 26 de janeiro de 1892 e Martens Ferrão a Costa Lobo, 6 de fevereiro de 1892, fol. 386-386v. e 387-388, respetivamente.

estações civilizadoras que servissem de argumento favorável ao dicastério, protegido pelas garantias das convenções internacionais de liberdade missionária. Havia perfeita consciência de que Roma não esqueceria as possibilidades que o artigo 6.º de Berlim davam a si mesma³⁴.

O Ministério da Marinha e Ultramar entendia que a conciliação entre mapa político e mapa eclesiástico era o meio indispensável para o desenvolvimento do trabalho missionário, pois dava «uma unidade de ação às missões católicas, assim nacionais, como estrangeiras». Não obstante de referir que em «nada pode prejudicar os convênios internacionais de liberdade religiosa», sublinhava a importância da missionação católica como contraponto a atividades religiosas distintas do catolicismo, mesmo que as missões católicas fossem estrangeiras, até porque o sistema padroeiro acabaria por incluí-las na supervisão portuguesa, ou seja, valorava a confessionalidade da missão face à nacionalidade dos missionários. Assim, a formação de um bispado correspondente a toda a província de Moçambique era igualmente vista como uma «verdadeira força contra as invasões de propaganda religiosa de outra espécie, especialmente da propaganda maometana». A presença do Islão na África oriental era entendida como uma «verdadeira calamidade», por causa das «suas diligências para a continuação do estado servil», o que mostra os usos do discurso humanitário na defesa do Padroado. Para Angola, concordava-se com a constituição de um arcebispado primacial correspondendo a toda a província, absorvendo assim as prefeituras apostólicas da *Propaganda Fide*, ficando o titular com o título de Primaz da África do Sul³⁵.

A proposta de Angola formar uma única entidade jurisdicional era a que constituía maior dificuldade nas negociações, por causa da inclusão nessa circunscrição das discutidas prefeituras apostólicas existentes na província – Baixo Congo e Cimbebásia. Contudo, havia a esperança de que «os esforços empregados pelo Padroeiro» fossem «argumento ponderoso para encaminhar a questão» com sucesso. Tendo em conta a dimensão do território a atribuir à arquidiocese primacial, concordava-se com a formação de um novo bispado, no sul da província, que serviria de centro promotor da ação missionária portuguesa e «um auxiliar poderoso das missões católicas estrangeiras», isto é, espiritanas, que passariam à dependência do futuro bispo. Deste modo, não se prescindia do trabalho da Congregação do Espírito Santo, dificilmente substituível a curto ou meio prazo, mas resolvia-se a questão das prefeituras da *Propaganda*, integrando-as no sistema

³⁴ AHD/MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Barroso ao Director-geral do Ministério dos Negócios Estrangeiros, 20 de junho de 1892; Martens Ferrão a Aires de Gouveia, 1 de agosto de 1892, fol. 395-396v e fol. 398-399, respetivamente.

³⁵ AHD/MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Direcção Geral do Ultramar à Direcção Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos, 24 de dezembro de 1892, fol. 91-95v. O título de Primaz de África fora atribuído ao cardeal Lavigier em 1884, quando Leão XIII o nomeou arcebispo de Cartago, que passou a sé primacial do continente.

padroeiro. Com a constituição de uma sede metropolitana em Luanda, as circunscrições de São Tomé, Moçambique e aquela a constituir-se no sul de Angola, passariam a suas sufragâneas, enquanto a diocese de Cabo Verde, com um vicariato geral dependente para a Guiné, manter-se-ia canonicamente vinculada ao patriarcado de Lisboa³⁶.

No início de 1893, o ministro dos Negócios Estrangeiros, Francisco Ferreira do Amaral, que acumulava igualmente a pasta da Marinha e Ultramar, concluía a elaboração do projeto, que resultava num consenso das sugestões enviadas. Pouco dias depois, enviou o plano a Martens Ferrão, que se prontificou a trabalhar numas novas bases de acordo. Finalmente, a 8 de junho de 1893, era enviada uma nota diplomática da embaixada portuguesa à Santa Sé, tendo em anexo o *Memorandum* definindo as bases para as negociações sobre o Padroado africano. Este documento tinha em conta as observações levantadas na congregação mista de dezembro de 1889 e as alterações fronteiriças derivadas dos sucessivos tratados internacionais que «circunscreveram e definiram a extensão dos domínios portugueses na África» e «determinaram as zonas da sua influência». Como justificava o embaixador, devido a «dificuldades e delongas» nas negociações sobre limites territoriais, Roma tinha protelado o «seguimento da negociação». O documento procurava de imediato responder a alguma da contestação à legitimidade do sistema padroeiro levantada durante a congregação de 1889. Para o governo português, o Padroado, estabelecido pelos pontífices durante os séculos XV e XVI, baseava-se em «princípios únicos e exclusivos». Não sendo apenas «fundação e dotação», ele era o «título de reconhecimento» dado ao país por ter sido o primeiro a abrir África à «influência do Cristianismo». Por conseguinte, «os padroados assim constituídos» eram «irrevogáveis», pelo que o prémio que Rampolla falara na congregação mista de 1889 não advinha da *plantatio ecclesiae*, mas do pioneirismo expansionista evangelizador português, ou seja, advinha dos «direitos históricos», que aos olhos da Santa Sé pareciam cada vez mais esvaziados de deveres³⁷.

Uma nova congregação mista dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários e da *Propaganda Fide* só se reuniu a 15 de fevereiro de 1894³⁸. Numa das questões da *ponenza*, perguntava-se aos cardeais se o Padroado seria reconhecido nas

³⁶ AHD/MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Direcção Geral do Ultramar à Direcção Geral dos Negócios Políticos e Diplomáticos, 24 de dezembro de 1892, fol. 91-95v.

³⁷ AHD/MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martens Ferrão a Hintze Ribeiro, 12 de maio de 1893, fol. 112-113; e *Memorandum* de 7 de junho de 1893, fol. 120-121v.

³⁸ No encontro cardinalício havia alguns repetentes do Inverno de 1889 – Rampolla, Serafino Vannutelli (agora prefeito da Congregação do Index) e Mazzella (agora prefeito da Congregação dos Estudos). A estes juntavam-se ainda os anteriormente ausentes Mieczysław Ledóchowski, como novo prefeito da *Propaganda* (Simeoni tinha falecido em 1892), e Lucido Parocchi. Também os secretários participantes tinham mudado. Nos Assuntos Eclesiásticos estava Francesco Segna e na *Propaganda* Agostino Ciasca. O antecessor deste, Domenico Maria Jacobini, tinha sido promovido a nuncio em Lisboa (1891), na mesma

circunscrições eclesiásticas dependentes de Portugal em África (Cabo Verde, São Tomé, Angola e Congo, e Moçambique), excetuando os territórios que, apesar de estarem sujeitos ao seu domínio político, correspondiam a jurisdições dependentes da *Propaganda Fide*. Se por um lado, os meios curiais insistiam no debate sobre a legalidade do sistema – deveria ou não ser reconhecido o Padroado – por outro, deixavam claro que, a ser reconhecido, ele não era extensível às circunscrições propagandistas, ou seja, a existência das prefeituras apostólicas não estava aberta para discussão. Ora, isso excluía, desde logo, um tópico central. A proposta portuguesa apresentava uma organização eclesiástica que não supunha a continuidade de entidades dependentes da *Propaganda*, e a Cúria nem sequer colocou essa possibilidade para exame da reunião cardinalícia. Da questão a analisar pelos cardeais havia uma certeza: o Padroado não se exerceria nas áreas da *Propaganda*. Assente este ponto, os cardeais estavam abertos a aceitar, em princípio, algumas das propostas presentes no *Memorandum* e estando predispostos a admitir a formação da província eclesiástica de Angola, mas sem o título primacial e sem prejuízo dos vicariatos, prefeituras e missões da Propaganda já existentes. Esta aquiescência pontifícia era uma prova da «benévola deferência» que o Papa tinha para com Portugal³⁹.

Para se chegar a um «acordo definitivo e concreto», Portugal deveria indicar à Santa Sé os elementos de ordem material e moral com os quais o governo pretendia contribuir para a missionação no ultramar. Neste sentido, questionavam-se esse empenho governativo se traduziria, por exemplo, em permitir às congregações religiosas a abertura de casas de formação missionária no país. O governo deveria, ainda, concretizar os limites precisos a dar-se às dioceses, uma insistência pontifícia, cujas exposições portuguesas nunca satisfaziam completamente, porque Lisboa persistia em incluir nesses limites as circunscrições da *Propaganda Fide*. Quanto ao reconhecimento legítimo do Padroado pela Santa Sé, não se podia concordatar sobre ele, exceto na rigorosa observação do Direito Canónico, isto é, no que dizia respeito ao direito de apresentação de prelados pelo padroeiro, que emanava da dotação, ereção e fundação de igrejas, e ao dever de defender a liberdade da Igreja e a evangelização dos povos. Isto queria dizer que Portugal só podia exercer os tão proclamados privilégios, como a nomeação de bispos, se cumprisse com as suas obrigações, como o patrocínio e sustento financeiro da vida religiosa. Concluindo, o Padroado e as suas prerrogativas adviriam *a posterior* e não *a prior*. Portugal tinha, primeiro, de promover a *plantatio ecclesiae*, para depois exigir direitos, o que contradizia o âmago do argumento português, de que o Padroado era um direito adquirido pré-existente naquele momento. Lembrava-se, ainda, que o quadro legal de liberdade de culto não se

altura em que Vincenzo Vannutelli deixava a nunciatura para receber o barrete cardinalício, tornando-se o cardeal-protetor de Portugal.

³⁹ ASPF – *Acta*, vol. 264 (1894), *Dubbi*, fol. 73-75.

compatibilizava com as regalias de qualquer forma de exclusividade confessional, impossibilitada pelo contexto jurídico internacional. Assim, a Cúria não poderia admitir os princípios expostos no *Memorandum* sobre o Padroado. Finda a reunião, Rampolla apressou-se a informar Martens Ferrão que não era possível dar uma resposta «bem definitiva e completa», sobre a sua nota do ano anterior, pois na mesma não se mencionavam dados e informações indispensáveis para a decisão pontifícia⁴⁰.

Em Lisboa, voltou-se a reunir informação e a elaborar respostas a enviar para Roma. Mas a principal apreensão dos meios políticos portugueses era o problema da instalação de casas de formação missionária pertencentes a congregações religiosas, ou mais concretamente, na sua regularização num quadro legal específico, uma vez que eram várias as escolas congreganistas em Portugal. Sabia-se que a Cúria não se iria contentar com a condescendência oficiosa da política nacional, e inevitavelmente iria insistir na regularização efetiva da situação congreganista. Era mexer na delicada e explosiva questão das congregações e na legislação que regulava a sua existência e o seu funcionamento no país⁴¹. Neste âmbito, a Santa Sé não iria perder a oportunidade de resolver este assunto em favor dos regulares. Se Lisboa se afirmava empenhada na missão católica e, contando esta com o trabalho congreganista, o país tinha de demonstrar o seu apoio à causa evangelizadora católica. O problema da lei portuguesa sobre as congregações era central na opinião que a Santa Sé tinha sobre o projeto missionário do país em África e não dependia apenas da intenção pontifícia em ver as congregações legalizadas.

E mais uma vez, o processo negocial parou. Em Setembro de 1894, Martens Ferrão ainda aguardava instruções do governo, enquanto insistia com o Ministério dos Negócios Estrangeiros para que se caminhasse para uma “resolução fácil”. Mas não seria nem fácil e muito menos rápida. Alguns meses mais tarde, em maio de 1895, o próprio núncio Domenico Jacobini informou o ministro que não tinha qualquer indicação da Secretaria de Estado para dar continuidade à questão, estando a *Propaganda* à espera de uma resposta aos pedidos sobre os limites a atribuir a cada diocese. Em maio de 1896, o novo embaixador português junto da Santa Sé, Miguel Martins Dantas, seguindo as instruções dadas pelo ministro dos Estrangeiros, procurou conseguir que Rampolla enviasse ao núncio, novas indicações para dar continuidade às negociações que tinham ficado sem solução em 1894. O secretário de Estado afirmava-lhe que não seria difícil

⁴⁰ ASPF – *Acta*, vol. 264 (1894), *Dubbi*, fol. 62-75. ASV-ANL – *Sez. unica: Concordato per l’Africa Orientale ed Occidentale; Patronato Portoghese*, ecc (1895-1902), N° 350, Div. IV, Pos. IX –, Rampolla a Martens Ferrão, 16 de março de 1894), fol. 86-87.

⁴¹ A questão das congregações havia-se agudizado na sociedade portuguesa na sequência do chamado Caso das Trinas, um episódio que exacerbou a contestação aos meios regulares em Portugal. Para o contexto, ver: Vítor Neto – *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal (1832-1911)*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998, p. 337-341.

chegar a um «acordo satisfatório para ambas as partes», se o governo português considerasse as resoluções tomadas na congregação mista de 1894. Nesse caso, o cardeal poderia, até, encarregar o núncio de prosseguir o negócio a partir da capital portuguesa⁴².

4. Novas tentativas: as *Bases* para uma concordata de 1896 e a *Memória* de 1897

Em agosto de 1896, o então ministro da Marinha e Ultramar, Jacinto Cândido, elaborou umas *Bases Gerais da Concordata para a delimitação do Real Padroado Português no Congo e em Angola*, acordadas entre o próprio, os espiritanos e o núncio Jacobini. Os espiritanos estavam dispostos a aceitar o fim das prefeituras apostólicas dependentes da *Propaganda* e a criação em Angola de um arcebispado metropolitano (Angola e Congo) e quatro prelazias: Congo, Lunda, Caconda e Moçâmedes⁴³.

Nas *Bases Gerais* estabelecia-se que os limites do Padroado seriam os mesmos da soberania política portuguesa acordados nos tratados com a França, Alemanha, Grã-Bretanha e Estado Independente do Congo, «ficando suprimidas as prefeituras apostólicas do Baixo Congo e da Cimbabué Superior». A província de Angola ficaria dividida na diocese de Luanda (parte dos distritos de Luanda e de Benguela), e nas prelazias: do Congo (correspondente ao distrito do Congo), da Lunda (distrito da Lunda e parte do distrito de Luanda), de Benguela (parte dos distritos de Benguela e Moçâmedes) e de Moçâmedes (parte do distrito homónimo). Ao contrário da imposição presente o *Memorandum* de 1893, deixava-se em aberto a eventualidade da futura diocese de Luanda ser elevada a sé arqui-episcopal. As prelazias, até acordo entre a Santa Sé e o Padroado, manteriam a mesma organização que tinham «os respectivos grupos missionários do Espírito Santo no Congo, na Lunda, em Benguela e em Moçâmedes». Os prelados seriam nomeados por acordo entre a Santa Sé e o Padroado e seriam bispos titulares, como acontecia em Moçambique. As prelazias teriam «um carácter essencialmente missionário, constituindo centros de evangelização católica e de ocupação política, considerando-se sempre todo o seu pessoal como funcionários do Estado e dele representante em todos os pontos ocupados». Os prelados deveriam informar o governo através de relatórios sobre tudo o que «possa interessar à soberania nacional, e a todos os assuntos de administração política, civil, ou de qualquer outra ordem», e deveriam ser sempre cidadãos portugueses, «devendo

⁴² ASV-SS – 1896, rubrica. 250, fasc. 1 – Domenico Maria Jacobini (núncio em Lisboa) a Rampolla, 5 de maio de 1895; Rampolla a Jacobini, 12 de maio de 1895, fol. 21-24v. AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martins Dantas a Luís de Soveral (ministro dos Negócios Estrangeiros), 12 de maio de 1896, fol. 148-149v.

⁴³ Hugo Gonçalves Dóres – *Uma Missão para o Império...*, p. 109-110.

naturalizar-se os que forem de origem estrangeira», estando o governo disposto a regularizar a naturalização dos missionários⁴⁴.

Sobre a África Oriental, o sempre ativo Barroso enviou aos Ministérios dos Negócios Estrangeiros e da Marinha e Ultramar uma proposta de *Bases*, que deveriam ser incorporadas no plano de Cândido sobre Angola de modo a construir-se um único documento relativo a todo o Padroado africano português. O prelado propunha a criação de uma nova circunscrição na província – a Prelazia da Zambézia Portuguesa – sediada em Quelimane, que incluiria as paróquias da Beira, Quelimane, Sena e Tete e as missões jesuítas da Zambézia e, futuramente, uma missão trapista a criar em Manica. Para a parte meridional da província, defendia a ereção de um bispado ou arcebispado em Lourenço Marques, abrangendo os distritos de Lourenço Marques e de Inhambane. Esta circunscrição seria a sede da província eclesiástica da África Oriental Portuguesa, que corresponderia a toda a província, abarcando as jurisdições a serem criadas ou já existentes, como a prelazia de Moçambique que se manteria, mas restrita à região setentrional⁴⁵.

As sugestões de Cândido e Barroso foram organizadas pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros nas *Bases para uma concordata com a Santa Sé acerca da circunscrição das Dioceses portuguesas da África Ocidental e Oriental e o exercício nelas do Real Padroado*, de 29 de dezembro de 1896, enviadas para a Secretaria de Estado da Santa Sé, em janeiro do ano seguinte. Em nota, Martins Dantas indicava a Rampolla que o novo documento diferia em alguns pontos das propostas anteriores de 1887 e de 1893⁴⁶.

Em meados de abril de 1897, reuniu-se uma nova congregação mista da Congregação dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários com a *Propaganda Fide* para analisar as *Bases* da concordata, centrando-se na questão de qual deveria ser o acolhimento da Santa Sé à proposta portuguesa, ou seja, não se pretendia, no imediato discutir a negociação dos termos. Nas *Osservazioni* elaboradas para o encontro retomava-se parte da argumentação de 1889 sobre o Padroado ser um “prémio” resultante da «completa fundação de igreja». Deste modo, não se poderia reconhecer o Padroado nas regiões, mesmo que sob domínio político português, onde não existisse nada mais que algum resquício ou vislumbre de culto católico. Concluía-se, inclusive, que o Padroado em África era ainda «mais danoso» para a vida religiosa católica do que o da Índia. Ora, com estes pressupostos, a possibilidade de Portugal fazer valer a sua posição seria impraticável.

⁴⁴ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – «Bases Gerais da Concordata para a delimitação do Real Padroado Português no Congo e em Angola», fol. 137-141v.

⁴⁵ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – António Barroso, *Bases para um projecto de regularização do Padroado da Coroa Portuguesa na África Oriental*, 17 de junho de 1896, fol. 409-410v.

⁴⁶ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martins Dantas a Rampolla, 24 de janeiro de 1897, fol. 426-427.

A argumentação da Cúria já não insistia na questão política, pois os limites dos territórios ultramarinos estavam essencialmente definidos e reconhecidos. Assim, permanecia a desconfiança face às capacidades do país levar por diante a obra evangelizadora⁴⁷.

A Martins Dantas, Rampolla apresentou algumas reservas para a resolução do problema. O cardeal pretendia que o governo português lhe enumerasse os elementos de ordem material e moral com que este pretendia desenvolver a obra missionária. Por outro lado, questionava-o sobre qual era a possibilidade de instalação no país de centros de formação missionária dirigidos por congregações religiosas e quais eram os limites concretos a dar a cada diocese. Portanto, nada de novo nas observações pontifícias. Roma persistia no problema do suporte às missões que se traduzia em dois pressupostos: formação e congregações. Para a Cúria era indispensável que a missionação no ultramar português tivesse a colaboração dos regulares, que poderiam contribuir com um número maior de missionários, caso pudessem formá-los convenientemente. Era uma premissa válida: mais missionários implicavam maior missionação, que representaria um avanço da *plantatio ecclesiae* e que demonstraria a boa-vontade portuguesa na evangelização. Daqui adviria o prémio cobiçado – o Padroado. Por outro lado, Roma recorria sempre às dúvidas sobre os limites geográficos, em relação aos quais Portugal respondia perentoriamente, não aceitando a impossibilidade de extinguir as prefeituras da *Propaganda*, cuja supressão a Santa Sé via como não concretizável. As decisões de 1889 e 1894 tinham delineado essa barreira: a haver Padroado, só poderia ser fora das circunscrições propagandistas. Quando Lisboa entendesse isto, podia expor corretamente os limites episcopais. Só aí Roma poderia analisar a proposta convenientemente⁴⁸.

Mas ao fim de dez anos de contactos, os portugueses queriam uma resolução célere. Martins Dantas reclamava que a «lentidão e circunspecção» habitual da Cúria atrasavam novamente todo o processo. Ao núncio, o ministro dos Estrangeiros, Matias de Carvalho Vasconcelos, sugeria que o secretário de Estado enviasse uma contraproposta pontifícia, assinalando ponto por ponto as alterações que pretendia às *Bases* enviadas, e não a apreciação geral recebida no início desse mês. No fundo, o governo português estava impaciente para começar a negociar. Para isso precisava de sugestões escritas, uma espécie de esboço no qual se pudesse rascunhar, anotar e/ou contrapor. Roma tinha em sua posse vários documentos onde estavam identificadas as intenções portuguesas. Caso não remetesse um desses textos com notas à margem, pelo menos que enviasse um texto originário da

⁴⁷ ASPF – Nuova Serie, vol. 137 (1898), *Osservazioni*, fol. 345-346.

⁴⁸ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Rampolla a Martins Dantas, 8 de julho de 1897, fol. 441-443.

Cúria para serem os portugueses a fazer essas anotações. A ânsia pela negociação concreta crescia⁴⁹.

Em novembro de 1897, Barros Gomes, que regressara ao Ministério da Marinha e Ultramar, enviou aos Negócios Estrangeiros a *Memória relativa à circunscrição de Dioceses e exercício do Real Padroado na África Portuguesa*, onde apresentava «desenvolvidamente os esclarecimentos e informações» a remeter à Secretaria de Estado⁵⁰.

Na *Memória* procurava-se explicar que o «sentir da opinião em Portugal», sobre os “benefícios” que podiam prestar as congregações nas províncias africanas, tinha-se modificado «de um modo notável» nos últimos anos. Esta alteração de consciência devia-se à publicitação da atividade dos próprios missionários, assim como aos «bons serviços de propaganda» da Sociedade de Geografia de Lisboa, contribuindo para a ideia de utilidade e necessidade das missões católicas. O país desejava «muito as missões» pois via nelas «um grande progresso e um grande instrumento de assimilação e influência nacional». Porém, o texto chamava a atenção que esse sentimento favorável ao missionário não significava «o reconhecimento das ordens religiosas, ainda que seja só para fornecerem missionários para África». Mais, «a ilusão sobre este ponto poderia ser perigosa». A introdução de uma norma que possibilitasse a legalização efetiva das congregações traria, inevitavelmente, dificuldades ao governo que a aprovasse. Além disso, o movimento missionário e as congregações em Portugal, «mais ou menos ostensivamente protegidas por todos os governos», seriam os principais prejudicados com a «campanha que fatalmente surgiria». As congregações tentavam, «com certeza», legalizar a sua presença no país, mas a concretização dessa expectativa seria um perigo para elas mesmas. Havia que aguardar que a «evolução nos espíritos», «o bom senso e a boa índole» dos portugueses superasse os “preconceitos”, «triste herança de antigos e incontestáveis abusos». Concluía-se, assim, que não era «oportuno modificar a existência das congregações», que *de facto* usufruíam de “liberdade”, pois o governo demonstrava-se «animado de um espírito de benevolência» relativamente a todos os institutos religiosos⁵¹.

Era a resposta clara de Lisboa à insistência da Santa Sé na legalização das ordens religiosas. O recurso à ideia de perigo, para as próprias, da sua existência legal era um mecanismo para conseguir que Roma deixasse de referir este ponto sempre que se tentava iniciar as conversações sobre a concordata para África. O governo português apenas podia garantir que não dificultaria a ação dos

⁴⁹ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martins Dantas a Matias de Carvalho Vasconcelos (ministro dos Negócios Estrangeiros), 10 de julho de 1897, fol. 441-443 e 439-440.

⁵⁰ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – «Memória relativa à circunscrição de Dioceses e exercício do Real Padroado na África Portuguesa», fol. 485-496.

⁵¹ AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – «Memória relativa à circunscrição de Dioceses e exercício do Real Padroado na África Portuguesa», fol. 485-496.

regulares, especialmente no espaço ultramarino, contribuindo financeiramente e facilitando alguns trâmites legais (naturalizações, passaportes); mais do que isso seria iniciar uma crise política que nenhum gabinete ministerial estava disposto a desencadear.

No início de 1898, o documento era enviado para Roma. E foi neste momento que se aguardou pela passagem de Barroso pela Cúria romana. Mas a presença do ilustre e bem cotado religioso não teve qualquer resultado favorável. A resposta romana foi evasiva. Rampolla apenas indicou que a questão estava, mais uma vez, a ser examinada pela comissão de cardeais da *Propaganda Fide*, que "provavelmente" iria formular um projeto de concordata.⁵²

Como ocorrera em 1889 e 1894, também o impulso negocial de 1896-1898, para conseguir uma resolução para a querela padroeira, esmoreceu. Não houve resposta da comissão cardinalícia, nem projeto de Concordata. Vários motivos contribuíram para a impossibilidade de se chegar a um acordo, que teria inevitavelmente de impor renúncias inaceitáveis para ambas as partes.

5. A crise missionária em Angola de 1902-1906

No início do século XX, com o país mergulhado na polémica da questão Calmon e da crise religiosa que se seguiu, um caso menor, de matriz judicial, ocorrido em Cabinda, veio trazer o imbróglio da questão congreganista, no contexto do império, para uma outra dimensão⁵³.

Em março de 1902, o procurador espiritano em Lisboa, Christopher Rooney, que representava a congregação junto do governo português, queixava-se ao ministro da Marinha e Ultramar, Teixeira de Sousa, a respeito de uma sentença judicial, proferida pelo juiz de direito de Cabinda, que punha em causa «a validade dum sacramento de matrimónio administrado por um missionário da missão». A questão prendia-se com um processo de adultério, movido contra uma mulher indígena casada na missão de Cabinda que, na ausência do marido, passara a viver com outro homem. A defesa da mulher argumentou que o matrimónio não era válido, uma vez que não fora celebrado pelo pároco da freguesia, como exigia a lei, mas por um missionário da missão. Sem ter sido realizado pelo pároco, que recebia os seus poderes do bispo de Angola e Congo, e consequentemente imbuído de autoridade civil, o casamento era inválido. Na sentença, o juiz de Cabinda decidiu que, de facto, o casamento não tinha validade. Ora, retirar aos atos dos missionários espiritanos de Cabinda a legalidade advinda dos

⁵² AHD-MNE – *Concordata*, Cx. 1010 – Martins Dantas a Barros Gomes, 26 de março de 1898, fol. 446-448 e fol. 481-482.

⁵³ Vitor Neto – *O Estado...*, p. 342-354. Hugo Gonçalves Doreis – Situação Religiosa no início do Século XX: do caso Calmon à Lei da Separação (1911). *Revista Agência Ecclesia*. Edição especial 5 de outubro de 2010, (2010), p. 9.

casamentos católicos ou mesmos dos batizados, representava um “duro golpe” para a atividade de cristianização do território. Temia-se que a decisão judicial, se se mantivesse e criasse precedência, lançasse «a desordem e a desorientação» nas populações, atacando a legitimidade dos vínculos contratualizados⁵⁴.

O Ministério da Marinha e Ultramar, tomando em consideração o pedido do procurador espiritual, informou que o governo não tinha «faculdades para intervir nas decisões do poder judicial», referindo que o juiz decidira em «inteira conformidade com a lei», pois uma vez que Cabinda ainda não tinha pároco designado, e consequentemente registo paroquial, não era possível haver casamentos válidos, a não ser nos termos do registo civil, que estavam à disposição de quem quisesse contrair matrimónio. Contudo, esta opção não era do agrado dos círculos religiosos. O Ministério entendia que se os missionários «da Congregação de *Propaganda Fide*» não reconheciam a jurisdição do bispo de Angola, não podiam receber dele a autoridade para ministrar sacramentos com efeitos civis. O aviso ministerial aproveitava a ocasião para deixar um aviso: dever-se-ia usar a situação para «instar com a Santa Sé» de modo a que concedesse «jurisdição ao Bispo de Angola e Congo a fim de poder enviar párocos para as paróquias do enclave de Cabinda». O documento sugeria, ainda, que deveria decretar-se provisoriamente a obrigação do registo civil para todos os habitantes da região, sem distinção de religião, tal como acontecia com os atos celebrados pelos missionários protestantes, que só tinham validade depois do seu reconhecimento pelas autoridades civis. Recusando-se esta possibilidade e insistindo-se pelo ato religioso válido, este teria de ser autorizado pelo bispo, e o governo português só reconhecia naquela jurisdição, a autoridade eclesiástica do bispo de Angola e Congo, então António Gomes Cardoso. E como este havia explicado a Teixeira de Sousa, eclesiasticamente ele não podia delegar funções num pároco para o Baixo Congo, por ser parte da prefeitura apostólica dependente da *Propaganda Fide*. Essa competência não estava nas suas mãos, apesar de Portugal declarar que a região pertencia à diocese angolense. Ali estava o cerne do problema: a jurisdição do prelado português⁵⁵.

O não reconhecimento da validade dos atos religiosos ministrados pelos missionários espirituais alarmou a congregação. Rooney escreveu ao núncio Aiuti, mostrando-lhe a inconveniência do estado de coisas existente em Cabinda e sugerindo como «remédio eficaz», a «aceitação» pela Santa Sé do projeto de concordata que lhe fora enviado em 1897, isto é, as *Bases para a Concordata de 1896*, ou pelo menos, que as considerasse como esboço para a negociação.

⁵⁴ Rooney a Teixeira de Sousa, 31 de março de 1902, em António Brásio, org. – *Angola. Spiritana Monumenta Historica*. Vol. 4. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971, p. 659-660.

⁵⁵ Aviso jurídico do Ministério do Ultramar, 22 de maio de 1902, em António Brásio – *Angola...*, vol. 4, p. 669-670.

Para os espiritanos, chegar a um consenso era indispensável, pois não podiam continuar a alimentar propostas de projetos ou sugestões de negociação, como vinham fazendo desde 1889. Havia que tomar uma decisão imediatamente e a Cúria não poderia continuar a protelar o início efetivo das negociações sobre o Padroado. Em Paris, o Geral espiritano, Alexandre Le Roy, entendia que o melhor seria, e de acordo com a opinião de Aiuti, alargar a jurisdição do bispo de Angola ao enclave⁵⁶.

Aiuti já havia advertido Rampolla que a forma «mais rápida e mais fácil» de resolver o litígio, originado pela anulação do casamento e o não reconhecimento dos efeitos civis dos atos praticados pelos espiritanos, era a incorporação das missões no bispado de Angola e Congo. Não se trataria apenas da simples subordinação, mas a efetiva integração da prefeitura apostólica na diocese. Esta proposta não teve qualquer apoio na *Propaganda*, tendo o prefeito, cardeal Girolamo Gotti, lembrado a Rampolla as decisões tomadas nas congregações mistas de 1889 e 1894, às quais o primeiro nem sequer tinha assistido, ao contrário do segundo, que, aliás, se havia oposto, durante as reuniões, à solução agora recomendada. O prefeito pediu ao secretário de Estado que tratasse de encontrar o modo «mais oportuno» para resolver a questão, desde que não fossem «danificadas as missões da Propaganda no Congo Português». As divergências entre a perspectiva do dicastério e as sugestões pró-padroeiras dificultavam a possibilidade de consenso. Nesse sentido, e com vista a superar mais este impasse na questão do Padroado africano, decidiu-se a convocação de uma nova congregação mista para se discutir os procedimentos que os missionários deveriam tomar em relação à atitude do governo português. Reunidos a 14 de março de 1903, os cardeais decidiram que o núncio deveria «protestar contra a conduta» dos portugueses, que era «contrária» não só às leis da Igreja como às do Estado. Mas o ponto central da decisão era o facto de não se achar «oportuno adoptar» a sugestão de «incorporar as missões» na diocese. Não havia nada a fazer. A Santa Sé opunha-se à proposta espiritana e à intenção portuguesa⁵⁷.

Já no pontificado de Pio X, em maio de 1904, o novo núncio, Giuseppe Macchi, assegurava que Lisboa aceitara o plano «mais simples» proposto pelos espiritanos, o de incorporar as prefeituras no bispado. Le Roy escreveu a Gotti, pedindo que se aceitasse para Cabinda um estatuto semelhante àquele que vigorava nas missões de Malange e da Huíla, isto é, a submissão eclesiástica ao prelado angolano, sem se entrar na discussão da concordata ou da própria jurisdição. A *Propaganda*, numa nova congregação mista, em julho, propôs uma solução de compromisso,

⁵⁶ Rooney a Aiuti, 20 de agosto de 1902 e Nota de Le Roy, 15 de dezembro de 1902, em António Brásio - *Angola...*, vol. 4, p. 685-686 e p. 689-695.

⁵⁷ ASV-SS - 1909, rubrica. 250, fasc. 44 - Aiuti a Rampolla, 9 de dezembro de 1902, e Gotti a Rampolla, 15 de janeiro de 1903, fol. 124v-125 e fol. 120-120v.

onde o bispo de Angola pudesse nomear os prefeitos seus vigários-gerais, mas «salva sempre a jurisdição dos mesmos». Perante esta oportunidade, o secretário de Estado, Rafael Merry del Val, substituto de Rampolla, instruiu Macchi para que comunicasse ao governo português que a Santa Sé não se recusava a entrar em negociações, mas antes de qualquer ato nesse sentido e, como “medida provisória”, Lisboa deveria dar ordem para que as autoridades competentes «reconhecessem a validade dos matrimónios» celebrados em Cabinda. Caso o governo aceitasse este termo, a Santa Sé estaria disposta a retomar as negociações, tendo por base a *Memória* de 1898. Contudo, não deixava de alertar que o entendimento pontifício em relação às missões permanecia o mesmo, devendo elas «manterem-se independentes e sob jurisdição da Propaganda», mas que em caso de acordo, o Papa estaria disposto a “conceder” ao país «qualquer participação na nomeação dos respectivos superiores», todavia sem direito a apresentação ou privilégio. Por seu lado, a Santa Sé poderia aceitar a obrigação de «naturalização dos missionários». Além disso, esta concessão pontifícia trazia contrapartidas: primeiro, o governo deveria permitir a abertura de casas de formação missionária e, segundo, deveria continuar a financiar as missões, ou seja, as sugestões repetidas desde 1889⁵⁸.

O impasse para se chegar a um consenso manteve-se. No início de 1905, o novo procurador spiritano, José Maria Antunes, confessou ao prefeito apostólico do Baixo Congo, José Joaquim Magalhães, que seria «difícil» que a Santa Sé desse «o seu consentimento à supressão» das prefeituras apostólicas, enquanto Portugal se mantinha inabalável na sua posição. A sua atitude, perante as missões de Cabinda, só mudaria se as suas exigências fossem aceites. O acordo era visto como inalcançável. O país queria uma concordata que acabasse com as prefeituras da *Propaganda*, enquanto Roma não estava disponível para negociar esses termos. Meses depois, Macchi, questionado por Merry del Val do seu silêncio sobre as polémicas relativas aos matrimónios em Cabinda, informou que os ministros dos Estrangeiros e do Ultramar eram da opinião que para resolver a questão, era necessário chegar-se a uma concordata para África⁵⁹. Uma coisa levaria à outra. O núncio confessava que a demora ministerial era uma estratégia para obrigar a Santa Sé a concordatar o Padroado africano, e alertava que o governo não cederia na questão das prefeituras. Neste sentido, se a Cúria se mantivesse «firme» não se faria a concordata, nem se regularia a «grave pendência» de Cabinda. Estes eram os termos portugueses. Em suma, mais de três anos depois do início da querela

⁵⁸ ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Macchi a Merry del Val, 23 de maio de 1904; e Merry del Val a Macchi, 22 de julho de 1904; fol. 406 e fol. 412-413.

⁵⁹ Além do problema da validade dos actos dos missionários na Prefeitura Apostólica do Baixo Congo, havia a questão da escolha de um novo bispo para a diocese de Angola e Congo, depois do falecimento de António Gomes Cardoso, em agosto de 1904.

matrimonial no Congo e das tentativas de a solucionar, tudo estava na mesma: num insuperável impasse diplomático⁶⁰.

6. O *modus vivendi* de Barbosa Leão

Porém, a partir de 1906, o processo começou a correr noutro ritmo. Em fevereiro era nomeado bispo de Angola e Congo, António Barbosa Leão, o que demonstrava a intenção portuguesa de chegar a uma resolução. Contudo, este novo impulso tinha objetivos claros, como se depreende de um ofício do ministro da Marinha e Ultramar, Manuel Moreira Júnior, ao colega dos Estrangeiros, Eduardo Vilaça. No documento, o primeiro reiterava ao segundo que reclamasse com «toda a energia e firmeza» perante a Santa Sé a extensão do poder jurisdicional do prelado angolense a toda a província sob domínio português. A nomeação de Barbosa Leão não era, pois, uma concessão⁶¹.

Do lado espiritano, as diligências para encerrar a querela decorriam igualmente em Roma. Nos contactos com a *Propaganda*, o dicastério deu a entender que, em princípio, não negaria a jurisdição territorial do bispo de Angola e Congo, que poderia coexistir com a das prefeituras. No entanto, não poderia renunciá-la efetivamente, como salvaguarda da evangelização católica, «independentemente do Real Padroeiro, cujas boas disposições actuais» poderiam mudar futuramente. De qualquer forma, a *Propaganda* não se opunha a que os missionários por si enviados para as prefeituras recebessem do bispo o «título de missionários diocesanos», e os prefeitos apostólicos o de vigários-gerais⁶².

Os espiritanos empenharam-se em elaborar pormenorizadamente os termos que deviam estruturar este relacionamento, de modo a contornar quaisquer atritos por causa da jurisdição eclesiástica. Era importante que, excetuando nos relatórios enviados à *Propaganda*, termos como “prefeito apostólico” ou “prefeitura apostólica” fossem suprimidos da correspondência oficial das missões espiritanas. Os religiosos deveriam fazer-se nomear missionários diocesanos pelo bispo, além de manterem nas missões livros paroquiais conformes à lei e à prescrição exigida pela diocese, evitando possíveis acusações de incumprimento legal. A sugestão era de prescindir de qualquer coisa que pudesse identificar as prefeituras com a *Propaganda*, pois essa identificação seria sempre mal recebida pelas autoridades portuguesas. Estes pontos deveriam superar qualquer «desejo de guardar uma independência», que no momento traria desvantagens para as missões, a sua

⁶⁰ José Maria Antunes a José Joaquim Magalhães 20 de janeiro de 1905 e 6 de maio de 1905, em António Brásio - *Angola. Spiritana Monumenta Historica*, vol. 5, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1971, p. 58-59 e 60. ASV-SS - 1909, rub. 250, fasc. 4 - , Macchi a Merry del Val, 16 de novembro de 1905, fol. 91-92v.

⁶¹ AHD-MNE - *Concordata*, Cx. 1010 - Moreira Junior a Vilaça, 7 de março de 1906, fol. 504-504v.

⁶² Hugo Gonçalves Dóres - *Uma Missão para o Império...*, p. 128-130.

obra e «o interesse geral da Congregação» no país. Numa altura que em França, a congregação enfrentava dificuldades derivadas das consequências da lei das associações de 1901 e Lei da Separação de 1905, ela não estava disposta a correr riscos desnecessários em Portugal⁶³.

Para estabelecer os termos do novo relacionamento entre missionários da *Propaganda Fide* e a diocese de Angola e Congo, Barbosa Leão escreveu ao recém-nomeado núncio em Lisboa, Giulio Tonti, informando-o que, assim que chegasse à diocese, iria tomar as medidas necessárias para implementar esse *modus vivendi*. Estas haviam sido apresentadas aos encarregados das missões espiritanas na presença do ministro da Marinha e Ultramar, garantindo-se assim o apoio do governo aos termos acordados. Explicava que, em primeiro lugar, iria nomear os superiores dos centros missionários vigários-gerais do bispado, «concedendo-lhes os poderes necessários» e, assim, permitir-lhes a legalidade dos seus atos. A todos os missionários que fossem exercer a sua atividade na província seria ordenado que se apresentassem perante o bispo para receberem o título de missionário ou de pároco da diocese. No caso de visita pastoral, ficaria estipulado que o bispo fosse recebido como prelado da diocese, estendida a todas as partes do território angolano. Por fim, Barbosa Leão informava que a sua decisão era «provisória», devendo, depois de tomar posse em Luanda, dar início a um estudo mais aprofundado da questão. Comprometia-se a elaborar um outro documento mais desenvolvido, a enviar ao governo em Lisboa e a Roma, através da nunciatura, onde esse temporário fosse substituído por uma norma mais definitiva. Estas medidas advinham da intenção do bispo em «facilitar a solução de um conflito de muitos anos», que vinha prejudicando a «salvação das almas e a expansão da Igreja Católica», mas pedia ao núncio que lhe apontasse «alguma informação menos exacta ou algum acto» que ultrapassasse os seus direitos e a sua ação eclesial⁶⁴.

Os espiritanos apressaram-se a escrever a Gotti para lhe mostrar as vantagens do *modus vivendi*, «o acordo provisório mais vantajoso» que puderam «obter». Em Paris, Le Roy era informado, pela Procuradoria espiritana em Roma, que o prefeito da *Propaganda* «não tinha absolutamente nada contra o acordo» proposto por Barbosa Leão, tendo-o mesmo «aplaudido de todo o coração»⁶⁵.

Em novembro de 1906, já em Luanda, Barbosa Leão anunciava a Tonti, que o *modus vivendi* poderia entrar em vigor a partir do início do ano seguinte, caso

⁶³ Ernest Lecomte (prefeito apostólico da Cimbebásia Superior) e Antunes a Le Roy, 27 de setembro de 1906, em António Brásio - *Angola...*, vol. 5, p. 89-91.

⁶⁴ ASV-ANL - N.º 364, Fasc. 3. Div. IV, Pos. III, Sez. 3.ª: Diocesi di Angola e Congo, Braga (1906-1910) - , Barbosa Leão a Tonti, 6 de outubro de 1906, fol. 12-17.

⁶⁵ Lecomte e Magalhães a Gotti, 6 de outubro de 1906, Le Roy a Antunes, 3 de novembro de 1906 e Antunes ao director-geral do Ultramar, 14 de novembro, em António Brásio - *Angola...*, vol. 5, p. 109-111, 112-113 e 116-117.

não recebesse indicação contrária por parte da Santa Sé. Por Provisão (Decreto) de 15 de dezembro de 1906, o bispo de Angola e Congo iniciava a aplicação dos termos do *modus vivendi*, como definido na exposição enviada à nunciatura em Lisboa. O decreto declarava que a partir de 1 de janeiro de 1907, o prelado assumiria «a jurisdição espiritual ordinária nos territórios» da província, sobre os quais não estava a ser exercida a jurisdição do bispado, ou seja, o enclave de Cabinda e a região além-Cunene, onde se situavam, respetivamente, as prefeituras apostólicas do Baixo Congo e da Cimbebasia Superior. Os superiores das missões seriam nomeados vigários-gerais da diocese⁶⁶.

A 6 de fevereiro de 1907, Barbosa Leão podia congratular-se ao governador-geral de Angola, que estavam «já nomeados missionários do Bispado todos os presbíteros que estavam em serviço nas duas prefeituras». Julgava que desta forma, tinha «terminado [a] questão, de harmonia com o acordo feito». Para os missionários espiritanos, o seu trabalho evangelizador poderia continuar. Portugal conseguiu o desejado alargamento da sua jurisdição eclesiástica. O Padroado chegava aos territórios da *Propaganda*⁶⁷.

Porém, no início de 1908, um ano após o despontar da aplicação dos pressupostos do *modus vivendi* de 1906, Le Roy escreveu a Gotti pedindo a sua aprovação para o sistema. O Geral explicava as dificuldades pelas quais as suas missões haviam passado em Angola, que o cardeal-prefeito conhecia, confessando que no momento presente os embaraços pareciam ter desaparecido, em consequência das decisões de Barbosa Leão. Contudo, os superiores das missões teriam «a consciência mais tranquila» se Gotti fizesse saber que não desaprovava as «convenções impostas pelas circunstâncias»⁶⁸.

Apesar de Le Roy ter demonstrado a necessidade e a inevitabilidade da opção pelos termos concertados com o bispo português, o cardeal-prefeito não apreciou, de todo, a dimensão do *modus vivendi* de Barbosa Leão. A sua aparente boa vontade inicial desvanecera-se. Ao secretário de Estado, pedia instruções sobre a medida «grave» tomada pelo bispo de Angola e Congo, de incorporar as prefeituras da *Propaganda* na diocese sem autorização pontifícia, quando não tinha competência para tomar essa decisão. Merry del Val explicou aquilo que Gotti já sabia e que Le Roy já lhe havia explicado. As dificuldades causadas pelo governo

⁶⁶ ASV-ANL – N.º 364, Fasc. 3. Div. IV, Pos. III, Sez. 3.ª: Diocesi di Angola e Congo, Braga (1906-1910) – Barbosa Leão a Tonti, 15 de novembro de 1906, fol. 18-20v. Provisão (ou Decreto) de 15 de dezembro de 1906, *Boletim Oficial de Angola*, N.º 51, 15 de dezembro de 1906, p. 687-688. A Portaria N.º 54 de 26 de dezembro criava os vicariatos-gerais de Cabinda, Lunda, Caconda e Chela (Huila). Cfr. Portaria N.º 54 em António Brásio – *Angola...*, vol 5, p. 139-146.

⁶⁷ Barbosa Leão ao Governo-Geral de Angola, 6 de fevereiro de 1907 – Arquivo Histórico Ultramarino, 864 – *Missões do Espírito Santo*, fol. 5.

⁶⁸ ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Alphonse Eschbach (procurador espiritano junto da Santa Sé) a Gotti, 18 de janeiro de 1908, fol. 371.

português no reconhecimento dos efeitos civis dos matrimónios celebrados pelos missionários das prefeituras apostólicas haviam levado o bispo e os prefeitos a acordarem «tal convenção», já aceite pelo governo em Lisboa. O secretário, no entanto, sugeria ao prefeito da *Propaganda* que pedisse a Barbosa Leão que lhe explicasse «os motivos» que o haviam levado a publicar o decreto de 15 de dezembro. Gotti insistia no argumento de que a decisão do bispo de Angola não tinha «algum valor». Para o cardeal, a principal gravidade da decisão episcopal estava, provavelmente, no facto de ela não ter passado por Roma, fosse pela *Propaganda*, fosse pela Secretaria de Estado. Talvez entendesse que Barbosa Leão tivesse atuado à revelia da Cúria, favorecendo os interesses de Portugal, em detrimento dos interesses da Igreja. Talvez pensasse que a forma mais correta de estabelecer esse sistema fosse através dos canais pontifícios, ou seja, o acordo não poderia ter sido feito apenas entre o bispo e os prefeitos, que por seu turno também haviam desrespeitado os seus superiores, isto é, a própria *Propaganda*. O que talvez Gotti não viu foi a dificuldade contínua de se chegar a uma resolução de uma polémica iniciada em 1902 e que nem a Cúria, nem Portugal tinham conseguido superar⁶⁹.

Cumprindo-se a sugestão de Merry del Val, Barbosa Leão foi questionado sobre as suas decisões de 1906. O então novo bispo do Algarve (nomeado no final de 1907) elaborou uma longa relação dos motivos que o haviam levado à elaboração do Decreto de 15 de dezembro. Confirmou que a decisão fora o culminar de repetidas instâncias dos padres espiritanos, nomeadamente dos prefeitos apostólicos, que pensavam estar a interpretar corretamente os objetivos da *Propaganda* e da Santa Sé, em decorrência de vários contactos anteriores. O *modus vivendi* tinha um carácter provisório, como o bispo havia explicado ao núncio, antes da publicação oficial do diploma, e, ao contrário de extinguir, reconhecia a existência das duas prefeituras, atitude incomum nas posições portuguesas sobre o tema. Esclareceu que não era exigido aos missionários mais do que havia sido acordado no relatório que tinha enviado para Roma. Concluía a sua resposta, sugerindo que a sua decisão, isto é, o *modus vivendi*, deveria deixar de ser provisório, aprovando-se definitivamente, «a fim de evitar um grande inconveniente». Para reforçar o seu ponto de vista, indicou que o próprio governo português estaria a demonstrar um certo agrado pela nova situação⁷⁰.

A resposta de Barbosa Leão não era satisfatória para a *Propaganda*, pois ficava a impressão de que o bispo, «sem a devida autoridade», havia «destruído» as duas prefeituras. E, ainda por cima, no relatório admitia a necessidade de manter a situação. Para adensar a querela, o dicastério decidiu que a única forma de se solucionar a falta cometida pelo bispo e pelos prefeitos passava por uma

⁶⁹ ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Gotti a Merry del Val, 17 de fevereiro de 1908, Merry del Val a Gotti, 24 de abril de 1908, e Gotti a Merry del Val, 14 de maio de 1908, fol. 382; fol. 383; e 386-87.

⁷⁰ ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Merry del Val a Gotti, 19 de julho de 1908, fol. 388-395.

congregação mista de cardeais da *Propaganda* e dos Assuntos Eclesiásticos Extraordinários, à semelhança do que ocorrera em 1903 e 1904 sobre a forma de atuar relativamente à postura oficial portuguesa. Por outro lado, uma nova congregação mista relembra os encontros, de fraca repercussão, de 1889, 1894 e 1897. Decorrida a 29 de novembro, as suas disposições não eram diferentes do esperado. A *Propaganda* mantinha-se, tal como Portugal, inflexível⁷¹.

Todavia, a Secretaria de Estado estava empenhada em encerrar o litígio com o país e acalmar a vulnerável vida missionária em Angola. Depois da saída de Barbosa Leão para o Algarve, a sede angolense permanecia vacante, por vários motivos, entre eles a insistência portuguesa em fazer cumprir as suas intenções. Assim, Merry del Val comunicou a Gotti a decisão de Pio X sobre o assunto: o *modus vivendi* era para manter. Tal como sugeria Barbosa Leão. Apesar de não ter por hábito aceitar uma prática como a que o bispo adotara, explicava o secretário de Estado ao prefeito, «por agora», a Santa Sé, entendia não ser oportuno «pronunciar-se nem a favor, nem contra» o Decreto de 15 de dezembro, mas deixava que se experimentasse o «novo sistema». Roma continuava a ver as prefeituras como independentes e o bispo estava proibido de enviar missionários da sua escolha sem o consentimento da *Propaganda* ou, pelo menos, dos prefeitos apostólicos. Assim, como fizera anteriormente com a discussão sobre a legalidade do Padroado, a Cúria não recusava as medidas, só não as reconhecia oficialmente. O *modus vivendi* deveria continuar em Angola, onde já dava alguns resultados, mas o seu carácter provisório não era para esquecer. O Papa não iria alimentar mais a discussão entre dois intervenientes que cimentavam os seus antagonismos⁷².

Para Portugal, as exigências do momento, ficavam, para já, garantidas. Não obstante a Santa Sé não ter decidido efetivamente o fim das contestadas prefeituras, a aceitação dos pressupostos definidos por Barbosa Leão constituía um importante revés à posição da *Propaganda* e um valorizado reconhecimento do Padroado. De certo modo, a atitude portuguesa, como a da Santa Sé, demonstrava uma mudança em relação ao debate central sobre a concordata para África, muito mais difícil e espinhosa de alcançar do que ocorrera com o Oriente, apesar da aplicação dos termos estabelecidos em 1886 ainda levantarem uma série de problemas.

A partir de 1902, o interesse de Portugal em concluir uma concordata metamorfoseou-se. Não estava na disponibilidade de aceitar um convénio que o despojasse dos seus imensamente defendidos direitos históricos de Padroado. Nessa altura, a correspondência diplomática e oficial, entre Ministérios e com o governo-geral de Angola, revelava, por vezes, uma quase secundarização do

⁷¹ ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Gotti a Merry del Val, 31 de julho de 1908, fol. 392-93.

⁷² ASPF – Nuova Serie, vol. 455 (1908) – Merry del Val a Gotti, 2 de dezembro de 1908, fol. 394-395.

problema. O principal proponente de um acordo, igualmente o maior interessado na sua conclusão, fora a Congregação do Espírito Santo, enquanto Lisboa parecia ter ganho um súbito trunfo para negociar com Roma: a manterem-se as prefeituras e o não reconhecimento da jurisdição do bispo de Angola e Congo extensível a toda a província, o governo português não reconheceria a validade civil dos atos missionários. Numa época em que a competição pelas “almas” das populações locais media-se, muitas vezes, pelas vantagens associadas à conversão, estar relacionado com uma missão que não as tinha era pouco atrativo. Os espiritanos tinham esses receios, que eram relatados para Roma. Nem a *Propaganda*, nem a Secretaria de Estado podiam relevar estas preocupações, que punham em causa o trabalho catolicizador dos missionários. Apesar de assumirem como prejudiciais as atitudes das autoridades portuguesas para a continuidade do labor missionário, a Cúria não pareceu disposta a condescender com as exigências portuguesas em matéria jurisdicional. No entanto, a posição de Pio X e de Merry del Val, contrastando com a viva reclamação de Gotti, deve ser vista como uma concessão pontifícia, que era a única forma de solucionar a querela.

Com o fim do plano de um “Mapa Cor-de-Rosa do Padroado”, entre 1889 e 1891, Portugal procurou afirmar os seus direitos históricos à evangelização de África, através da assinatura de uma concordata que estipulasse esses privilégios e suprimisse as intervenções, vistas como abusivas, da *Propaganda*, porque a impossibilidade de efetivar o sonho padroeiro rosado não significou a minimização da importância desse sistema para a afirmação da soberania imperial portuguesa. O império continuava a precisar dos efeitos políticos do padroado, além da dimensão prestigiante que os portugueses lhe atribuíam, uma das razões que explica a proposta de se criar um título primacial para um prelado português, englobando a África meridional, concorrendo com o primado francês no norte.

Mas se as preocupações portuguesas tendiam para a afirmação de uma soberania eclesiástica nacionalizadora e prestigiante, a *Propaganda Fide* preocupava-se com os riscos de uma evangelização ineficaz face à presença protestante. Daí a insistência nos meios materiais com que o país pretendia auxiliar a atividade das missões. A juntar a isto, estava o próprio interesse da Secretaria de Estado em conseguir dos governos portugueses uma suavização da legislação congreganista, sendo que o Padroado constituía para Roma um importante instrumento negocial no problema da ilegalidade das congregações.

A questão do Padroado e das jurisdições eclesiásticas no espaço imperial português conjugava diversos planos, expectativas e anseios, quase sempre contraditórios entre as partes intervenientes. Entre os projetos imperiais portugueses, a estruturação eclesiástica propagandista e o equilíbrio político-diplomático pontifício da vida religiosa portuguesa, havia, ainda, a concorrência protestante e a legalidade do sistema internacional de tolerância religiosa missionária. Por isso, fora, de facto, impossível chegar a uma concordata que fosse aceite por

Lisboa e por Roma, apesar das alterações que a realidade eclesiástica no continente africano sofrera desde a década de 1890. Por outro lado, a complexidade e a rivalidade jurisdicionais, em Angola, por causa da existência das duas prefeituras apostólicas, só seriam esbatidas com a conclusão de um *modus vivendi* que estabelecia um regime de carácter provisório, relevador da dificuldade de superar os impasses negociais. Por conseguinte, optou-se por um meio-termo que se estenderia pelas décadas seguintes e só seria ultrapassado com o Acordo Missionário de 1940, uma “quase-Concordata”, onde Portugal veria grande parte das suas reclamações padroeiras aceites, concluindo um processo histórico que tivera momentos de revelo, como as congregações mistas de 1894 e 1897 e o sistema de Barbosa Leão. No entanto, este processo ficaria secundarizado pelos acontecimentos de 1910, quando no contexto imperial emergiu um novo conjunto de pressupostos derivados das vicissitudes do regime republicano instaurado a 5 de outubro e do seu impacto na definição de uma política missionária no império português em África⁷³.

⁷³ Para a questão da relação entre missão e império na República, ver: Hugo Gonçalves Doreis – *A Missão da República...*



PERCEÇÕES CONFLITUANTES: O CLERO SECULAR NO DESENLAÇE NA MONARQUIA LIBERAL E NOS INÍCIOS DA REPÚBLICA (1882-1917)

SÉRGIO RIBEIRO PINTO

Resumo: Na transição do século XIX para o século XX, um conjunto de dinâmicas sociopolíticas e religiosas conduziram à alteração do enquadramento institucional do clero português. Incidindo, de modo particular, sobre o clero paroquial, procura identificar-se os principais elementos que se conjugaram na modelação da sua identidade e atuação, considerando as iniciativas promovidas pela cúria romana, a ação dos prelados e os movimentos associativos promovidos pelo clero paroquial. Nesse processo, que incluiu, mas não se pode confinar à alteração do regime político, o clero português foi tanto objeto quanto protagonista de iniciativas que alteraram a perceção sobre a sua identidade e as suas funções, redefinindo o seu enquadramento institucional no processo de desconfessionalização do Estado português.

CONFLICTING PERCEPTIONS: THE SECULAR CLERGY IN DEVELOPMENT IN LIBERAL MONARCHY AND THE EARLY REPUBLIC (1882-1917)

Abstract: In the transition from the 19th to the 20th century, a set of socio-political and religious dynamics led to the alteration of the institutional framework of the Portuguese clergy. Focusing on the parish clergy, we will try to identify the main elements that shaped its identity and performance. To achieve this goal, we will consider the initiatives promoted by the Roman Curia, the action of the prelates and the associative movements supported by the parish clergy. In this process, not exclusively connected to the alteration of the political regime, the Portuguese clergy was both object and protagonist of initiatives that altered the perception of its identity and its functions, redefining its institutional framework in the so-called “de-confessionalization” process of the Portuguese state.

PERCEÇÕES CONFLITUANTES: O CLERO SECULAR NO DESENLACE NA MONARQUIA LIBERAL E NOS INÍCIOS DA REPÚBLICA (1882-1917)*

SÉRGIO RIBEIRO PINTO**

Introdução

O enquadramento e a configuração da atividade do clero secular estiveram, durante a Monarquia liberal, intimamente ligados ao processo de construção da administração pública. O desenvolvimento desta e do processo de burocratização que lhe andou associado constituiu um elemento importante do debate sobre a identidade e o papel social do clero, parte de uma disputa de maior alcance sobre a relevância e legitimidade do fenómeno religioso que atravessou a sociedade portuguesa na transição do século XIX para o século XX.

Apesar disso, são relativamente escassos, ainda, os elementos que a historiografia tem carreado para que possa conhecer-se quem foram esses protagonistas da administração pública, no seu ramo eclesiástico¹. Especificamente, desconhece-se o conjunto desses indivíduos, a sua proveniência geográfica, a sua extração social, o seu grau de formação, as suas carreiras e, dado o peculiar enquadramento jurídico e administrativo que lhe foi conferido pelo liberalismo, o grau da sua circulação pelo território nacional e o impacto que teve na perceção da sua atividade o modelo da sua sustentação financeira.

Dados esses constrangimentos, as páginas que se seguem debruçam-se sobre as contrastantes perceções acerca do clero que, entre o final da Monarquia liberal e os alvares da República, o tornaram um objeto central do debate social e político.

Aborda-se, no primeiro apartado, aquela de foi a visão liberal dominante, a do clero secular funcionarizado, ponderando-se tanto os argumentos subjacentes à defesa desse enquadramento, quanto os relativos à contestação da sua

* As problemáticas aqui abordadas constituem uma síntese de alguns dos elementos que são tratados de modo mais abrangente em Sérgio Ribeiro Pinto – *Servidores de Deus e funcionários de César: O clero paroquial da Monarquia à República (1882-1917)*. Maia: Cosmorama, 2017.

** Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

¹ Está em curso o processo de levantamento nominal do clero paroquial português durante a Monarquia liberal, constituindo o Registo da Paroquialidade Portuguesa Contemporânea. Os resultados dessa investigação podem ser consultados em <http://portal.cehr.ft.lisboa.ucp.pt/CleroSecular/index.php/Site/registoParoquialidade>.

legitimidade. Estes assumiram particular relevância a partir das últimas décadas do século XIX.

No segundo apartado, procura-se identificar as linhas gerais das iniciativas tendentes à afirmação de um modelo contrastante, o do clero militante, que alguns dos seus defensores também chamaram «moderno».

Por entre o argumentário de uns e de outros foram-se sedimentando perspectivas conflituantes sobre o clero. E, a propósito deste, sobre o lugar do fenómeno religioso na sociedade portuguesa contemporânea e sobre a relação entre a instituição eclesial católica e o Estado. Ao longo dessa disputa, as duas instituições reconfiguraram as suas relações em termos de autonomia recíproca, não desprovida de equívocos, conflitos e conivências.

1. O padre funcionário: da presença exigida à sua contestação

À distância de quase cinquenta anos sobre o início do triunfo definitivo da Monarquia liberal, Júlio de Vilhena (1845-1928) resumiu no hemicycle, em dezembro de 1883, os elementos essenciais da visão sobre o clero que, sem dificuldade, concitariam a anuência dos liberais portugueses. Em síntese, sustentava-se a supremacia do poder civil sobre o fenómeno religioso e os seus protagonistas, bem como a necessidade de harmonizar as instituições religiosas com o funcionamento do Estado, evitando que aquelas pudessem constituir-se como focos de resistência à ordem estabelecida e os seus agentes se constituíssem como elementos de desestabilização social.

No ano anterior, Vilhena fora titular da pasta ministerial dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, integrando o Executivo Regenerador que concluiu com a Santa Sé as negociações relativas à reforma das dioceses. Estas, na ótica do Estado Português, constituíam parcelas da sua administração eclesiástica, cujo número e limites procurava harmonizar com os das instâncias civis equiparáveis, os distritos, embora tal propósito não tivesse sido cabalmente cumprido². Reiterava-se, porém, o elemento basilar da política religiosa liberal que assentava na figura do padroado, a partir do qual se legitimava a intervenção do Executivo na escolha dos prelados e, em teoria, da totalidade dos titulares dos benefícios eclesiásticos. Na prática, essa intervenção só ocorria, diretamente, no caso da escolha dos prelados, dos cabidos e do clero paroquial de provimento definitivo – os párocos colados – além dos capelães das diversas instituições públicas.

De fora dessa intervenção estavam os párocos encomendados, de provimento provisório e limitado no tempo, cuja escolha dependia, em exclusivo, dos prelados

² Cf. Adélio Fernando Abreu – *D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1871-1899): Igreja e Sociedade no Porto no Fim do Século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia-UCP, 2010, p. 171-204, onde se analisa com detalhe o processo negocial que redundou na reorganização de 1882.

diocesanos. Colados e encomendados tinham as mesmas tarefas e estavam sujeitos às mesmas obrigações. Distinguia-os, porém, o estatuto: só os primeiros eram, *de jure*, funcionários eclesiásticos do Estado, embora ambos fossem, pelas suas atribuições, seus agentes. O direito de aposentação que foi concedido, em 1890, aos «párocos canonicamente instituídos nas igrejas paroquiais do continente do reino e das ilhas adjacentes», ou seja, apenas aos colados, tornava clara essa diferença de estatuto, esclarecendo o decreto em causa que se tratava de ampliar aos funcionários eclesiásticos o direito concedido anteriormente «aos empregados e funcionários civis»³.

A estratificação que resultava da diferença de estatuto entre colados e encomendados é determinante para se compreender a intervenção parlamentar de Júlio de Vilhena em 1883 que se centrou sobre a questão da sustentação do clero. Ao invés do plano liberal reiteradamente anunciado, nunca chegou a ser estabelecida a designada dotação do clero. Ou seja, a inclusão no Orçamento Geral do Estado das verbas destinadas à sua sustentação, de onde resultaria que o pagamento seria feito, de forma direta, pelas instituições públicas.

Esse regime funcionava para os bispos, os cônegos e o clero paroquial dos territórios insulares dos Açores e da Madeira. Para o território do continente continuou a vigorar, com caráter transitório, o sistema de congruas, como obrigação para-fiscal dos residentes ou titulares de rendimentos de qualquer espécie dentro de cada paróquia. O seu montante era fixado administrativamente⁴, variava de paróquia para paróquia e era cobrado diretamente pelo pároco ou, em alternativa, por um cobrador que deveria ser remunerado por isso, o que aumentava a contribuição devida por cada freguês.

Este sistema dual era um resultado direto do facto de não ter sido concluída a reforma administrativa empreendida pelo liberalismo: além da criação dos distritos e da redução do número de municípios, deveria conduzir à diminuição do número de paróquias, ou freguesias, particularmente daquelas sem lastro económico suficiente para garantir a sustentação do clero, conferindo à malha paroquial uma maior coerência pela aproximação da dimensão dos seus territórios, que se manteve muito variável à escala nacional.

As dificuldades dessa medida foram enunciadas por Júlio de Vilhena na intervenção referida, resultando das resistências identitárias das populações e do que considerava ser o ímpeto «poderoso» do «espírito religioso» em «congregar em volta do templo paroquial todos aqueles a quem estreita o vínculo da mesma

³ Cf. Dec.º 17/07/1890, sancionado pela Carta de Lei de 14/09/1890 (DG, N.º 212 [18/09/1890]), e regulamentado pelo Dec.º de 30/12/1891. Foi o Dec.º N.º 1 de 17/07/1886. DG, N.º 163 [24/07/1886] que estabeleceu o direito de aposentação dos funcionários civis.

⁴ A título exemplificativo consulte-se o *Mappa Geral estatístico das congruas arbitradas aos parochos e coadjutores das freguezias do continente do Reino relativas ao anno economico 1855-1856*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1858.

crença»⁵. O estabelecimento da dotação estava, assim, dependente da reforma das circunscrições paroquiais; esta implicava a redução do número de paróquias, logo, de párocos, o que tornaria mais comportável o esforço financeiro do Estado. Porém, não parecia haver condições políticas para levar a cabo a reforma aludida, em razão das exigências das comunidades locais que, no parecer do deputado, «não querem só ao pé da porta o administrador ou o juiz, querem também o pároco. Se, para os atos da vida civil se deve atender às suas comodidades, não é menos justo que se atenda a elas nos atos da sua vida religiosa»⁶.

Nas palavras de Júlio de Vilhena ecoa a perspetiva liberal sobre o clero, cuja valorização era feita a partir da sua utilidade social. A sua presença era exigida pelas tarefas que deveria desempenhar e que compreendiam tanto as de natureza religiosa que lhe competiam, quanto as de natureza civil, de cariz administrativo, que um jurista classificou de «*tão paroquiais*» como as outras atribuições «do seu ministério». Essas «atribuições impostas pelas nossas leis civis aos párocos»⁷ iam desde o recenseamento eleitoral à participação no processo de elaboração das listas de mancebos recrutados para o serviço militar, passando, entre outras, pela certificação da situação de pobreza dos seus paroquianos, pela preparação dos inventários orfanológicos e a prestação de informações sobre os diversos atos relativos ao estado dos cidadãos, como os nascimentos, matrimónios ou falecimentos.

Foi, também, em nome dessa utilidade social que o poder liberal preferiu a presença e a atividade do clero secular em detrimento do regular, cuja atividade no território nacional foi proibida com o triunfo político do liberalismo. Aliás, o mesmo argumento serviu, em 1901, para, de alguma forma, legitimar o restabelecimento de ordens e congregações a que se foi assistindo, paulatinamente, a partir dos anos de 1860. Após a inspeção decretada pelo Executivo liderado por Hintze Ribeiro (1849-1907), quando da polémica espoletada pelo caso Calmon⁸, foi autorizada a presença dos congreganistas que se consagassem ao ensino, à assistência ou ao trabalho missionário nos territórios ultramarinos. Se tal indispunha os setores contestatários do regime, que reclamavam o cumprimento das disposições legais da década de 1830, mostrava-se consonante com a perspetiva utilitária já assinalada, dado que a colaboração dos regulares nesses âmbitos ajudava a suprir as lacunas que há muito se manifestavam na prestação pública desses serviços.

⁵ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão N.º 106 (29/12/1883), p. 1875.

⁶ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão N.º 106 (29/12/1883), p. 1875.

⁷ Bernardino Carneiro – *Elementos de Direito Ecclesiastico Portuguez e seu respectivo processo*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1888, p. 205-206. O itálico consta do original.

⁸ Cf. António Matos Ferreira – *Um católico militante diante da crise nacional: Manuel Isaías Abúndio da Silva (1874-1914)*. Lisboa: CEHR-UCP, p. 199-201.

Nessa ocasião, a perceção em torno do padre funcionário era já alvo de diversas críticas, oriundas de quadrantes variados e com motivações diferenciadas.

Partilhavam, todavia, um traço comum que se prendia com as consequências do modelo de financiamento do clero paroquial e a estratificação que resultava da distinção entre colados e encomendados.

Esses elementos tinham já sido avançados por Júlio de Vilhena no discurso citado, embora os usasse para legitimar a sua proposta de reforma do modelo de acesso aos benefícios paroquiais e da respetiva remuneração, sem que tal implicasse a reconfiguração das circunscrições paroquiais.

Segundo o deputado, as desigualdades de rendimentos concorriam para que o «pároco, longe de ser um ministro do altar», atendendo, sobretudo às «obrigações do seu sagrado ministério», vivesse preocupado com os «proventos temporais», empenhado, particularmente em «obter as freguesias onde o trabalho é pouco e muito o rendimento».

A «flagrante desigualdade com que se acham fixadas» as cóngruas constituía, para Vilhena, a razão da venalidade que, na sua ótica, movia o clero paroquial, contribuindo para a dependência financeira, mas também, política e partidária de muitos deles. Tal aconteceria, em sua opinião, nas paróquias rurais onde o pároco era «um proletário que dificilmente pode dispensar as esmolas dos ricos da freguesia»⁹, vendo-se na necessidade de se envolver, na procura por melhor benefício, nos mecanismos da galopinagem eleitoral.

Assim, a essencialidade de que se revestia a questão da sustentação, bem como a perceção de que constituía o móbil principal da opção pelo estado eclesiástico, conjugavam-se na erosão da benignidade que a condição de funcionário tinha merecido. Progressivamente, avolumava-se a convicção de que a identidade de funcionário estava desajustada das novas expectativas e exigências espirituais, mesmo para personalidades que tendiam a desvalorizar a mediação institucional do religioso.

Alguns dos traços dessa crítica foram estilizados na caricatura queirosiana do padre Salgueiro¹⁰. Em obra de 1901, precisamente no contexto em que se reabria a polémica em torno da presença congreganista que atrás se aludiu, Raul Brandão (1867-1930) repisou alguns dos argumentos avançados por Eça de Queirós (1845-1900) na crítica ao estatuto de funcionário, apontando o hiato crescente entre as exigências sociais coevas e a atividade dos diferentes tipos que compunham o leque diversificado de figuras eclesiásticas.

⁹ *Diário da Câmara dos Senhores Deputados*, sessão N.º 106 (29/12/1883), p. 1874.

¹⁰ Cf. Eça de Queiroz – *A Correspondência de Fradique Mendes*. Lisboa: Livros do Brasil, p. 207-212.

Verberava, então, o «padre banal e charro, o padre que absolve e batiza, como um diretor de secretaria despacha. O padre é ateu. O padre não compreende a Igreja nem a ama. Para ele o sacerdócio é um ofício. Engorda»¹¹.

Ao que seria o cumprimento sem alma dos seus deveres, Brandão adicionava uma crítica de natureza moral que servia o propósito de contrastar com as exigências que cometia ao clero. Pior que o mecânico cumprimento dos seus deveres era a venalidade revelada pelo «padre eleicoeiro» ou pelo «padre janota, mamando charutos à porta das tabacarias» ou, ainda, pelo «padre intriguista, fazendo cerco às viúvas ricas» e pelos que viviam «amigados, criando mulheres e filhos, jogadores correndo as feiras, bêbados e devassos, padres que são a ignomínia, babujem dum mar de beleza e sacrifícios»¹².

As suas inquietações espirituais, que conduziam à recusa do estatuto de funcionário, prendiam-se com a exigência de credibilização da «mediação entre o sagrado e o profano», advogando um «“regresso” do sagrado – feito, porém, contra o clericalismo»¹³.

A redefinição da identidade e do papel do clero apresentava-se como um elemento necessário à superação da «crise espiritual» nacional que só ocorreria pela «desclericalização da sociedade e recristianização da Igreja»¹⁴, operadas através da valorização da pobreza eclesiástica e da reforma da sua formação. Destas características resultariam um outro tipo de presença e atuação do clero, centradas na especificidade religiosa da sua identidade, mais adequada às necessidades coevas: «todo o padre tem a obrigação de ser um santo. Sua fortuna será um hábito, umas sandálias e Deus»¹⁵.

A exigência crítica de Brandão constitui também uma advertência quanto ao panorama forçosamente matizado do clero paroquial, que no seu conjunto compreendia tanto os padres «janotas» e «eleicoeiros» como os «muitos» que «sentem a grandeza da sua missão»; essa grandeza deveria concretizar-se na santidade, elemento característico da religiosidade do autor que era «modelada pela pobreza de Cristo»¹⁶.

Neste quadro, a santidade de que o clero deveria dar testemunho desempenhava uma dupla função social: como dimensão cívica da virtude, enquanto tal, que o clero tinha por missão sinalizar e difundir, e como proteção da integridade e coesão social, em função das quais Brandão valorizava a pobreza eclesiástica,

¹¹ Raul Brandão – *O Padre*. Lisboa: Vega, [s.d], p. 28-29.

¹² Raul Brandão – *O Padre*, p. 28-29.

¹³ Fernando Catroga – «Raul Brandão e a *Questão Religiosa*». *Ao encontro de Raul Brandão* (Actas do Colóquio). Porto: Centro Regional do Porto-UCP; Lello Editores, p. 228.

¹⁴ Fernando Catroga – «Raul Brandão...», p. 228.

¹⁵ Raul Brandão – *O Padre*, p. 34-35.

¹⁶ Fernando Catroga – O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*. 34 (100), 1988 (1.º) 258.

acentuando o carácter fundamental da sua exemplaridade ética. É significativo que, na ocasião em que escreve, Brandão faça contrastar com o padre funcionário o despojamento das congregações femininas ou dos missionários que partiam «para a África, para climas inóspitos, leva atrás de leva, sem nome nem história, trabalhando para uma obra de dedicação e progresso»¹⁷.

Os exemplos apresentados tornam patente o desajustamento entre a condição funcionarizada do clero e as expectativas cívico-espirituais finisseculares de alguns dos segmentos da sociedade portuguesa. A contestação ao estatuto de funcionário eclesiástico do Estado não pode resumir-se, por isso, às exigências de natureza anticlerical. Ainda assim, estas não devem ser desvalorizadas: é possível que parte da rejeição que o clero, sobretudo o paroquial, concitava, se devesse à concorrência de novos protagonismos sociais que resultavam do paulatino, mas significativo, desenvolvimento do quadro do funcionalismo público civil.

Nas variadas repartições municipais, nos agentes políticos e nos causídicos locais, nos facultativos do partido, os párocos encontravam outros “clérigos” que, de uma forma ou de outra, com incidência variável nas diversas regiões, disputavam o seu protagonismo social.

O caso mais evidente dessa concorrência pode encontrar-se no professorado, frequentemente apresentado, no período em apreço, como o “novo sacerdócio” que traria a luz do esclarecimento para dissipar as trevas do obscurantismo da religião, para evocar a retórica coeva¹⁸.

Quaisquer que fossem as motivações, incidissem apenas sobre os indivíduos ou, de forma mais abrangente, sobre a validade do fenómeno religioso de que eram mediadores, a figura do padre funcionário do Estado foi sendo alvo de uma contestação que se acentuou na primeira década do século XX. Não se circunscrevia, porém, aos ambientes e protagonistas sociais contestatários da confessionalidade do Estado e do papel que, nesse quadro, era desempenhado pela Igreja Católica e as suas mediações institucionais.

Os elementos atrás apontados como constitutivos dos discursos em que se vertiam as percepções sobre o clero podem ser encontrados em protagonistas cuja identificação com o catolicismo era mais notória, tanto por parte de leigos como de eclesiásticos.

Nestes casos, o debate sobre a figura do padre funcionário, bem como a abrangência das implicações que esse estatuto acarretava, centrava-se no carácter limitador imposto por essa condição: não se tratava, por isso, da rejeição liminar desse estatuto, mas da exigência de uma atuação mais autónoma e mais autêntica

¹⁷ Raul Brandão – *O Padre...*, p. 29-30.

¹⁸ Cf. Fernando Catroga – *O republicanismo em Portugal: Da formação ao 5 de Outubro de 1910*. Lisboa: Editorial Notícias, 2000, p. 253-255.

do ponto de vista religioso, que deveria ultrapassar a atividade funcionarizada, com frequência tida por burocrática, tanto no âmbito civil quanto no eclesiástico.

Apontavam nesse sentido as reflexões do leigo católico Artur Gomes dos Santos (1881-1918), sublinhando que os eclesiásticos, enquanto funcionários, viam-se mergulhados na «struggle-for-life, que caracteriza a sociedade moderna» e que tornara o mundo «um campo de batalha pela vida». Em seu parecer, as circunstâncias sociais dificultavam a «existência» dos «desprovidos de fortuna», contribuindo para a opção pela vida eclesiástica e a respetiva carreira: «ora no nosso país considera-se, bem ou mal, o sacerdócio como uma excelente carreira, de fácil acesso, que não exige grandes canseiras e que é razoavelmente remunerada».

Sem referência aos casos de «proletarização» a que aludia Vilhena, Gomes dos Santos preferia destacar os efeitos nefastos sobre o recrutamento do clero que resultavam da consideração de que a opção pela carreira eclesiástica corresponderia a uma vida de comodidade financeira. Torna-se, assim, a opção «ideal, sobretudo para a gente dos campos, os lavradores pobres que têm filhos». De fora das «combinações especulativas», que se cingiam aos aspetos materiais, ficava a questão da «vocação»¹⁹ que tinha vindo a emergir como patamar definidor da opção “autêntica” pelo estado eclesiástico.

Neste prisma, a funcionarização do clero tinha o efeito inverso à pretendida valorização do seu papel social, situação em que se combinavam a sua extração social e as perspetivas do seu agir como construção de uma carreira, aproximando-o da crítica feita por Raul Brandão: faltava “alma” a um clero «formado sem verdadeira vocação», uma vez que, embora não faltasse «às obrigações que exige a alta dignidade do seu cargo», desempenhava-as, em seu parecer, «com frieza, quase automaticamente», manifestando, em resultado do «comodismo» que advinha do seu estatuto de funcionário, «uma indiferença profunda pelo seu rebanho»²⁰.

As condições sociais, os percursos e conteúdos formativos do clero paroquial combinavam-se, na perspetiva destes autores, para acentuar o desajustamento da identidade eclesiástica no trânsito entre os séculos XIX e XX. Os traços de rigidez da organização social liberal contribuía para a perceção de que o ingresso no estado eclesiástico constituía a possibilidade de desenvolver uma carreira que facultava a esses indivíduos, independentemente das reais condições financeiras, algum grau de diferenciação social.

¹⁹ Gomes dos Santos – *O catholicismo em Portugal*. Póvoa de Varzim: Livraria Povoense-Editora, [s.d], p. 15.

²⁰ Gomes dos Santos – *O catholicismo...*, p. 16.

2. O padre moderno: uma militância ambicionada

As apreciações críticas sobre o estatuto de funcionário que servia de enquadramento à configuração identitária e à atividade do clero secular foram, em parte, cronologicamente coincidentes com as diversas iniciativas que pretendiam moldar de modo diverso a sua presença social. Carreavam, por isso, uma nova lógica discursiva que servia, em simultâneo, como elemento de mobilização e estratégia de afirmação social do clero. No essencial, esses discursos visavam desqualificar o estatuto de funcionário – embora lidassem com ele de forma ambígua, como se verá – e afirmar a identidade especificamente religiosa do clero, no sentido de o incitar a uma ação de impacto mais abrangente que dificilmente poderia compaginar-se com a tutela pública sobre o aparelho eclesiástico.

Em 1905 e 1906 o clero paroquial empreendeu a realização de dois congressos, realizados respetivamente nas cidades de Braga e de Coimbra, que deveriam ter como tema central a problemática da sua sustentação²¹. Ainda que tal tivesse constituído o núcleo central das discussões que aí foram levadas a cabo, os párocos do país mobilizaram-se para fazer chegar aos congressistas outras inquietações. A diversidade de sensibilidades e os impactos variados que o sistema de cóngruas tinha em territórios paroquiais muito distintos na sua paisagem geográfica e humana contribuíram para os impasses que se verificaram sobre a matéria financeira que estava em debate.

Acrescia, porém, uma notória resistência crescente que, no seio do próprio clero paroquial, se fazia sentir quanto à condição de funcionário. Se, por um lado, era ela que justificava a sua mobilização no sentido de pressionar as autoridades civis no sentido de decretarem a há muito prometida dotação, por outro lado, era notória a descrença de que tal pudesse vir a acontecer.

Também por isso, o clero paroquial veio a dividir-se quanto às estratégias a seguir, no sentido de dar seguimento às suas reivindicações. Enquanto uma parte insistia em instrumentalizar o seu estatuto de funcionário para empreender a criação de uma «associação de classe», a Liga do Clero Paroquial Português, outra parte rejeitava centrar as suas reivindicações nas matérias financeiras, pugnando por uma atividade político-partidária de cariz confessional que entendia ser necessária a conquista do poder político para conseguir fazer alterar a situação do clero²².

Era de entre esses sectores que, de forma mais vincada, surgiam os discursos de pendor crítico relativamente ao estatuto funcionarizado do clero e, em contraste, os ensaios do que seria o estabelecimento de um novo patamar de

²¹ Permito-me remeter para Sérgio Ribeiro Pinto – *Servidores de Deus...*, p. 95-146, onde se analisam com detalhe os dois congressos e as discussões que neles tiveram lugar.

²² Cf. Sérgio Ribeiro Pinto – *Servidores de Deus...*, p. 147-199.

atuação dos eclesiásticos, que os protagonistas designavam por «pastoral», como seu âmbito específico de ação, secundarizando as tarefas de natureza burocrática e de âmbito primordialmente civil.

Ora, essa preocupação pastoral implicava um alargamento do âmbito religioso, exigindo a ultrapassagem da sua dimensão ritual e as suas implicações de natureza social e política. Tal constituía uma alteração significativa do perfil e da atuação do clero, envolvendo uma retração da sua mobilização partidária, espalhada pelas diversas agremiações desse tipo, que tinha impacto direto no percurso dos funcionários eclesiásticos do Estado.

Tal alteração, ou seja, a rejeição dos mecanismos de construção da carreira eclesiástica decorrentes do modo de provimento do clero funcionarizado, foi estabelecida com clareza pelo padre Sena Freitas (1840-1913) no ano de 1909, ao afirmar que o lugar do clero não era «no salão de jogo nem nos centros das palestras fúteis (por não dizer mais), nem nos clubes políticos, nem nas fainas das galopinagens eleitorais». Em contraste, cabia-lhe um vasto campo de atuação que ia desde o «templo» ao «púlpito», da «associação religiosa» à «rua», do «espetáculo de caridade» à «usina»²³.

Tratava-se de abrir um novo campo à atividade do clero, o que passava pelo alargamento das suas tarefas. Na expressão de Gomes dos Santos, cuja opinião sobre esta matéria se assemelhavam à de Sena Freitas, aquelas não podiam confinar-se à «área acanhada da sacristia». Ao funcionário, o publicista católico contrastava o «padre moderno», que não era indiferente às «questões sociais e políticas», antes tomava a «iniciativa de obras que possam melhorar a situação dos seus paroquianos» multiplicando as «obras de beneficência, de protecção aos pobres, de socorro mútuo, consagrando-se à tarefa de difusão da boa imprensa, das caixas rurais, das conferências, dos círculos operários»²⁴.

A crescente necessidade deste novo tipo de intervenção, mesmo que não correspondesse a uma exigência ou inclinação do conjunto dos párocos, era resultado de uma sensação psicológica, comum no seio do clero português, como as intervenções nos Congressos aludidos davam mostra, de perda de influência social da mediação eclesiástica. Em certa medida, a ausência de «proteção» que afirmavam sentir por parte das autoridades civis contribuiu para o desgaste progressivo que a condição de funcionário mereceu entre o clero paroquial²⁵.

Daí nascia, discursivamente, a necessidade de um novo tipo de atuação, em contraste com o estatuto de funcionário: tratar-se-ia de agir sobre uma realidade

²³ Pe. Sena Freitas; Mons. John Lancaster Spalding – *A alta educação do padre*. Lisboa: Roma Editora, 2003, p. 75.

²⁴ Gomes dos Santos – *O catholicismo...*, p. 16-17.

²⁵ Cf. *Memória da Assembleia Geral do Clero Parochial reunida na cidade de Braga em 25 e 26 d'Outubro de 1905*. Guimarães: Pap. e Typ. Minerva Vimaranesense, *passim*.

social que era necessário «recristianizar». Por conseguinte, na pena de Sena Freitas, o padre moderno teria de «ser militante (não me dedigno de o repetir)»²⁶. Esta militância emergia em alguns dos discursos do catolicismo coevo sobre o clero como a marca distintiva da sua nova identidade.

Todavia, essa pronunciada metamorfose do perfil e da atuação do clero paroquial, tida por mais adequada às necessidades do tempo, deparava-se com dois entraves de monta: o primeiro estava diretamente relacionado com as características da política religiosa liberal, cujo acentuado pendor regalista dificilmente consentiria um alargamento da autonomia de ação do pessoal eclesiástico; o segundo, igualmente relevante, advinha da resistência de muitos párocos em prescindir do seu estatuto de funcionário, entrevendo que daí resultaria uma perda da sua influência social e política, considerando, ainda, que muitas das novas tarefas em que deveria implicar-se eram desajustadas à sua identidade eclesiástica.

Se esta reconfiguração da identidade e das funções do clero secular era ambicionada e verbalizada por parte de alguns setores eclesiásticos portugueses na primeira década do século XX, ela dificilmente pode desligar-se de um movimento que teve a sua origem no início da década anterior.

Tratou-se de uma iniciativa da cúria romana que incitou os prelados portugueses a reunirem-se anualmente, a partir de 1891. Na ótica romana, tornava-se necessário pôr em marcha uma dinâmica de atuação conjunta dos bispos portugueses, até então muito mitigada, que permitisse a sua constituição como entidade coletiva, cuja ação deveria decorrer, em sentido estrito, da sua condição eclesiástica, o que pode ser perspetivado como a origem remota do que viria a ser a Conferência Episcopal.

A «conferência» anual dos prelados, ou «congresso», como também era designada a reunião na encíclica *Pastoralis Vigilantiae* de Leão XIII que a solicitou, deveria concitá-los a uma atuação mais eficaz e unânime. Coube a monsenhor Domenico Jacobini (1837-1900) desenvolver os esforços necessários para que a primeira reunião tivesse lugar nesse ano de 1891 em que iniciou funções como núncio em Lisboa. Das instruções que trazia relativamente aos temas a abordar nessas conferências faziam parte um conjunto de matérias que se prendiam de modo direto com a situação do clero nacional²⁷, sobre quem a cúria romana tinha uma perceção que não diferia de forma significativa das vozes críticas já referidas²⁸.

²⁶ Pe. Sena Freitas; Mons. John Lancaster Spalding – *A alta educação...*, p. 88.

²⁷ Pontos a tratar na conferência dos bispos, Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona (Arch. Nunz. Lisbona), 336 (2), fol. 102-105.

²⁸ Instruções para mons. Guilio Tonti, arcebispo de Ancira, Núncio Apostólico em Portugal, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 363 (1), fol. 22v.

No essencial, esses temas podem agrupar-se em dois núcleos: o primeiro, relativo à reforma da formação dos clérigos; o segundo, compreendendo as matérias que visavam acentuar a sua especificidade eclesiástica.

Assim, perante o que considerava ser a deficiente formação dos padres, que a cúria romana assacava, também, ao controlo que as autoridades civis tinham sobre as instituições de ensino e a sua gestão académica, procurava-se a alteração «dos cursos do Seminário»²⁹. Além disso, preocupada com o conteúdo e as modalidades de formação espiritual e moral dos eclesiásticos, insistia na reforma da direção espiritual, notando a necessidade de promover os exercícios espirituais do clero «pelo menos duas vezes por ano»³⁰. Por fim, pretendia levar a cabo uma dinâmica de avaliação anual do «clero jovem» no que respeitava ao seu conhecimento das «doutrinas do curso eclesiástico», além de fomentar a criação, ao nível vicarial, das «palestras teológicas»³¹.

No que concerne ao segundo elemento, o aspeto mais saliente estava relacionado com a tentativa de uniformização dos elementos de identificação externa do estado eclesiástico, insistindo no uso do «hábito clerical nas igrejas e fora» delas³².

Consideradas em conjunto, as tarefas que Roma cometia aos bispos portugueses no que respeitava ao clero apontavam à necessidade de padronização dos seus elementos identificadores, centrando-se nas características de natureza especificamente religiosa e eclesiástica. Revelavam, por isso, sinais de um progressivo distanciamento institucional face ao poder civil, considerando que este limitava a atuação do clero.

Ora, qualquer alteração sobre estas matérias colidia com as prerrogativas do padroeiro – ou seja, a Coroa através do seu Executivo – e, em idêntica medida, com o estatuto funcionarizado que o clero tinha tido até então.

As propostas romanas lidavam de modo ambíguo com esse estatuto. Se, por um lado, visavam alargar a capacidade de intervenção dos prelados sobre a formação dos clérigos e a escolha dos efetivos paroquiais³³, o que implicava a rejeição de, pelo menos, parte da intervenção do poder civil em matéria religiosa; por outro lado, subsistia a perceção de que o desempenho de algumas tarefas administrativas por parte do clero paroquial podia funcionar, instrumentalmente, como mecanismo de reforço do seu protagonismo social e político.

Assim, se percebia como nefasta a intervenção civil na escolha do pessoal docente dos seminários e considerava abusivo o uso das igrejas para a realização dos atos eleitorais, sustentando uma mais clara autonomia entre as dinâmicas

²⁹ Pontos a tratar na conferência dos bispos, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 336 (2), fol. 102v.

³⁰ Pontos a tratar na conferência dos bispos, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 336 (2), fol. 104v.

³¹ Pontos a tratar na conferência dos bispos, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 336 (2), fol. 105.

³² Pontos a tratar na conferência dos bispos, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 336 (2), fol. 105.

³³ Instruções para mons. Guilio Tonti, arcebispo de Ancira, Núncio Apostólico em Portugal, ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 363 (1), fol. 23v.

religiosas e administrativas, Roma não deixou de incitar os prelados a fazerem sentir a necessidade de voltar a ser alterado o Código Administrativo, para que fosse «devolvida aos párocos a presidência das Juntas de Paróquia»³⁴. De facto, na vigência do Código de 1842, tal como viria a suceder nos de 1894 e 1896³⁵, coube ao pároco, por inerência de funções, a presidência da Junta de Paróquia. A perda desse atributo tinha sido vista pela cúria romana como uma limitação da atividade do clero paroquial, perspectiva que ficava patente na iniciativa de conseguir a restituição dessa prerrogativa que estava ligada ao enquadramento funcionarizado do seu estatuto e das atividades de âmbito civil que lhe estavam associadas.

Apesar da ambiguidade revelada nesta iniciativa, ela estava em linha com o intuito basilar das reformas propostas por Roma no tocante ao clero, que iam no sentido do reforço e alargamento da sua capacidade de intervenção num período em que, de modo crescente, se faziam notar as exigências de secularização de algumas das funções que, até então, lhe cabiam. Ao mesmo tempo, as dinâmicas tendentes à laicização das instituições civis de que o clero era funcionário colocou-o no centro de uma disputa que respeitava à própria consistência da sua atividade e ao grau de adesão que ela concitava. Face a um clima que sentia como de crise generalizada, a classe paroquial reagiu através da tentativa de adaptação das suas estruturas, procurando vincar a relevância social das suas funções, ainda que se dividisse quanto às formas de que deveria revestir-se a sua atuação.

É que, se foi emergindo, de forma lenta, a percepção da identidade e das funções do «padre moderno», que caminhou paralela à erosão que o estatuto de funcionário foi revelando entre os próprios eclesiásticos, não era unânime nem uma, nem outra perspectiva entre o clero paroquial. Aliás, nesse processo, o clero tendeu a apresentar-se, sobretudo, como objeto e não como protagonista das alterações que se desenhavam, acentuando, discursivamente, a hostilidade externa que dizia sentir e, concomitantemente, camuflando a conflituosidade interna que o atravessava, dividindo-o precisamente quanto ao seu estatuto.

Conclusão

Fosse por via dos grupos que contestavam a confessionalidade do Estado português, fosse através da pressão que resultava de novos protagonismos sociais e do desenvolvimento do funcionalismo civil, fosse, ainda, pelas novas exigências espirituais que se formulavam nos inícios do século XX, é seguro constatar a

³⁴ Acta da Conferência dos Prelados reunidos em Lisboa (1892), ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 329 (2), fol. 43v.

³⁵ Cf. Código Administrativo 1896, art.º 159.º, §1.º.

progressiva erosão que a imagem do padre-funcionário sofreu nas últimas décadas da monarquia liberal.

Ainda que no seio do clero, principalmente o paroquial – aquele que numericamente era mais significativo e cuja penetração por capilaridade no conjunto do território nacional acentuava a relevância da sua presença social –, não se assistisse a uma recusa generalizada do seu enquadramento funcionarizado, mesmo entre ele foi sendo notório o descontentamento, perspetivado a partir do que considerava ser a desvalorização ou falta de proteção, também financeira, por parte das autoridades públicas.

O processo de laicização, encetado após o triunfo republicano, constituiu uma oportunidade para aferir o posicionamento do clero português face às perceções contrastantes que se foram definindo nas décadas anteriores.

Dando seguimento ao carácter regalista da política religiosa do liberalismo monárquico, a República pretendeu manter sob alçada do Ministério da Justiça e dos Cultos o clero colado que, no período anterior, estava dependente do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça. Além disso, pretendia alargar essa tutela aos encomendados, como ficou evidente no processo de atribuição das pensões previstas no decreto de 20 de abril de 1911, a lei da separação.

Aceitar a remuneração do Estado significava anuir ao desejo de intervenção de um poder laicizado que pretendia continuar a determinar a escolha dos párocos. O clero paroquial viu-se constringido a optar entre dois extremos: manter-se como funcionário eclesiástico do Estado – ainda que tal fosse válido, apenas, para o clero em funções a 5 de outubro de 1910; ou recusar esse estatuto, o que implicava perder o elevado grau de autonomia face aos prelados que, para o clero colado, era garantida pela condição de funcionário.

O duplo estatuto que o clero tinha tido, até aí, encerrava consequências contraditórias, o que terá desempenhado um papel não negligenciável no desajustamento revelado pelo modelo do funcionário.

Esse desajustamento terá facilitado a adesão maioritária do clero à reconfiguração da sua identidade, face à crescente a percepção dos limites impostos ao clero pelo seu estatuto de funcionário, consciência que se agudizou nos últimos anos do confessionalismo estatal e concorreu para questionar o próprio estatuto constitucional que a Igreja Católica tinha em Portugal. Embora os sectores católicos ideologicamente favoráveis à separação fossem marginais, o carácter determinante desse enquadramento, tido por excessivo, conduzia à reivindicação da sua transformação no sentido de garantir uma maior autonomia organizativa da hierarquia eclesiástica.

Foi esse o sentido da opção generalizada do clero português. De facto, revelou-se diminuta a aceitação das pensões por parte do clero e, em muitos dos casos em que tal aconteceu, essa decisão foi concertada com a autoridade episcopal respetiva. Alguns dos prelados, que se mostraram impreparados para prover à

sustentação do clero das suas dioceses, viram-se constrangidos a não recusar o apoio financeiro que o Estado republicano oferecia, embora procurasse garantir que os seus padres os reconhecessem como única autoridade que legitimamente podia intervir em matérias de natureza religiosa.

De facto, se, por um lado, a confessionalidade e a funcionarização permitiam e possibilitavam um elevado grau de autonomia dos párocos relativamente aos bispos, elas cerceavam, por outro lado, a sua liberdade de atuação. Essa autonomia interna à hierarquia implicava e decorria da dependência financeira externa estabelecida pelo modelo das cóngruas e que se mantinha com as pensões definidas pela lei da separação.

Mesmo que não parecesse generalizada a aceitação do paradigma “moderno” ou “militante”, nos contornos abrangentes que Gomes dos Santos e Sena Freitas traçaram, a recusa do estatuto de funcionário tinha como consequência direta a aceitação, por parte do clero, do reforço da capacidade de intervenção dos bispos, que passavam a dispor, pela primeira vez, de um presbitério diocesano exclusivamente dependente de si.

Assim, pelo menos uma das características compreendidas no que deveria ser o novo modelo de padre, marcado pela modernidade da militância, tornava-se possível: nas palavras de Sena Freitas, a formação do novo tipo de clero deveria incutir-lhe o «respeito pelo princípio hierárquico»³⁶, leia-se, pelo respetivo bispo, de modo a reforçar a unidade interna da hierarquia eclesiástica e tornar mais eficaz a sua atuação que se perspectivava destinada à necessária «re Cristianização» da sociedade portuguesa.

³⁶ Pe. Sena Freitas; Mons. John Lancaster Spalding – *A alta educação...*, p. 86-87.

Tempo: Da vida
de D. António Barroso



A IGREJA PORTUCALENSE NAS ÚLTIMAS DÉCADAS DO SÉCULO XIX

ADÉLIO FERNANDO ABREU

Resumo: D. António Barroso foi nomeado bispo portucalense em 1899. Veio pastorear uma Igreja que vivia no contexto político, social e eclesial do Portugal liberal oitocentista. A presente comunicação apresenta esta Igreja, focando-se nas últimas três décadas do século XIX, aquelas em que foi pastoreada pelo bispo precedente, D. Américo Ferreira do Santos Silva (1871-1899). A baliza cronológica referida não se configura, contudo, como limite rígido do discurso, porquanto o estudo não prescinde de coligir e veicular dados antecedentes no enquadramento das questões. Considera assim a Igreja portucalense no perfil dos seus bispos, na geografia diocesana reconfigurada em 1882, nos agentes pastorais, mormente o clero diocesano e os religiosos, e nas dinâmicas de apostolado laical, tão marcantes e pioneiras no Porto oitocentista.

THE PORTUCALENSE CHURCH IN THE LAST DECADES OF THE 19TH CENTURY

Abstract: Appointed as Bishop of Porto in 1899, D. António Barroso became the pastor of a Church living in the political, social and ecclesiastical context of the 19th century-Liberal Portugal. This communication introduces the main features of this Church, by focusing on the last three decades of the 19th century, during the episcopate of D. Américo Ferreira do Santos Silva (1871-1899), predecessor of D. António Barroso. However, this chronological range is not a rigid limit, because the present study also collects and conveys previous data to frame these historical problems. This communication will study the *Portucalense* Church through the profile of its bishops; within the diocesan geography reconfigured in 1882; by the action of its pastoral agents, in particular the diocesan clergy and the religious, and the dynamics of the Apostolate of the Laity, a very striking and pioneering process in 19th-century Porto.

A IGREJA PORTUCALENSE NAS ÚLTIMAS DÉCADAS DO SÉCULO XIX

ADÉLIO FERNANDO ABREU*

D. António Barroso foi nomeado bispo portucalense em 1899. Veio pastorear uma Igreja que vivera e vivia no contexto político, social e eclesial do Portugal liberal. É esta Igreja que nos cabe apresentar, focando-nos nas últimas três décadas de oitocentos, aquelas em que foi pastoreada pelo bispo precedente, D. Américo Ferreira dos Santos Silva (1871-1899). Trata-se de um longo e marcante episcopado, que pode ser lido a partir de perspetivas diversas, nomeadamente como instância de observação da realidade social e eclesial portuguesa. Consideraremos aqui, contudo, para esse período, uma abordagem interessada sobretudo no tecido eclesial portucalense. A baliza cronológica do último trinténio do século não se configura, contudo, como limite rígido ao nosso discurso, porquanto não prescindimos de coligir e veicular dados antecedentes, quando apresentamos a Igreja do Porto que D. António Barroso veio encontrar. Considerá-la-emos no perfil dos seus bispos, na geografia diocesana, nos agentes pastorais, mormente o clero diocesano e os religiosos, e nas dinâmicas de apostolado laical, tão significativas e pioneiras no Porto oitocentista.

1. Um episcopado marcado pelo contexto político-religioso liberal

A Igreja do Porto encontra-se muito marcada pela conjuntura política do Portugal oitocentista, como facilmente constatamos ao olharmos de relance para os episcopados ou para o exercício da autoridade eclesiástica na diocese desde o início do século XIX, influenciados pelas invasões francesas, pelo liberalismo vintista, pelo regresso do absolutismo e sobretudo pelo triunfo definitivo do liberalismo na década de 30, a prolongar-se num quadro variado até ao advento da República, em 1910: D. António de São José de Castro procurou salvaguardar a cidade da violência dos franceses e resistir-lhe, quando o apelo ao acolhimento pacífico já não fazia sentido; D. João Magalhães e Avelar aceitaria o liberalismo vintista, para se entusiasmar sobretudo com o regresso do absolutismo, sob D. Miguel, e já não ter condições para permanecer no Porto à chegada de D. Pedro; Frei Manuel de

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

Santa Inês governaria a diocese, num quadro de ilegitimidade religiosa, mandado eleger por D. Pedro em rutura com a Santa Sé; D. Jerónimo da Costa Rebelo, já viria a ser confirmado pela Santa Sé em 1943, depois do restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé, e empenhar-se-ia na reconciliação das fraturas que o quadro revolucionário se encarregara de alimentar, assim como num incipiente ensino eclesiástico, quando ainda não reabrira o seminário; D. António Bernardo da Fonseca Moniz chegou à diocese cansado e doente, mas ainda a tempo de uma inconsequente e desgastante querela com o Município por causa da Quinta do Prado, perdida pela diocese na conjuntura política dos anos 30; D. João de França Castro e Moura revelou-se pelo seu zelo missionário a calcorrear o território da diocese em visita pastoral, pelo protesto na Câmara dos Pares contra o controlo político das nomeações dos párcos mediante concurso documental e pela reabertura precária do Seminário do Porto¹.

Seguem-se as quase três décadas de episcopado de D. Américo, marcadas também elas pela conjuntura política e com repercussões significativas na realidade eclesial que lhe sobreviveu, mormente na constituição dum laicado com forte identidade eclesial e na formação e no perfil do clero portugalense. O seu episcopado permite-nos também uma aproximação à situação da Igreja em Portugal, dada a proximidade do bispo relativamente aos círculos do poder constitucional que o elevaram ao episcopado e ao cardinalato, a sua intervenção na questão religiosa que assolava o país e o seu apoio ao movimento católico que, a partir do Porto, ganhou amplitude nacional².

Nascido no Porto, formado em França e em Coimbra, onde se doutorara em Teologia, Américo ordenar-se-ia presbítero em Lisboa, empenhando-se ao serviço do patriarcado na formação presbiteral no Seminário de Santarém e em cargos da cúria, também o de vigário capitular, à morte do patriarca Manuel

¹ Cf. José Augusto Ferreira - *Memórias arqueológico-históricas da cidade do Porto (Fastos episcopales e políticos): Sec. VI-Sec. XX*. Vol. 2. Braga: Cruz & Comp.^a, 1924, p. 381-562; Carlos A. Moreira Azevedo - Porto, Diocese do. In Carlos Moreira Azevedo, dir. - *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 4. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, p. 17-21; Carlos A. Moreira Azevedo - Determinação pastoral de D. Jerónimo da Costa Rebelo, bispo eleito (1840-1843) e confirmado (1843-1854) do Porto. In Francisco Ribeiro da Silva et al., org. - *Estudos de homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*. Vol. 1. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2004, p. 213-221; Pedro Vilas Boas Tavares - Depois da tempestade... D. Jerónimo da Costa Rebelo, bispo do Porto: Contexto para duas cartas suas. In *Estudos de Homenagem ao Professor Doutor José Marques*. Vol. 4. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2006, p. 271-286; Pedro Vilas Boas Tavares - D. António de S. José de Castro: Dever e fidelidade nas, e para além das, circunstâncias. In Valente de Oliveira, coord. - *O Porto e as invasões francesas (1909-2009)*. Vol. 4. Porto: Público-Câmara Municipal do Porto, 2009, p. 29-74; José António Oliveira - *A Igreja e a instauração do liberalismo em Portugal (1816-1840): D. João de Magalhães e Avelar e Frei Manuel de Santa Inês*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian-Fundação para a Ciência e a Tecnologia, 2009.

² Remetemos para o nosso trabalho, cuja investigação o presente texto retoma e sintetiza: Adélio Fernando Abreu - *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e sociedade no Porto no fim do século XIX*. Porto: Faculdade de Teologia, 2010.

Bento Rodrigues. A abrir este seu desempenho pastoral, expressaria a sua sintonia com a feição regalista do liberalismo português, reconhecendo ao Estado o direito de nomeação para todos os benefícios³, unindo a imprensa católica num combate cerrado contra si, ritmado pelas acusações de sedução ao governo para uma nomeação episcopal. Esta chegou em dezembro de 1869, quando o monarca o apresentou para o bispado do Porto⁴. As críticas voltaram-se então para o revisionismo de algumas posturas e para outras de solicitude para com o papa, interpretadas no sentido da obtenção da confirmação pontifícia, que chegaria com muita dificuldade dois anos depois⁵.

No período portucalense destacam-se duas etapas separadas pela concessão do cardinalato em 1879. A antecedente reveste-se da polémica desenvolvida em simultâneo pelo liberalismo anticlerical e pelo legitimismo. O primeiro dizia-se lesado por D. Américo não confirmar suficientemente as expectativas de bispo liberal e liderar corajosamente as manifestações de veneração pontifícia do movimento católico portuense e envolveu-o nas disputas, como evidenciam os combates do *Diário da tarde*⁶ e a publicação da falsa pastoral de 1875, em réplica à também falsa portaria do jornal católico *A palavra*⁷. Os sectores legitimistas esperavam novas expressões de regalismo para incendiarem a polémica e encontraram-nas no discurso na Câmara dos Pares de 1876, quando o bispo usou

³ Cf. Provisão do Dr. Américo, 12 de outubro de 1869. *Bem publico*, 30 de outubro de 1869, p. 129.

⁴ Cf. Ofício do ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça José Luciano de Castro ao núncio Luigi Oreglia, 24 de dezembro de 1869. Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona (Arch. Nunz. Lisbona), caixa 284, fasc. 1, f. 140r; *Diário de notícias*, 25 de dezembro de 1869, p. 1.

⁵ Cf. ASV, Archivio del Sostituto del Concistoro, *Atti concistoriali*, ano 1871, parte I, 152v-153r.154r-159v; ASV, Segreteria dei Brevi, *Registra brevium* 5689, fol. 286r-286v; Letras apostólicas de Pio IX confirmando Américo Ferreira dos Santos Silva como bispo do Porto. Arquivo da Embaixada Portuguesa junto da Santa Sé (AEPSS), caixa 9, maço 6, doc. 44; Carta do conde de Tomar ao marquês de Ávila e Bolama, 26 de junho de 1871. AEPSS, livro 79, p. 222-223.

⁶ No longo combate empreendido contra o prelado, a que voltaremos a propósito do laicado, este periódico acusou-o de «byspo hypocrite e reacionário, cercado pelos membros da Associação catholica, d'esse ninho de jesuitismo e reação que entre nós veio implantar-se» – Borges d'Avellar – O Dia de hontem. *Diário da tarde*, 23 de junho de 1873, p. 1.

⁷ Por ocasião do 29.º aniversário do pontificado de Pio IX, a imprensa liberal reagiu contra a pregação do P. António Pancada, egresso franciscano, em Lisboa. O ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça Augusto Barjona de Freitas publicou uma portaria, chamando a atenção do patriarca para os excessos do pregador. *A palavra* reagiu publicando uma falsa portaria do ministro do reino Rodrigues Sampaio aos governadores civis, ordenando-lhes que tomassem providências para corrigir os vários excessos contra a Igreja. É no seguimento desta que *O jornal do commercio* noticia uma pastoral do bispo do Porto nunca escrita, que negava a infalibilidade pontifícia, o *Syllabus*, a Imaculada Conceição, os milagres de Lurdes... Cf. Portaria do Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, 2 de julho de 1875. *Diário do Governo*, 5 de julho de 1875, p. 1253; Duas portarias. *A palavra*, 8 de julho de 1875, p. 1; Singular coincidência. *Jornal do commercio*, 13 de julho de 1875, p. 1; Provisão de D. Américo sobre a falsa pastoral, 6 de agosto de 1875. In *Obras pastorais do Em.mo Cardeal D. Americo Bispo do Porto*. Vol. 1. Porto: Typ. a vapor da Real Officina de S. José, 1901, p. 65-66.

da palavra a propósito da desamortização dos passais⁸. Ao negar a incompatibilidade entre os rescritos de sanação das penas canónicas emitidos pelo nuncio e a obediência às leis portuguesas, defendeu a conciliação entre o direito civil e canónico, mas interpretou abusivamente o silêncio da Santa Sé como aprovação tácita da desamortização. D. Américo fora, de facto, incauto e dera razões ao desagrado tanto dos legitimistas como dos católicos que antepunham a fé à política, com comedidas repercussões na imprensa católica, dada a concordância nas críticas. Esta questão regressaria, como aliás a da falsa pastoral, quando o monarca, a partir de 1877, propôs o bispo para cardeal do reino e a Santa Sé se viu na necessidade de urdir motivos para recusar o pedido⁹. Pouco adiantou, porém, visto que também aqui o poder político manteve a diplomacia firme e paciente de Costa Cabral, acompanhada de algumas manifestações de fidelidade ao papa e de solicitude pastoral do bispo do Porto¹⁰, até encontrar a desejada abertura da Santa Sé, interessada, já sob Leão XIII, em definir um quadro favorável para a globalidade das negociações sobre a questão religiosa em Portugal¹¹. Mesmo não alcançando por si esse quadro, a nomeação fortaleceu em Américo a devoção ao papado, logo expressa na criação do dinheiro de São Pedro, habilitando-o como precioso mediador entre Portugal e a Santa Sé nalgumas das questões prementes.

A fase posterior ao cardinalato foi mais consensual. D. Américo continuou a não afrontar o governo português, mas não deu motivos às campanhas acirradas da imprensa. No consenso entretanto gerado, a Santa Sé e o governo puseram-se facilmente de acordo quanto à sua nomeação para patriarca de Lisboa e para a execução da bula da nova circunscrição diocesana. A segunda foi cumprida em 1882, no meio de alguma polémica gerada pelas dioceses suprimidas. Recusou a primeira por não querer abandonar o Porto, por razões de saúde e pelos projetos

⁸ A lei de 28/8/1869 atingia os párocos nos seus direitos pois retirava-lhes os terrenos que rentabilizavam para sua sustentação. Alguns párocos procuravam obstar à realização dos inventários, para retardarem a venda. Outros dispunham-se a arrendar os terrenos aos futuros compradores ou a comprá-los em hasta pública. Punha-se ainda o problema das penas canónicas previstas para os que usurpassem em proveito próprio os bens da Igreja. Cf. Lei de desamortização de 28 de agosto de 1869. In João M. Pacheco Teixeira Rebello - *Collecção completa de legislação ecclesiastico-civil desde 1832 até ao presente*. Vol. 2. Porto: Typographia Gutenberg, 1897, p. 115. As intervenções na sessão de 31 de março da Câmara dos Pares encontram-se publicadas em *Diário da Camara dos Dignos Pares do Reino*, 31 de março de 1876, p. 361-380.

⁹ Entre os motivos invocados pela Santa Sé para a recusa estava o alastrar do protestantismo na diocese, sem que o bispo se pronunciasse, e o seu regalismo, expresso na primeira provisão como vigário capitular e no discurso na Câmara dos Pares, não se opondo à venda dos passais. Cf. Carta do nuncio Domenico Sanguigni ao cardeal secretário de Estado Alessandro Franchi, 20 de março de 1878. Archivio Storico. Segreteria di Stato. Sezione per i Rapporti con gli Stati (ASSRS), Portogallo, fasc. 157, fol. 27r-30v.

¹⁰ Cf. Instrução pastoral de D. Américo sobre o protestantismo, 30 de setembro de 1878. In *Obras pastorais...* Vol. 1, p. 107-187; Carta de felicitações de D. Américo como reitor do Seminário do Porto a Leão XIII, 30 de abril de 1878. Arquivo do Seminário Maior do Porto (ASMP), *Decretos e provisões*, anos 1871-1920, fol. 21r-24v.

¹¹ Cf. Breve de Leão XIII ao rei de Portugal, 24 de abril de 1878. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 293, fasc. 3, fol. 57r-57v.

que tinha em mente para o Seminário dos Carvalhos¹². À administração diocesana e à mediação político-religiosa dos anos 80 e 90, juntou-se a participação do bispo no movimento patriótico que despontou na década de 80 e se aprofundou no seguimento do ultimato inglês de 1890 e da revolução republicana portuense de 1891, aproveitando os vários ensejos em prol da restauração religiosa, pela via missionária e congreganista, e sublinhando o papel do catolicismo na formação da identidade nacional e no curso da expansão ultramarina¹³. Não pôde, contudo, concentrar-se em mais delongas, porque a depauperada saúde estava prestes a ditar o termo dos seus dias, ocorrido em 21 de janeiro de 1899, pouco depois de ter concluído 69 anos de idade.

2. Um território acrescentado no seguimento da nova circunscrição diocesana

A diocese portugalense sofreu uma significativa alteração do seu território em finais do século XIX, na decorrência da nova circunscrição das dioceses do reino, negociada prolongadamente em contexto liberal, entre Portugal e a Santa Sé. Da aurora do segundo liberalismo provinha o desejo da redução do número de dioceses do continente português, numa intenção de conformidade da geografia eclesiástica com a civil, da necessidade de diminuir os encargos económicos a suportar pelo Estado em favor da religião, cruzada certamente com a vontade de diminuir o influxo social da Igreja, atingida nas suas estruturas. Depois do reatar das relações diplomáticas com a Santa Sé nos anos 40, várias propostas estiveram em cima da mesa negocial, sem que chegassem a bom porto. Percebia-se, contudo, o intuito redutor, bem patente no convénio de 1848, que, não chegando a uma solução, referia ter ficado acordada a continuidade da administração das dioceses de Portalegre, Pinhel, Castelo Branco e Aveiro através de vigários gerais, até que fosse estabelecida a circunscrição definitiva¹⁴. Entre avanços e recuos, num processo negocial que cruzou outras questões, nomeadamente a dotação eclesiástica do clero e a supressão dos mosteiros femininos, a nova circunscrição

¹² Cf. Carta de D. Américo ao núncio Gaetano Aloisi Masella, 29 de maio de 1881. ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1883, rubr. 250, fol. 138r-138v.

¹³ Cf. Provisão de D. Américo relativa à subscrição do clero em favor da defesa nacional, 19 de fevereiro de 1890. In *Obras pastoraes...* Vol. 2, p. 44-48; Carta pastoral de D. Américo relativa ao dinheiro de São Pedro, à subscrição do clero em favor da defesa nacional e à colaboração dos párocos no recenseamento geral da população, 10 de novembro de 1890. In *Obras pastoraes...* Vol. 2, p. 51-53; Provisão de D. Américo relativa ao 5.º centenário do infante D. Henrique, 15 de fevereiro de 1894. In *Obras pastoraes...* Vol. 2, p. 84-86; Provisão de D. Américo relativa ao 4º centenário da descoberta do caminho marítimo para a Índia, 19 de abril de 1898. In *Obras pastoraes...* Vol. 2, p. 116-117.

¹⁴ Cf. Convénio entre a Santa Sé e Portugal, 21 de outubro de 1848. In Luís Dória – *Do cisma ao convénio: Estado e Igreja de 1831 a 1848*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2001, p. 254. Estudos e investigações; 16. O convénio de 1848 também se encontra em Libânio Borges – *Concordatas entre a Santa Sé e Portugal e concórdias entre os prelados e os reis de Portugal*. Vila Real: s.n., 1953, p. (13)-(17).

só se concluiria com a bula *Gravissimum Christi Ecclesiam* de 1881 e com a sentença executória do ano seguinte. Nesse processo desempenharia particular papel o bispo do Porto, D. Américo, a quem foi confiada a tarefa executória¹⁵.

Eram suprimidas as dioceses de Aveiro, Castelo Branco, Elvas, Leiria e Pinhel, assim como a prelazia de Tomar e o grão priorado do Crato, que pertenceram respetivamente à ordem de Cristo e aos hospitalários, e vinham sendo governados pelo patriarca de Lisboa. Das anteriores 17 dioceses do continente, permaneciam 12, organizadas em três províncias: o patriarcado de Lisboa com as dioceses da Guarda e Portalegre; a arquidiocese de Braga com as dioceses de Bragança, Lamego, Coimbra, Porto e Viseu; a arquidiocese de Évora com as dioceses de Beja e de Faro. Pelas 12 dioceses eram redistribuídas as 3.802 paróquias e os 4.348.451 habitantes. Mesmo com a supressão de algumas das dioceses mais pequenas, as dimensões das dioceses e os contrastes na sua proporcionalidade não se alteraram significativamente¹⁶.

A circunscrição diocesana portugalense tinha sofrido alguns ajustes ao longo do século XIX, sem que tal se repercutisse na extensão do território diocesano. De acordo com o catálogo do clero de 1822, do tempo de D. João Magalhães e Avelar, a diocese, com 346.000 habitantes, era composta por 341 paróquias, distribuídas por quatro comarcas: Maia, com 72 paróquias; Penafiel, com 101; Sobretâmega, com 71; Feira, com 90. Juntavam-se-lhes as sete paróquias da cidade do Porto¹⁷. As posteriores alterações à circunscrição diocesana repercutiram-se no *Almanak ecclesiastico do bispado do Porto para 1857*, que, excluindo as paróquias anexas,

¹⁵ Cf. Leo XIII, Bula *Gravissimum Christi Ecclesiam*, 29 de setembro de 1881. In *Leonis Pontificis Maximi Acta*. Vol. 2. Romae: Tipographia Vaticana, 1882, p. 243-357; Sentença de D. Américo como executor da bula *Gravissimum Christi Ecclesiam*, 4 de setembro de 1882. *Diário do Governo*, 15 de setembro de 1882, p. 2317-2318; Relação das paróquias com que fica constituída cada uma das dioceses do Reino de Portugal no Continente em execução da bulla apostolica “*Gravissimum Christi Ecclesiam regendi et gubernandi munus*” de 30 de Setembro de 1881. *Diário do Governo*, 15 e 16 de setembro de 1882, p. 2318-2331.2337-2345. Veja-se uma edição mais recente da bula, acompanhada da tradução portuguesa, em João Francisco Marques – *Poder eclesiástico e implantação regional: Os limites do arcebispado bracarense através dos tempos*. Porto: Universidade do Porto; Centro de Estudos do Norte de Portugal-Aquitânia, 1998, p. 46-56. A sentença executória, sem a relação das paróquias que se lhe segue, também se encontra em João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção completa*...Vol. 2, p. 196-205; *Obras pastoraes*...Vol. 2, p. 134-143. Sobre o processo negocial da nova circunscrição, que incluiu outras questões, remetemos para o detalhe com que estudámos o assunto em Adélio Fernando Abreu – *D. Américo*..., p. 162-204.

¹⁶ Cf. Mapas relativos à distribuição dos territórios das dioceses suprimidas. Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Ministério dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça, maço 456, fasc. 3; *Anuario estatístico de Portugal*. 1884. Lisboa: Imprensa Nacional, 1886, p. 59-67; Bernardo de Serpa Marques – A organização regional da Igreja em Portugal. In III Jornadas de Estudo Norte de Portugal-Aquitânia, Porto, 1993 – *O Poder regional: Mitos e realidades: Actas*. Porto: Publicações da Universidade do Porto, 1996, p. 339-340. Rematemos para a tabela e os mapas que publicámos em Adélio Fernando Abreu – *D. Américo*..., p. 545.557-560.

¹⁷ Cf. Fernando de Sousa – O Clero da diocese do Porto ao tempo das Cortes Constituintes. *Revista de História*. 2 (1979), p. 245.

referia que a diocese, com 383.321 habitantes, era constituída por 334 paróquias, assim distribuídas pelas comarcas: Porto e Gaia, 11; Maia, 71; Penafiel, 95; Sobretâmega, 68; Feira, 89¹⁸. As comarcas tinham sido divididas em distritos, ficando a Maia com três, Penafiel com cinco, Sobretâmega com três, a Feira com quatro e o Porto com um.

Significativa alteração se daria no seguimento da nova circunscrição de 1882. Imediatamente antes a diocese possuía as ditas 334 paróquias, divididas em comarcas, por sua vez subdivididas em distritos. Juntava-se-lhes ainda a cidade do Porto, constituída então pelas paróquias da Sé, Bonfim, Campanhã, Santo Ildefonso, Paranhos, Cedofeita, São Nicolau, Miragaia, Massarelos, Vitória e Vila Nova de Gaia (Santa Marinha). A comarca da Feira era composta por quatro distritos, que englobavam a área a sul do rio Douro, com paróquias que constituíam no todo ou em parte os concelhos de Vila Nova de Gaia, Espinho, Santa Maria da Feira, Ovar, Murtosa, Estarreja, Oliveira de Azeméis, Arouca e Macieira de Cambra. Excetuavam-se, a sul do Douro, as paróquias de Santa Marinha, incluída na cidade, e Lomba, pertencente ao 2.º distrito de Penafiel. A zona norte da diocese, abrangendo áreas pertencentes no todo ou em parte aos concelhos do Porto, Bouças (Matosinhos), Maia, Santo Tirso e Vila do Conde, integrava os três distritos da comarca da Maia. Os cinco distritos da comarca de Penafiel eram constituídos por paróquias pertencentes no todo ou em parte aos concelhos de Gondomar, Valongo, Paredes, Penafiel, Marco de Canaveses, Lousada e Paços de Ferreira. Os três distritos de Sobretâmega incluíam as paróquias da margem esquerda do rio Tâmega, pertencentes no todo ou em parte aos concelhos do Marco de Canaveses, Baião, Amarante, Mesão Frio, Peso da Régua e Santa Marta de Penaguião¹⁹.

Após a circunscrição de 1882, a diocese do Porto ficou com 464 paróquias e 605.021 habitantes. Recebeu 103 paróquias da arquidiocese de Braga, que compunham a totalidade do concelho de Felgueiras, o resto dos de Amarante, Lousada, Marco de Canaveses, Paços de Ferreira e parte de Santo Tirso. Da extinta diocese de Aveiro acolheu 24 paróquias, pertencentes aos concelhos de Macieira de Cambra, excluindo Arões e Junqueira, e Albergaria-a-Velha e o resto dos concelhos de Estarreja e Oliveira de Azeméis. Da diocese de Lamego recebeu 23 paróquias, que formavam a totalidade do concelho de Castelo de Paiva e o resto de Arouca, com

¹⁸ Cf. Filipe Augusto de Souza Carvalho – *Almanak ecclesiastico do bispado do Porto para 1857*. Porto: Typographia de Sebastião José Pereira, 1856, p. 8-226. Veja-se também o Plano de divisão e arredondamentos das paróquias da cidade do Porto, conforme o decreto de 18 de Dezembro de 1841. *O Tripeiro*. 3 (1910-1913), p. 303.308.332.346.

¹⁹ Veja-se a geografia eclesial contida na relação dos subsídios por paróquia anexa à carta pastoral de D. Américo relativa ao jubileu e ao dinheiro de S. Pedro de 11 de outubro de 1881, publicada na 1.ª edição impressa: *Prorrogação do jubileu e dinheiro de S. Pedro: Carta pastoral de D. Américo, cardeal bispo do Porto*. Porto: Typographia da “Palavra”, 1881, p. 13-30. Arquivo Episcopal do Porto (AEP), *Cardeal D. Américo Pastorais (1871-1899)*, *Pastorais provisões e circulares 1871-1890*, n. 63. Esta pastoral, sem a respetiva relação, encontra-se também em *Obras pastoraes...* Vol. 1, p. 233-239.

exceção de Alvarenga e Covelo de Paivó. Em contrapartida, entregou ao bispado de Lamego as 20 paróquias dos concelhos de Mesão Frio, Peso da Régua e Santa Marta de Penaguião. Em consequência deste aumento, a diocese portugalense ficou organizada em seis comarcas. As paróquias oriundas de Braga formaram quase todas a comarca de Amarante, subdividida em quatro distritos. As do concelho de Amarante, situadas na margem esquerda do rio Tâmega, foram, contudo, integradas na comarca de Sobretâmega, que manteve os três distritos devidamente reformulados. As paróquias do anterior 3.º distrito passaram para Lamego, com exceção de quatro que, sendo do concelho de Baião, foram integradas no 2.º distrito. O 3.º distrito passou a ser formado pelas paróquias amarantinas da esquerda do Tâmega e por algumas que anteriormente integravam o 2.º distrito. Foi criada ainda a comarca de Arouca, com quatro distritos, para acolher as paróquias oriundas dos bispados de Lamego e Aveiro. As comarcas da Maia e de Penafiel mantiveram respetivamente os seus três e cinco distritos. A diocese do Porto passou genericamente a abarcar o território compreendido entre os rios Ave e Vouga. No interior norte continuou a acompanhar o Vizela. A leste incluiu o vale do Tâmega e perdeu as freguesias do distrito de Vila Real para Lamego. Na zona leste, a sul do Douro, estendeu-se até ao Paiva. Em relação à diocese de Braga, alargou no essencial os seus limites aos reivindicados no século XII por D. Hugo²⁰. A circunscrição não se alteraria significativamente nas décadas seguintes. O *Annuario ecclesiastico da diocese do Porto* de 1907 referirá

²⁰ Veja-se a relação das paróquias que passaram a integrar a diocese do Porto ou dela transitaram em anexo à provisão relativa aos novos limites da diocese do Porto, 25 de setembro de 1882. Arquivo Episcopal do Porto (AEP), *Cardeal D. Américo pastorais (1871-1899)*, *Pastorais provisões e circulares 1871-1890*. Também se encontra em ASMP, *Informações dos alunos 1882. Regulamento para as aulas 1866. Obrigações várias. Nova divisão diocesana 1882*. O elenco das paróquias redistribuídas pelos distritos e comarcas foi apresentado com a provisão de D. Américo de 27 de novembro de 1882. AEP, *Cardeal D. Américo pastorais (1871-1899)*, *Pastorais provisões e circulares 1871-1890*. Estas duas provisões, sem as relações anexas, também se encontram em AEP, livro 49, n. 446.448; *Obras pastoraes...* Vol. 1, p. 243-248. Os dados podem ser conferidos com a geografia eclesiástica contida na relação dos subsídios por paróquia anexa à carta pastoral de D. Américo relativa à questão social na ocasião da encíclica *Rerum Novarum*, às letras apostólicas ao episcopado português e ao dinheiro de S. Pedro de 3 de novembro de 1891: *Encyclica da condição dos operarios e letras apostolicas aos prelados portugueses: dinheiro de São Pedro*. Porto: Typographia da “Palavra”, 1891, p. 1-27. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 330, fasc. 1, fol. 76r-89r. Cf. Domingos A. Moreira – *Freguesias da diocese do Porto: Elementos onomásticos alti-medievais*. Vol. 1: *Introdução histórica geral*. Separata do *Boletim Cultural da Câmara Municipal do Porto* 34. Porto: s.n., 1973, p. 42-45.125-165-221; Cândido Augusto Dias dos Santos – *O Censual da Mitra do Porto: Subsídios para o estudo da diocese nas vésperas do Concílio de Trento*. Porto: Câmara Municipal, 1973, p. 30-31; François Guichard – *Porto, la ville dans sa région: Contribution à l'étude de l'organisation de l'espace dans le Portugal du nord*. Vol. 2. Paris: Fondation Calouste Gulbenkian; Centre Culturel Portugais, 1992, p. 367-369; João Francisco Marques – *Poder eclesiástico...*, p. 9-10; Bernardo de Serpa Marques – *O espaço da diocese do Porto: Limites e áreas regionais*. In I Congresso sobre a Diocese do Porto, *Tempos e lugares de memória: Homenagem a D. Domingos de Pinho Brandão: Actas*. Vol. 2. Porto; Arouca: Centro de Estudos D. Domingos de Pinho Brandão et al., 2002, p. 180.

que o bispado é então composto por 465 paróquias para 740.689 habitantes²¹. Assinale-se o progressivo crescimento populacional ao longo de um século, não justificável apenas pelo aumento do território da diocese portuguesa.

3. Um clero formado e disciplinado

A população crescente exigia agentes pastorais capazes de corresponder em número, formação e regularidade de vida ao serviço pastoral. O ambiente de insegurança e desagregação social proporcionado pelas invasões francesas do início de oitocentos, o anticlericalismo e o regalismo das lutas liberais, a supressão das ordens religiosas e o encerramento dos seminários contribuíram para o decréscimo do número de presbíteros e condicionaram gravemente a sua formação académica e espiritual. É certo que a proibição das admissões às ordens sacras, decretada em 1833, foi reavaliada quatro anos mais tarde²². Contudo, com as instituições de ensino eclesiástico encerradas e sem meios económicos para as pôr novamente de pé, as dioceses adiaram a aposta numa formação séria e prolongada, só efetivada, ainda com precariedade de meios e com o impulso estatal, a partir de meados do século. Antes foram-se contentando com algum curso de estudos eclesiásticos, como o que vigorou no Porto, a partir dos anos 40 até à restauração do seminário. Não é difícil encontrar testemunhos sobre o estado da vida do clero em Portugal que, à precariedade da formação, juntam o seu compromisso político, compreensível num quadro de controlo governamental das nomeações, paralelamente a outras questões como a observância da residência ou do celibato²³.

Ao nível quantitativo, o contingente clerical terá diminuído, no contexto da afirmação do liberalismo português, em contraciclo com o crescimento da população oitocentista²⁴. No que ao Porto se refere, é possível perceber a evolução do clero ao longo do século, comparando o já referido catálogo do clero

²¹ Cf. Luiz Alberto Cid – *Anuario ecclesiastico da diocese do Porto*, Porto: Livraria Catholica Portuense, 1907, p. 22-411.

²² Cf. Decreto de 5 de agosto de 1833 e lei de 21 de dezembro de 1837. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção completa...* Vol. 1, p. 30-96.

²³ Cf. Carta do nuncio Oreglia a monsenhor Marino Marini, secretário da Congregação dos Negócios Eclesiásticos Extraordinários, 11 de dezembro de 1872. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286b, fol. 108r-108v; Carta do nuncio Masella ao cardeal secretário de Estado Lodovico Jacobini, 20 de fevereiro de 1881. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 294, fasc. 1, fol. 110r-110v; Portugal e os seminários. *A palavra*, 13 de agosto de 1882, p. 1. Diagnósticos semelhantes apresentam o bispo de Coimbra D. Manuel de Bastos Pina, em alocução de 25 de maio de 1900 no Colégio Português em Roma, e o nuncio Andrea Aiuti, numa relação de 20 de novembro de 1903. Cf. Arnaldo Pinto Cardoso. A fundação do Colégio Português em Roma e a formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991), p. 296-297.344.

²⁴ Oliveira Marques aponta uma diminuição do clero secular de 24.000 para 10.000 membros entre 1820 e 1840. Cf. A. H. de Oliveira Marques – *História de Portugal*. Vol. 3: *Das revoluções liberais aos nossos dias*. 13.ª ed. Lisboa: Presença, 1998, p. 134.

do bispado do Porto de 1822, com o *Almanak ecclesiastico* de 1856, com uma estatística inédita de D. Américo de 1885 e com o *Annuario ecclesiastico* de 1907²⁵. Em 1822, a diocese, com uma população de 346.000 habitantes aproximadamente, era servida por 1.489 padres, 150 dos quais já incapacitados. Em 1856, o bispado, com uma população de 383.083 habitantes, era pastoreado por 1.246 padres, dos quais cerca de 150 egressos. Em 1885, exerciam o ministério no Porto 1.080 padres. A estatística do clero não reporta o número de habitantes, mas já referimos que, no seguimento da circunscrição de 1882, o Porto teria 605.021. Em 1907, a diocese contava com uma população de 740.689 habitantes e era servida por 888 presbíteros. Ao crescimento populacional e territorial, para que contribuiu também a nova circunscrição de 1882, correspondeu uma diminuição do número de padres em cerca de 40% entre 1822 e 1907, apesar de todo o empenho colocado na sua formação nas últimas décadas de oitocentos, como entretanto veremos. O perfil e a formação terá, contudo, melhorado.

No que respeita à formação do clero jovem, o Porto oitocentista amanheceu com a fundação, em 1804, do Seminário de Santo António, o primeiro seminário portugalense, que iniciaria o seu funcionamento no ano letivo de 1811/12, depois das obras de construção na Quinta do Prado. O Seminário foi desempenhando a sua missão, até ser consumido por um incêndio em 1832, no quadro da entrada das tropas liberais na cidade, ficando a partir de então votado ao abandono²⁶. Coube a Frei Manuel de Santa Inês obter do governo em 1834 o antigo Colégio de São Lourenço, tendo em vista a fundação dum seminário. O quadro de indefinição sobre a formação presbiteral, a degradação do edifício e a falta de fundos para sustento da casa adiaram a abertura do Seminário até 1862²⁷. Até esta data e a partir dos anos 40 funcionou apenas no Paço Episcopal um curso bienal de duas disciplinas, Dogmática e Moral, por iniciativa de Jerónimo da Costa Rebelo, então bispo eleito, que conseguiu do governo que as mesmas fossem lecionadas a expensas do Liceu do Porto, porque este tardava em lecioná-las, como determinava a legislação²⁸. A abertura do Seminário do Porto no edifício do antigo

²⁵ Cf. Filipe Augusto de Souza Carvalho - *Almanak ecclesiastico...*, p. 19-226; Estatística do clero da diocese do Porto em 30 de junho de 1885. AEP, livro 56, fol. 132r-133v; Luiz Alberto Cid - *Annuario ecclesiastico...*, p. 22-411; Fernando de Sousa - *Clero da Diocese...*, p. 245-246.

²⁶ Cf. Provisão de D. António de São José de Castro de fundação do Seminário Episcopal de Santo António, 21 de abril de 1804. ASMP, *Registo dos títulos do Seminário de S. António*, fol. 8v-12v; António Ferreira Pinto - *Memoria historica comemorativa da fundação, mudança e restauração do Seminário Episcopal do Porto*. Porto: Escola Tipográfica da Oficina de S. José, 1915, p. 6-9; Nuno Miguel Carvalho Vieira - *O Seminário Episcopal do Porto: 1804-1949*. Dissertação de doutoramento em Teologia. Pamplona: Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, 2000, p. 67-73 [Texto fotocopiado].

²⁷ Cf. Decreto de 2 de abril de 1834. Arquivo Histórico Municipal do Porto, *Próprias*, livro 95, 274r-274v.

²⁸ Cf. Concessão governamental de duas cadeiras da classe de Estudos Eclesiásticos a D. Jerónimo da Costa Rebelo, 27 de outubro de 1840. *Diario do Governo*, 30 de outubro de 1840, p. 1451; António Ferreira Pinto - *Memoria Historica...*, p. 16-19-110-111.

Colégio de São Lourenço ocorreu em 1862, quando a diocese já estava confiada a D. João de França Castro e Moura. O recomeço, em resposta às insistências do governo, que determinara a abertura de um seminário por diocese e tomara algumas medidas para garantir a sua sustentabilidade, tinha ainda assim um carácter provisório, porquanto a casa reclamava uma intervenção de vulto, e D. João não estava convencido de que ali pudesse implantar definitivamente o Seminário, devido à degradação envolvente e à falta de salubridade do edifício²⁹.

Com D. Américo intensificar-se-ia a atenção ao Seminário. Depois de um ano de discernimento e avaliação, o prelado chegou ao seu diagnóstico³⁰. Em primeiro lugar, o número de alunos externos era superior ao de internos, condição em que podiam adquirir a instrução, mas não a educação integral necessária para o presbiterado. O Seminário em 1871/72 tinha tido 35 alunos internos e 40 externos. A desproporção ainda se agravava quando considerados apenas os alunos do curso teológico, nesse mesmo ano 30 externos e oito internos. Em segundo lugar, notava que a maior parte dos alunos provinham das famílias mais desfavorecidas, não podendo ser sustentados por elas: dos 35 alunos internos do ano anterior, 21 encontravam-se no regime de gratuitos. Relativamente ao aproveitamento nos estudos, D. Américo julgava que também se podiam obter melhorias. Em terceiro lugar, reconhecendo os esforços dos superiores do Seminário, apercebia-se, contudo, que «faltava uma lei certa que dirigisse as suas determinações, e lhes tirasse a nota de arbitrárias»³¹. O diagnóstico realizado exigia medidas concretas. Para ter mais alunos em regime de internato, impunha-se um aumento da capacidade do edifício, fazendo as obras necessárias. Estas faziam face também à sua degradação. Os outros aspetos implicavam uma reforma dos estudos e da organização da vida da casa, assim como a reunião dos meios económicos que pagassem as despesas dos alunos gratuitos.

D. Américo praticamente refundou o Seminário a partir de 1872, dotando-o duns estatutos elaborados, a partir do conhecimento da formação presbiteral nas dioceses portuguesas e do modo como ele mesmo a entendia e desenvolvera

²⁹ Cf. Portaria da Direção Geral dos Negócios Eclesiásticos ao vigário capitular António José Correia de Vasconcelos e resposta deste, 26 de maio e 30 de agosto de 1860. ASMP, *Correspondência oficial*, anos 1855-1887, fol. 5r-7r; Carta de D. João de França Castro e Moura ao comissário geral da bula da cruzada, 30 de setembro de 1867. ASMP, *Relatórios do Seminário*, anos 1867-1875, fol. 1v-2v; Carta de D. João de França Castro e Moura ao ministro dos negócios eclesiásticos e de justiça, 7 de abril de 1868. ASMP, *Relatórios do Seminário*, anos 1867-1875, fol. 3r-4v. Relativamente às medidas de sustentabilidade, refiram-se o encaminhamento de grande parte das verbas da bula da cruzada para o sustento dos seminários, assim como a obrigatoriedade do ensino nos seminários durante 12 anos anexa à concessão dos canonicatos. Cf. Lei de 28 de abril de 1845 e decreto de 26 de agosto de 1859. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção completa...* Vol. 1, p. 172-177.371-374.

³⁰ Cf. Relatório do Seminário do Porto de 1871/72 e orçamento para 1872/73, 7 de novembro de 1872. ASMP, *Relatórios do Seminário*, anos 1867-1875, fol. 12r-19v.

³¹ Relatório do Seminário do Porto de 1871/72, 7 de novembro de 1872. ASMP, *Relatórios do Seminário*, anos 1867-1875, fol. 15v.

no Seminário de Santarém, enquanto presbítero do patriarcado de Lisboa³². Por eles, instituiu o internato como modo preferencial de formação para o ministério, reorganizou o plano de estudos dos anos preparatórios e do triénio teológico, determinou minuciosamente a organização quotidiana, estabeleceu um plano de vida espiritual na linha da piedade oitocentista, delineou as penas a aplicar e definiu as funções dos diferentes elementos da equipa formadora, reservando para si a reitoria.

Esta reforma precisava de ser acompanhada de instalações condignas, não só porque o edifício do Seminário não tinha sido devidamente recuperado, mas também porque a opção pelo internato exigia um alargamento da lotação da casa. As obras sucederam-se na década de 70, de tal forma que a casa duplicou praticamente a sua capacidade, ao ponto de poder receber perto de 70 alunos e estender o internato à quase totalidade dos ordinandos. Entretanto, porém, o número de candidatos aumentou. O bispo viu-se na necessidade de superar a capacidade de alojamento, colocando mais do que um aluno nos quartos maiores, sem conseguir, todavia, aliviar a lista de espera. Decidiu, por isso, construir de raiz o Seminário dos Carvalhos, para onde deslocou os estudos preparatórios. A casa, inaugurada em 1884 com capacidade para 80 seminaristas, foi logo depois aumentada, de modo a albergar 115. Por fim, na década de 90 ainda acrescentou mais 30 quartos ao Seminário do Porto, para fazer face ao aumento dos alunos do curso teológico³³.

A reorganização do Seminário foi também acompanhada da sua sustentabilidade económica. Para além dos adiantamentos pessoais para as obras de restauro dos anos 70 e do pagamento de metade das obras do Seminário dos Carvalhos e da ampliação do Seminário do Porto da década de 90, D. Américo esforçou-se para que os Seminários não dependessem exclusivamente do subsídio da bula da cruzada, juntando às mesadas dos alunos, o aumento dos fundos em títulos da dívida pública e a receita oriunda duma parte dos rendimentos dos párocos encomendados. A viabilidade económica do Seminário tornava possível a admissão de alunos gratuitos e porcionistas, opção indispensável, tendo em conta que a maior parte dos candidatos provinham dos estratos sociais mais desfavorecidos. Não desejava, porém, aumentar as ordenações a qualquer preço, como provam as exigências formativas, devidamente acompanhadas pela insistência no discernimento vocacional e no perfil do presbítero³⁴. Estas premissas

³² Cf. *Estatutos provisórios do Seminario Episcopal de Nossa Senhora da Conceição do Porto*, 4 de agosto de 1872. Porto: Typ. de Alexandre da Fonseca Vasconcellos, 1872.

³³ No que se refere à recuperação, alargamento e construção dos edifícios dos seminários, assim como à sua sustentabilidade económica, sintetizamos os dados que apresentámos detalhadamente em Adélio Fernando Abreu – *D. Américo...*, p. 396-405, 416-418.

³⁴ Vejam-se os discursos anuais de abertura de aulas no Seminário do Porto em *Obras pastoraes...* Vol. 1, p. 30-42; Vol. 2, p. 147-210.

depressa concorreram para o prestígio do Seminário do Porto, considerado um dos melhores do país³⁵.

A organização dos estudos no Seminário, enquanto dependia da constituição dum corpo docente qualificado, tinha implicações que ultrapassavam a própria instituição, progressivamente alcançado com presbíteros que estudaram na Universidade de Coimbra e com uma primeira abertura aos presbíteros de formação romana. D. Américo contou inicialmente pelo menos com sete docentes formados em Coimbra. Enviados por ele para a mesma instituição, ter-se-ão formado pelo menos 12 presbíteros, nem todos depois docentes no Seminário, a que se juntaram dois entretanto chegados à diocese oriundos de fora. Na década de 80, porém, surgiu a possibilidade de dois seminaristas estudarem em Roma, à face do legado Vitale, uma bolsa de estudo instituída pelo bispo de Ferentino, Gesualdo Vitale, e em condições de ser usufruída em 1880, após a morte do prelado. Rumaram ao Colégio Caprânica em 1881 e em 1885 Teotónio Manuel Ribeiro Vieira de Castro e António Joaquim Pereira, respetivamente. O primeiro regressou em 1885 para ser vice-reitor do Seminário do Porto, cargo em que se manteve até à nomeação episcopal, em 1899, para Meliapor, onde foi suceder a D. António Barroso, entretanto indigitado para a diocese do Porto. O segundo concluiria os estudos em 1889, vindo a integrar o corpo docente do Seminário do Porto uma década depois³⁶.

A reforma do Seminário e a formação do clero jovem configuravam uma aposta de futuro, mesmo se a curto ou médio prazo. A ação pastoral na diocese dependia, contudo, do clero já existente, um contingente numericamente assinalável, mas com múltiplas lacunas formativas. Para atalhar e minorar estas deficiências, D. Américo apostou nos exames prévios à concessão de licenças e benefícios, aproveitando a ocasião para fazer com que os presbíteros adquirissem alguma habilitação³⁷. As exigências de formação foram postas em prática com um rigor moderado, como se constata do não chamamento a exame para a concessão de licenças dos presbíteros com mais de 50 anos e do reduzido número de reprovações nos exames de confessor. Eram, contudo, os presbíteros examinados aqueles que o prelado preferia na hora de encomendar paróquias³⁸.

³⁵ A título de exemplo, remetemos para uma das ressonâncias na imprensa católica e a referência do bispo de Évora, Augusto Eduardo Nunes: O Seminário do Porto. *A palavra*, 3 de outubro de 1874, p. 1; carta do arcebispo de Évora D. Augusto Eduardo Nunes ao vice-reitor do Seminário do Porto Teotónio Vieira de Castro, 10 de junho de 1897. ASMP, *Correspondência particular*, anos 1872-1901, fol. 51v.

³⁶ Sobre a formação do clero jovem do Porto em Coimbra e em Roma, veja-se o que desenvolvemos em Adélio Fernando Abreu - *D. Américo...*, p. 432-438.

³⁷ Remetemos para o detalhe com que estudamos esta questão em Adélio Fernando Abreu - *D. Américo...*, p. 439-461.

³⁸ Os termos de exames de confessor de 1871 a 1880 - não possuímos dados para a fase posterior - mostram que, dos 338 exames de confessor efetuados, só 21 não obtiveram aprovação. Para os registos da concessão de licenças, veja-se AEP, livros 138 e 140. Cf. Carta de D. Américo ao vigário da vara do

Entre as provas a que eram submetidos os presbíteros, sobressaíram os exames sinodais, no quadro dos concursos para a colação nos benefícios paroquiais, que ao tempo se faziam por concurso documental, controlado pelo governo, segundo o decreto de 2 de janeiro de 1862³⁹. Além de exigirem que os clérigos se cultivassem, podiam proporcionar alguma intervenção episcopal nas nomeações, num tempo em que os pareceres dos bispos sobre os párocos a colar no seguimento dos concursos não eram vinculativos. Da documentação que estudámos referente às últimas décadas de oitocentos, pudemos, contudo, concluir que na diocese portugalense os exames sinodais não foram um meio de intervenção episcopal nas nomeações controladas pelo governo, porque os seus pareceres foram habitualmente respeitados. Representaram antes um incentivo à preparação dos presbíteros que aspiravam a novas colações, enquanto facilitavam o conhecimento e avaliação dos alheios à diocese, candidatos a benefícios do Porto, ou limitavam a transferência dos párocos para benefícios economicamente melhores e de maior responsabilidade pastoral, quando o bispo não lhes reconhecia aptidão. Também nestes exames os índices de aprovação foram elevados, porque participavam nos concursos os presbíteros mais habilitados, o rigor da avaliação era moderado, e o bispo não carecia de se socorrer dos exames para intervir na decisão governamental⁴⁰.

A formação dos candidatos ao presbiterado e os exames para a concessão de licenças e para o provimento de benefícios anunciavam uma nova geração de presbíteros e garantiam alguma preparação aos já ordenados. D. Américo mostrou-se, porém, sempre muito atento à regularidade de vida e de costumes do clero, garantida através do discernimento prévio das nomeações e duma vigilante ação disciplinar. Notámo-la a propósito das obrigações corais do prior de Cedofeita e dum conjunto de aspetos transversais ao clero diocesano, como a residência nos benefícios, a regularidade do registo paroquial, o alheamento dos compromissos políticos e a integridade de vida de acordo com as exigências do

2.º distrito de Sobretâmega, 9 de julho de 1872. AEP, livro 167, n. 41; Carta de D. Américo ao vigário da vara do 2º distrito de Sobretâmega, 3 de outubro de 1873. AEP, livro 135, n. 190.

³⁹ Cf. Decreto de 2 de janeiro de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello, *Collecção completa...* Vol. 2, p. 33-38. Os concursos por provas públicas foram regulamentados pelo decreto de 9 de dezembro de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello - *Collecção completa...* Vol. 2, p. 61-65.

⁴⁰ Dos termos dos exames para o provimento de benefícios – os exames sinodais no seguimento dos concursos documentais e os exames por provas públicas, quando não havia interessados nalgum benefício para que abrisse concurso entre os presbíteros que tinham condições para fazer face ao concurso documental – relativos ao episcopado de D. Américo, notámos que o índice de aprovações rondou os 80%. Considerando apenas os ditos exames sinodais, o índice de aprovações chega quase aos 88%. Cf. AEP, livro 82; AEP, livro 90.

ministério. Fazemos algumas observações sobre tais aspetos, porque transversais à realidade diocesana⁴¹.

Enquanto pastoreou a diocese, D. Américo procurou que os seus padres residissem nas paróquias em que tinham sido colados, enquanto se esforçou por reunir as melhores condições para a ausência, quando motivada sobretudo por casos de saúde. Também se empenhou na regularidade do cumprimento dos deveres de registo paroquial por parte dos párocos, prevenindo e punindo as deficiências e empenhando-se na sua recuperação. Afinal via no registo paroquial um barómetro do zelo administrativo e pastoral dos párocos e na sua regularidade uma afirmação da importância social da Igreja e do bom cumprimento dos deveres cívicos do clero, porquanto os deveres de registo estavam contemplados na lei⁴². As fraturas resultantes das opções políticas também se refletiram no clero. Os diferentes partidos tinham todo o interesse em trazer o clero às suas hostes e simpatias, dado o seu influxo social sobre as populações e a sua intervenção no processo eleitoral. Esta ambiguidade político-religiosa, os círculos locais de influência, a decisão do poder civil quanto às nomeações e arbitramento das congruas e o próprio facto de o clero ser objeto das medidas governamentais complicavam o distanciamento dos padres dos meandros da política. Não sendo muitos os casos de intervenção episcopal no Porto em situações de compromisso político dos presbíteros, chegam, contudo, para evidenciar a defesa da independência e da neutralidade presbiteral diante das fações políticas em confronto, conjuntamente com o incentivo à dedicação deles à missão pastoral.

Conjuntamente com a formação intelectual, a integridade de vida definia o perfil requerido por D. Américo aos presbíteros, que deviam levar uma vida digna do carácter de que se encontravam investidos. As intervenções episcopais referentes à sua vida moral justificam-se pelo desvio de algum da integridade que lhes era exigida. Aparecem em número reduzido, nas intervenções episcopais, alguns casos de apego ao dinheiro ou de negócios incompatíveis com o ministério, como o negócio de gado nas feiras. Com pouca expressão também se encontram abusos de álcool, que D. Américo advertiu e puniu, de modo a evitar o escândalo. A embriaguez reiterada era motivo de suspensão, até que houvesse sinal de emenda. Mais frequentes foram os casos de envolvimento de presbíteros em processos judiciais civis e sobretudo de incumprimento do celibato. A sujeição a processos judiciais nos tribunais civis, habitualmente por ofensas físicas ou verbais, também constituía motivo para a suspensão do exercício de ordens, quando a reincidência das acusações fazia admitir a sua veracidade. A consulta

⁴¹ Remetemos para o detalhe com que estudamos esta questão em Adélio Fernando Abreu - *D. Américo...*, p. 462-484.

⁴² Cf. Decreto de regulação do registo paroquial, 19 de março de 1859. In João M. Pacheco Teixeira Rebello - *Collecção completa...* Vol. 1, p. 366-371; Decreto de regulação do registo paroquial, 2 de abril de 1862. In João M. Pacheco Teixeira Rebello - *Collecção completa...* Vol. 2, p. 39-50.

exaustiva da documentação do Arquivo Episcopal do Porto relativa a esta época dá conta de alguma recorrência nas intervenções de D. Américo perante as irregularidades na vivência do celibato presbiteral. Não indicia, porém, um problema generalizado e transversal ao clero portugalense. Essas intervenções diminuíram, aliás, no decurso do seu episcopado, talvez à medida que a sua atenção à formação e à vida do clero e a sua ação disciplinadora foram surtindo efeito. Importa ainda assinalar que a maior parte dos casos registados correspondem a presbíteros sem qualquer benefício, às vezes de fora da diocese, sendo o escândalo menor e mais fácil a aplicação das medidas corretivas. Algo de semelhante se passava com os encomendados, cuja substituição podia ser imediatamente ponderada. Nos casos em que as acusações versavam sobre os párocos colados, a remoção não era tão simples e supunha o desenvolvimento dum processo e a disponibilidade de quem fizesse a acusação e de quem a ajudasse a provar. Restavam, por isso, por vezes ao prelado as advertências ao presbítero, aliás recomendáveis e habituais num primeiro momento.

As constantes da intervenção disciplinar de D. Américo permitem evidenciar o seu zelo e compreender melhor o estado do clero portugalense. A informação que coligimos revela uma correção ponderada e firme, que partia da advertência para a pena, e permite-nos identificar problemas, sem legitimar a sua generalização ao conjunto do presbitério diocesano.

4. Os religiosos suprimidos e regressados

O regime liberal empreendeu em Portugal uma forte campanha anticongreganista. Culminou no célebre decreto de 28 de maio de 1834, que extinguiu as ordens religiosas e nacionalizou os seus bens⁴³. Os seus efeitos fizeram-se sentir sobre os mosteiros masculinos, logo encerrados e dispersos os seus membros. Os mosteiros femininos, proibidos os novos ingressos, foram agonizando ao longo do século, com o envelhecimento e a morte das monjas, à espera duma inflexão legislativa que nunca chegou a ocorrer. O assunto regressou diversas vezes às negociações entre o governo português e a Santa Sé, em conjunto com a circunscrição diocesana e a dotação do clero. A Santa Sé dispunha-se a reduzir o número de casas religiosas em troca da legitimação das que ficassem, da aceitação de novas profissões e da garantia de que os bens alienados teriam fins religiosos. Não foi, todavia, possível um acordo que garantisse a sua sobrevivência, ainda que em condições restritas, mesmo quando Roma anuiu à circunscrição de 1882.

No Porto liberal, os religiosos sofreram o mesmo destino verificado a nível nacional. Se as casas masculinas fecharam no seguimento do triunfo do

⁴³ Cf. Decreto de 28 de agosto de 1834. In João M. Pacheco Teixeira Rebello – *Collecção completa...* Vol. 1, p. 47-55.

liberalismo, sobre as femininas pairou a sentença de encerramento a prazo. Cingindo-nos às últimas décadas de oitocentos e ao episcopado de D. Américo, constatamos que em 1871 existiam na diocese quatro mosteiros femininos: São Bento de Ave-Maria e Santa Clara, ambos na cidade do Porto, de beneditinas e clarissas; *Corpus Christi*, em Vila Nova de Gaia, de dominicanas; São Salvador de Vairão, em Vila do Conde, de beneditinas. Com a circunscrição de 1882, a diocese passou a integrar o mosteiro cisterciense de Santa Maria de Arouca. Encontravam-se quase todos com poucas religiosas professoras, já avançadas em idade, por não ter sido possível a renovação, desde que em 1833 foram mandados fechar os noviciados⁴⁴. Eram habitados também por algumas senhoras retiradas por viuvez, ausência ou abandono dos maridos e várias pupilas, que supriam as professoras nos serviços da casa e do coro. A vida religiosa claustral feminina aproximava-se do fim, como revelava o próprio D. Américo. Quando em 1893, respondeu à consulta do núncio para a relação sobre as congregações religiosas a remeter para Roma, já não incluiu este tipo de vida religiosa na sua lista. Limitou-se a referir que ainda sobreviviam o mosteiro de Santa Clara e o convento do *Corpus Christi*, cada um apenas com uma professora⁴⁵. Ao episcopado de D. António Barroso só chegaria o de Santa Clara, cuja última professora faleceria em 11 de abril de 1900⁴⁶.

Os restantes foram fechando progressivamente à morte da última monja: o de Arouca em 1886, sendo a igreja e suas dependências e objetos de culto entregues à paróquia em 1890⁴⁷; o de Vairão em 1891, mantendo-se sucessivamente a sua

⁴⁴ Cf. Decreto de 5 de agosto de 1833, in João M. Pacheco Teixeira Rebello - *Collecção completa...* Vol. 1, p. 29-32. A relação do estado da diocese enviada em 1864 à Santa Sé regista 24 religiosas no mosteiro de São Bento de Ave-Maria, 21 no de Santa Clara, nove no de Vairão e oito no de Vila Nova de Gaia. Cf. Relação do estado da diocese do Porto, 21 de fevereiro de 1864. ASV, Congregazione del Concilio, *Relationes Dioecesium* 660.

⁴⁵ Cf. Carta de D. Américo ao núncio Domenico Jacobini, 19 de dezembro de 1893. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 334, fasc. 3, fol. 162r-162v. A mesma carta também se encontra em AEP, livro 147, n. 1323.

⁴⁶ Cf. Telegrama do delegado do tesouro do distrito do Porto, 12 de abril de 1900. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2024, fasc. 6; Carta do diretor geral dos negócios eclesiásticos ao diretor geral dos próprios nacionais, 19 de abril de 1900. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2024, fasc. 6; Agradecimento e missa. *O primeiro de Janeiro*, 20 de abril de 1900, p. 3; Maria Eugénia Matos Fernandes - *O Mosteiro de Santa Clara do Porto em meados do Séc. XVIII (1730-80)*. Porto: Arquivo Histórico-Câmara Municipal, 1992, p. 26-30.

⁴⁷ Cf. Carta de D. Américo ao delegado do tesouro do distrito de Aveiro, 9 de julho de 1886. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 1854, fasc. 2; Provisão de D. Américo relativa à extinção do mosteiro de Arouca, 9 de julho de 1886. AEP, livro 295, n. 606; Cartas de D. Américo ao vigário da vara do 2º distrito de Arouca, 31 de julho e 19 de agosto de 1886 e 30 de janeiro de 1890. AEP, livro 54, n. 871-872.1053; Auto de posse provisória do mosteiro de Arouca pelas senhoras que o habitavam, 16 de março de 1887. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 1854, fasc. 3; Cartas de D. Américo a D. António Pedro da Costa, 12, 14 e 17 de maio de 1887. AEP, livro 324, n. 992-993.995; Carta do diretor geral dos negócios eclesiásticos ao diretor da repartição da fazenda do distrito de Aveiro, 20 de maio de 1887. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 1854, fasc. 3; Auto de posse da igreja e suas dependências e dos objetos de culto pela Junta da paróquia de São Bartolomeu de Arouca, 15 de março de

finalidade religiosa pela entrega à Associação Auxiliar da Missão Ultramarina em 1892, pela instalação duma comunidade de canossianas em 1894 e pela entrega da igreja, de algumas dependências e alfaías à paróquia em 1895⁴⁸; o de São Bento da Ave-Maria em 1892, sendo subsequentemente destruídos os edifícios, também a igreja, para dar lugar à construção da estação ferroviária de São Bento, e destinado o material mais tarde à construção da igreja de Cedofeita⁴⁹; o do *Corpus Christi* em 1894.

Relativamente aos mosteiros femininos que ainda subsistiam nas últimas décadas de oitocentos, D. Américo não se opôs às determinações governativas que ditavam o fim da vida religiosa de clausura. Limitou-se a assegurar a regularidade possível na direção dos mosteiros, a mediar alguns diferendos e a cumprir o preceituado na lei na hora do fecho. Como as religiosas envelhecidas e em número reduzido já não chegavam para satisfazer o quórum necessário para a eleição da abadessa, cumpria ao bispo suprir a falta e proceder à nomeação. O bispo mediou também algumas situações, procurando concertar os interesses de modo que a solução final fosse menos desfavorável para as religiosas individual ou coletivamente. Tendo cumprido os procedimentos de atualização e retificação

1890. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 1856, fasc. 2. A referida carta de 9 de julho ao delegado do tesouro do distrito de Aveiro também se encontra em AEP, livro 324, n. 945.

⁴⁸ Cf. Decreto de 7 de novembro de 1889. *Diário do Governo*, 27 de novembro de 1889, p. 2732; João Vieira Neves Castro da Cruz – Convento de Vairão: A última freira. *A palavra*, 23 de dezembro de 1891, p. 1-2; Decreto de 7 de dezembro de 1893. *Diário do Governo*, 13 de dezembro de 1893, p. 3153; Auto de posse do mosteiro de Vairão pela Associação Auxiliar da Missão Ultramarina, 4 de janeiro de 1894. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2019, fasc. 1; Decretos de 17 de abril de 1895. *Diário do Governo*, 1 de maio de 1895, p. 1165; 1 de junho de 1895, p. 1493; Auto de posse da igreja, paramentos, imagens e objetos de culto pela paróquia de Vairão, 22 de junho de 1895. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2019, fasc. 1; Auto de posse das casas do capelão, procurador e médico e dos coros do mosteiro de Vairão à Associação Auxiliar da Missão Ultramarina, 22 de junho de 1895. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2019, fasc. 1. O decreto de 7 de dezembro de 1893 também se encontra em ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2019, fasc. 1.

⁴⁹ Cf. Cartas do governador do bispado Torcato Soares da Mota à Secretaria dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça e resposta desta, 17 e 21 de maio de 1892. AEP, D. Américo Ferreira dos Santos Silva 16-6-1871 a maio de 1899; Carta da Secretaria dos Negócios Eclesiásticos e de Justiça ao governador do Bispado Torcato Soares da Mota, 18 de maio de 1892. AEP, D. Américo Ferreira dos Santos Silva 16-6-1871 a maio de 1899; Provisão do governador do bispado Torcato Soares da Mota relativa à extinção do mosteiro de São Bento de Ave-Maria, 24 de maio de 1892. AEP, livro 292, n. 794; Decreto de D. Américo relativo à arrecadação das alfaías, paramentos e objetos de culto do mosteiro de São Bento de Ave-Maria, 10 de dezembro de 1892. AEP, livro 292, n. 812; Representação da Confraria de São Bento ao rei D. Carlos, 18 de abril de 1894. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2036, fasc. 10; Carta do substituto do delegado do tesouro do distrito do Porto ao diretor geral dos próprios nacionais, 20 de agosto de 1894. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2033, fasc. 3; Auto de posse do mosteiro de São Bento de Ave-Maria pelos Caminhos-de-ferro do Minho e Douro, 29 de agosto de 1894. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2033, fasc. 3; Carta do delegado do tesouro do distrito do Porto a D. Américo, 19 de setembro de 1894. AEP, D. Américo Ferreira dos Santos Silva 16-6-1871 a maio de 1899; Portaria do Ministério das Obras Públicas, Comércio e Indústria de 13 de novembro de 1896. AEP, D. Américo Ferreira dos Santos Silva 16-6-1871 a maio de 1899.

dos inventários dos bens dos mosteiros, o bispo, na ocasião do encerramento, tratava de recolher as alfais, paramentos e objetos de culto e de garantir a continuidade deste nas respetivas igrejas⁵⁰.

A partir de meados do século, foi-se operando uma progressiva restauração da vida religiosa em Portugal com a chegada de alguns institutos masculinos e femininos. O assunto chegou, aliás, a ser tocado na Câmara dos Pares em fevereiro de 1856 e em março reuniram-se em Lisboa vários membros das ordens suprimidas, para dirigirem aos representantes do país uma exposição favorável ao restabelecimento. O quadro jurídico, porém, mantinha-se, não sendo permitida a emissão de votos religiosos, nem a admissão à ordenação de jovens que não tivessem sido educados nos seminários diocesanos⁵¹. Os religiosos procuravam, pois, dissimular a sua presença sob a forma de instituições assistenciais e educativas. Para além disso, os interesses coloniais portugueses aconselhavam alguma condescendência do poder político para com os religiosos cujo carisma se dirigia para a missão *ad gentes*. A tolerância foi, por isso, crescendo, à medida que o século caminhava para o seu termo e a questão missionária adquiria maior candência, sobretudo no contexto do ultimato inglês de 1890.

O início do episcopado de D. Américo coincidiu com o reaparecimento da vida religiosa masculina e feminina, dedicada à atividade educativa, assistencial e missionária. D. Américo deixou mesmo claro, em correspondência de 1893 com o núncio, que «posso affirmar a V. Ex.^a que a entrada d'estas Ordens Religiosas relacionadas data do tempo do meu governo diocesano, pois que anteriormente nenhuma existia»⁵². A carta era acompanhada por uma relação de 12 ordens ou institutos, com 27 casas religiosas, que nesta data existiam na diocese, 11 das quais na cidade do Porto. Marcavam já presença na diocese os jesuítas, os beneditinos, os vicentinos, os espiritanos, as salésias, as irmãs do Sagrado Coração de Maria, as irmãs do Bom Pastor, as irmãs de São Vicente de Paulo, as doroteias, as clarissas do desagravo, as franciscanas hospitalleiras portuguesas, as franciscanas hospita-

⁵⁰ Cf. Cartas de D. Américo ao delegado do tesouro do distrito do Porto, 20 de julho de 1880 e 19 de janeiro de 1881. AEP, livro 538, n. 616.647; Carta de D. Américo ao governador civil do Porto, 17 de julho de 1883. AEP, livro 324, n. 791; Carta de D. Américo ao governador civil do Porto, 23 de julho de 1883. AEP, livro 324, n. 793; Carta de D. Américo ao presidente da Câmara Municipal do Porto, 23 de julho de 1883. AEP, livro 324, n. 792; Carta de D. Américo a D. Manuel Correia de Bastos Pina, 22 de julho de 1885. AEP, livro 324, n. 886; Carta do governador do bispado Torcato Soares da Mota ao diretor da fazenda do distrito do Porto, 17 de abril de 1887. AEP, livro 324, n. 985; Provisão de D. Américo relativa ao novo inventário do mosteiro de Santa Clara, 30 de abril de 1897. AEP, livro 292, n. 1082; Carta de D. Américo ao delegado do tesouro do distrito do Porto, 30 de abril de 1897. AEP, livro 147, n. 1507; Inventário dos bens do convento de Santa Clara, 7 de maio de 1897. ANTT, Ministério das Finanças, *Conventos Extintos*, caixa 2023, fasc. 2.

⁵¹ Veja-se o que relativamente a esta época diz a relação da Nunciatura sobre o *Stato degli ordini regolari in Portogallo nel 1894*. ASSRS, Portogallo, fasc. 284, fol. 23r-23v. Cf. Sessão da Câmara dos Pares de 19 de fevereiro de 1856. *Diário do Governo*, 28 de fevereiro de 1856, p. 227-232.

⁵² Carta de D. Américo ao núncio Jacobini, 19 de dezembro de 1893. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 334, fasc. 3, fol. 62r.

leiras francesas de Calais. Às franciscanas hospitaleiras francesas e portuguesas cabia então o maior número de casas, respetivamente oito e seis⁵³.

O bispo apreciava o trabalho realizado pelos institutos religiosos e reconhecia haver uma boa relação, mesmo se marcada pelo quadro legislativo, que o impedia de os reconhecer oficialmente, não só porque tal reconhecimento colocaria o bispo em causa perante o governo, mas também porque poria em risco a presença e missão dos próprios institutos. Conhece-se a sua prudência episcopal dos anos 70 para com as irmãs do Sagrado Coração de Maria, fundadas em Berzières e estabelecidas no Porto para dirigirem um colégio, ou a sua «secreta anuência»⁵⁴ dada em 1876 à restauração dos beneditinos em Portugal, concretamente em Cucujães. O Porto das últimas décadas do século converteu-se num bom lugar para os religiosos, como reconhece o núncio Masella em 1882, quando refere que «só o Cardeal Bispo do Porto [...] se distingue dos outros Bispos continentais em favorecer de qualquer modo os Regulares de ambos os sexos que se encontram na sua Diocese»⁵⁵. O momento de maior tensão no que se refere aos religiosos terá ocorrido em 1885, no quadro da contestação ao P. José Coelho da Rocha, capelão da capela de Santo António da Aguardente, na praça Marquês do Pombal, por parte da respetiva confraria, em que se tinham infiltrado alguns elementos anticlericais e republicanos, já antes ligados à investida contra a casa das irmãs do Bom Pastor, de que aquele presbítero também era capelão. Nesta ocasião, Vasques de Mesquita, um dos líderes republicanos e juiz da Confraria, «reuniu três ou quatro meetings de quatro ou cinco mil pessoas, ameaçando todas as Comunidades Religiosas não aprovadas, que existem no Porto»⁵⁶. D. Américo confessava que «tinha receado e receio ainda pelas Comunidades»⁵⁷. No termo da controvérsia, a capela acabou secularizada e transformada em escola. Foi o preço

⁵³ Cf. Relação das casas religiosas existentes na diocese do Porto em 1893. AEP, livro 147, anexa ao n. 1323.

⁵⁴ Carta do abade do mosteiro de São Paulo Francesco Leopoldo Zelli ao cardeal Antonelli, 28 de janeiro de 1876. ASV, Segreteria di Stato, Epoca Moderna, ano 1888, rubr. 250, fol. 49r. Cf. Atestação de D. Américo relativa ao pedido das irmãs do Sagrado Coração de Maria, 12 de abril de 1873. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286d, fasc. 1, fol. 315r; Carta de D. Américo ao encarregado de negócios da Santa Sé em Lisboa Luigi Matera e resposta deste, 1 e 21 de maio de 1873. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286d, fasc. 1, fol. 313r-314r; Carta do P. Gioachino Auge a Luigi Matera, 12 de agosto de 1873. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286d, fasc. 1, fol. 332r-333v; Carta de Luigi Matera ao P. Gioachino Auge, 26 de setembro de 1873. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 286d, fasc. 1, fol. 236r-236v.

⁵⁵ Carta do núncio Masella ao cardeal Jacobini, 13 de setembro de 1882. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 307, fasc. 2, fol. 257v.

⁵⁶ Carta de D. Américo ao núncio Vincenzo Vannutelli, 4 de dezembro de 1885. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 315, fasc. 3, fol. 35r. Cf. Decreto de D. Américo relativo ao conflito na capela de Santo António da Aguardente, 14 de agosto de 1885. AEP, livro 295, n. 571; Quem manda? *A palavra*, 23 de junho de 1885, p. 2; Virgílio Seisdedos - *Paróquia Senhora da Conceição: Elementos para a sua história: 1927-1997*. Porto: Paróquia Senhora da Conceição, 1997, p. 15-21.

⁵⁷ Carta de D. Américo ao núncio Vannutelli, 4 de dezembro de 1885. ASV, Arch. Nunz. Lisbona, caixa 315, fasc. 3, fol. 35r.

a pagar pela salvação dos religiosos. Novo momento de tensão no Porto por causa da contestação anticongreganista já aconteceria no início do século seguinte, no episcopado de D. António Barroso, com o conhecido caso Rosa Calmon⁵⁸.

5. Um laicado organizado e interventivo

Impõe-se ainda uma referência ao laicado, elemento maior da Igreja portuguesa das últimas décadas do século. A instauração do liberalismo em Portugal criara indiretamente espaço para a intervenção laical. Afinal as ordens religiosas tinham sido suprimidas, os efetivos eclesiásticos diminuíram e a hierarquia da Igreja estava manietada pela sujeição ao poder político, de quem dependia para a nomeação, o sustento e a organização da atividade eclesial. Nestas circunstâncias, o laicado, apesar de fracionado pelas querelas partidárias e pela pretensa identificação entre catolicismo e miguelismo, foi tomando consciência do espaço deixado à sua intervenção e da liberdade com que podia erguer a voz na imprensa. Depois dos sinais percursores da intervenção organizada do laicado, proporcionados pela Sociedade Católica em Lisboa, entre 1843 e 1853, foi no Porto do início dos anos 70 que o movimento católico encontrou terreno para se desenvolver e estender ao país. As circunstâncias internacionais e nacionais podem contextualizar a oportunidade. Recordemos a agudização da questão romana, a definição da infalibilidade pontifícia, a contestação à III República francesa e ao movimento revolucionário da Comuna de Paris e, entre nós, a associação do catolicismo à decadência nacional nas Conferências do Casino. No Porto especificamente, o catolicismo miguelista revelava-se menos forte e a tradição liberal estava arraigada desde a desagregação do absolutismo. Acrescente-se a presença de católicos de valor, a preocupação com o protestantismo, que emergia entre o Porto e Vila Nova de Gaia, e o sucessivo enquadramento episcopal⁵⁹.

No Porto, o movimento católico de além-fronteiras ajustou-se à realidade portuense e portuguesa e concretizou-se na criação da Associação Católica do Porto a partir de 1870, na realização do primeiro Congresso Católico em finais de 1871 e inícios de 1872 e na fundação do jornal *A Palavra* em agosto seguinte.

⁵⁸ Rosa Calmon, filha do cônsul brasileiro no Porto, opondo-se o pai à sua entrada na vida religiosa, procurou fugir, em 1901, ao sair da missa na igreja da Trindade, tendo sido impedida pela polícia. O episódio desencadeou uma polémica na imprensa, na rua e até no parlamento. Cf. António Matos Ferreira – *A constitucionalização da religião*. In Carlos Moreira Azevedo, dir. – *História religiosa de Portugal*. Vol. 3: *Religião e secularização*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002, p. 52.

⁵⁹ Cf. Antero de Quental – *Causas da decadência dos povos peninsulares*. 2.ª ed. Lisboa: Ulmeiro, 1971; Pinharanda Gomes – Roberto Guilherme Woodhouse (1828-1876): Resposta aos detractores e mofadores da religião e seus ministros. *Lusitania Sacra*. 1 (1989), p. 158; Manuel Clemente – Identidade cristã e apostolado dos leigos (em Portugal no século XIX). In *A identidade cristã: Jornadas de teologia*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1990, p. 87-91 [artigo reunido em Manuel Clemente – *Igreja e sociedade portuguesa do liberalismo à república*. S.l.: Assírio e Alvim, 2012, p. 89-105].

Não podendo, nos limites deste estudo, detalhar estas iniciativas, cabe-nos, ainda assim, uma palavra sobre as mesmas.

O Congresso dos Oradores e Escritores Católicos realizou-se no salão Gil Vicente do Palácio de Cristal, entre 27 de dezembro de 1871 e 5 de janeiro de 1872. Revestiu-se dum carácter pioneiro relativamente aos que em seguida foram promovidos no país. Marcou a reorganização dos católicos, particularmente do laicado, com fins especificamente religiosos, na resposta aos desafios lançados pela sociedade do tempo. Desta forma, D. António de Almeida – um leigo de filiação legitimista, mas distante das querelas políticas e interessado sobretudo na questão religiosa, participante noutros congressos semelhantes realizados no estrangeiro, nomeadamente o de Malines de 1863 – ao convocar o congresso, em novembro de 1871, explicitou que «o escopo d'esta reunião catholica é alheio a toda a lucta de partidos, e tem por exclusivo fim o accôrdo d'estes soldados da Fé a respeito do modo como melhor se possam unir os esforços dos que trabalham na defeza da religião»⁶⁰. Os participantes não constituíam um corpo homogéneo no que diz respeito ao pensamento, às opções políticas ou à condição eclesial. Podemos encontrar no Congresso leigos e clérigos, embora fossem os primeiros os mais preponderantes, não só pelo conteúdo dos seus discursos, mas também pelo sentido eclesial da sua participação cívica. Unia-os, contudo, a defesa do catolicismo para a regeneração católica, quando paralelamente se buscavam outros caminhos de regeneração social que convergiam na acometida contra o catolicismo, como revelam as ditas Conferências do Casino.

No congresso, podemos encontrar quem recusasse a civilização e o progresso ou quem os reinterpretasse de modo a não excluírem a fé cristã. A via reinterpretação foi assumida pelo conde de Samodães e pelo visconde de Azevedo, duas figuras capazes de perscrutarem o espírito do tempo. Apreciavam como católicos o progresso e a civilização e acolhiam o liberalismo não na sua conotação filosófica, mas na sua significação política, aceitando a monarquia constitucional, mas reclamando liberdade para a ação da Igreja, quando manietada pelo regalismo vigente⁶¹. A revitalização do catolicismo não se fazia, no parecer maioritário

⁶⁰ Antonio d'Almeida – Assembleia dos Escriptores e Oradores Catholicos Portuguezes, 14 de novembro de 1871. *O direito*, 30 de novembro de 1871, p. 1. Cf. Manuel Clemente – O Congresso Católico do Porto (1871-1872) e a emergência do laicado em Portugal. *Lusitania Sacra*. 1 (1989), p. 180-183 [artigo reunido em Manuel Clemente – *Igreja e sociedade...*, p. 317-338].

⁶¹ Cf. Visconde d'Azevedo [Francisco Lopes de Azevedo Velho da Fonseca Barbosa Pinheiro Pereira e Sá Coelho] – *Discurso pronunciado na Assembléa dos Oradores e Escriptores Catholicos, em sessão publica de 1 de Janeiro de 1872*. Porto; Lisboa; Braga: Jacintho A. P. da Silva; Livraria Catholica, 1871; Conde de Samodães [Francisco de Azeredo Teixeira de Aguiar] – *Discurso pronunciado na sessão publica do Congresso dos Oradores e Escriptores Catholicos, na noite de 3 de Janeiro de 1872*. Porto: Typographia de Manoel José Pereira, 1872; Conde de Samodães – *A liberdade da Igreja em Portugal: Escriptos avulsos a proposito dos exames synodaes*. Porto: Livraria Malheiro, 1880; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves – *Católicos e política (1870-1910): O pensamento e a acção do conde de Samodães*. Maia: Publismai, 2004.

do Congresso, pela imposição duma sociedade catolicamente homogénea nos moldes do antigo regime. Tal não significava, todavia, também a defesa do fim duma sociedade oficialmente católica, prescindindo o catolicismo do estatuto de religião do reino, que o liberalismo português perfilhara⁶². A evangelização far-se-ia na tolerância para com uma presença plural do religioso na composição social, que não se confundia com indiferença, porquanto aos católicos cabia a militância no testemunho irrenunciável em favor da verdade. As referências no Congresso ao protestantismo, que emergia na configuração religiosa da cidade e do país, revelavam apreço pela tolerância e respeito pela diferença, e reivindicavam a liberdade religiosa como condição de melhor exercício da missão eclesial dos católicos⁶³.

Significativa para o nosso tema foi, contudo, a consciência laical dos expoentes do movimento católico portuense devidamente expressa no Congresso. O visconde de Azevedo deixou a sua marca nas considerações eclesiológicas com que abriu o seu discurso, justificando a realização dum congresso eminentemente laical num espaço secular, alheio ao domínio fechado dos templos em que procuravam encerrar a Igreja. Mostrou, por isso, a quem queria descredibilizar o Congresso, através da insinuação de que o catolicismo era a religião dos padres, que

«Sendo a religião, a Egreja Catholica, e os Padres cousas coevas na sua fundação e criação por Jesus Christo, não são aquellas que derivam d'estes, mas sim estes que derivam d'aquellas, e que chamar á religião catholica religião dos padres, não passa de um sarcasmo odioso, contrario á essencia do facto e á critica judiciosa do raciocinio»⁶⁴.

A militância laical e a cristianização da sociedade tinham, pois, para o visconde de Azevedo, uma grande afinidade, suposta a afirmação da Igreja enquanto tal, integradora de toda a diferenciação funcional, em que cabia o presbiterado, mas em que o laicado também tinha um lugar próprio, nomeadamente o da intervenção no âmbito secular⁶⁵. Manuel Clemente apelida, por isso, esta intervenção

⁶² Cf. Carta Constitucional de 1826, art. 6, in José Joaquim Lopes Graça – *Collecção de leis e subsidios para o estudo do direito constitucional portuguez*. Vol. 2: *Constituições politicas de Portugal*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1894, p. 70.

⁶³ Cf. Congresso de Escriptores. *O direito*, 9 de janeiro de 1872, p. 2; Conde de Samodães – *Discurso pronunciado...*, p. 8.

⁶⁴ Visconde d'Azevedo, *Discurso pronunciado...*, p. 7. Cf. Manuel Clemente – Consciência laical no primeiro Congresso Católico Português. *Reflexão Cristã*. 68 (1990), p. 22-24; Manuel Clemente – *Congresso Católico...*, p. 183-187.

⁶⁵ Cf. Visconde d'Azevedo – *Discurso pronunciado...*, p. 7. Esclarece o visconde: «Para evitar estes sarcasmos dos adversarios da Egreja Catholica, e para mostrar-lhes que a religião catholica não é a religião dos padres, mas sim a religião de Jesus Christo, é que se têm reunido em varios lugares do mundo catholico estas assembléas de natureza puramente leiga e secular».

«como a “certidão de baptismo” do apostolado dos leigos em Portugal, entendido em sentido moderno»⁶⁶.

Foi também a vocação laical que trouxe o conde de Samodães ao Congresso e o fez entregar-se à militância católica ao longo de décadas, sobretudo na imprensa. Assim o afirmou na sessão de 3 de janeiro:

«Sei que esta assemblêa me faz plena justiça e me considera incapaz de em qualquer época ou lugar ter renunciado ás solemnes promessas, que em meu nome se fizeram no momento, em que as aguas do baptismo vieram libertar-me das penas do peccado original, com que minha alma appareceu manchada neste mundo: promessas que eu tenho ratificado mil vezes desde que cheguei á idade da razão, e que repetirei sempre com a graça de Deus»⁶⁷.

O assumir duma vocação especificamente laical revestia-se de particular interesse, uma vez que importava repropor o catholicismo numa sociedade eivada de descrença, e o radicalismo liberal acusava os católicos de partidários da reação e de jesuitismo. A esta imputação respondeu Samodães, referindo que «não sou jesuita, nem lazzarista, porque não foi essa a minha vocação»⁶⁸. Da mesma forma replicou o visconde de Azevedo pouco depois, em resposta à reação que o seu discurso provocara nas hostes liberais:

«Além d'este systema de chamar sempre á Séde Apostolica Curia Romana, e ultramontanismo ao catholicismo, accresce n'estes ultimos tempos um appendix ao dito systema, que é chamar jesuitismo ao catholicismo, e por consequencia jesuitas a todos os catholicos, ainda que estes sejam leigos e casados, mesmo já em segundas ou terceiras núpcias! [...] Confesso ao erudito critico que se fosse certo serem o Papa e todos os bispos catholicos verdadeiros jesuitas, como varias pessoas affirmam, eu e muita outra gente de egual modo de pensar ao meu, não teriamos remedio senão ser tambem jesuitas, o que seria bem má cousa, porque

⁶⁶ Manuel Clemente – Nas origens do moderno apostolado dos leigos em Portugal. *Boletim diocesano de pastoral*, 8 (1987), p. 8.

⁶⁷ Conde de Samodães – *Discurso pronunciado...*, p. 6. Cf. Manuel Clemente – Consciência laical..., p. 24-25; Manuel Clemente – *Congresso Católico...*, p. 188-194. A referência à condição batismal que irmanava os católicos reunidos em congresso foi também referida por D. António de Almeida no primeiro dia do congresso. Cf. João Vieira Neves Castro da Cruz – Congresso Catholico. *O direito*, 20 de fevereiro de 1872, p. 2.

⁶⁸ Conde de Samodães – *Discurso pronunciado...*, p. 14. Esta afirmação de Samodães sobre a sua vocação laical não encerra nenhuma crítica aos religiosos nomeados ou às tendências que corporizavam, pois de imediato acrescentou: «Mas honrar-me-ia em o ser, porque só a ignorancia dos factos é que póde justificar a classificação affrontosa, que os estultos ligam a estes dois nomes, a que se vinculam tantos serviços relevantes e dedicações sublimes».

muitos de nós (e eu entro na conta) não temos geito nem vocação para a vida conventual regular»⁶⁹.

A afirmação da vocação laical não significa que o Congresso tenha movimentado, entre participantes e aderentes, apenas leigos. Dos 94 indivíduos que Eduardo Cordeiro Gonçalves identificou, mais de um terço eram eclesiásticos. A participação dos eclesiásticos era, contudo, entendida a título individual, e o Congresso assumiu claramente um carácter de intervenção laical, pela união dos católicos para a recristianização da sociedade, sem compromisso direto da hierarquia eclesiástica⁷⁰.

Aquando da realização do Congresso, a Associação Católica dera já os primeiros passos, se bem a sua formalização já lhe seja posterior. Os inícios remontam a 1870, pois teve lugar a 13 de janeiro daquele ano a primeira reunião de católicos em que, entre vários meios de defesa do catolicismo, apontou a formação de uma associação católica⁷¹. A formalização ocorreria apenas entre janeiro e fevereiro de 1872. Em 20 de janeiro, o governador civil do Porto aprovou os estatutos, depois das hesitações entre este e o governo quanto à competência para o ato. Seguiu-se a aprovação pelo bispo do Porto, por provisão de 9 de fevereiro. Os estatutos registam que «o fim único d'esta Associação é sustentar e propagar por meios legítimos e legais a Religião Catholica, Apostolica, Romana, e defender os preceitos e direitos da Igreja»⁷².

Entre as iniciativas da Associação Católica, conta-se a decisão de «fundar um jornal religioso, literário e noticioso, destinado a dar conhecimento das suas resoluções e a sustentar a doutrina e a Igreja catholica»⁷³. Desta decisão nasceu *A palavra*, cujo primeiro número veio a lume a 1 de agosto seguinte. O diário católico portuense nasceu da iniciativa da Associação Católica, se bem que a sua propriedade pertencesse aos católicos que integraram a subscrição que o viabilizou, nem todos associados. A eles, à Associação Católica e ao saber e energia do conde de Samodães se deveu a concretização inicial do projeto. Foi precisamente ele quem veio esclarecer a sua índole nas páginas do jornal:

⁶⁹ Visconde d'Azevedo - *Contra resposta dada ao velho liberal*. Porto; Braga: Ernesto Chardron; Eugenio Chardron, 1872, p. 69-70. Cf. *Respeitosa resposta ao eloquente discurso pronunciado pelo Ex.mo Snr. visconde de Azevedo no Dia 1.º de janeiro de 1872 na Associação dos Oradores e Escriptores Catholicos dedicada ao clero illustrado e benemerito por um velho liberal*. Porto: Typographia Lusitana, 1872.

⁷⁰ Cf. Visconde d'Azevedo - *Discurso pronunciado...*, p. 7; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *Católicos e política...*, p. 171.

⁷¹ Cf. Congresso de Escriptores. *O direito*, 30 de dezembro de 1871, p. 3. Sobre a Associação Católica do Porto, veja-se Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *A Associação Católica do Porto há 125 anos: Contributo para a sua história*, Porto: Associação Católica, 1997.

⁷² *Estatutos da Associação Catholica em Portugal*. Porto: Typographia da Revista, 1872, p. 5-6.

⁷³ Associação Catholica. *O direito*, 23 de abril de 1872, p. 2.

«A *Palavra* aparece, esforçando-se por desempenhar a missão, que o seu título annuncia. Não no sentido grammatical nem considerada physiologicamente, a palavra na acepção moral não póde ser usada, quer pelos sons articulados, quer por meio da escripta, senão para ensinar e propagar o bem, e nunca para diffundir a doutrina do mal, que repugna á missão providencial da humanidade»⁷⁴.

Quanto à relação com a política, repetia-se o ideário que presidira ao Congresso e à Associação, distanciando-se o jornal da política partidária, para reconhecer e obedecer «aos poderes publicos, que encontrou constituídos», não procurando «alterar-lhes a fôrma, ou influir para as transformações no scenario dos actores que tem de figurar na gerencia dos negocios do estado»⁷⁵. Não renunciava, porém, a noticiar factos da vida pública e muito menos a pronunciar-se sobre questões de política religiosa, quando a separação entre a Igreja e o Estado não fosse respeitada, e a liberdade da Igreja fosse posta em causa pela ingerência do poder civil. Eram, contudo, sempre motivos religiosos a conduzir a avaliação dos governos temporais. Nas linhas programáticas do conde de Samodães, *A palavra* «dominada por um pensamento elevado, não póde amesquinhar-se nas pequenas contendidas das facções, que disputam um poder momentaneo, e assim fora da orbita da sua idéa principal, não póde ser mais do que o chronista dos factos communs, que se vão deslisando»⁷⁶.

Segundo o rastreio de Eduardo Cordeiro Gonçalves aos editoriais do primeiro trimestre do jornal, a adesão ao papa no seguimento da definição da sua infalibilidade e da agudização da questão romana foi a temática que mais espaço ocupou, seguida por ordem decrescente da relação entre catolicismo e liberalismo, da propaganda protestante, do papel da imprensa católica na defesa da religião, da missão do laicado católico e da resposta às ofensivas do *Diario da tarde*⁷⁷.

O movimento católico portuense não teve vida fácil. A organização da militância católica e a vitalidade manifestada deixaram perplexas as hostes liberais, habituadas às tradicionais divisões dos católicos em torno das suas sensibilidades político-religiosas, como bem percebeu o conde de Samodães por ocasião do

⁷⁴ S. [Conde de Samodães]. *A palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1. Cf. Marie Christine Volovitch - La presse de la democratie chretienne au Portugal de 1870 à 1913. *Clio*. 2 (1980), p. 83.

⁷⁵ S. [Conde de Samodães]. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.

⁷⁶ S. [Conde de Samodães]. *A Palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1.

⁷⁷ Cf. Eduardo C. Cordeiro Gonçalves, *A Associação Católica...*, p. 31-32; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *Católicos e Política...*, p. 191. Se várias temáticas do jornal ainda não foram suficientemente escalpelizadas, o seu pensamento social já foi estudado por João Francisco de Almeida Policarpo. Cf. João Francisco de Almeida Policarpo - *O Pensamento social do grupo católico de «A palavra» (1872-1913)*. Vol. 1. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1977; Vol. 2. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.

Congresso⁷⁸. Então fazia-se sentir a crítica jocosa à Igreja nas páginas do *Diario da tarde*, que acompanhou em tom combativo e hostil a realização da assembleia. Entre os incómodos dos redatores daquele vespertino estava sobretudo o carácter laical do Congresso, como evidencia a própria tentativa de colagem dos participantes ao clericalismo⁷⁹. A contestação gravitaria entretanto em torno das celebrações aniversárias do pontificado de Pio IX, realizadas no Porto desde 1867, graças à iniciativa de um grupo de católicos. Formalizada a Associação Católica, coube-lhe a organização do *Te Deum*, na catedral, com o apoio do bispo, em 1872. O protesto à porta da catedral, organizado pelo círculo do *Diario da tarde*, levaria a que o bispo chamasse a si a organização das celebrações dos anos seguintes, fazendo recair sobre si, insuspeito de legitimismo, as invetivas desse teor que os críticos lançavam sobre a Associação Católica⁸⁰. Foi a forma encontrada pelo prelado para sustentar o dinamismo do movimento católico portuense que, se contou aqui com a proteção do prelado, também noutros momentos o apoiou e sobretudo lhe forneceu um horizonte de pensamento e ação para as sucessivas intervenções. Uma das mais claras poderá ter sido a da afirmação da contingência das formas de governo por D. Américo, em 1886, no seguimento da *Immortale Dei* de Leão XIII, quando o conde de Samodães já propalara semelhante ideário no Porto dos anos 70⁸¹. Houve, contudo, uma grande sintonia de ideais entre o bispo e o movimento católico nas manifestações de adesão ao papa, na réplica aos avanços do protestantismo, na concertação entre a Igreja e o Estado e na sensibilidade para os problemas sociais⁸².

No seio do apostolado laical portuense, nasceriam, aliás, algumas das iniciativas sociais e caritativas do tempo, e nas páginas de *A palavra* foi sendo forjado um pensamento social, que aqui não podemos detalhar. Quanto ao bispo, empenhou-se em diversas iniciativas caritativas face às calamidades da época, empenhou-se em defesa do repouso dominical e festivo com motivações predominantemente religiosas, mas também tocadas pela sua sensibilidade social, até

⁷⁸ Conde de Samodães - *Breves reflexões sobre a incredulidade*. Porto: Typographia de Manoel José Pereira, 1872, p. 3.

⁷⁹ Cf. Urbano Loureiro - Cartas aos católicos: Ao Snr. Conde de Samodães. *Diario da tarde*, 3 de janeiro de 1872, p. 2; Ao Snr. D. Antonio d'Almeida, 8 de janeiro de 1872, p. 2; 11 de janeiro de 1872, p. 2; Ao Snr. Dr. Rodrigo Garrett, 20 de janeiro de 1872, p. 2; 24 de janeiro de 1872, p. 2; Ao Snr. Roberto Woodhouse, 30 de janeiro de 1872, p. 2; 5 de fevereiro de 1872, p. 2; 14 de fevereiro, p. 2; 22 de fevereiro de 1872, p. 2-3.

⁸⁰ Cf. Provisão de D. Américo relativa ao 27º aniversário do pontificado de Pio IX, 10 de junho de 1873, in *Obras pastoraes...* Vol. 1, p. 27-29. Remetemos para o detalhe com que estudamos esta questão em Adélio Fernando Abreu - *D. Américo...*, p. 261-271.

⁸¹ S. [Conde de Samodães]. *A palavra*, 2 de agosto de 1872, p. 1; Conde de Samodães - *A liberdade da Igreja...*, p. 209; Carta pastoral de D. Américo por ocasião da publicação da encíclica *Immortale Dei*, 22 de fevereiro de 1886, in *Obras pastoraes...* Vol. 1, p. 304.

⁸² Remetemos para o detalhe com que estudamos esta questão em Adélio Fernando Abreu, *D. Américo...*, p. 271-370.

vir dar voz à *Rerum Novarum* com a mais explícita ressonância do episcopado português, quando proclamou a insuficiência da caridade para fazer face ao caudal de miséria e reclamou uma reforma da organização da sociedade⁸³. Foi neste ambiente proporcionado pelo movimento laical em sintonia com o prelado que chegou ao Porto uma das iniciativas mais significativas do catolicismo social do final do século: a fundação, em 1898, do Círculo Católico de Operários do Porto, o primeiro de 25 que conheceriam a luz sobretudo no noroeste do país até à implantação da República. Era uma organização de carácter misto, resultante da «união de indivíduos pertencentes a todas as classes, em mutua cooperação para o melhoramento do estado moral e material dos associados»⁸⁴. Não sendo uma organização especificamente sindical, revelava, contudo, o compromisso das elites católicas com o mundo operário, conciliando a formação cristã e as atividades de carácter lúdico com ações reivindicativas bastante tímidas. Teve também a virtualidade de contribuir para a integração dos operários no movimento social católico, até agora direccionado para eles, mas não constituído por eles. A ideia inicial partiu dum grupo de católicos da associação de beneficência Os Amigos de Santo António, depois dinamizada por Manuel Frutuoso da Fonseca, filho de José Frutuoso da Fonseca, o editor de *A palavra*⁸⁵. Nas palavras do fundador na sessão inaugural, o Círculo tinha como fim principal «crear homens d'acção, homens que percam o acanhamento de falar em publico, e que combatam nas ruas, nas officinas, em toda a parte, a favor do ideal christão»⁸⁶. O programa, constituído por 14 pontos, foi publicado em *O grito do povo*, o seu órgão oficial. Contemplava a promoção do descanso dominical e do ensino religioso, a diminuição dos encargos militares, dos impostos e das despesas da

⁸³ Cf. Carta pastoral sobre a questão social na ocasião da encíclica *Rerum Novarum*, sobre a carta apostólica aos bispos portugueses e sobre o dinheiro de S. Pedro, 3 de novembro de 1891, in *Obras pastoraes...* Vol. 2, p. 56-67.

⁸⁴ *Estatutos do Circulo Catholico d'Operarios do Porto*. Porto: Typ. Fonseca, 1899, p. 7. Cf. Manuel Braga da Cruz - As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo. *Análise social*. 14 (1978), p. 269-271. 535-536; Manuel Braga da Cruz - *As origens da democracia cristã em Portugal e o salazarismo*. Lisboa: Presença; Gabinete de Investigações Sociais, 1980, p. 125-130; Marie Christine Volovitch - *Le mouvement catholique au Portugal a la fin de la monarchie constitutionnelle (1891-1913)*. Dissertação de doutoramento. Paris: Université de la Sorbonne Nouvelle, 1983, p. 104-118 [Texto fotocopiado]; João Francisco de Almeida Policarpo - Os círculos católicos de operários: Sentido e fontes de inspiração. *Cultura: História e filosofia*. 5 (1986), p. 365-384; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *O Círculo Católico de Operários do Porto e o catolicismo social em Portugal (1898-1910)*. Porto: C.C.O.P., 1998, p. 15; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - D. Américo Ferreira dos Santos Silva e a génese do catolicismo social em Portugal: Algumas reflexões. In I Congresso sobre a Diocese do Porto - *Tempos e lugares...* Vol. 2, p. 255-257.

⁸⁵ Cf. Elmano - Círculo Catholico d'Operarios. *O grito do povo*, 5 de maio de 1907, p. 1-2; Marie Christine Volovitch - La presse de la democratie..., p. 94; Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *O Círculo Católico...*, p. 21-27.

⁸⁶ Círculo Catholico de Operarios. *A palavra*, 11 de junho de 1898, p. 1. Cf. Discurso pronunciado na inauguração do Círculo Catholico de Operarios do Porto, pelo Rev.mo Sr. Padre Benevenuto de Sousa, no dia 9 de junho de 1898. *A palavra*, 11 de junho de 1898, p. 1.

justiça sobre a classe operária, a extinção da usura, a regulação do horário de trabalho, do trabalho infantil e feminino, a atribuição dum salário suficiente, o estabelecimento de representações de trabalhadores, de comissões mistas e de caixas de socorro, assim como a edificação de casas para os operários⁸⁷. O movimento católico português foi o berço do catolicismo social, conferindo ao apostolado laical novas reverberações.

Chegou o momento de concluirmos. A Igreja portuguesa ao longo do século XIX viveu em pleno contexto político-religioso liberal, nomeadamente o da crise político-eclesial decorrente da legislação regalista tendente ao controlo da vida eclesial, da progressiva adaptação da Igreja ao poder constitucional e da regeneração do catolicismo pela via especificamente religiosa. Neste cenário inscreveram os nomes e a ação pastoral os prelados que governaram a diocese no curso de oitocentos e também D. Américo Ferreira dos Santos Silva que a pastoreou nas últimas três décadas. O seu episcopado desenvolveu-se primeiramente no quadro das tensões entre liberalismo e miguelismo, para se revestir de maior consenso a partir dos anos 80, expressivo do recíproco ajustamento entre a Igreja e a monarquia constitucional. É esta Igreja, implantada num território alargado, com agentes pastorais em mutação e com um laicado competente e interventivo para a intervenção social que D. António Barroso veio encontrar em 1899.

⁸⁷ Cf. Benevenuto de Sousa - O nosso programa. *O grito do povo*, 17 de junho de 1899, p. 1. O programa encontra-se integralmente transcrito em Eduardo C. Cordeiro Gonçalves - *O Círculo Católico...*, p. 32-34; Paulo Samuel - Pensamento social católico: A vanguarda portuguesa e "O grito do povo". In I Congresso sobre a Diocese do Porto - *Tempos e lugares...* Vol. 2, p. 316-318.



D. ANTÓNIO BARROSO:
NASCI POBRE, RICO NÃO VIVI E POBRE QUERO MORRER

ANTÓNIO JÚLIO LIMPO TRIGUEIROS, SJ

Resumo: A comunicação centra-se nas origens minhotas de D. António Barroso e nas relações que estabeleceu ao longo da sua vida com as suas gentes, mesmo se a sua ação missionária se estendeu por três continentes. As circunstâncias do seu nascimento em condições precárias, as raízes da sua família paterna e materna com fortes ligações ao Brasil da corrida do ouro. A sua infância no campo, distribuída entre a faina agrícola no amanho das terras de seus pais e os primeiros rudimentos de latinidade sob instrução do rico vizinho Bernardo Limpo da Fonseca e de primeiras letras de seu avô, o cirurgião Barroso, passando pela escola de Góios, moldaram uma personalidade simples e humilde, mas habituou-o a tratar com igual apreço com todas as camadas sociais. A sua formação atribulada até entrar no Seminário de Cernache do Bonjardim e as ligações que manteve com a sua terra natal, quer nos anos de missionário, que como bispo do Porto, são um claro sinal de um homem desprendido e de forte sentido pastoral, que manteve uma devotada amizade com benfeitores e simples discípulos. O regresso à terra natal aquando do seu exílio em Remelhe, transformada brevemente em sede da cúria portuense durante os tempos tumultuosos da Primeira República veio demonstrar uma profunda resiliência em tempos de perseguição.

D. ANTONIO BARROSO:
I WAS BORN POOR, RICH I DID NOT LIVE AND POOR I WANT TO DIE

Abstract: This communication focuses on D. António Barroso's Minho region origins and the relationships he established throughout his life with "his people", even if he spread his missionary action over three continents. The circumstances of his birth under precarious conditions, the roots of both his paternal and maternal families, strongly connected to the Brazil "Gold Rush". His childhood in the countryside, divided between his parents agricultural work and the first rudiments of Latinity and literature under the teaching of the rich neighbour Bernardo Limpo da Fonseca and his grandfather, the surgeon Barroso. All these elements together with the experience in the Góios School shaped a simple and humble personality, but able to appreciate and deal with all social strata. His troubled education until he entered in the Cernache Seminary of Bonjardim and the connections he had with his homeland, both in his missionary years and as bishop of Porto, are a clear sign of a detached man with a strong pastoral sense. He maintained a devoted friendship with benefactors and simple disciples. The return to his homeland during his exile in Remelhe, briefly transformed into the See of Porto, during the tumultuous times of the first republic, showed D. António Barroso's deep resilience in times of persecution.

D. ANTÓNIO BARROSO:
NASCI POBRE, RICO NÃO VIVI E POBRE QUERO MORRER

ANTÓNIO JÚLIO LIMPO TRIGUEIROS, SJ

Após a perspectiva global sobre o contexto histórico em que viveu D. António Barroso, apresentada nas outras comunicações deste colóquio, cabe-nos agora descer ao campo da micro-história, da história local, do pequeno universo onde nasceu e cresceu D. António, essa então bucólica paróquia do Minho, chamada Remelhe, parte do extenso concelho de Barcelos.

1. Nasci pobre

1.1. A terra natal: Remelhe e Moldes

A paróquia de Remelhe é o resultado da fusão das paróquias de Santa Marinha de Remelhe e de Santiago de Moldes. A paróquia de Santiago de Moldes vem já mencionada no *Censual de Braga*, em finais do século XI. O concílio de Trento incorporou-a na vizinha de Santa Marinha de Remelhe, ficando assim a freguesia de Santiago de Moldes extinta. Esta incorporação insere-se no movimento de reforma pós-tridentina, que o arcebispo D. Frei Bartolomeu dos Mártires levou a efeito, no sentido de garantir comunidades paroquiais mais consistentes e coesas. A anexação não esteve isenta de problemas. Os vizinhos (=moradores) de Santiago de Moldes interpuseram embargo ao prelado, alegando que Moldes tinha maior número de habitantes e maiores rendimentos do que Santa Marinha de Remelhe. Alegavam ainda as dificuldades que tinham em atravessar o monte e em passar o rio que separava as duas freguesias, para ir à igreja paroquial¹. Daqui a designação que perdura até aos dias de hoje entre os remelhenses, de se referirem

¹ Registe-se a título de curiosidade que essa queixa se manteve por todo o século XVII. Em 1686, o Capitão Manuel da Silva Fonseca, da Casa da Torre de Moldes, obteve uma curiosa licença do Arcebispo de Braga, datada de 13 de junho de 1686, cuja petição reza: «Diz o Capitão Manuel da Silva da Fonseca morador na freguesia de Santa Marinha de Remelhe na Aldea da Torre de Moldes a qual fica distante da Igr^a quasi meia lagoa, por cuja causa nos tempos de chuva chega sua mulher a sua Igr^a com os fatos molhados e sentando-se nas pedras os estroe e lhe cauzão danno pello que Pede a V. M. lhe conceda licença para na dita Igr^a se lançar huas taboas em que se possa sentar sua mulher com suas filhas e Receberá Mercê». Arquivo Particular da Casa da Torre de Moldes, *Pasta Manuel da Silva Fonseca, Licença que se concedeo ao Capp. am Manuel da Silva de Moldes p^a ter taburno na Igr^a*.

aos habitantes de uma e outra banda do ribeiro dos Ameais, como as pessoas da “outra banda”.

D. Frei Bartolomeu dos Mártires replicou com a provisão de 30 de agosto de 1566, em que admoestava os curas de Remelhe e de Moldes a celebrarem as suas missas apenas na Igreja de Remelhe, uma vez que tinha extinto a dita de Moldes e que instassem com os fregueses de uma e de outra a virem ouvir missa à referida igreja de Remelhe.

A paróquia de Remelhe e sua anexa Moldes, bem como a vizinha de Salvador de Pereira, foram unidas ao Colégio de S. Paulo, dos Padres da Companhia de Jesus, pelo Arcebispo de Braga, o Beato D. Frei Bartolomeu dos Mártires, a 28 de abril de 1560, passando o Reitor do referido Colégio a exercer o direito de apresentação dos párocos, ou seja, propor ao Arcebispo, o cura (pároco) da paróquia, enquanto a maior parte dos seus rendimentos (os dízimos) passavam diretamente para o referido Colégio. A provisão do Arcebispo é clara ao apontar o motivo da união: «unimos e incorporamos in perpetuum as ditas Igrejas ao dito Colégio de S. Paulo por causa de sempre haver nele a lição de Santa Teologia, que será de S. Tomás». Contudo, o reitor do Colégio ficará com a incumbência de velar pelo bem espiritual e temporal dos fregueses e dos seus párocos, uma vez que o Arcebispo ordena que «nas ditas Igrejas haja sempre dois capelães ad nutum removíveis, dos quais um curará a dita Igreja de S. Salvador e outro as duas anexas (de Remelhe e Moldes) pela maneira que está até agora ordenado»². Por esta razão os Padres da Companhia de Jesus aparecem sempre referidos nas visitas pastorais. Em 1725 o Reitor do Colégio de S. Paulo obteve provisão do Arcebispo a seu favor para embargar um capítulo de visita deixado na sacristia de Santa Marinha de Remelhe³.

Quando D. António nasceu a 5 de novembro de 1854, na Casa de Santiago, nuns modestos aposentos que os caseiros daquela casa subalugaram, sabemos que a freguesia teria 127 fogos, distribuídos por nove lugares principais e 27 pequenos lugares⁴. A população achava-se estratificada entre proprietários, lavradores, lavradores-caseiros, jornaleiros e criados de servir. Alguns dos ofícios que se encontram entre os homens eram tamanqueiros, sapateiros, alfaiates, carpinteiros, pedreiros, cesteiros, moleiros, carvoeiros e entre as mulheres tecedeiras, fiadeiras e costureiras. Os negociantes de gado lanígero, ou ovelheiros, aparecem entre as profissões a que um pequeno núcleo de famílias se dedicou. O Monte de Remelhe oferecia o pasto necessário para o gado ovino e caprino.

² Arquivo Distrital de Braga (ADB), *Registo Geral*, caixa 258, doc. 4, fol. 40v.-44v.

³ ADB, *Registo Geral*, 176, fol. 14-15.

⁴ Arquivo da Residência Paroquial de Remelhe, *Mapa Demonstrativo da População e seu movimento e Espécie de Crónica desta Freguesia de Remelhe que contem o Nascimento, Casamento e Óbito da maior parte das Pessoas que tem existido nesta freguesia em os três séculos próximos de 1600-1700-1800- feito em o anno de 1860 por devoção e curiosidade de José Narciso da Costa Amorim, da Casa de Santa Marinha*, manuscrito.

1.2. Os avós

Os inícios do século XIX viram formar-se em Remelhe duas famílias. Por volta de 1812 chega a Remelhe o casal Joaquim Gomes Barroso, cirurgião e mestre-escola, e sua mulher Teresa Maria de Araújo, herdeira de uma das mais ricas casas de lavoura desta freguesia. Tinham-se casado a 10 de junho de 1807, na igreja da vizinha freguesia de Góios. O noivo, Joaquim Gomes Barroso, era natural do lugar de Passos, em Góios, e a noiva, Teresa Maria de Araújo nascera no lugar da Torre de Moldes, em Remelhe. Mas o casal, talvez pelo facto de Joaquim exercer o ofício de cirurgião e mestre-escola, passa de Góios a Pedra Furada e apenas em 1812, já com duas filhas nascidas, se fixa em Remelhe, em casa dos pais de Teresa. A casa passará então a ser designada por Casa do Barroso, e aqui nascerão os restantes seis filhos, num total de sete raparigas e um rapaz. Das raparigas, se excetuarmos Clemência e Ana, que faleceram jovens, as restantes casam-se, duas em boas casas de lavoura de Remelhe (Delfina na Casa de Vilar, sendo mãe de António Barroso da Silva “O Brasileiro de Vilar”, e Joaquina, na Casa do Simões, na Torre de Moldes, que veio a ser madrinha de D. António e em cuja descendência se conservou a Casa do Barroso), e as outras duas casam igualmente com lavradores abastados de fora da freguesia (Maria em Gual, viria a ser avó de Angelina Gomes Barroso, cunhada de D. António, e Luísa, casada em S. Bento da Várzea, deu origem à Casa dos Vitorinos de Góios, foi avó do Padre José dos Santos Barroso, que veio a ser secretário de D. António Barroso). O irmão, José Gomes Barroso, foi mestre-escola e possivelmente também cirurgião como seu pai e avô e casou com Ana Maria dos Santos, da abastada Casa do Ribeiro, em Góios. Sucedeu na casa dos pais e não teve geração, pelo que vendeu a casa e terras em 1867, com reserva de usufruto, a sua sobrinha Delfina Rosa (da Casa do Simões) e marido José António Alves. Pela escritura de venda, que se acha no Arquivo da Casa da Torre de Moldes, se pode avaliar do estado da casa do Barroso, neste ano de 1867. O património da Casa do Barroso deveria andar entre os três a quatro hectares de terra de lavradio e mato. A casa aparece então descrita como «as casas e assento em que vive, que confrontam de norte com o caminho, de sul com António José da Silva Mattos, nascente com este mesmo e poente com elle José Gomes Barroso»⁵. Das propriedades descritas fazem parte oito campos de lavradio, a saber: o campo dos Cortelhos, o campo de Entre Devesas e Leirinhas, o campo da Soeira, o campo do Prado, o campo de Quil, a leira da Agra da Torre, o campo das Lestras, e algumas bouças e terras bravias. Restava, pois, solteira, a filha do cirurgião Barroso, Eufrásia Rosa, que se achava já com 35 anos, idade um pouco adiantada para casar (se tivermos em conta que as irmãs casaram todas com menos de 30). Viria a casar, contra vontade de seu pai,

⁵ Arquivo da Casa da Torre de Moldes, *Pasta Bernardo Limpo da Fonseca (1797/1881)*, documento avulso.

o respeitado e abastado cirurgião Barroso (a mãe falecera em 1832, com 47 anos), com José António de Sousa Júnior, carpinteiro de profissão e filho dos caseiros da família Vale de Vessadas.

Sabemos que António José aprendeu a ler com seu avô Joaquim, mestre-escola, falecido em 1866 (quando tinha já 12 anos) e depois com seu tio José, falecido em 1873 (no ano em que entrou no colégio das missões). Na entrevista feita em 1951, pelo *Diário do Norte* a Ana Joaquina Senra, da Casa de Santiago, relata a anciã que Joaquim Barroso era cirurgião e mestre-escola, porque «dantes não havia formados. Eram os que tinham andado no mar, nos navios. E olhe que o Joaquim Barroso era um homem esperto» e acrescenta que o D. António, quando era novo «era um rapaz folgazão e o avô, o Joaquim dava-lhe as lições como aos demais, assim como, depois, o tio José. E eu ouvia-o dizer, a queixar-se, que o António deixava os livros aí pelos matos e não ia à lição. Preferia ir pastar as ovelhas até que o pai tirou-o de cá e pô-lo em Braga»⁶. Joaquim Barroso veio a falecer como dissemos a 8 de maio de 1866, e fora ele que como cirurgião tratava do então proprietário da Casa da Torre de Moldes, Bernardo Limpo da Fonseca, que viria a ser um dos primeiros mestres de António José. De facto, em carta de Bernardo Limpo dirigida ao filho o Coronel Francisco António de Brito Limpo, datada de 11 de novembro de 1868, aquele queixa-se: «veio aqui Joze Narcizo de Figueiredo único cirurgião que agora depois da morte do Barroso, há por estas partes, não fallando em Barcellos, aonde também poucos há, e mal podem acudir a tudo quando vão e às vezes tarde e a deshoras»⁷.

Mas vejamos brevemente quem eram estes Barrosos, do lugar de Passos, na vizinha freguesia de Santa Maria de Góios. O pai de Joaquim, Manuel Gomes Barroso, de seu nome, fora igualmente cirurgião e era filho natural de um abastado lavrador de Vilar de Figos, chamado Pedro Gomes Barroso e de uma mulher de Góios que se achava servindo naquela freguesia, de seu nome Maria da Silva. Como refere uma testemunha no processo de habilitação a ordens de um neto, o Padre Domingos Gomes Simões Barroso, Manuel «foi gerado nesta freguesia de Vilar de Figos e parido em Santa Maria de Góios donde he morador»⁸. Aqui viria a casar em 1764 com Felícia Teresa da Fonseca, senhora da casa de Passos, em Góios, e descendente da antiga e ilustre família Fonseca, da Casa de Amins, em Chorente, com vasta e destacada ramificação no concelho de Barcelos.

⁶ Entrevista feita a Ana Joaquina Senra pelo jornalista António Álvares da Silva. *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

⁷ Arquivo Particular da Casa da Torre de Moldes, *Pasta Francisco António de Brito Limpo (1829/1891)*, *Carta de Bernardo Limpo da Fonseca para seu filho Francisco António de Brito Limpo*, datada de 11 de novembro de 1868.

⁸ ADB, *Inquirição de Genere de Domingos Gomes Simões Barroso de 21 de Agosto de 1823*, pasta 1538, processo 34533.

Recuando uma geração percebemos que Pedro Gomes Barroso embarcara para os “Estados da América”, ou seja, para o Brasil, onde se encontrava em 1781. Mas aprofundando um pouco mais, concluímos que diversos membros da família Gomes Barroso, de Vilar de Figos e de Paradela, se estabeleceram no Brasil, ao longo do século XVIII, ocupando cargos de relevância. Entre eles convém destacar a figura dos dois irmãos António Gomes Barroso e João Gomes Barroso, irmãos do trisavô de D. António Barroso. O primeiro, António Gomes Barroso, nascido no Casal do Boco, Paradela, em 1740, foi negociante no Rio de Janeiro, teve o foro de Fidalgo Cavaleiro e foi Alcaide-Mor de Itaguaí, e senhor dos engenhos de Itaguaí e Piaí. Benfeitor e provedor da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro (1807-1808), e depois sucessivamente reeleito até 1812, quando foi substituído por seu irmão, o coronel João Gomes Barroso, negociante e senhor de engenho, Fidalgo Cavaleiro da Casa Real e Comendador, Irmão da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro, admitido em 1784 e depois Provedor (1812-1813), provedor da Candelária (1806-1807) e Prior do Carmo (1807-1808), vereador ao Senado da Câmara do Rio de Janeiro (1808)⁹.

Talvez o conhecimento de D. António Barroso desta sua parentela ilustre de apelido Gomes Barroso o tivesse levado a “preferir” o apelido Sousa, do pai, para usar no seu escudo episcopal as armas Gomes Barroso, tal como se pode ver no jazigo que mandou edificar no cemitério de Remelhe para sepultura de seus pais e onde veio ele mesmo a estar sepultado por mais de dez anos, até ser construída a capela jazigo. Ou talvez fosse a simbologia eucarística presente nas armas dos Gomes, com o pelicano que rasga o peito para alimentar os seus filhos, a razão da adoção destas armas.

Por volta de 1814, dois anos mais tarde, chega a Remelhe um outro casal de lavradores caseiros, de seu nome José António de Sousa e Ana Joaquina. Ele nascera em 1780, no lugar dos Cucos, na freguesia de Santa Maria de Freiriz, do extinto concelho de Prado (hoje Vila Verde), e ela nascera em 1784, no lugar da Cruz, em Macieira de Rates, no concelho de Barcelos. Estabelecem-se como «caseiros de Dona Clementina Rosa», na Casa de Santiago. Esta casa era pertença da família Vale Vessadas, pelo casamento da sua única herdeira, D. Clementina Rosa da Silva, em 1805, na capela de S. Tiago, com o Dr. José Maria do Vale Vessadas, Bacharel em Leis pela Universidade de Coimbra, Juiz de Fora em Almodôvar, Juiz e Guarda-mor da Alfândega em Vila do Conde, Juiz dos Órfãos em Barcelos e vereador municipal. Este casal, após ter residido alguns anos na Casa de Santiago, em Remelhe, veio a fixar-se por volta de 1812 na mais aparatosa Casa de Santo António de Vessadas, em Barcelinhos, da qual os Vessadas eram morgados. Julgamos que não terá sido alheia à vinda de José António de Sousa, da

⁹ José Vieira Fazenda – *Os Provedores da Santa Casa da Misericórdia do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Of. Gráf. da Fundação Romão de Mattos Duarte, 1960, p. 154ss.

distante freguesia de Freiriz, no concelho de Vila Verde para caseiro em Remelhe, o facto de o seu senhorio, Dr. José Maria do Vale Vessadas, ser sobrinho do Abade de Freiriz, Padre João Pedro do Vale e Abreu. Talvez tenha sido o pároco quem recomendou ao sobrinho o jovem agricultor para caseiro das terras de Remelhe. Do percurso deste casal sabemos apenas que reside na Casa de Santiago pelo menos até 1826, ali lhe nascendo cinco filhos. De facto, o livro manuscrito de José Narciso refere que José António de Sousa, foi «caseiro na Caza de S. Thiago aonde criou os filhos»¹⁰. Neste ano, a 23 de agosto, morre Ana Joaquina, com apenas 42 anos de idade, «assistente na Casa de Dona Clementina do lugar de Sam Thiago de Moldes»¹¹, deixando o viúvo e cinco filhos. Destes filhos, o mais velho, António José de Sousa, foi ferreiro e depois lavrador no lugar de Passos, em Góios, onde casou. O segundo será José António de Sousa Júnior, pai de D. António, carpinteiro, pequeno caseiro e depois lavrador. O terceiro, Francisco José de Sousa, embarcou para o Brasil em 1856. A quarta, Maria, morreu solteira e foi criada de servir em Barcelinhos, e o mais novo, João de Sousa, embarcou igualmente para o Brasil, onde faleceu em 1874, após ter casado em Góios. O avô paterno de D. António, José António de Sousa, volta a casar, quatro anos após a viuvez, com Maria Joaquina Ribeiro, do lugar da Portela, em Remelhe e o casal muda-se de Santiago de Moldes, para caseiros da Quinta do Paranho, que pertencia à mesma família Vessadas, onde lhes nascem quatro filhos. Aqui se conservam até 1843, mudando-se neste ano para a freguesia de Góios, para o lugar de Carcavelos, onde vêm a falecer, ele em 1860 e ela em 1868. Concluimos, pois, que António José pouco terá conhecido o seu avô paterno, que morreu quando aquele ainda não tinha completado seis anos.

1.3. Os pais e o seu nascimento

O casamento dos pais de D. António Barroso foi contrariado pela família da mãe. José António contava já 38 anos de idade e era carpinteiro da Casa da Torre de Moldes, ao serviço de Bernardo Limpo da Fonseca, e trazia arrendado ao mesmo senhor o cortelho da Infresta. Eufrásia Rosa Barroso (ou Eufrásia Maria de Araújo como também aparece designada), de 35 anos, fora, como já referimos, a última filha da Casa do Barroso a casar apesar de não ser a mais nova, e talvez para fazer frente às dificuldades exercia o ofício de tecedeira. Aquando do seu casamento, realizado a 22 de junho de 1853, na igreja de Remelhe, os então caseiros da Casa de Santiago, João José Campinho e sua mulher Maria Rosa

¹⁰ Arquivo da Residência Paroquial de Remelhe, *Mapa Demonstrativo da População e seu movimento e Espécie de Crónica desta Freguesia de Remelhe que contem o Nascimento, Casamento e Óbito da maior parte das Pessoas que tem existido nesta freguesia em os três séculos próximos de 1600-1700-1800- feito em o anno de 1860 por devoção e curiosidade de José Narciso da Costa Amorim, da Casa de Santa Marinha*, manuscrito.

¹¹ ADB, Registos Paroquiais de Remelhe (Santa Marinha), *Livro de Óbitos de 1826*.

Senra, subarrendaram aos humildes noivos umas divisórias do varandão da Casa de Santiago, para aí se acomodarem como pudessem, enquanto não arranjavam melhor poiso. Aqui neste cantinho do varandão da velha Casa de Santiago, em condições precárias, viu a luz do dia, a 5 de novembro de 1854, um rapaz a quem foi posto o nome de António José. Foi batizado logo passados quatro dias, a 9 do mesmo mês, pelo Padre Manuel José Domingues, pároco encomendado da freguesia. Assistiram como padrinhos António José Senra, lavrador abastado da Casa da Fonte, e Joaquina Maria, irmã de Eufrásia e já casada na Casa dos Simões, na Torre de Moldes. Segundo fonte oral familiar (a sobrinha D. Violante de Sousa Barroso), por bem pouco tempo José e Eufrásia terão habitado os modestos aposentos de Santiago. Visitada por uma das irmãs, muito possivelmente a própria madrinha de António José, Joaquina Maria, após o parto e vendo as condições em que a jovem família se encontrava, providenciou para que o senhor Bernardo Limpo da Fonseca arrendasse as casas que tinha no lugar da Torre de Moldes, chamadas de Bento Manuel, mesmo defronte à Casa do Barroso. Para aqui se viriam a mudar pouco após o nascimento de António José e aqui viria a nascer, volvidos cinco anos, o segundo e último filho do casal, Manuel José, a 26 de março de 1859. Aqui nesta casa e na condição de caseiros da Torre de Moldes se conservarão até 1872. Mas a situação da família iria melhorar. Em 1866 morre o velho cirurgião Joaquim Barroso, com a idade de 82 anos. Sucede na Casa do Barroso o filho José Gomes Barroso, como já aludimos. Já viúvo e sem filhos, vende por escritura de 11 de março de 1867, com reserva, a casa do Barroso e suas pertenças a sua sobrinha Delfina Rosa e declara explicitamente na escritura de venda que a sobrinha fica obrigada a «pagar a sua irmã e cunhado Euphrasia Roza e marido de legítimas a que elle vendedor é obrigado e isto em boa moeda de prata e oiro metal sonante»¹². Supõe-se que tendo recebido a sua legítima da abastada Casa do Barroso, o casal ficasse em condições de adquirir casa própria e algumas propriedades rurais. A oportunidade surge ali mesmo na casa vizinha. Quase contígua à casa dos Simões, para onde casara a irmã de Eufrásia, havia uma casa-torre construída por Francisca Gomes, costureira, filha natural do Capitão José Pereira da Fonseca, da Casa da Torre de Moldes. Desta foi filha uma Margarida Josefa, que por ter casado com João Joaquim Lopes da Silva, cirurgião, de quem teve apenas filhas, passou a casa a ser chamada a Casa das Cirurgioas. Em junho de 1870 morre casada e sem geração a última descendente desta casa, Maria Joaquina, e logo seis meses depois, em dezembro desse ano, morre o viúvo Joaquim José da Silva. Ficam herdeiros a mãe dela, Teresa Maria, viúva (filha do cirurgião), moradora em Remelhe, e um irmão dele, Joaquim José da Silva, morador em Pereira. Talvez por não conseguirem chegar a acordo, acabam por

¹² Arquivo Particular da Casa da Torre de Moldes, *Pasta Bernardo Limpo da Fonseca (1797/1881)*, documento avulso.

vender a casa em 1871. São compradores os vizinhos José António de Sousa e sua mulher Eufrásia Rosa Barroso, os quais, por escritura de 24 de dezembro de 1871, e pela quantia de 500 mil reis, adquirem os seguintes prédios: «o eido e casas sito no lugar da Torre de Moldes da freguesia de Remelhe, censuário a Bernardo Limpo da Fonseca, da mesma freguesia [...] cujo eido e casas confrontão do Nascente e Poente com caminho, do Norte com Manoel Simoens, do sul com o dito Bernardo Limpo»¹³, bem como o Campo de Quil, de lavradio e mato, com água de lima e rega nascida no mesmo campo; o Campo da Bouça e uma tomadia no monte de Remelhe. Deste modo, os pais de D. António passam de lavradores caseiros a lavradores das suas terras, muito embora continuassem a fazer pelo menos o cortelho da Infresta, da família da casa da Torre de Moldes, como se pode ver pela renovação de arrendamento que faz o Coronel Francisco António de Brito Limpo a José António de Sousa, a 15 de outubro de 1883 (cujo original se acha no Arquivo da referida Casa). Não seriam grandes lavradores e a confirmá-lo estão biógrafos de D. António, como o Padre Sebastião de Oliveira Braz que os designa «vivendo, mais que modestamente, do trabalho de uma pequena lavoura, mas primando sempre por trilhar o caminho da honradez»¹⁴ ou Bertino Daciano Guimarães que os designa «lavradores caseiros modestos»¹⁵. De facto, este biógrafo refere os pais de D. António como caseiros da família Vale de Vessadas, da Casa de Santiago, mas tal não correspondeu à verdade, como já aludimos. Ana Joaquina Senra, na citada entrevista refere que «um dia o pai foi a Braga levar um carro de lenha. Ao vê-lo, disse o António aos companheiros: O meu pai foi sempre assim de umas ideias... Tem uns bois na corte e vem com estas vaquitas...». A simpática velhinha comenta: «É claro que o pai não tinha bois nenhuns, mas o rapaz não queria que os companheiros ficassem a julgá-los pobrezinhos...»¹⁶. Os pais de D. António faleceram no ano em que D. António foi apresentado pelo governo para Prelado de Moçambique. A mãe Eufrásia Rosa, como relata o seu registo, faleceu a 11 de maio de 1890, às onze horas e meia da manhã, com 68 anos de idade, «na casa de José António de Souza do lugar da Torre de Moldes [...] e fez doação, deixou filhos e foi sepultada no cemitério público da freguesia». O pai José António, sobreviveu menos de um ano a sua mulher e faleceu viúvo, com 76 anos de idade, a 14 de abril de 1891, às 10 horas da manhã «na casa de Manuel José de Sousa, do lugar da Torre de Moldes, o qual fez doação e deixou filhos e

¹³ Arquivo Particular da Casa da Torre de Moldes, *Pasta Bernardo Limpo da Fonseca (1797/1881)*, documento avulso.

¹⁴ Sebastião de Oliveira Braz – *D. António José de Sousa Barroso: Esboço da sua biografia*. Porto: Livraria Portuguesa Editora, 1921, p. 15.

¹⁵ Bertino Daciano R. S. Guimarães – *D. António Barroso*, Minho: Fundação da Tertúlia de Afife, 1956, p. 9.

¹⁶ *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

foi sepultado no cemitério público da freguesia»¹⁷. A entrevista com Ana Joaquina Senra refere o modo como D. António viveu a morte de seus pais.

«Um dia também – conta-nos a Senhora Ana – ele estava a pregar e a mãe dele a ouvi-lo. Pois no fim, ele desceu e foi ajudá-la a sair. Já era velhinha e estava vestida como uma pobrezinha. Ficou toda a gente admirada de aquele homem que não tinha vergonha de ajudar a mãezinha. E quando ela morreu, o Senhor sabe lá! Ele estava no Porto e quando chegou cá ainda a viu viva e deu-lhe os sacramentos. Depois, pôs-lhe a mão sobre o coração e disse: Foi para isto que eu cá vim. E chorou, coitado!... Chorou muito rezando por ela durante todo o tempo dos ofícios. Uma nota enternecedora, quase íntima. – Como a gente era amiga, ele encarregou-me de ir a Barcelos e escolher lá o lenço melhor que houvesse, todo de fio de seda, para pôr sobre a cara da mãe. O mais fino que houvesse, sem qualquer mistura de algodão... Eu fui. E quando cheguei, ele ficou satisfeito, dizendo que era aquilo mesmo que ele queria. Dizia-me ele um dia: “Se alguém disser que eu tive pela minha mãe mais amor do que pelo meu pai, isso não é verdade”. E explicava: “É que ao meu pai, eu ainda pude fazer tudo o que era possível a ver se o salvava; mas à minha mãe, já não pude fazer nada”»¹⁸.

Mandou edificar na sepultura de seus pais um jazigo em 1899, onde viria a ser sepultada toda a família: ele até 1927, o irmão e cunhada e alguns sobrinhos.

1.4. A infância em Remelhe

O primeiro mestre-escola do pequeno António José foi seu avô Joaquim Gomes Barroso e depois seu tio José Gomes Barroso, segundo o testemunho de Ana Joaquina Senra, sua vizinha e amiga de infância, na extensa entrevista que deu já nonagenária em 1951 ao *Diário do Norte*.

No entanto, em 18 de novembro de 1865, com 11 anos, matriculou-se na escola primária da vizinha freguesia de Góios e frequentou até 31 de agosto de 1868 «com muita aplicação e aproveitamento, sendo exemplar o seu comportamento». Tal consta de uma certidão passada pelo professor Domingos Fonseca Martins, que foi seu mestre em Góios. Tratava-se aliás de um primo de D. António (a avó do professor Martins era irmã do avô de D. António, o cirurgião Barroso, como se pode ver pelo seu processo de habilitação a ordens). O professor Domingos da Fonseca Martins andou de facto a estudar para padre, mas como relata Alvares da Silva (o “Toneco Silva”, como era popularmente conhecido em Barcelos) jornalista

¹⁷ ADB, *Registos Paroquiais de Remelhe, Óbitos de 1890 e 1891*.

¹⁸ *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

do *Diário do Norte*, natural de Pedra Furada, e filho do Dr. Joaquim Alvares da Silva, condiscípulo na escola de Góios de D. António:

«Do que se sabe, porém, é que o Martins, numa atitude digna que D. António sempre louvou, preferiu ser bom marido a ser mau padre – casou-se com a mulher dos seus sonhos. Para viver dedicou-se às lides de ensinar meninos e meninas, rapazes e raparigas dos sítios vizinhos a quem abria a inteligência para horizontes mais vastos. E um dos que lhe passou pela mão foi exatamente aquele endiabrado ferrabrás que havia de ser D. António Barroso – “Eu fui professor de D. António ...” diria o Martins mais tarde, como que apresentando o seu melhor diploma de habilitações».

E continua, no artigo de 1951:

«Ainda hoje vivem homens e mulheres antigos alunos do professor Martins, com quem falamos e que lhe fazem as melhores referências. Nos seus últimos tempos dizia, todo ancho de vaidade: – “Aqui, só não aprende quem é burro: eu já fiz um Bispo e um doutor (alusão aos seus antigos alunos D. António Barroso e dr. Joaquim Álvares da Silva, da freguesia de Pedra Furada, condiscípulo e grande amigo do Bispo). Para o dr. Martins a taboada era a matéria em que mais exigente se mostrava. É o ABC das matemáticas – dizia acrescentando: Quem não sabe trabalhar os números, não sabe nada. [...] Este Martins tinha o bom ou mau costume de citar frases em latim e, por vezes, estabelecia celeuma com clérigos seus antigos companheiros. D. António, e o amigo Dr. Silva seguiram-lhe a pegada. Num dia da festa de Santa Cruz, na freguesia de Góios, encontraram-se os três – Martins, D. António e o Dr. Silva. Cercado o grupo por padres e lavradores, começou o despique e, pouco depois, o Martins calou-se, enquanto que D. António e o dr. Silva se afastavam. Mais atrevido um lavrador objectou ao dr. Silva – o sr. Martins agora calou-se... – Que queres? – retorquiu o Mestre escola – Eles sabem tanto latim como o Papa !..»¹⁹.

Outra referência importante na vida e formação de D. António Barroso foi o seu vizinho e senhorio de seus pais, Bernardo Limpo da Fonseca. Um dos seus biógrafos refere que António José «passou a sua infância na aldeia, a traquinar com os demais rapazes a labutar nos campos, a fazer recados, a transportar o correio de Barcelos para a Casa da Torre de Moldes. E justamente de Bernardo Limpo, um dos Senhores dessa Casa recebeu ele as primeiras luzes da língua latina». E noutras biografias se refere o mesmo, como a do Padre Sebastião Braz que informa que:

¹⁹ *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

«até à idade de 16 annos (facto que a documentação não confirma), em que fez o seu exame de instrução primária, como então se lhe chamava, a vida decorreu-lhe por entre os pinheirais e campos da sua aldeia – Torre de Moldes – dividindo o seu tempo pelo trabalho da modesta lavoura paterna e umas lições de latim, que lhe dava o seu vizinho e rico proprietário, Bernardo Limpo».

Ou a do Cónego Ferreira Pinto: «antes de partir para o colégio, os estudos de António Barroso limitaram-se ao exame da instrução primária e lições de latim que Bernardo Limpo, proprietário vizinho, lhe dava nas horas vagas». Mas acima de tudo é o próprio D. António quem o atesta numa carta para José de Azevedo e Meneses, da Casa do Vinhal, em Famalicão, datada de 1899, e por este publicada numa obra que escreveu sobre a família dos Alcaides de Faria, intitulada *Ninharias*.

«Quando eu era rapaz de 12 para 14 annos e estudava latim com o meu vizinho e inóvidavel homem de bem, Bernardo Limpo da Fonseca, pae do fallecido coronel de engenharia Francisco António de Brito Limpo, tenho a certeza que “li” uma composição poética referente ao Castello de Faria. A lettra era a de Brito Limpo (filho) que nessa época era tenente e residia em Lisboa. Seriam umas sete ou oito páginas, talvez em quadras. Eu sentia-me entusiasmado com a proeza da gente do castello e amaldiçoava os castelhanos. Que sumiço levou essa composição? Não sei. Devia pertencer à epocha em que Brito Limpo poetava e desenhava com grande aptidão no Collegio da Madre de Deus, em Braga. E digo que deve pertencer a essa epocha porque quando as minhas reminiscências de criança que são tenazes possam alcançar, Brito Limpo do meio da sua formatura não voltou a Remelhe senão muito tarde ahi por 72 ou 71. Esta ausência de muitos annos foi sobretudo devida à hecatombe que a tuberculose fez na sua família, levando todos os seus irmãos e a mãe. Apenas escapou elle, que estava longe, e o pae Bernardo Limpo da Fonseca. Como o actual possuidor dos papeis de Brito Limpo os pôs à minha disposição, a propósito d’um trabalhosito que pretendo “fazer” heide aproveitar a minha primeira occasião para os ver e certificar-me se por acaso ainda existirá o manuscrito que eu li em rapaz»²⁰.

Quem foi Bernardo Limpo da Fonseca? Nascido em 1797, na Casa da Torre de Moldes, era o filho mais novo do Corregedor de Barcelos, João Nepomuceno Pereira da Fonseca e Silva Veloso. Matriculou-se na Universidade de Coimbra, interrompendo o curso, por ter dado uma queda que o deixou defeituoso de uma perna. Recolheu à Quinta da Torre de Moldes, dedicando-se à administração

²⁰ José de Azevedo e Meneses – *Ninharias*. Famalicão: Typographia “Minerva” de Gaspar Pinto de Sousa & Irmão, 1911, p. 161 e 162.

da grande casa de seus pais, que aumentou consideravelmente. Foi provedor do concelho de Barcelos, Secretário da Sub-Prefeitura da comarca da mesma vila de Barcelos, exercendo diversos cargos públicos de eleição popular. Foi agraciado Cavaleiro da Ordem de Cristo, a 20 de março de 1837, por D. Maria II. Foi senhor da Casa da Torre de Moldes, onde viveu, da Casa de Amins, em Chorenta, que fora de seus antepassados e andava fora da família, por compra que fez em 1864, e da Casa do Outeiro, em Adães. Bastante culto, contribuiu com o seu saber para a formação intelectual de D. António Barroso, filho de José António de Sousa, seu caseiro e carpinteiro de sua casa. A 26 de agosto de 1881, alegando que «achando-se quasi com oitenta e cinco anos de idade com muitas e graves moléstias crónicas e não podendo por isso gerir imediatamente os seus bens», constituiu seu procurador seu único filho Francisco António de Brito Limpo, «com os mais amplos poderes». Faleceu a 15 de novembro desse ano, na Casa da Torre de Moldes, com 86 anos de idade, sem testamento, e foi sepultado na sepultura de sua casa, dentro da Igreja Paroquial de Remelhe. Existe um seu retrato a óleo na Casa da Torre de Moldes.

Entre 1871 e 1872 foi aluno do professor particular, José Valério Capela, em Braga e fez exame de Português no Liceu Nacional de Braga, a 5 de julho de 1872, matriculando-se no Liceu Nacional de Braga, onde não teve êxito escolar, regressando a Remelhe em julho de 1873 sem ter conseguido fazer parte dos exames.

Ana Joaquina Senra refere que, quando D. António saiu de Braga, do seminário, onde esteve em 1871-1872, deu-se o seguinte episódio:

«Quando o António saiu de Braga – prossegue – veio para aqui e não queria voltar a estudar. Ficou em casa do pai. O Senhor Bernardo Limpo pegou, então, a botar mão ao rapaz e a ensinar-lhe a lição. Pastoreava e aprendia. E aprendeu muito, que o Senhor Bernardo era um homem que tinha muito saber. Um dia disse ao pai que era preciso mandar o rapaz para outro sítio, porque ele já não podia ensinar-lhe mais nada. E assim é que ele foi para Cernache do Bonjardim»²¹.

Um biógrafo de D. António refere ainda que a sua entrada para Cernache do Bonjardim se ficou a dever a um seu primo António Pereira Gomes, que foi aluno distinto em Cernache. Natural de Góios era, tal como o Professor Martins, neto de uma irmã do cirurgião Barroso. Veio a falecer já diácono, tuberculoso, em Góios, em 7 de outubro de 1878, com 24 anos de idade.

A 15 de outubro de 1873 José António de Sousa vai com seu filho António José a Barcelos, ao cartório do Tabelião Azevedo e aí outorga-lhe «Licença que presta José António de Sousa, casado, a seu legítimo filho António José de Sousa Barroso, solteiro, ambos, de Remelhe». Nesse documento declara-se que:

²¹ *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

«compareceram presentes e outorgantes José António de Sousa, casado, lavrador proprietário e com elle seu legitimo filho António José de Sousa Barroso, solteiro, estudante, moradores no lugar da Torre de Moldes da freguesia de Remelhe deste Julgado, reconhecidos pelos próprios das ditas testemunhas [...] e disse o primeiro outorgante pae que tendo o segundo outorgante seu filho, manifestado por vezes desejos de seguir a vida de missionário, elle pae havia obtido que elle fosse admitido no Real Collegio das Missoens Ultramarinas; que sendo porém preciso que como pae o autorizasse a que elle se obrigasse a indemnizar o mencionado Collégio nos casos marcados nos estatutos aprovados pelo Decreto de desoiito d'Agosto de mil oitocentos setenta e hum, vinha em virtude disso pela presente escriptura prestar-lhe essa authorização, declarando como realmente declarava que consentia que elle se obrigasse por si a essa indemnização tanto pellos seus próprios bens como dos delle outhorgante pae, concedendo-lhe para isso todos os poderes em direito necessários. E por elle outhorgante filho foi dito que acceitava com agradecimento a autorização que seu pae acabava de lhe prestar»²².

António José veio pois a matricular-se a 3 de novembro de 1873, no Real Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim.

«A única carta que chegou até nós e que dirige ao pai, data de 3 de Setembro de 1876: “Meu pae. Recebi a sua mui estimada carta datada do pretérito Agosto; vejo que o Pae e a Mãe e mais família, andam bem; é isto que me consola. O Pae andou talvez com trabalho para saber as cousas que me mandou dizer na última; eu não queria que houvesse trabalho, porque a mim, afinal, tanto me rendia de um modo como doutro; se o Henriques foi para o Brasil antes de 14 annos completos, está livre por natureza; o Leitão encostou-se à irmã; por aí fazem-se coisas lindas e isto he o que se chama justiça de mouro; e talvez que os mouros não saibam fazer disto; eu gosto que elle assim escapasse pella tangente. O Mattos lá ficou sem a pequena; decerto que elle hade sentir muito; mas ella morreu em boa idade, e por isso não deve ter penna. Recomendações à Madrinha Delfina, Domingos, primos e primas, um abraço à minha Mãe e mano e lance a sua bênção a este filho. António. Sernache, 3/9/1876»²³.

A referência à “pequena” do “Mattos”, diz respeito à única filha do rico proprietário vizinho, António José da Silva Matos, de seu nome Clementina, falecida

²² ADB, *Notarial de Barcelos, Livro de Notas do Tabelião Domingos Miguel de Azevedo, Licença que presta José António de Sousa, casado, a seu legitimo filho António José de Sousa Barroso, solteiro, ambos, de Remelhe*, 15 de outubro de 1873.

²³ Arquivo da Casa de D. António Barroso, em Remelhe.

a 24 de agosto de 1876, com seis anos, de cambras, e que significava o final de uma antiga família de lavradores da Torre de Moldes, dado que a mãe Florinda Rosa de Barros, que era verdadeiramente a senhora da Casa, falecera de parto em 1870. A madrinha Delfina era a mulher de José António Alves, filha da madrinha de D. António, e então senhora da casa do Barroso (que fora do avô). E o Domingos era o Domingos José Simões, irmão desta e senhor da Casa do Simões (ambos primos diretos de D. António e vizinhos da casa dos pais).

A 26 de maio de 1877 recebeu a *prima tonsura* e os quatro graus de ordens menores em Cernache do Bonjardim e no ano seguinte, a 21 de dezembro, recebeu a ordem de subdiácono em Lisboa e em 1879, a 7 de junho, recebeu a ordem de diaconado, também em Lisboa.

A 20 de setembro de 1879, com 25 anos de idade, recebeu finalmente a ordem de presbiterado, em Lisboa, das mãos de D. José Maria da Silva Ferrão de Carvalho Martens, bispo de Bragança e Miranda e Superior do Colégio das Missões Ultramarinas. A 15 de outubro cantou missa nova na igreja de Remelhe, sendo pregador o seu mestre, Dr. Francisco Martins, mais tarde lente de Teologia e Letras na Universidade de Coimbra.

2. Rico não vivi

2.1. Missionário em solo africano (1880-1897)

Inicialmente esteve indicado para as missões da Índia, tendo aprendido *concani*, mas em 1880, a 5 de agosto, embarcou para Angola, no vapor Zaire, em companhia do Bispo de Angola e Congo, o futuro cardeal D. José Sebastião Neto, e de mais seis missionários (entre eles o Pe. Henrique José Reed da Silva, futuro bispo de S. Tomé de Meliapor), com a missão de ir restaurar a antiga Missão de Salvador do Congo (sede da primeira diocese católica). A 7 de setembro chega a Luanda e a 2 de outubro é nomeado pároco encomendado de Nossa Senhora do Cabo, na ilha de Luanda, e a 12 de outubro é nomeado professor de instrução primária da Ilha do Cabo.

Volvidos pouco mais de três meses, a 28 de dezembro, após estar preparada a expedição missionária, é nomeado Superior da Missão do Congo, lugar que ocupará até 14 de setembro de 1888.

Em 1881, a 19 de janeiro, recebe instruções especiais do Governador Geral de Angola sobre as relações a criar e a manter com o rei do Congo, e no dia seguinte a canhoeira Bengo zarpou para o Congo levando o Padre Barroso e mais dois missionários. A 8 de fevereiro parte de Noqui a pé para São Salvador (150 km), acompanhado de carregadores e dos Padres Sebastião José Pereira (mais tarde bispo) e Joaquim de Jesus da Anunciação Folga, de dois carpinteiros (um branco e outro negro), de dois ajudantes negros e de 3 ordenanças.

À chegada a S. Salvador, a 13 de fevereiro, é recebido em festa pelo rei do Congo, D. Pedro V, e pela população. Encontra ainda doze igrejas católicas e a antiga sé em ruínas, da missão anterior. A 18 de fevereiro escreve um ofício com as primeiras impressões, enviando a 15 de julho um novo relatório ao Bispo de Angola, que foi o primeiro de três sobre o estado do reino do Congo.

Em 1883, a 5 de janeiro, o Padre Barroso foi nomeado para uma comissão encarregada de apresentar um projeto de reorganização da Missão do Congo. Levantam-se casas para os missionários, capela, escola, hospital, observatório meteorológico, dependências agrícolas. A 8 de janeiro é nomeado provisor, vigário geral e governador do Bispado de Angola e Congo (até 7 de fevereiro). A 16 de maio é louvado pelo Chantre da Sé de Luanda em nome do Bispo.

A 13 de junho desse ano, ao partir para Lisboa onde vinha assumir a mitra patriarcal, D. José Sebastião Neto refere que o Padre Barroso daria um excelente bispo.

Em outubro empreende a viagem missionária ao Bembe, que originou o segundo importante relatório sobre a expedição. Nesse ano recebe o hábito de Cristo.

Em 1884, a 13 de maio, é nomeado Cónego da Sé de Luanda e, em 1885, funda a sua primeira missão, em Madimba, recebendo um louvor por portaria do Ministério da Marinha, chefiado por Pinheiro Chagas.

Em 1886, a 12 de janeiro, é nomeado vigário de vara ou arcepreste da circunscrição missionária do Congo. Data de 20 de maio desse ano o importante relatório sobre os trabalhos na Missão do Congo ao Governador Geral de Angola, sendo agraciado com a comenda de Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa. Empreende então a viagem missionária ao Zombo, que deu origem ao terceiro relatório sobre a expedição. Estes relatórios revelam a sua perspicácia como missionário e como cientista. Ainda nesse ano funda a sua segunda missão, em Soyo. As ligações à sua terra natal e às suas gentes não esmorecem. A 18 de março de 1886, quando se achava na Missão do Congo, o missionário Padre António Barroso fez-se representar por seu pai José António de Sousa Junior no batismo de António, nascido no lugar de Sandim, da freguesia de Chorrente, filho de Domingos Simões Barroso, natural de Góios, lavrador e de Ana Alves, natural de Chorrente. O pai do neófito era duplamente parente de D. António por via materna (era neto materno por sua mãe Clementina Rosa da Fonseca, de Maria Luísa da Fonseca, irmã de Joaquim Gomes Barroso, avô materno de D. António) e por via paterna (era filho de António José de Sousa, irmão do pai de D. António). O padrinho aparece designado com o «Ex.mo Snr. Pe António de Sousa Barroso, Missionário Apostólico em África». Deste afilhado de D. António apenas sabemos que embarcou para o Brasil, onde morreu.

Em 1888, a 13 de setembro, recebeu licença de um ano para tratamento de saúde e descanso na terra e no dia seguinte embarca de Luanda para a Metrópole

no vapor São Tomé, chegando a Lisboa a 16 de novembro. Trazia consigo dois filhos e um sobrinho do rei do Congo. Quando chega envia um ofício ao Ministro do Ultramar sobre as missões.

Em 1889, a 7 de março, profere a famosa conferência na Sociedade de Geografia de Lisboa, a convite do seu presidente, Luciano Cordeiro. Intitulada *O Congo, seu passado, presente e futuro* é uma impressionante narrativa das suas viagens missionárias. Esta conferência causa sensação nos meios científicos, culturais e políticos e circulou em separata do boletim da Sociedade de Geografia. A 21 de março, repete a mesma conferência no Ateneu Comercial do Porto, sendo apresentado pelo Prof. Bento Carqueja.

De julho a setembro de 1889 achamo-lo em Remelhe, sendo padrinho de vários familiares e filhos de amigos de infância²⁴. Algumas peripécias dessa estadia ficaram registadas na memória local.

O primeiro episódio dá-se em Remelhe, em julho de 1889, aquando de uma das visitas que fez à família. Julgo que a conhecida fotografia de família em que aparece com os pais, irmão, cunhada e sobrinhos, a avaliar pela idade que aparentam os dois sobrinhos Firmino e António (que teriam nessa data respetivamente seis e três anos) foi tirada nessa ocasião. No dia 17 de julho de 1889 foram batizadas duas crianças na igreja de Remelhe. Uma era Adolfo de Sousa Barroso, sobrinho de D. António, 3.º filho de Manuel José de Sousa Barroso e de sua mulher e prima D. Angelina Gomes Barroso. A outra criança era Cândida Faria Senra, filha de Manuel José Senra e de D. Maria Gomes de Faria, da Casa da Fonte (e neta de António José Senra, padrinho de batismo do próprio D. António). Serviram de padrinhos de Adolfo, o próprio tio Padre António José de Sousa Barroso, de Cândida, o pároco de Remelhe, Padre Francisco José da Costa, vulgarmente chamado “Padre Rabicho”. Para poderem ser padrinhos os dois eclesiásticos, era necessário que cada criança fosse batizada pelo que não servia de padrinho e assim aconteceu. Ora D. António, que era muito brincalhão, quis então fazer uma partida ao “Padre Rabicho”. Quem nos conta esse episódio é D. Ana Joaquina Senra, nascida na Casa da Fonte e casada na Casa de Santiago, onde faleceu, quase centenária, que foi aliás madrinha das duas crianças, na entrevista que deu em 1951 ao *Diário do Norte* sobre D. António Barroso.

«Um dia, o Padre António estava com o meu irmão em nossa casa – Em aparte – Ele era sempre um mangador ... Sabe? Apareceu um gato na varanda e disse o Padre António: – que grande gato que ali está: valia por um coelho e

²⁴ Ver a este propósito os três artigos: António Júlio Limpo Trigueiros, sj – D. António Barroso, um homem de afectos. *Boletim de D. António Barroso*. 9 (outubro/dezembro 2013), p. 1-2, António Júlio Limpo Trigueiros, sj – D. António Barroso, um homem de afectos. D. António e as crianças. *Boletim de D. António Barroso*. 10 (janeiro/março 2014), p. 6-7, António Júlio Limpo Trigueiros, sj – D. António Barroso, um homem de afectos. D. António e as crianças. *Boletim de D. António Barroso*. 11 (abril/setembro 2014), p. 2-3.

come-se tão bem como se fosse um coelho. – Se quiser... disse o meu irmão. – Pronto, é já disse o Padre António. – O meu irmão foi dentro de casa, trouxe uma arma e, zás, matou o gato, que caiu redondo. Eu arranjei-o como se fosse um coelho, e, no dia seguinte, o Padre António, no fim da missa, cozinhou-o e foi servido num jantar onde ele quis que estivessem outros padres e o abade da freguesia, o “Padre Rabicho”, como lhe chamavam cá. Deixando aflorar um sorriso malicioso: Sabe? Todos comeram do gato e todos acharam que era muito bom o coelho. No fim, quando D. António disse a maroteira que tinha feito, é que todos eles ficaram muito zangados e queriam vomitar. Mas tudo passou em risota, que eles bem sabiam que ele era muito brincalhão»²⁵.

Dois dias mais tarde, no dia 19 de julho de 1889, deslocou-se a Gual para ser padrinho de um seu primo, pelo lado paterno, António de Sousa Vilaverde, filho de Manuel Vilaverde, natural de Gual e de Maria de Sousa Barros, natural de Góios. A mãe do neófito era prima direita de D. António, pois filha de João José de Sousa (irmão do pai de D. António, José António de Sousa Júnior) e de Ana Joaquina de Barros. O então ainda Padre António José de Sousa Barroso, assina no assento de batismo e aparece designado como «Dig.mo Superior das Missões do Congo». Este afilhado, António de Sousa Vilaverde, nascido a 14 de julho desse ano de 1889, no lugar do Outeirinho, em Gual estudou no Porto no antigo colégio S. Carlos e na Escola Normal do Porto, e foi professor do ensino primário oficial, e juiz de paz a partir de 1929, das freguesias de Gual, Courel e Chavão. Casou em 1925, com D. Maria do Carmo da Silva Ferreira, de quem teve dez filhos. Veio a falecer a 20 de abril de 1956, em Gual²⁶.

A 9 de setembro desse mesmo ano de 1889, desloca-se a Góios, para ser padrinho de António José de Sousa, nascido a 7 de agosto, filho de seu primo direito Manuel José de Sousa e de sua mulher Maria da Costa. O pai do neófito era primo direito de D. António, pois era igualmente filho de João José de Sousa (irmão do pai de D. António, José António de Sousa Júnior) e de Ana Joaquina de Barros. Este afilhado veio a estudar para padre, não chegando a ser ordenado, e veio depois a embarcar para o Brasil, onde casou, foi pai de 14 filhos e veio a falecer muito idoso, na cidade do Rio de Janeiro²⁷.

A 21 de outubro de 1890, faz-se representar com procuração por seu pai José António de Sousa Júnior, na igreja de Góios, para ser padrinho no batizado de Rosa Ferreira de Castro, nascida a 14 desse mês, filha de Domingos José de Castro, e de sua mulher Clementina Ferreira (da família Briote). Domingos José de

²⁵ *Diário do Norte*, 23 de julho de 1951.

²⁶ Agradecemos estas informações a seu filho, o ex.mo sr. Eduardo Ferreira Vilaverde, residente na Póvoa de Varzim.

²⁷ Agradecemos estas informações ao seu sobrinho, ex.mo sr. Evanil de Souza, morador em São Paulo, Brasil.

Castro, natural de Góios, foi amigo de infância e colega na escola primária de Góios e nas lições na Casa da Torre de Moldes de D. António. Foi mais tarde responsável pelo posto de correio em Góios, e ensinava em sua casa escola e doutrina. No respetivo assento de batismo aparece designado como «Superior das Missões do Congo, e residente em Lisboa». Esta afilhada Rosa, veio a falecer a 20 de outubro e de 1918, em Góios, vitimada pela temível gripe pneumónica²⁸.

D. António teve fortes ligações a pessoas da freguesia de Góios. O seu avô materno Joaquim Gomes Barroso era natural dessa freguesia, do lugar de Passos e o seu avô paterno, José António de Sousa, aí veio a falecer e ali viveram alguns de seus tios. Entre os familiares do prelado, houve duas vocações sacerdotais, naturais da freguesia de Góios. Um primeiro foi António Pereira Gomes, nascido a 4 de março de 1854, no lugar da Gândara, em Góios, filho de António José Pereira Gomes e de Teresa Joaquina (prima direita da mãe de D. António Barroso) e que foi aluno do Real Colégio das Missões de Cernache do Bonjardim, e contemporâneo de D. António. Tinha já recebido o diaconado, quando veio a falecer a 7 de outubro de 1878, no mesmo lugar da Gândara, em Góios, com 24 anos. Anos mais tarde, uma segunda vocação foi o Padre José dos Santos Barroso, filho de Domingos da Silva Santos Vitorino e de sua mulher Joaquina Gomes Barroso (prima direita de D. António Barroso), que nasceu a 20 de março de 1877, no lugar do Assento, em Góios e foi ordenado presbítero na diocese do Porto, quando D. António já era bispo dessa diocese. Veio a ser o secretário/fâmulo de D. António Barroso. Faleceu a 1 de setembro de 1927, em Sanfins do Torno, Lousada, e foi sepultado em Góios.

Em 1890, a 11 de maio, morre a mãe, com 72 anos de idade, morte que muito o desgostou, como já referimos com o testemunho de Ana Joaquina Senra.

Em 1891, a 12 de fevereiro, é apresentado pelo governo para prelado de Moçambique, sendo confirmado pela Santa Sé, a 1 de junho, com o título de Bispo de Himéria, com 36 anos. Há muito interesse em reforçar a presença da Igreja em África após o alarido que o ultimato inglês de 10 de janeiro de 1890 causara.

Esse ano ficaria igualmente marcado pela morte de seu pai, que a 14 de abril, fecha os olhos na sua terra natal, com 74 anos de idade.

A 5 de julho é ordenado bispo, na Sé Patriarcal de Lisboa, pelo cardeal D. José Sebastião Neto, e a 21 de julho toma posse da prelazia de Moçambique, a 8 de agosto, ministra o crisma na igreja de Remelhe a 2000 pessoas e no dia imediato ordenou presbíteros na capela de Santiago de Moldes.

Em 1892, a 21 de fevereiro, embarca finalmente para Moçambique, onde chega a 20 de março, com um pequeno grupo de missionários. A situação eclesial era precária. Havia em toda a colónia o escasso número de 21 padres, na sua maioria indianos.

²⁸ Agradecemos estas informações ao nosso primo e amigo, ex.mo sr. Engº Paulo Jorge Moreira Lobarinhas.

Realiza em Moçambique quatro grandes viagens pastorais. Em 1892, a primeira viagem, a Manica e Gaza, onde funda a missão de Lhanguene. Em 1893, a 27 de setembro, a segunda, uma viagem apostólica ao Niassa. Nesse ano fundou o Instituto Rainha D. Amélia, de Lourenço Marques, para a educação de crianças de origem europeia, que entrega às Irmãs de S. José de Cluny. Funda várias missões católicas: Mangoé, Anjos, Chipanga. Em 1894, a 12 de junho, a terceira, uma viagem apostólica à Zambézia. Escreve neste ano um relatório dirigido ao Ministro do Ultramar sobre o padroado português em África, fazendo uma história da vida missionária em África, apresentando soluções para os problemas de degradação missionária. Em 14 de novembro desse ano, embarca para a Índia para participar no Concílio Provincial de Goa, circunscrição eclesiástica a que a Prelazia de Moçambique pertencia. Aqui participa ativamente e a 16 de fevereiro do ano seguinte deixa a Índia e a 13 de março aporta em Moçambique. Fundou então o Instituto Leão XIII, na Cabeceira Grande, para educação gratuita de meninas africanas pobres, que entrega igualmente às irmãs de S. José de Cluny. Em 1895, na quarta viagem apostólica, dirige-se à Matibana, de onde regressa anémico e doente. A 23 de setembro, por imposição médica, embarca para Portugal. Estava assim terminada a estadia de três anos e meio em Moçambique, que tanto fruto deu.

Em Portugal, apesar do débil estado geral em que se achava, pronuncia na Universidade de Coimbra uma oração de louvor pela vitória dos portugueses em África e pela prisão de Gungunhana, por Mouzinho de Albuquerque.

A 3 de novembro de 1895, como bispo de Himéria e prelado de Moçambique, desloca-se a Pedra Furada para ministrar o batismo a José de Brito Limpo de Faria, filho primogénito da muito jovem D. Ana Adelaide de Brito Limpo (filha mais nova do Coronel Francisco António de Brito Limpo, senhor da Casa da Torre de Moldes, em Remelhe, e de D. Adelaide Augusta da Costa Brandão) e do seu marido Dr. José de Castro Figueiredo Faria, senhor da Casa de Santa Leocádia naquela freguesia. O Dr. José Faria foi administrador do concelho de Barcelos, deputado da nação, Presidente da Câmara Municipal, chefe local do Partido Regenerador e Contador do Juízo de Direito da comarca de Barcelos. Era grande amigo de D. António e na Casa de Santa Leocádia conservam-se 28 cartas inéditas de D. António Barroso para o Dr. José de Castro Figueiredo Faria, que oportunamente traremos à luz. O menino recebeu o nome de José de Brito Limpo de Faria, e o biógrafo de D. António, Daciano Guimarães, relata-nos um episódio passado durante o almoço festivo:

«Quando nasceu o primeiro filho (José) do Dr. José de Castro Figueiredo de Faria e de sua esposa D. Ana de Brito Limpo, foi D. António Barroso quem o baptizou na freguesia de Pedra Furada, do concelho de Barcelos. Após a cerimónia religiosa, todos se reuniram, já se vê para almoçar, em redor de lauta mesa, e D. António, referindo-se casualmente à sua predilecção por caldo verde,

viu satisfeitos, com inesperada prontidão e surpreendente boa vontade, os seus desejos; então deveras encantado, sinceramente comovido, agradeceu a gentileza e permitiu-se formular um pedido: que o deixassem comer tão saboroso acepipe, como sua Mãe costumava dar-lho, fumegante, bem cheiroso, numa tigela de barro, mesmo grosseira, mas regional, de Barcelos, enfim...»²⁹.

Este menino, José de Brito Limpo de Faria, veio a ser Tenente de Cavalaria e participou na chamada revolta da Monarquia do Norte, razão por que esteve preso em São Julião da Barra, onde contraiu tuberculose, e veio a falecer a 16 de dezembro de 1921, no sanatório de Schats-Alpes, na Suíça, com 26 anos de idade, sendo seu corpo trasladado para Portugal e sepultado na capela jazigo de família, no cemitério paroquial de Pedra Furada.

À família da Casa da Torre de Moldes está ligado outro episódio muito edificante e significativo da humildade do bispo. Na infância de D. António, muito criado e crescido pela Casa da Torre de Moldes, onde recebeu lições de latim de Bernardo Limpo da Fonseca, uma referência foi a sogra do Dr. José de Castro Figueiredo Faria, D. Adelaide Augusta da Costa Brandão, mulher do Coronel Francisco António de Brito Limpo. Após muitos anos por Coimbra e Lisboa, o Coronel vem com a mulher e uma primeira filha, entretanto nascida, viver para a companhia do pai, Bernardo Limpo da Fonseca, a 20 de agosto de 1871. D. Adelaide Brandão era natural da vila da Mealhada e teve ainda oportunidade de conviver com António José, nos difíceis anos de abandono do Seminário. O que é certo é que o biógrafo Daciano Guimarães relata este edificante episódio:

«Uma vez, ao regressar da África, a Câmara Municipal de Barcelos promoveu-lhe aparatosa recepção. Das pessoas que se acumulavam no Salão Nobre dos Paços do Concelho, muitas se ajoelharam, à entrada do santo apóstolo do Bem, e, entre essas pessoas a Senhora Dona Adelaide da Costa Brandão Brito Limpo, a quem já atrás me referi. Pois D. António, avistando-a, reconhecendo-a, logo interrompeu a cerimónia, aproximou-se dela, fê-la erguer-se e exclamou: “Então V^a Ex^a, que tantas vezes me matou a fome, ajoelhada diante de mim?! Deixe-me antes dar-lhe um abraço»³⁰.

Veio esta senhora, D. Adelaide Augusta, a falecer em 1909, na Casa de Santa Leocádia, em Pedra Furada, para onde casara sua filha mais nova, a já referida D. Ana Adelaide.

²⁹ Bertino Daciano R. S. Guimarães – *D. António Barroso*. Minho: Fundação da Tertúlia de Afife, 1956, p. 25

³⁰ Bertino Daciano R. S. Guimarães – *D. António...*, p. 25.

2.2. Missionário em solo indiano (1897-1899)

Em 1897, a 2 de agosto, é nomeado bispo de S. Tomé de Meliapor, confirmado pela Santa Sé em consistório de 15 de setembro, por resignação de D. Henrique José Reed da Silva. Em 1898, nos primeiros dias de fevereiro, parte para Roma a caminho da Índia, onde se encontra com o Papa Leão XIII para procurar encontrar soluções para a dupla jurisdição dos territórios do Padroado. A 28 de abril, na cidade eterna, preside a uma reunião para promover a fundação do Pontifício Colégio Português (entre os participantes acham-se os Viscondes de S. João da Pesqueira, grandes benfeitores do Colégio), e a 6 de maio foi assinada a ata de fundação.

A 12 de junho, chega finalmente a Meliapor e inicia, em terreno indiano, a sua ação pastoral. Realiza visitas pastorais a quatorze igrejas do Maduré, ao vale do Ganges e outras missões. Reforma o regulamento do seminário diocesano, funda escolas e um novo convento de franciscanas, consegue apaziguar os conflitos de jurisdição do bispado de Triquinópolis, com um acordo.

Oito meses depois de estar na Índia é proposto para bispo do Porto, por morte do cardeal D. Américo Ferreira dos Santos e Silva, e em 1899, a 21 de fevereiro, é nomeado bispo do Porto (confirmado em consistório de 20 de maio). A 5 de julho, regressa a Portugal e celebra em Roma o oitavo aniversário da sua ordenação episcopal, após ter-se encontrado com Leão XIII para ultimar os acordos de jurisdição. Regressa de comboio, parando em Lourdes e entrando a 15 de julho em Vilar Formoso.

2.3. Missionário em solo lusitano (1899-1918)

Logo a 27 de julho de 1899, D. António Barroso, publica a sua Pastoral de Saudação onde afirma «ser vigia sempre alerta, sentinela sempre atenta, pai sempre extremoso, médico espiritual sempre atento, e bispo sempre pronto a atender de portas abertas todos aqueles que forem portadores de diversos males ou de quaisquer necessidades»³¹.

A 2 de agosto de 1899 entra, solenemente, na diocese do Porto e inicia a sua corajosa e fecunda ação apostólica.

Em 1901, a 23 de abril, vai a Lisboa, entregar ao rei D. Carlos uma carta coletiva do episcopado, onde se expõe claramente a doutrina da Igreja sobre as congregações religiosas, como reação ao polémico caso Calmon, da filha do cônsul do Brasil que tem de fugir aos pais para entrar na vida religiosa e que fez vir ao de cima a polémica congreganista, com o decreto de 18 de abril de 1901.

³¹ D. António Barroso – *Carta pastoral saudando e exortando os seus diocesanos* (27/7/1899). Porto: Typ. Catholica, 1899.

Relativamente à vastidão de temas que ocupam as suas pastorais, deles se percebe que procura conhecer a realidade da diocese, que dá prioridade pastoral à instrução religiosa, que procura intervir em questões sociais tais como a assistência aos tuberculosos, as calamidades que assolam o país, a 1.^a guerra, a agricultura e a situação dos pobres em geral, defendendo sempre o papel da Igreja na Sociedade e na transformação social.

Após o advento da República de 5 de outubro, a 24 de dezembro desse ano, é dada à luz a Pastoral coletiva, assinada por treze bispos, em defesa dos direitos da Igreja Católica, que se destinava a ser lida pelos párocos na missa. O documento, de modo sereno, condena com firmeza, os agravos das novas leis civis e a forma autoritária como o novo regime ataca os princípios e as instituições da religião católica. O governo teve notícia do documento e proibiu a sua leitura.

D. António não aceitou a decisão e em 1911, a 2 de março, assina uma carta encorajando à leitura da Pastoral Colectiva e defendendo a comunicação direta com os fiéis. Logo a 7 de março, é chamado a Lisboa por Afonso Costa, para ser interrogado pelo Procurador-Geral da República, a respeito das posições defendidas na Pastoral e é destituído das suas funções de bispo e governador da diocese e proibido de entrar em qualquer ponto da sua diocese. Depois de uma noite no quartel-general é enviado para o Colégio de Cernache e daí passará à sua casa de Remelhe.

É o primeiro desterro em Remelhe, sua terra natal. Aqui ministra na pequena e modesta Capela de Santiago, entre 1911 e 1914, dezassete ordenações gerais: *prima tonsura* e ordens menores a 55 seminaristas, 52 subdiáconos, 65 diáconos e 64 presbíteros.

No período do seu exílio em Remelhe, durante a Primeira República, visitava diariamente os senhores da Torre de Moldes, D. Maria José de Brito Limpo (filha do Coronel Brito Limpo e neta de Bernardo Limpo) e seu marido o Major José Simões da Silva Trigueiros. Celebrou diversas vezes a Santa Missa no Oratório da Casa da Torre de Moldes, antes de preparar uma dependência de sua casa para esse efeito. As pessoas do lugar costumavam ajoelhar-se quando o viam passar, mas D. António acabou por proibir esse tratamento reverencial entre os vizinhos da sua casa. Dois dos mais relevantes documentos deste período são as duas cartas que o major Trigueiros escreve a D. António, oferecendo-lhe uma faixa de terreno seu, para que pudesse construir, em 1904, a casa que edificou junto à modesta casa de seus pais. Em prova de reconhecimento pela amizade que sempre ligou D. António Barroso à família da Torre de Moldes, aquando da sua morte, em 1918, foi entregue ao Major Trigueiros um pequeno relicário, onde foi colocado um pedacinho das famosas barbas de missionário que D. António usou até à morte.

Em 1913, a 16 de maio, faz o elogio fúnebre de D. Manuel Baptista da Cunha, arcebispo de Braga, na igreja matriz de Vila do Conde. A 12 de junho desse ano,

é julgado no tribunal de S. João Novo, por lhe terem movido um processo-crime, em virtude de ter aparecido em Custóias (dentro dos limites geográficos da diocese do Porto) para servir de padrinho a um filho do Dr. Sebastião Pestana de Vasconcelos, em representação do Papa Pio X. Absolvido, é mandado sair do país.

Em 1914, a 22 de fevereiro, uma amnistia decretada pelo governo permite o seu regresso à diocese do Porto; a 4 de abril, reassume solenemente as suas funções episcopais, com *Te Deum* e várias manifestações de gozo.

3. Pobre quero morrer

3.1. Os últimos anos

Em 1916, após ter celebrado festivamente, a 5 de julho, o seu jubileu episcopal, sente-se doente. A 1 de agosto de 1916 batiza em Remelhe a primeira sobrinha-neta, Adozinda do Carmo Pinheiro Barroso, filha do Professor António de Sousa Barroso e de sua primeira mulher D. Cristina de Jesus Macedo Pinheiro. Esta afilhada veio a casar com Manuel Senra Simões, da Casa de Santiago e foi mãe de cinco filhos, vivendo na Casa de Vilar (que herdou de seus parentes António Barroso da Silva, “O Brasileiro de Vilar”, e sua mulher, D. Margarida Alves Ferreira). Nesta casa veio a falecer em 1998.

Nesse ano foi-lhe retirado o Paço para ser destinado à Câmara do Porto e passa a viver em Sacais. A 19 de fevereiro de 1917, sentindo o fim aproximar-se, faz D. António o seu testamento, onde declara:

«Em nome da Santíssima Trindade, Padre, Filho e Espírito Santo. Eu abaixo assinado, no pleno uso das minhas faculdades mentais, faço espontaneamente as seguintes disposições testamentárias que representam a minha vontade última. Nasci, por graça de Deus, no Grémio da Santa Igreja Católica, em cuja fé sempre vivi, e, pela misericórdia divina espero morrer; pois fora dessa Igreja, que és depositária do Cristianismo integral, não há salvação. Peço perdão a todos a que tenha ofendido, e, voluntária ou involuntariamente, escandalizado por palavras ou acções, e declaro que não tenho consciência de, por vontade, ter sido injusto com o meu próximo; mas exoro o perdão de todos, a quem tenha, de qualquer forma, agravado. De todo o coração, e diante de Deus, perdoo a todos os que voluntária ou involuntariamente me ofenderam. A todos peço sufrágios e preces por minha alma, para que a Misericórdia Divina seja indulgente com ela, concedendo-lhe o perdão das suas muitas faltas, negligências e pecados. Nasci pobre, rico não vivi e pobre quero morrer, em obediência e acatamento às sábias leis da Santa Igreja católica. Por isso, e salva a liturgia, quero que o meu funeral seja o mais pobre possível. Em exéquias que me façam, não quero elogio fúnebre, consentindo apenas nas da Catedral desta minha diocese do Porto, sob

a ondição de versar sobre as tremendas responsabilidades do sacerdócio e do Episcopado, visto o púlpito não ser para louvores, mas, sim, para ensino. Quero que por minha alma se celebrem cem Missas (100) de esmola de quinhentos reis – cinquenta pelas almas de meus pais, José António de Sousa e Eufrásia Barroso, – vinte e cinco pelas de meus avós, tios e parentes – vinte e cinco pelas almas em geral, e em especial, pelas mais abandonadas; e dez pelas de meus antecessores; devendo tudo ser cumprido dentro do ano do meu falecimento. Os poucos bens móveis e imóveis que possuo na freguesia de Remelhe, concelho de Barcelos, lego-os a meus sobrinhos Maria Violante e Abílio; não por merecerem mais, que os outros seus irmãos, mas por me terem custado menos em dispêndio de educação, ou antes por não a terem recebido, ficando por isso em condições menos favoráveis de lutarem pela vida. Aos mesmos fica pertencendo tudo o que existir na minha casa de Remelhe, com exceção dos livros, que para nada lhes servem. Ficam, porém, onerados com a obrigação de, nessa casa, darem habitação a seus pais, e zelarem-nos até à sua morte. Ao meu irmão Manuel e à minha cunhada Angelina lego a quantia de cem escudos, cinquenta para cada um, se forem vivos à data do meu falecimento; e aos pobres da freguesia da minha naturalidade trinta escudos, para serem distribuídos em esmolas em seguida ao meu enterro. Lego ao Município de Barcelos a minha pobre coleção de moedas, como base de uma mais ampla coleção, que o mesmo Município constitua, com obrigação de ser exposta. É o que posso oferecer à minha querida terra; e se esta a não aceitar, será para o Museu da Biblioteca do Porto. Nomeio meus testamenteiros, e instituo herdeiros de todos os bens móveis ou imóveis que, à data do meu falecimento, eu possuía na Diocese do Porto aos reverendos padres Abílio Cardoso Pinto da Cunha e Joaquim Ferreira Gomes, peço-lhes aceitem este encargo, pelo que muito grato lhes fico. Declaro também que, desde a proclamação da República, nada gastei comigo, nem com a minha família que é pobre, à custa da Diocese; vivi, sim, à custa de uma quotização que generosos diocesanos quiseram abrir com aquele fim. Bem ou mal, servi de graça a Diocese, e tenho, com fervor, pedido ao Supremo Pastor das almas que dê a esta porção do Seu rebanho, como sucessor meu, Prelado com mais luzes, mais zelo e mais virtude. Poderá este meu testamento ser conhecido de toda a gente; contudo é desejo meu que ele não seja publicado³². Outro sim, declaro ainda que aos bens, que possuo na Diocese do Porto, se devem juntar quaisquer outros que me pertençam fora dela, com exceção dos de Remelhe, concelho de Barcelos».

³² Esta determinação de D. António Barroso diz respeito ao costume de se publicarem nos jornais as disposições testamentárias das individualidades nos dias a seguir ao funeral, que muitas vezes eram uma manifestação de ostentação.

A 5 de outubro de 1917 será padrinho em Remelhe, juntamente com D. Maria José de Brito Limpo Trigueiros, da Casa da Torre de Moldes, de seu segundo sobrinho-neto, António Pinheiro Barroso, nascido a 9 de agosto desse ano, filho dos mesmos sobrinhos Professor António de Sousa Barroso e de sua 1.^a mulher D. Cristina de Jesus Macedo Pinheiro, igualmente professora. Assina o registo como «António, Bispo do Porto». Este afilhado veio a licenciar-se em Engenharia Técnica Civil pelo Instituto Industrial do Porto e foi funcionário da Direcção Geral de Estradas de Viana do Castelo, perito avaliador e membro da direcção do Lar de Santa Teresa. Casou em 1950, em Viana do Castelo com D. Maria José Taveira da Fonseca Gonçalves Pequeno, de quem teve dois filhos. Veio a falecer a 12 de outubro de 2001, em Viana do Castelo.

Mas ainda lhe estava reservado um segundo exílio. A 7 de agosto desse ano, em consequência do caso das três religiosas de Vila Boa de Quires, é-lhe decretado o segundo exílio, por dois anos, fora da diocese e dos distritos limítrofes. Dera licença a três senhoras de uma associação religiosa para viverem juntas em Vila Boa de Quires e exercer o culto católico nessa residência. Deixa o Paço de Sacais e vai viver para Coimbra para o Hotel Avenida até 20 de dezembro. Mas a 9 de dezembro, um decreto da Junta Revolucionária assinado por Sidónio Pais anula o castigo anterior e permite que regresse à diocese. A 20 de dezembro, regressa secretamente à diocese, evitando qualquer manifestação de entusiasmo.

Todos estes factos mostram bem o clima de combate dos últimos oito anos da sua vida e a lição de coragem destemida e de firmeza inabalável e serviço à causa da Igreja. Maltratado pelos governos, mostrou sempre um entranhado amor à pátria que muito bem transparece nos numerosos escritos pastorais.

Em 1918, a 5 de julho, na celebração de mais um aniversário de ordenação episcopal, a saúde vai-o deixando. A 28 de agosto, recebe os últimos sacramentos, ministrados pelo cônego José Alves Correia da Silva, e a 31 de agosto, morre no Paço Episcopal de Sacais, no Porto, às duas menos um quarto, rodeado de familiares e amigos. A 3 de setembro celebram-se solenes exéquias na Sé Catedral do Porto e a 5 de setembro é sepultado no cemitério paroquial de Remelhe, no jazigo que mandara erigir em 1899, onde estavam seus pais e onde foram esculpidas as suas armas episcopais. O seu corpo foi depois trasladado para a capela-jazigo construída em 1931, por subscrição pública. Celebrara-se nesse ano de 1931, de 31 de agosto a 6 de setembro, o 1.º Congresso Missionário, em Barcelos, sendo inaugurado o monumento junto à Câmara Municipal. Em 1954, de 4 a 7 de novembro, realiza-se o 2.º Congresso Missionário em Barcelos para celebrar o 1.º centenário do nascimento. O seu processo de beatificação foi aberto em 1993.

Foi este, em linhas gerais, o percurso vital de D. António Barroso. Como um meteoro atravessou os últimos anos da monarquia e os alvares da República. Em

três diferentes continentes exerceu a sua empenhada ação missionária. Por onde passava nada ficava igual. A sua simplicidade e a sua bondade, aliadas a uma forte convicção e a uma corajosa intervenção pastoral e social, acompanharam-no em todo esse percurso. No seu testamento de 1917, D. António Barroso dissera: «nasci pobre, rico não vivi, e pobre quero morrer»³³.

³³ Este texto resultou da fusão de um conjunto de textos da nossa autoria que escrevemos sobre D. António Barroso, a saber: D. António José de Sousa Barroso: um missionário dos três continentes. *Theologica*. 2.ª série, 49, 1 (2014), p. 33-46; D. António Barroso e as suas raízes Remelhenses. In Amadeu Gomes de Araújo, ed. – *Estudos sobre D. António Barroso*. Vol. 1. Barcelos: Associação “Grupo de Amigos de D. António Barroso”, 2007 e ainda três artigos intitulados “D. António Barroso, um homem de afectos”, publicados em 2013 e 2014, nos números 9, 10 e 11 do *Boletim de D. António Barroso* (veja-se, por favor, a nota n. 24).



D. ANTÓNIO BARROSO:
O MISSIONÁRIO AO SERVIÇO DO PADROADO PORTUGUÊS

AMADEU GOMES DE ARAÚJO

Resumo: Com vista à apresentação contextualizada da ação missionária de D. António Barroso, o presente estudo analisa, numa primeira parte, alguns elementos essenciais à compreensão da história do Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim – instituição onde os chamados «Padres de Cernache» receberam a sua formação missionária. Em seguida, são analisadas igualmente as origens do Real Padroado Português, contexto fundamental à perceção do labor missionário da figura em análise. Finalmente, são elencadas as circunstâncias e iniciativas encetadas por aquele prelado português quer nas províncias ultramarinas, quer na Metrópole. Conclui-se a exposição com uma breve síntese da figura e da sua ação, consideradas verdadeiramente modelares para a história religiosa contemporânea.

D. ANTONIO BARROSO:
THE MISSIONARY AT THE SERVICE OF THE PORTUGUESE PADROADO

Abstract: The aim of this communication is to offer a contextualized presentation of D. António Barroso's missionary activity. To achieve this goal, first we will analyse some essential elements to understand the history of the Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim, the institution where the so-called "Cernache Fathers" received their missionary education. Second, we will focus on the origins of the Real Padroado Português, a fundamental context for the understanding of D. António Barroso's missionary work. Third, we will make a list of the circumstances and of the initiatives taken by this Portuguese prelate in the overseas provinces as well as in the metropolitan homeland. Finally, we will introduce a brief synthesis of the figure of D. António Barroso and its action, considered as a real model for contemporary religious history.

D. ANTÓNIO BARROSO: O MISSIONÁRIO AO SERVIÇO DO PADROADO PORTUGUÊS

AMADEU GOMES DE ARAÚJO*

1. O Colégio das Missões Ultramarinas de Cernache do Bonjardim

O Paço do Bom Jardim, que deu o nome a Cernache e ao Colégio, era uma pacata estância de Verão do Priorado do Crato, onde morou, entre outros, D. Álvaro Gonçalves Pereira, pai de D. Nuno Álvares Pereira¹. Em 10 de março de 1791, o Príncipe regente e futuro rei D. João VI, então Grão-Prior da Ordem do Crato, destinou ao velho Paço um uso mais recatado, determinando que o seu Provisor fundasse ali um seminário destinado à preparação de clero para as igrejas do Grão-Priorado².

A direção do novo seminário foi confiada aos Padres da Congregação de São Vicente de Paulo, também designados Padres da Congregação da Missão, por serem considerados especialistas na preparação de jovens candidatos à vida eclesiástica. Entretanto, estes Padres Vicentinos resolveram, logo de início e por sua iniciativa, alargar o âmbito da sua ação, acolhendo também candidatos para as Missões da China, que bem conheciam, porque lá trabalhavam. Missionários de vanguarda, conheciam por dentro as novas sensibilidades da Igreja missionária. A sua raiz francesa foi naturalmente sensível ao despertar deste interesse pela China. Esta decisão marcou definitivamente a história da jovem instituição cernachense. Começou então a pulsar no seminário de Cernache do Bonjardim a dimensão missionária que marcaria o futuro daquela Casa³. E foi assim que desabrochou em Portugal o carisma da missionaridade do clero não religioso. Até então, todos os missionários portugueses eram religiosos.

Manifestando total anuência ao novo objetivo de preparar pessoal para as Missões na China, o Príncipe D. João decidiu, em fevereiro de 1800, atribuir ao seminário uma renda anual de 600\$000 réis. Entretanto, os anos difíceis que se

* Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

¹ São Nuno de Santa Maria.

² O seu Provisor e Vigário Geral era o cernachense Manuel Joaquim da Silva, que fora Cónego da Sé Patriarcal de Lisboa.

³ Atualmente funciona ali o Seminário das Missões de Cernache do Bonjardim, a cargo da Sociedade Missionária da Boa Nova.

viveram em Portugal no início do século XIX, com as invasões francesas e, depois, com uma série de revoluções em cadeia e com a decisão drástica de Joaquim António de Aguiar, não foram propícios ao desenvolvimento do projeto China. Contudo, é importante assinalar esta decisão da abertura do Seminário de Cernache à dimensão missionária, que só receberia consagração oficial em 1856, com Sá da Bandeira. Uma decisão inovadora em Portugal, porquanto, até àquela data, apenas se verificara uma experiência idêntica em França, com a fundação do Seminário das Missões Estrangeiras de Paris, para formar clero missionário para as missões dependentes da *Propaganda Fide*.

Sob a orientação dos Vicentinos, o seminário de Cernache tornou-se uma instituição nacional de referência⁴. As questões relativas ao Padroado, geradoras de grande tensão diplomática entre a Santa Sé e Portugal, contribuíram para manter Cernache do Bonjardim no centro das atenções dos políticos da época, mas, apesar do prestígio de que gozava, a instituição acabou por ser encerrada por Joaquim António de Aguiar, em 30 de maio de 1834⁵.

Ao longo das quatro décadas da sua curta existência, tinham passado pela instituição mais de 300 alunos e ali se formaram duas dezenas de sacerdotes. Dos alunos da última geração, destacam-se dois que vieram a desempenhar um papel preponderante, duas décadas depois, quando abriu naquelas mesmas instalações o primeiro seminário português exclusivamente destinado à formação de missionários para as Missões do Padroado. São eles D. Jerónimo da Mata e D. João Maria Pimentel.

Ao encerramento, em 1834, seguiu-se o abandono e a deterioração das instalações. Pior, porém, foi a sorte das Missões. Os clérigos regulares foram chamados ao Reino. Aí por 1850, só havia uma média de 5 padres por colónia, a trabalhar desorganizadamente, sem estrutura hierárquica.

Nos anos difíceis que se seguiram ao encerramento, há que fazer referência ao trabalho notável desenvolvido por D. Jerónimo da Mata e por D. Veríssimo Monteiro da Serra, ilustres missionários da China, ambos Vicentinos, que conseguiram que o projeto de missionação no exterior se mantivesse de pé. Graças a eles, o antigo Seminário de Cernache do Bonjardim, criado para servir o Grão-Priorado do Crato, acabou por se tornar um Seminário Nacional, destinado a formar padres do clero secular para servir as Missões do Padroado Português da África e do Oriente. É de 12 de agosto de 1856 a Carta de lei pela qual Sá da

⁴ Cândido Teixeira escreve que «do Império do Brasil vinham estudar aqui os preparatórios para a Universidade muitos alunos, alguns dos quais, ainda em 1854 ocupavam os primeiros lugares do Império». Cândido da Silva Teixeira – *O Collegio das Missões em Sernache do Bom Jardim*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905, p. 16.

⁵ A medida revolucionária de Joaquim António de Aguiar visava as Ordens Religiosas, e o seminário de Cernache preparava clero secular, mas, porque era dirigido por clérigos regulares, não escapou à medida radical.

Bandeira instituiu o Colégio das Missões Ultramarinas. Foi o dealbar de uma nova era da missão em Portugal.

O Colégio debateu-se, desde a fundação, e por mais de uma década, com vários problemas internos que derivavam da sua natureza mista. Era dirigido pela Igreja, mas era propriedade do Estado. Fizeram-se sentir algumas dificuldades de relacionamento entre os dois poderes. Ao longo da primeira década, houve seis Superiores, o que exprime bem a instabilidade que se vivia.

Devido a esta indefinição, os resultados foram parcos, quer em termos de recrutamento, quer, naturalmente, de ordenações. Entretanto, em plena crise, surgiu um homem providencial, João Maria Pimentel, que fora aluno da Casa, antes do seu encerramento⁶. Homem dinâmico, injetou esperança na desgovernada instituição e cuidou das obras da Casa, há muito paradas. Redimensionou-as e concluiu-as, dando ao Colégio a configuração quadrangular que ainda hoje mantém. Quando iniciou funções, a direção dos estudos e a disciplina interna estavam a cargo dos Padres da Companhia de Jesus, regressados do exílio. Para lá haviam sido chamados em 1861 e lá se mantiveram até 1871, tendo um deles, o Padre Francisco Xavier de Miranda, exercido o cargo de Superior, de 1862 a 1865.

D. João Pimentel sobressai também pelo particular cuidado que dedicou ao plano de estudos. Deve-se à sua iniciativa o importante diploma régio que aprovou os Estatutos do Colégio, em 18 de agosto de 1871⁷. Por este diploma é possível entender a originalidade da instituição. Os Padres de Cernache constituíam um clero secular original: eram sacerdotes seculares que se dispunham a ir prestar serviço nas dioceses ou prelaturas do Ultramar, por um determinado período de tempo. Eram Padres seculares, sem vida comunitária e com uma reduzida estrutura hierárquica. Concluídos os estudos eclesiásticos, partiam para a África ou para o Oriente e aí desenvolviam a sua atividade nas dioceses e prelaturas locais, como os sacerdotes das dioceses de Portugal, mas sem a integração e o suporte que estes tinham. Trabalhavam sob a responsabilidade dos respetivos bispos e, após um determinado número de anos de serviço, podiam regressar à Pátria e integrar-se nas dioceses locais. De acordo com os estatutos, o tempo de serviço no Ultramar era obrigatório, mas a sua duração variava consoante o local de trabalho e o tipo de funções desempenhadas. Em

⁶ Havia sido nomeado bispo de Macau, em 9 de maio de 1865, mas o governo rejeitou a bula e a sua consequente nomeação, e decidiu nomeá-lo Superior do Colégio de Cernache do Bonjardim, funções que exerceu, de 4 de julho de 1865 a 28 de julho de 1872. D. António Barroso daria entrada no Colégio um ano depois, em 3 de novembro de 1873.

⁷ Em 1873, estavam matriculados em Cernache do Bonjardim 81 alunos, sendo 76 internos e 5 externos. Eram provenientes de todas as províncias do Reino. Havia alunos externos que pagavam os seus estudos, e os estatutos previam também lugares «para alunos pobres que tivessem habilidade e dessem esperanças de aproveitamento». Estes lugares, em número de 12, eram «dados por concessão régia». Cândido da Silva Teixeira – *O Collegio das Missões...*, p. 181.

1868, quando começaram a sair de Cernache levas significativas de missionários, foi fixada uma série de vantagens que eram concedidas aos sacerdotes europeus ou naturais da Índia que fossem exercer o ministério nas Províncias de São Tomé, Angola, Moçambique e Timor. O Governo manifestava assim o seu empenho em atrair Padres para as Missões, com o objetivo de impedir a crescente desnacionalização levada a cabo pelas Missões protestantes. Uma das consequências não desejadas foi ter nascido entre alguns Padres de Cernache um certo espírito burocrático, uma certa mentalidade de funcionários subordinados às regras da Fazenda Nacional, no respeitante a nomeações, licenças, aumentos, etc. Criou-se um certo laxismo. É certo que uns tantos por lá ficaram dez, vinte e até trinta anos, trabalhando com total dedicação, mas sempre em regime de comissão e sem garantias de continuidade para o seu trabalho. Mais tarde, João Belo veio afirmar que o erro da lei de Sá da Bandeira foi «não ligar os missionários [...] pelos laços fortes de uma associação de auxílio mútuo». Eram subvencionados pelo Estado enquanto estavam em missão e, depois, também por ele aposentados, mas não dispunham de uma instituição que os integrasse e os acompanhasse na velhice.

Não era fácil a posição do Governo quando decidiu criar o Colégio. Eram muitos os católicos portugueses que entendiam que as Ordens e Congregações religiosas, por serem estrangeiras, contribuíam para desagregar a unidade territorial. Há que lembrar que foram bastantes, incluindo diversos clérigos seculares, os que apoiaram as medidas adoptadas por Joaquim António de Aguiar, em 1834. A questão prendia-se, no fundo, com alguma angústia gerada com o fim do Brasil. Havia que definir uma nova territorialidade do Império português, e importava saber qual seria, afinal, o contributo da Igreja para esta redefinição. Num contexto de Império colonial, a tensão entre a necessidade de cristianizar e a de assegurar a soberania portuguesa acentuava-se. A alguns parecia claro que, para a missão dos territórios portugueses ultramarinos, o clero secular português oferecia mais garantias que o clero regular das Ordens e Congregações religiosas internacionais. E neste contexto se compreende que ao Colégio de Cernache do Bonjardim andasse associada uma preocupação nacionalizadora e civilizadora. Preocupação que se repercutia naturalmente na formação ali ministrada. É conhecida a alusão que D. António Barroso, ao regressar do Congo, fez à formação que recebera em Cernache: «eu admirava o íntimo consórcio da Cruz com a Espada, o missionário e o soldado, duas entidades que eu igualmente amava»⁸. Quando assim falava, o bispo missionário tinha já clara consciência das limitações do projeto de Cernache do Bonjardim. O Colégio das Missões

⁸ Padre António José de Sousa Barroso – O Congo. Seu passado, presente e futuro, Comunicação à Sociedade de Geografia de Lisboa, 7 de março de 1889. In António Brásio – *D. António Barroso, Missionário, Cientista Missiólogo*. Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1961, p. 163-168.

Ultramarinas carecia de reformulação, opinião que deixara entrever já em 1889, numa conferência sobre o Congo que proferiu na Sociedade de Geografia de Lisboa, no seu regresso de Angola.

Com os anos, a imagem do Colégio das Missões Ultramarinas foi-se degradando, junto da opinião pública. A principal acusação que alguns políticos e jornalistas faziam aos missionários ali formados é que partiam para o Ultramar como quem cumpre uma obrigação, e que procuravam fixar-se no litoral, criando paróquias para europeus e assimilados, evitando caminhar para o interior, ao encontro do homem africano. Acusavam a instituição de não dar aos missionários a formação adequada ao terreno onde iam exercer a sua missão.

Perante o avolumar das críticas, em 1884, o ministro da Marinha e do Ultramar, Manuel Pinheiro Chagas, encarregou D. António Leitão e Castro, Superior interino, de lhe propor uma reforma para Cernache. Esta ficou concluída ainda naquele ano de 1884, com a colaboração do próprio Pinheiro Chagas, que se deslocou pessoalmente a Cernache do Bonjardim, para conhecer a situação *in loco*. Os novos Estatutos foram aprovados em dezembro de 1884, mas as disposições ali fixadas nunca foram devidamente implementadas. O Superior que por aqueles anos dirigia o Colégio era o Cónego António José Boavida. Soube-se mais tarde que ele travou o processo por entender que a instituição carecia, não de um novo plano de estudos, mas de uma reforma estrutural. Essa era, afinal, a ideia que o bispo missionário António Barroso vinha defendendo desde os anos oitenta do século anterior. Ambos consideravam o modelo de Cernache esgotado e apontavam para a criação de um Instituto Missionário de clero secular, em moldes modernos, que substituísse o Colégio das Missões Ultramarinas. É esta ideia que, anos mais tarde, vai levar à constituição da atualmente designada Sociedade Missionária da Boa Nova.

Como a reforma de Pinheiro Chagas não foi concretizada, a instituição continuou a ser alvo de ataques e de campanhas diversas até aos anos quentes da República⁹. Até que, em 12 de abril de 1912, um oficial da administração militar tomou posse da direção do Colégio, concretizando-se assim a sua laicização. Os seminaristas que restavam, mediante promessas de emprego, assinaram um documento declarando que desistiam da carreira eclesiástica, e, em sequência, o curso de Teologia foi extinto, o seminário foi transformado em liceu e a igreja transformada em biblioteca.

Apesar das limitações que referimos, o Colégio das Missões Ultramarinas continuou a ser, até à sua extinção, um dos seminários mais frequentados em

⁹ A reforma acabou reduzida ao ensino de português, francês, aritmética, latim, literatura e filosofia, além do curso de teologia, com a duração de três anos. Foram introduzidas cadeiras de filosofia tomista, e a aula de música foi convertida em canto coral. Os críticos da época caricaturavam a situação. A reforma dos Estatutos fez-se, mas, de facto, sem resultados, e os jovens missionários continuaram a embarcar desprovidos dos recursos necessários para uma efetiva fixação.

Portugal. Entre 1856 e 1912, datas da criação e da extinção, frequentaram aquela instituição cerca de 5000 alunos provenientes de todos os distritos do país e do Ultramar, e saíram dali para as Missões do Padroado 317 missionários. Oito destes ascenderam ao episcopado e foram bispos missionários de grande mérito, com realce para D. António Barroso.

2. As Missões e o Império

A Lei de 12 de agosto de 1856, que deu existência legal ao Colégio das Missões Ultramarinas, refere textualmente que o mesmo se destinava à educação, instrução e preparação de missionários para as Dioceses e Missões do Real Padroado na Ásia, África e Oceania.

2.1. O Real Padroado Português

Foi no século V que Roma criou o costume de conceder padroados a eclesiásticos e a leigos, com o objetivo de os incentivar a fundar igrejas. No seu significado original, padroado era um conjunto de privilégios, associados a determinadas obrigações, que a Igreja concedia aos fundadores de igrejas, capelas ou outras instituições eclesiásticas e eventualmente aos seus sucessores. O Padroado Português faz parte deste imenso role de benefícios eclesiásticos. Tem uma história longa e complexa e as suas origens andam associadas à epopeia marítima dos séculos XV e XVI, às conquistas no Norte de África e às chamadas descobertas que se lhes seguiram. Perdurou, com várias alterações, até meados do século XX. Na prática, era um acordo instituído entre a Santa Sé e Portugal em que o Papa delegava no Rei o exclusivo da organização e financiamento de todas as atividades religiosas nos domínios e nas terras descobertas por portugueses. Pretendia-se dar resposta a uma mentalidade generalizada na época e particularmente sentida pela Coroa, de proceder à missão imediata nas terras da descoberta.

Este direito de padroado alicerçou-se numa série de documentos pontifícios três dos quais têm particular importância. O primeiro, de janeiro de 1455, é a bula *Romanus Pontifex*, do papa Nicolau V, em que concede ao rei Afonso V o direito de enviar missionários e de fundar igrejas, mosteiros e outros lugares pios, nos novos territórios de além-mar. É a *Magna Carta* da criação do império ultramarino de Portugal. No ano seguinte, a 13 de março, o papa Calisto III, com a bula *Inter Coetera*, confirmou as disposições do seu antecessor e concedeu a jurisdição espiritual à Ordem de Cristo da qual era Grão-Mestre o infante D. Henrique, jurisdição que era exercida através do Prior-mor de Tomar. Com a morte do infante D. Henrique, o grão-mestrado da Ordem de Cristo passou para a posse de membros da família real mas apenas a título pessoal até que o papa Júlio III, em 1551, com a bula *Praeclara charissimi* incorporou na Coroa portuguesa

os mestrados das três ordens militares, suprimindo a jurisdição do prior de Tomar que transferiu para o Rei. Ficou assim definido o quadro jurídico em que os reis de Portugal agiam, e foi neste enquadramento que se foram criando as várias dioceses dos territórios ultramarinos portugueses. O acordo concedia à Coroa este privilégio considerável de poder erigir dioceses bem como o direito de apresentar os candidatos ao episcopado e aos principais cargos eclesiásticos. O padroado abrangia todos os clérigos e missionários destacados para a África e para a Ásia, incluindo territórios não ocupados e não administrados pela Coroa, como o Japão e a China.

Há que realçar que foi notável o esforço missionário de Portugal no século XVI. Além da Companhia de Jesus, partiram para a Índia, Dominicanos, Agostinhos, Capuchinhos, Carmelitas, iniciando naquela zona uma significativa e inesperada expansão do Cristianismo. Em 1533 foi fundada a diocese de Goa, que abrangia todos os territórios, desde o cabo de Boa Esperança até à Índia, e daqui até à China. O dinamismo missionário constatado pelos Papas determinou que atribuissem a Goa sucessivas concessões e privilégios, elevando-a à dignidade de Igreja Metropolitana e Primaz das Índias.

Em 1557, as Missões orientais passaram a constituir uma Província eclesiástica. Foram criadas as dioceses de Malaca e de Cochim, ficando estas sufragâneas da arquidiocese de Goa. Ao Rei de Portugal foi concedido o padroado destas três sedes, e, deste modo, ficou instituído o Padroado Português do Oriente.

Passada esta fase de entusiasmo inicial e face ao avolumar de problemas decorrentes da nova situação, Roma foi sentindo necessidade de acompanhar mais de perto o trabalho dos agentes da evangelização. Quando da celebração do concílio de Trento (1545-1563), os padres conciliares foram já confrontados com factos e com situações novas. E assim foi amadurecendo em Roma a ideia da necessidade de tomar em mãos, de forma mais direta, a atividade missionária. A instituição da Congregação da *Propaganda Fide*, em junho de 1622, por Gregório XV, foi a concretização desta ideia que há muito vinha amadurecendo, de que o sucessor de Pedro devia assumir, efetivamente, a responsabilidade da missão universal. Situada bem dentro do espírito pós-trentino, a nova Congregação significava, em termos de evangelização, um espírito de missão mais aberto, quer nas metodologias a implementar quer na polarização de outros esforços tendentes a revitalizar a presença da Igreja no mundo. Nas novas metodologias se incluía o envio direto de missionários para as terras ditas inféis não ocupadas por países europeus, assim delimitando o Padroado aos territórios conquistados.

A partir do século XVII, a vastidão geográfica dos territórios do Padroado, associada à decadência do poder e à crescente pobreza de meios, foi evidenciando a impossibilidade de Portugal cumprir cabalmente as responsabilidades que tinha assumido. E, no século seguinte, quando o marquês de Pombal, em 1759, dissolveu a Companhia de Jesus, que era o principal evangelizador do padroado, a situação

agravou-se. E depois, já no século XIX, a rutura com Roma e a extinção das casas de religiosos no Reino e no ultramar, associada à guerra civil e à vitória liberal que se seguiu, enfraqueceram ainda mais as capacidades missionárias portuguesas e provocaram novas tensões com Roma. A capacidade de resposta, em termos de agentes da atividade missionária, vinha-se mostrando insuficiente. E assim, por razões de insolvência das tarefas assumidas, o padroado entrou em falência e viu-se obrigado a negociar¹⁰. A Concordata de 21 de fevereiro de 1857 restringiu o antigo direito de Padroado Real no Oriente à Igreja metropolitana e primacial de Goa, a quatro outras Igrejas na Índia, incluindo a de Meliapor, e à Igreja de Macau na China. A crise que esta Concordata provocou no governo, e de que Alexandre Herculano se fez eco, levaram a que se assentasse numa nova Concordata. É interessante que o poder político português, mesmo a Monarquia Liberal e, depois, a República, apesar de bastantes vezes se terem mostrado indiferentes e até hostis à Igreja Católica, lutaram sempre pelo Padroado do Oriente e pelos seus direitos inerentes. E foi neste contexto de luta pelo direito aos territórios do Padroado que, em 1856, o Governo Português, através de Sá da Bandeira, criou o Colégio das Missões Ultramarinas, em Cernache do Bonjardim, como instrumento para preservar aquele direito.

2.2. Missões religiosas ou “feitorias políticas”?

As Missões do Padroado eram por vezes referidas em documentos oficiais, como um «instrumento nacionalizador e civilizador», e como tais eram entendidas pela maior parte dos governantes.

Depois das decisões polémicas de Joaquim António de Aguiar, graças a um conjunto de circunstâncias, o panorama sócio-político nacional foi-se tornando permissivo à reabertura de instituições de natureza religiosa, mesmo antes da assinatura do compromisso concordatário de 1857, entre Pio IX e D. Pedro V, a que acima fizemos referência. A reabertura do Seminário de Cernache, com a denominação de Colégio das Missões Ultramarinas, em agosto de 1856, não pode ser dissociada desta Concordata de fevereiro de 1857, e da crispação que a rodeou, como já referimos.

O Colégio integrava-se claramente no esforço de Sá da Bandeira para implementar a sua estratégia para África: ocupar, efetivamente, a costa de Angola e ligá-la a Moçambique, segundo o plano depois conhecido como “mapa cor-de-rosa”. Destinado às Missões do Padroado, o Colégio era uma criação do

¹⁰ Pinheiro Chagas escreve que, a partir da instalação da *Propaganda Fide* no Oriente, os desentendimentos entre a Corte portuguesa e Roma, cresceram: «Desde muito que havia dissentimentos e conflitos entre a corte portuguesa e a de Roma, acerca do exercício do nosso direito de padroado nas igrejas do Oriente. À medida que ia declinando o nosso poderio e grandeza, assim também íamos deixando de prover às necessidades espirituais daquelas igrejas, obrigações inerentes ao direito do padroado».

Estado, estava sob a alçada do Ministro da Marinha, coadjuvado pelo Conselho Ultramarino. Tudo ali passava pelo crivo estatal. As Missões eram entendidas como um interesse do Estado, e a dimensão religiosa subordinava-se ao interesse civilizacional e patriótico considerado prioritário na formação e na ação dos missionários. Parecerá estranho, mas o Cristianismo - razão de ser das Missões - era considerado pelo Governo liberal, secundário relativamente ao papel civilizador e nacionalizador que as mesmas deveriam desempenhar no Ultramar. A mencionada Lei de 1856, meticulosamente preparada por Sá da Bandeira, que D. Pedro V encaminhara para o Governo, refere-se à religião como «um poderoso, indispensável, decisivo instrumento nacionalizador e civilizador dos povos do nosso Ultramar, imprescindível portanto na nossa obra de expansão e progresso».

As Missões eram, de facto, tratadas pelos políticos como se representassem apenas um interesse do Estado, como uma área onde este podia intervir sozinho. O Colégio era uma escola-seminário, propriedade do Estado e por ele sustentada. O Superior da instituição, também ele nomeado pelo Estado, devia assegurar uma formação religiosa e patriótica. Era, por isso, da responsabilidade do Estado o plano de estudos e a programação de cada uma das disciplinas, o quadro dirigente e docente, as condições de admissão dos estudantes e as obrigações a que os diplomados se sujeitariam no termo do curso. Era, assim, reduzido o espaço de manobra da Igreja, neste projeto, restando-lhe as tarefas de colaborar no ensino, disciplinar a casa e gerir a verba anualmente atribuída. Apesar deste evidente constrangimento, a Lei de Sá da Bandeira era um sinal de que começava a fazer-se sentir, a nível do Governo, uma convergência de interesses com vista a patrocinar a missão. Ia longe a animosidade de Joaquim António de Aguiar. Começava a haver, em termos de discurso oficial, uma convergência de ideias sobre a ação missionária, embora entendendo-se esta como um instrumento nacionalizador e civilizador dos povos do Ultramar. Há que ter presente que as grandes viagens iniciadas por David Livingstone, em 1852, estavam a merecer grande atenção em muitas chancelarias europeias. Também em Lisboa. O Governo português conhecia as suas limitações. Tinha consciência de que não dispunha de meios para difundir o Cristianismo na África e no Oriente, de forma a cumprir os compromissos assumidos no âmbito do Padroado. Ao instituir o Colégio das Missões Ultramarinas, dava, contudo, mostras de que pretendia, na medida do possível, ir correspondendo às responsabilidades assumidas pela Coroa, nos tempos menos prósperos que se viviam em Portugal. Tendo presente a conjuntura, consciente da situação de ambiguidade em que se envolvia, mas atenta aos sinais, a Igreja aceitou a disponibilidade do Governo, e dispôs-se a colaborar ativamente na organização e na formação ministrada no CMU.

Apesar da cooperação disponibilizada, o posicionamento do governo agravou-se com o andar dos anos. Pressionadas pelas decisões da Conferência de

Berlim, e conscientes de que o prestígio do Padroado continuava em queda, as autoridades portuguesas do último quartel do século XIX e princípio do século XX passaram claramente a lidar com as Missões como “feitorias políticas”, expressão atribuída ao Ministro Barros Gomes¹¹.

3. Barroso ao serviço das Missões do Padroado

3.1. Em Angola/Congo (1880-1888)

Em 5 de agosto de 1880, o Padre António Barroso embarcou para Angola, na companhia de D. José Sebastião Neto, novo bispo da Diocese de Angola e Congo e de seis outros colegas seus de Cernache. Um mês após a chegada, foi nomeado Superior da Missão do Congo, com a incumbência específica de restaurar a antiga Missão de São Salvador. Uma tarefa complexa. O Congo, política e religiosamente estava votado ao abandono. Portugal, como os demais países, ignorou a África durante os primeiros três quartos do século XIX¹². Entretanto, a Conferência Geográfica de Bruxelas reunida em 1876, lembrou que Portugal corria o enorme risco da perda de influência naquela zona. E foi nestas circunstâncias de aperto que o Governo e a Igreja avançaram para a reconstrução da antiga Missão de São Salvador do Congo.

Foi difícil a viagem para lá chegar lá. O trajeto desde o porto de Nôqui até São Salvador, teve de ser percorrido a pé. Foram 150 quilómetros penosos. Uma longa marcha, de cinco dias, cheia de contratempos, com caminhadas diárias de sete horas, como registou no seu diário o Padre Barroso. Depois desta penosa viagem, o Rei do Congo, D. Pedro d'Água Rosada, recebeu-os com a solenidade possível. Vivia e agia como um vulgar soba, e o seu palácio era um aglomerado de cubatas. Não dispunha de instalações para abrigar os missionários recém-chegados. Era tempo de chuvas e ficaram instalados em palhotas expostas ao tempo, com água a entrar pelo teto de palha e com o chão transformado em lamaçal, como o próprio Barroso escreveu. Aproveitaram os primeiros dias para uma visita às ruínas das antigas igrejas. Dois séculos antes, São Salvador tivera oito igrejas, além da Catedral. Dessas igrejas, como das antigas residências dos portugueses, só restavam mesmo ruínas. Da ação da Igreja, que em tempos fora considerada florescente, também eram raros os vestígios. «A cristianização passara, como um aguaceiro tropical», escreveu o Padre Barroso, em jeito de reflexão.

¹¹ Católico confesso e amigo pessoal de D. António Barroso.

¹² Com a Índia, e, depois, com o Brasil, o Congo perdera todo o interesse político. Com a colonização do Brasil, passou a interessar só mesmo como fonte de escravos.

O jovem missionário partia do nada. Havia levado consigo de Luanda dois carpinteiros, alguns quilos de pregos e dois ajudantes que faziam de pedreiros. Revelando enorme capacidade de trabalho e alguns conhecimentos que herdara do pai, carpinteiro, rapidamente construiu uma residência em madeira e ao lado desta levantou uma capela, uma escola, depois um pequeno hospital e um observatório meteorológico. Preparou também uma roça que funcionava como escola de trabalhos agrícolas e fornecia vegetais, legumes e frutos para alunos, catecúmenos e demais pessoal da Missão. As suas observações meteorológicas, sempre pontuais, passaram a ser muito apreciadas em Luanda.

Recrutou na própria escola da Missão, entre os alunos mais adiantados e mais capazes, alguns para estabelecer centros de catequese, nas aldeias mais afastadas e que ele a cada passo visitava. Efetuou longas viagens missionárias ao Bembe (1883) e ao Zombo (1886), para travar relações e instalar postos avançados de catequese. Dormia em cubatas e acamaradava com sobas, comendo e bebendo com eles. Em 1885 criou uma segunda missão regular – a da Madimba.

Atento observador dos homens, das instituições e das terras por onde passava, recolheu notas no seu diário, algumas vezes referindo a existência de trabalho escravo. A narração que nos legou das suas viagens missionárias é preciosa, e nelas se revela um cronista pioneiro da alma africana. As suas descrições pormenorizadas e atentas permitem-nos reconstituir a dinâmica da vida social, religiosa e política dos povos do norte de Angola nos finais do século XIX.

O seu esforço e a sua ação renovadora, foram reconhecidos pelas autoridades religiosas e civis. O Governador-Geral de Angola, Ferreira do Amaral refere-se-lhe como «o mais distinto missionário de toda a África Ocidental».

3.2. Em Portugal (1888-1892)

Tendo concluído seis anos de atividade em Angola, aproveitou para vir a Lisboa cuidar da saúde e com esperança de encontrar recursos financeiros para alguns dos seus projetos.

Por aquela altura, as questões relativas às Missões e às Colónias em geral, prendiam a atenção da Sociedade de Geografia de Lisboa. Luciano Cordeiro, Secretário da mesma, conhecia as distinções que o Padre Barroso recebera, bem como os relatórios e artigos vários que publicara. Entendeu, por isso, convidá-lo para proferir uma conferência sobre o Congo, que acabou por ter um grande impacto na sociedade da capital. O então Ministro da Marinha e Estrangeiros, Conselheiro Henrique de Barros Gomes, convidou-o também para elaborar uma proposta a apresentar a Roma sobre uma reorganização eclesiástica extensiva a todas as dioceses africanas abrangidas pelo chamado mapa cor-de-rosa. Uma tarefa ciclópica em que o experiente missionário Barroso se empenhou por muito tempo, mas que não teve seguimento devido ao ultimato inglês.

3.3. Em Moçambique (1892-1895)

Entretanto, António Enes, ao ser nomeado Comissário Régio para Moçambique, propôs a nomeação do Padre Barroso para a Prelazia, rogando-lhe que aplicasse na colónia do Índico o saber e os métodos que usara no Congo.

Sagrado na Sé Patriarcal de Lisboa, foi titular da Prelazia de Moçambique, de 1891 a 1897, embora tenha residido na Província apenas três anos e meio, porque, entretanto, teve de regressar, por motivos graves de saúde, em setembro de 1895.

A situação política da Moçambique era caótica. Chegara a propor-se no Parlamento o abandono daquela Província. Só mesmo os degredados e alguns militares por lá permaneciam. Fortunato de Almeida escreve que Moçambique era «a mais abandonada de todas as dioceses ultramarinas»¹³.

Em meados do século XIX, por muitos anos, não houve um único padre em todo o território moçambicano. À chegada do novo bispo, na Ilha, capital de Moçambique e sede da Prelazia, havia um único presbítero, acumulando todas as funções. Nem Sé havia, porque caíra em ruínas.

De solidamente enraizado, o bispo missionário encontrou apenas as três Missões que os Jesuítas tinham na Zambézia. Conseguiu a ida de onze sacerdotes e deitou mãos à obra. Restaurou antigas Paróquias, começando pela de São Sebastião, na Ilha de Moçambique, onde também conseguiu disponibilizar e adaptar para Catedral a igreja da Misericórdia; em frente à Ilha, restaurou a igreja da Cabaceira; colocou um sacerdote na nova Paróquia de Angoche, e outro no arquipélago de Bazaruto; transferiu a Paróquia de Sofala para a Beira, dando-lhe pároco; enviou um coadjutor deste para Vila Fontes, no interior da Zambézia, de modo a ter três padres a distâncias que lhes permitissem visitarem-se e ajudarem-se mutuamente; votou grande zelo ao alargamento da Missão de Boroma – a mãe de todas as Missões zambezianas; melhorou a igreja de Lourenço Marques e criou a Missão de São José de Lhanguene, nos arredores da cidade, como adiante veremos; criou a Missão de Chinde, no Sudeste da Zambézia; transferiu a Missão do Bembe para Monque, em frente de Inhambane; transferiu a Missão que havia sido criada no Zumbo, em 1890. E reconstruiu a igreja da Ilha de Querimba.

Como remate de tudo isto, como escreve o seu secretário, criou o Instituto D. Amélia em Lourenço Marques – a primeira escola moçambicana destinada à educação de meninas – e o Instituto Leão XIII na Cabaceira Grande, com a mesma finalidade. Criou ainda uma Escola de Artes e Ofícios na Ilha de Moçambique.

A sua preocupação maior ia para as populações nativas, embora considerasse também importante revitalizar as Paróquias do litoral onde predominavam os europeus.

¹³ Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República: O missionário António Barroso Bispo do Porto*. Lisboa: Aletheia, 2009, p. 127.

Homem de ação, queria conhecer o terreno, antes de tomar decisões. Elaborou um plano de visitas a Paróquias e Missões já estabelecidas, muitas das quais nunca tinham recebido uma visita pastoral. Projectou a criação de Missões novas em pontos estratégicos, em zonas de influência. Defendia que a evangelização deveria efetuar-se em sentido contrário àquele que se vinha seguindo: partindo do interior para o litoral e não do litoral para o interior.

Para tomar as decisões, efetuou grandes viagens. Tinha trinta e sete anos e uma vontade enorme de mudança. Queria acabar com a letargia instalada, como escreveu o Padre Sebastião Braz, seu primeiro biógrafo.

A primeira das grandes viagens pastorais, realizou-a logo depois da chegada. Viajou de barco até Lourenço Marques, e lá permaneceu dois meses e meio. Não havia nenhuma Missão católica naquela vasta zona. D. António decidiu-se por Lhanguene, que então ficava a alguns quilómetros da cidade. Aproveitou ainda para criar um colégio feminino, e assim nasceu em Lourenço Marques o acima mencionado Instituto D. Amélia, com apoios que recebeu de um grupo de senhoras de Lisboa, Porto e Braga.

Pouco depois, em agosto, embarcou para nova visita pastoral, partindo da Beira para o interior, por terras de Sofala, Manica e Gorongosa, fazendo mais de mil quilómetros em tenda de campanha. Observou e estudou com particular atenção o planalto de Manica, pois pretendia escolher naquela zona um local com abundância de água e solo fértil, para instalar uma Missão. No dia 9 de outubro, escreveu no seu diário: «Passei fome», e em 6 de novembro, registou: «Fiz ontem os meus trinta e oito anos sem que ninguém o soubesse»¹⁴.

A terceira viagem foi em direção ao Niassa. Efetuou-a no ano seguinte, entre setembro e dezembro de 1893, por terras de Sofala. Era seu desejo criar «quatro postos missionários, lá bem no interior do sertão, sendo um em Milange, outro em Namuli, outro ao Oriente do Lago Niassa e ainda outro no Noedo, interior do Ibo»¹⁵.

Em junho de 1894 iniciou a quarta viagem, a mais longa, que durou 5 meses. Tentou chegar ao Niassa português pelo Niassa britânico, mas não conseguiu devido à oposição dos régulos locais, o que muito lhe doeu. Fez mais de 2 mil quilómetros, com longos dias de barco e caminhadas intermináveis pela selva. Referindo-se a esta viagem, o Pe. Sebastião Braz escreve que «cabe a D. Antonio Barroso a gloria de ser o primeiro Bispo que poz os pés no Zumbo»¹⁶.

Mal refeito desta penosa viagem, partiu para a Índia, para participar no Concílio Provincial de Goa. No regresso, propôs a criação de uma leprosaria e

¹⁴ António Barroso – Diário. Citado por Amadeu Cunha – *Jornadas e Outros Trabalhos do Missionário Barroso*. Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1938, p. 128.

¹⁵ Sebastião de Oliveira Braz – *D. António José de Sousa Barroso...*, p. 50.

¹⁶ Sebastião de Oliveira Braz – *D. António José de Sousa Barroso...*, p. 58.

inaugurou o também já referido Instituto Leão XIII, para a educação gratuita de meninas indígenas pobres.

Incansável, partiu, pouco depois, para mais uma viagem a pé, até Matibane e à Serra da Meza, em junho de 1895, mas regressou antes do tempo previsto, doente e a inspirar cuidados. Duramente afetado pelo paludismo, que anos mais tarde o levaria à morte, aceitou o conselho dos que entendiam dever vir à Europa para se tratar. Sentia que lhe faltavam as forças para os grandes projetos que tinha em mente, como o Seminário a criar para apoio à Província, as Missões a fundar no vale do Zambeze e a Missão de Gaza. Por imposição médica, embarcou para Portugal.

3.4. De novo em Portugal (1895-1898)

Seguiram-se dois anos de tratamento, mantendo-se em contacto permanente com o clero de Moçambique e com o Ministério do Ultramar.

Entretanto, na vasta Diocese de São Tomé de Meliapor, mais extensa que a Península Ibérica, tinham ocorrido incidentes de alguma gravidade que preocupavam o Estado português e a Nunciatura da Santa Sé em Lisboa. Havia profundos desentendimentos entre o Padroado Português do Oriente e a Congregação da *Propaganda Fide*, com clero e bispos de costas voltadas. Desentendimentos, que já se arrastavam há cinquenta anos, mas que se tinham exacerbado, devido a um escândalo envolvendo o bispo da Diocese, D. Henrique Reed da Silva, e a mulher do Rajah. Face à gravidade e à urgência do caso, o Nuncio Apostólico, sabendo que D. António era amigo do bispo D. Henrique, seu ex-condiscípulo no Colégio de Cernache, e, simultaneamente, amigo de Henrique de Barros Gomes, Ministro da Marinha e Ultramar, com quem tinha trabalhado no regresso de Angola, resolveu solicitar-lhe que diligenciasse junto de D. Henrique no sentido de se encontrar uma solução¹⁷. E foi na sequência deste imbróglio que D. António Barroso acabou por ser nomeado Bispo de São Tomé de Meliapor, por decreto de 2 de agosto de 1897.

3.5. Em Meliapor (1898-1899)

Aceitou partir para a Índia, mas sentiu necessidade de parar em Roma, algum tempo, para se aconselhar sobre as decisões a tomar no Oriente. Encontrou-se com o Papa Leão XIII e, entretanto, aproveitou o tempo de espera, para criar uma comissão com vista a fundar o Colégio Português de Roma.

¹⁷ Também havia desentendimentos entre o Bispo e o Rajah. D. Henrique edificara uma catedral caríssima e, sufocado pelas dívidas, recorrera ao governante indiano, o qual emprestou dinheiro, mas por troca com terras da diocese, em regime de enfiteuse, uma espécie de arrendamento *ad aeternum*.

Chegado a Meliapor, efetuou uma série de deslocações a Colombo, no Ceilão, sede de uma das partes litigantes, e, com muita paciência e caridade acabou por conseguir a celebração de um acordo entre o Padroado e a *Propaganda Fide*, que foi aceite pela Santa Sé e pelo Governo português. Um trabalho notável, no entender de ambas as partes, pondo termo a discórdias que se arrastavam entre os dois agentes de evangelização. Mais difícil foi resolver a questão que envolvia o Rajah e o seu ex-colega da juventude, D. Henrique Reed da Silva, mas acabou por se conseguir uma solução.

Paralelamente com estas questões, o bispo Barroso, sempre atento à preparação do clero, cuidou da reorganização do seminário, revendo o plano de estudos e dotando-o de uma biblioteca.

Realizou 14 visitas pastorais às igrejas do Maduré, que lhe foram particularmente penosas, percorreu o vale do Ganges e visitou as Missões de Calentá. Iguais desvelos lhe mereceram as Missões de Bandel, Daccá e Nagory, onde a sua passagem ficou assinalada por benefícios significativos de natureza social e educativa. Trabalhador incansável, orientou, construiu, reformou.

Em 21 de fevereiro de 1899, foi nomeado bispo do Porto. No regresso a Portugal, foi de novo recebido por Leão XIII. Deixou Roma, viajando de comboio, e, ao passar pela França, apeou-se para uma visita à gruta de Lourdes, num adeus à vida de missionário andante. Não foi um adeus às Missões. Colocado na diocese do Porto, manteve-se sempre informado e participou ativamente em tudo o que à ação missionária de Portugal dissesse respeito.

Em jeito de conclusão: Missionário modelo

O Cardeal Patriarca de Lisboa, D. Manuel Clemente, quando Bispo do Porto, escreveu que «D. António Barroso foi, no Ultramar e entre nós, o que um evangelizador pode e deve autenticamente ser: cristão substantivo, piedoso e prático, corajoso e bom, irmão dos pobres e pastor de todos». Acrescentou que «é hoje uma figura altamente inspiradora do que um prelado há-de ser na sociedade contemporânea e em tempos de “nova evangelização”»¹⁸. Considerando que estamos a celebrar o centenário da morte do bispo missionário, e tendo presente a decisão da Conferência Episcopal Portuguesa de convocar um Ano Missionário Especial, espera-se que a Igreja portuguesa que D. António tão bem serviu, o assuma e homenageie como missionário modelo.

O processo da sua canonização aguarda andamento, em Roma. No livro *Como se faz um Santo*, o cardeal Saraiva Martins escreve que ser beatificado ou canonizado significa ser declarado modelo. Ora D. António Barroso é apontado por

¹⁸ Manuel Clemente – D. António Barroso, memória para o futuro. In Amadeu Gomes de Araújo, coord. – *D. António Barroso. Memórias de um Bispo Missionário*. Vol. 2. Porto: Fundação Voz Portucalense, 2012.

historiadores credíveis como modelo de missionários. O Padre António Lourenço Farinha, que foi missionário em Moçambique e historiador, refere-se-lhe como «o maior de todos os missionários modernos». D. António Ferreira Gomes, que era avesso a fazer elogios, afirmou que o bispo missionário «entrou na galeria dos Almeidas, Albuquerque, Castros, Xavier e Britos». E o Padre Brásio, académico e missiólogo sério também afirma que D. António Barroso «foi único entre os missionários do seu tempo», que foi dos melhores e maiores missiólogos do século XIX, pela forma como estudou e expôs os problemas básicos da evangelização de África. As orientações do Sínodo da Nova Evangelização, nos 50 anos do Concílio Vaticano II, associadas à recente convocação de um Ano Missionário Especial convidam-nos a olhar com redobrada atenção para este Francisco Xavier do séc. XIX, como lhe chamou o Prof. Doutor Teixeira da Cunha.



O DISCERNIMENTO PASTORAL DE ANTÓNIO BARROSO, BISPO DO PORTO (1899-1918)

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO

Resumo: Com base em documentação inédita existente no Arquivo Secreto Vaticano, desenvolve vários momentos em que o bispo do Porto Dom António Barroso demonstrou capacidade de discernimento pastoral e uma determinação na resolução de questões surgidas após a implantação da república, como a dos padres pensionistas e a das cultuais na sua diocese bem como a resolução da Bula da Cruzada que passa a denominar-se Indultos pontifícios. Ressalta-se seja a objetividade com que António Barroso aconselha a nunciatura sobre a criação de dioceses e a escolha de novos bispos seja a liberdade evangélica perante a prejudicial luta entre católicos monárquicos e republicanos.

THE PASTORAL DISCERNMENT OF ANTÓNIO BARROSO, BISHOP OF PORTO (1899-1918)

Abstract: By the study of the unpublished documentation preserved in the Vatican Secret Archive, this communication will analyse the different occasions when the bishop of Porto, Dom Barroso, demonstrated his capacity for pastoral discernment and his determination to resolve the issues connected to the establishment of the republic in Portugal. Examples of these delicate problems are the conditions of the pensioner priests and of the associations dedicated to the Cult in his diocese, as well as the resolution of the Crusade Bull, later called “Indultos Pontifícios”. We will also highlight Dom António Barroso’s purposefulness in advising the Nunciature on the institution of dioceses and the appointment of new bishops, as well as on the evangelical freedom in the harmful struggle between monarchical and republican Catholics.

O DISCERNIMENTO PASTORAL DE ANTÓNIO BARROSO, BISPO DO PORTO (1899-1918)

CARLOS A. MOREIRA AZEVEDO*

A prolongada agonia do cardeal D. Américo Santos Silva, totalmente dependente de dois vigários gerais e do secretário, segundo nota o Núncio Andrea Aiuti (1849-1905) para o Vaticano, levanta a hipótese da nomeação de um coadjutor, mas sabe que o Bispo do Porto tem repugnância em aceitar tal solução e a Santa Sé não está disposta a fazer pressão, por ser “pessoa benemerita da Igreja e da pátria”. Dada a gravidade do seu estado, os médicos dão-lhe pouco tempo de vida. Por isso, o núncio começa a preparar a sucessão e envia, já a 28 de novembro de 1898, uma lista confidencial de possíveis nomes: António Sebastião Valente, arcebispo de Goa; Manuel Agostinho Barreto, bispo do Funchal; Augusto Eduardo Nunes, arcebispo de Évora; e Manuel Batista da Cunha, arcebispo de Mitilene¹.

A morte do Cardeal Américo, ocorrida a 21 de janeiro de 1899, leva o núncio, no próprio dia que comunica a morte de prelado “ilustre e benemerito”, a mostrar ao secretário de Estado do Vaticano o possível jogo de cadeiras. O Governo pensaria em propor para o Porto António Mendes Belo (1842-1929), arcebispo-bispo de Faro (1894-1907)² e enviaria António Barroso para Faro. Outra corrente, a do Presidente do Conselho e Ministro da Justiça, proponha para a invicta o bispo de Coimbra Bastos Pina (-1913) ou o arcebispo de Mitilene, Manuel Batista da Cunha, já lançado para Braga, onde seria confirmado ainda em 1899. Se o de Coimbra fosse para o Porto, o Governo proporia provavelmente o arcebispo de Évora para Coimbra, o bispo de Faro para Évora e Barroso sempre para Faro. Se for o arcebispo de Mitilene para o Porto, então a proposta seria o arcebispo de Évora para Coimbra ou Braga³. O núncio

* Conselho Pontifício para a Cultura; Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, Portugal (UCP-CEHR).

¹ Archivio Segreto Vaticano (ASV), Archivio della Nunziatura Apostolica in Lisbona (Arch. Nunz. Lisbona), 344, fasc. 3, fol. III-III2v.

² Também a Rainha, por sugestão de Bastos Pina, tinha feito tudo para recomendar Mendes Belo (Cf. Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República: O missionário António Barroso Bispo do Porto*. Lisboa: Aletheia, 2009, p. 225).

³ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 344, fasc. 2, fol. 122-123.

considerava que o Porto precisava de um bispo mais jovem que o de Coimbra, então com 69 anos⁴. De facto, a 27 de janeiro o governo apresentava Barroso, nomeado a 21 de fevereiro e confirmado em consistório de 20 de maio. Já a 7 de março António Barroso assinava, em Meliapor, diante de Joseph Colgan, arcebispo de Madrastra, o juramento de fidelidade, recebido na véspera, destinado ao processo⁵. O missionário agradece a intervenção do nuncio na sua promoção reconhecendo: «como méritos tenho apenas a boa vontade de ser útil à religião e é nisso que consiste a minha ambição; aqui ou ai estarei bem, se puder promover o seu aumento»⁶.

Barroso tomou posse a 24 de junho e com entusiasmo nunca visto, entrou na cidade do Porto a 2 de agosto, envolvido por calorosíssimo acolhimento, adequado a quem já carregava vinte anos de extraordinária dedicação. Criou uma empatia com a cidade que o amou como raramente ocorre.

Após uns dias de repouso merecido no Gerês, na segunda metade de agosto, repensa o seu projeto diocesano, traçado já na carta pastoral de saudação, enviada de Lisboa, a 27 de julho de 1899. Seria uma das 28 do seu fecundo magistério. Apresenta-se como “Pai espiritual”, mostra consciência do grande número de instituições dispostas a socorrer os pobres e a aliviar a miséria e elogia a cidade que como nenhuma outra no reino possui tantas associações de diverso timbre, unidas no fazer o bem. Tem como vigário geral o que era, na curta sede vacante, vigário capitular, Manuel Luís Coelho da Silva⁷.

Na obra *Réu da República* já desenvolvi dimensões que não vou aqui repetir, mas ater-me a informações obtidas na documentação da Nunciatura, em boa parte inédita, porque escapou a uma busca rápida para o processo, feita pela postulação nos anos 90.

Não dedico atenção seja à fecunda doutrinação, seja às medidas concretas no campo da «instrução religiosa e da pregação, prioridade pastoral de um orador exemplar»⁸; não me detenho no cuidador das questões reais com «sensibilidade aos problemas sociais e amor à pátria»⁹; não desenvolvo o génio de bondade atraente do pastor arrebatador de pessoas e promotor de associações; não explano sobre a sólida fé marcada por um profundo sentido de Igreja, um

⁴ António Barroso encontrar-se-ia com Bastos Pina em viagem a Vale de Cambra, com registo fotográfico. Ver Aires Martins – *Coelhosa de Macieira de Cambra: Seus recentes melhoramentos e o novo templo de S. Gonçalo*. Lisboa, 1903. Foto de Barroso com bispo de Coimbra data de 24-08-1902. Transcreve discurso feito ao bispo. O livro conserva-se no ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 353, fasc. 3, fol. 314-351.

⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 344, fasc. 2, fol. 200v -201v.

⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 350, fasc. 2, fol. 152 (carta de Madras, 07-03-1899).

⁷ Queria ir a Roma em maio de 1900, mas confessa ao Nuncio (09-03-1900) que precisa de ajuda «porque as minhas condições financeiras são más», ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 347, fasc. 2, fol. 221-221v. Acaba por ir, mas dia 8 de junho já estava de regresso, ainda que fatigado.

⁸ Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República...*, p. 232-239.

⁹ Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República...*, p. 246-251.

entranhado amor e devoção ao papa, seja ele Leão XIII¹⁰, Pio X¹¹ ou Bento XV¹², com a permanente doutrinação e apelo a contribuir, através de 12 cartas pastorais, para o Dinheiro de São Pedro¹³. A primeira vez que não pode presidir, na catedral, ao *Te Deum* pela eleição do papa, Barroso afirma: «mas celebrei com a mesma fé e devoção na minha capela... decerto que no Porto foi celebrado com mais solenidade mas não com mais fé»¹⁴. São belas as palavras simples de um coração eclesial: «Sou feliz quando sei que o Santo Padre é contente»¹⁵. Expressão do cuidado pastoral de António Barroso foi o clero, o seminário¹⁶,

¹⁰ As festas ao velho papa Leão XIII, a 3 de março de 1902, motivam troca de correspondência e especial vibração pela veneração revelada nas várias manifestações que “encheriam um volume grosso”. Espera que, transmitidas a Roma, levem consolação ao Santo Padre, ver ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 351, fasc. 1, fol. 301-303 (05-03-1902) e fol. 299-300 (18-03-1902). Quase todos os padres celebraram por intenção do Santo Padre e envia a quantia de 874 liras, sendo metade oferta da diocese para a tiara de ouro que deve ser oferecida ao Papa e outra metade para as obras de São João de Latrão ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 347, fasc. 3, fol. 163 (17-04-1902). No ano seguinte, data de 25^a aniversário do início solene do seu ministério, narra com alegria a solenidade e adesão às festividades ocorridas no Porto, dinamizando a Associação Católica, Mocidade católica e Círculo dos Operários Católicos ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 347, fasc. 3, fol. 214-215v (06-03-1903). Acrescenta mensagens do Seminário e do Recolhimento das meninas desamparadas, escritas em março de 1903 ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 347, fasc. 3, fol. 202. Na morte de Leão XIII, a 20 de julho, Barroso manifesta como foi acolhida a «tristíssima notícia» e como promover exéquias solenes por toda a diocese ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 353, fasc. 2, fol. 551-552. Carta de 19-08-1903, a Mons. Bovieri porque o nuncio, nomeado cardeal em junho, tinha partido. Tratava-se de um papa com quem António Barroso tinha falado várias vezes, nas suas viagens de e para a Índia, mas na mesma carta, saúda o novo pontífice Pio X e narra festas de ação de graças pelo acontecimento, que revela «quão grande é a veneração, respeito e completa adesão que une os fiéis desta diocese ao Sucessor de S. Pedro», ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 353, fasc. 2, fol. 551v-552. Mesmo quando cumpre a formalidade de cumprimentos de boas festas pascais, Barroso oferece indicações, como em 1902, ao ver mais procura dos sacramentos e dá graças a Deus «que parece preparar uma época melhor, de mais quietação e progresso cristãos», ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 351, fasc. 1, fol. 297-298 (27-03-1902).

¹¹ No jubileu sacerdotal de Pio X, com inteligência, abre uma recolha de fundos a favor das Escolas católicas «que aqui lutam com graves dificuldades pecuniárias». Uma Comissão chefiada pelo Cónego Dr. António Bernardo da Silva espalha listas e recolhe mesmo pequenas quantias. Encaderna esta lista num volume e envia ao papa e lá se conserva no arquivo, com capa pintada. Pede que abençoe todos os que trabalham neste setor pastoral (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 367, fasc. 1, fol. 115-115v – 11-01-1909). O livro encontra-se a fol. 235-305v.

¹² Com a eleição de Bento XV promove solene *Te Deum*, a 14 de setembro de 1914. E comenta: «a notícia da eleição do novo Pontífice encheu a cidade e diocese, que dedica vivo afeto à cadeira de S. Pedro, da mais santa alegria e do mais piedoso entusiasmo, o que foi para mim motivo de grande consolação nos tempos difíceis que atravessamos». ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 412, fasc. 2, fol. 242-242v (14-09-1914).

¹³ Amadeu Gomes de Araújo; Carlos A. Moreira Azevedo – *Réu da República...*, p. 239. O dinheiro de S. Pedro, em 1904, rendeu 1651\$825, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 358, fasc. 3, fol. 376 (31-08-1904) – Carta de Barroso ao Nuncio. Em 1905, rendeu 1503\$560, ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 358, fasc. 3, fol. 400 (11-09-1905) – Carta de Barroso ao Nuncio.

¹⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 411, fasc. 2, fol. 24-25 (09-08-1911).

¹⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 2, fol. 345-345v (26-05-1912).

¹⁶ Obtém, em 1908, autorização de Roma para gastar 5.000 francos nas obras do Seminário, proveniente de composição sobre bens eclesiais ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc. 3, fol. 168 (posterior a 18-06-1908). A carta do Nuncio ao Bispo informa da decisão do Secretário de Estado, ASV, Arch. Nunz. Lisboa,

a imprensa católica, a vida espiritual¹⁷. Continua a dar pareceres sobre a atividade missionária, que aqui não incluo.

Não dedicarei aqui espaço ao profeta corajoso, patente nos passos dos exílios: o primeiro longo: de 7 de março de 1911 a 3 de abril de 1914¹⁸, com julgamento em 1913¹⁹, e o segundo breve: de 7 de agosto a 20 de dezembro de 1917²⁰. Mas darei a conhecer expressões do bispo acordado, sem medo no seguimento de caminhos de liberdade para a igreja e para o povo português.

365, fasc. 3, fol. 165 (18-06-1908). Quando regressa, em 1914, pede a Roma redução de obrigações inerentes a bens que foram apropriados pelo Estado em 1911. Não quer perder a memória dos benfeitores, mas para isso conservará algumas missas com esmola retiradas do cofre do Seminário ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 159-160 (22-05-1914). O bispo do Porto pede a Masella que a quantia orçada para o ano corrente de 1915, invariável há já três anos em 7.9992\$000 réis, se pudesse elevar a 12.000\$000. E nota: «fazem-se naquele estabelecimento de ensino prodígios de economia, mas ainda assim preciso sempre de cobrir os deficits». Justifica: «creio ser um dos mais frequentados do país», ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 407, fasc. 1, fol. 363-363v (29-10-1915). No fim de maio de 1916 o Seminário do Porto foi intimado para realizar arrolamento e ser despejado até fim de agosto. O Vice-Reitor, Dr. António Ferreira Pinto, foi apresentar uma proposta. Em agosto o bispo declara: «agora se vê que o Estado quer muito dinheiro por aquilo que legitimamente à Igreja pertencia» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 1, fol. 350-350v – 04-08-1916).

¹⁷ Em setembro de 1900 organiza um retiro para o clero, orientado por jesuítas, e pede licença para os confessores absolverem de todos os pecados (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 344, fasc. 2, fol. 230-231 – Carta de 03-07-1900). Pede aprovação para o costume introduzido há vários anos, do mês de Maria rezando o terço diante do Santíssimo Sacramento exposto à porta do sacrário, dando a bênção no fim e rezando a missa antes ou depois. E o bispo esclarece Masella: «não está nos nossos hábitos rezar-se o terço durante a missa». A exposição e bênção atraía maior número de fiéis (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 177 – 02-10-1914). No tempo do exílio vai três anos seguidos a Lourdes em agosto. A 27 de agosto de 1911 regressa de uma breve peregrinação a Lourdes, onde rezou «pela Igreja, pelo papa, por este país» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 23-24 – 28-08-1911). De novo vai a Lourdes uma semana, em agosto de 1912, para pedir pela pátria (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 3, fol. 227-228 – 15-08-1912). De novo, em 1913, parte em 18 de agosto e tem pena de não poder ir a Roma (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 118-119 – 17-08-1913).

¹⁸ Quando se aproxima o regresso à diocese em 1914, Barroso tem notícias de Masella. Comenta-as assim: «Devo dizer a V. E. que muito estimo o voto do poder legislativo, mas quero e não solicitei nem direta nem indiretamente. Julgar-me-ia desonrado se pedisse benevolência aos perseguidores da Igreja para mim» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 150-151). Começa a preparar o regresso e já conseguiu encontrar casa apropriada para as repartições e para ele. Manifesta que está ansioso (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 155-156).

¹⁹ Quando vai a tribunal, em junho de 1913, Barroso escreve sereno a Aloisi Masella: «Amanhã serei julgado. O caso não me dá cuidado. Absolvido ou condenado ficará sempre o exemplo de que não deve haver medo dos tribunais quando se defende uma causa justa. Aceito reconhecido os parabéns porque o caso é para isso» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 2, fol. 513-514 – 11-06-1913). Sabe que Masella esteve pelo norte e comenta «o meu ardente desejo é que V. E. leve boa impressão do Porto, que reputo a cidade mais cristã do país e Deus me perdoe se nisto há vaidade. Que pena não estar lá!» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 105-106 – 23-07-1913).

²⁰ O caso de Vila Boa de Quires leva o bispo a ser expulso da Diocese e a residir em Coimbra. Manifesta o seu sentir a Masella: «É certo que tenho saudades dos meus diocesanos e me aflijo por me roubarem o direito de viver no meio deles, além das dificuldades, que me traz um considerável aumento de despesa, o que mais tem de custar aos meus diocesanos; porém tudo isto tem pouca importância e eu continuo a estar contente e pronto para o mais que vier com a graça de Deus» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 520-521 – 17-09-1917).

Significativa da sua determinação e à maneira de premissa, aponto a forma como intervém na vida religiosa. Assim, logo a 5 de maio de 1900 emana um decreto, após visita canónica às casas religiosas clarissas de Sanguedo e de S. Dinis. Manda que o documento seja lido por um seu delegado às duas comunidades. António Barroso decidiu suprimir a Casa de S. Dinis e que as 8 professoras, 4 noviças e 4 postulantes recolham a Sanguedo, por falta de recursos financeiros para sustentar duas casas. Ao todo terão 29 professoras, 5 noviças e 6 postulantes e não poderão receber novas postulantes até ordem em contrário. Após exercícios espirituais procederão a eleições. Confessa ao Nuncio que duvida se a fundadora Madre Rosa se vai submeter²¹. Por esta medida se nota a necessidade de proceder a uma orientação das congregações religiosas, mas esse é um problema eclesial.

As medidas do governo de Hintze Ribeiro contra a ação das congregações religiosas querem agradar aos republicanos e situam-se dentro do espírito do Caso Calmon. Ao conhecer o Decreto do governo de 10 de março de 1901, exigindo estatutos às congregações religiosas, o bispo do Porto manifesta a sua preocupação, pois muitas instituições de ensino e de caridade, dedicadas aos mais pobres, não têm Estatutos. Pesa logo a situação, em carta de 12 de março: «significa uma desgraça sobretudo para os pobres». Interroga o representante da Santa Sé sobre quais são as intenções “subliminares” do Governo e qual deva ser a reação dos católicos. Gostava de trocar ideias com o Nuncio e desabafa, em carta reservada: «Deus Nosso Senhor se compadeça deste país que tão desorientado está. A mim tudo isto me tem causado profunda amargura»²². De facto, o movimento anti congreganista visava retirar influência social à Igreja.

O bispo do Porto tinha consciência dos perigos que corria ao manifestar firmeza perante Afonso Costa²³, em 1911, e a 5 de março chamou os três membros do Cabido que julgou mais idóneos «no saber e na virtude grandes, com justiça de bom nome» e deu-lhes «jurisdição sucessiva para o caso de ser impedido, como de facto aconteceu»²⁴. Ao deão do Cabido, Dr. Manuel Luís Coelho da Silva (1859-1936), deu «toda a jurisdição necessária para o governo da diocese no caso eu fosse violentamente afastado. Para o caso que ao primeiro acontecesse outro tanto chamei o chantre Teófilo Salomão Vieira de Seabra» e «para o caso de faltarem os dois dei jurisdição ao cônego António Joaquim Pereira»²⁵. Realmente o deão, primeiro governador confirmado pela Santa Sé, «in nomine episcopi», usando sinete

²¹ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 352, fasc. 3, fol. 559-560. O bispo anexa Decreto de 05-05-1900.

²² ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 346, fasc. 2, fol. 91-92v (12-03-1901).

²³ Ver a troca de correspondência entre Bispo e Governo, bem como o papel do Cabido em António Ferreira Pinto – *O Cabido da Sé do Porto*. Porto: Câmara Municipal, 1940, p. 53-62.

²⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 2, fol. 208-209 (31-05-1911).

²⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 2, fol. 243-244v (04-07-1911).

e carimbo²⁶, apenas governou dez meses e foi substituído por António Joaquim Pereira, em dezembro de 1911²⁷. Comenta com Masella: «é mais uma vítima do dever cumprido, o que só faz bem à Igreja»²⁸.

1. Casos de discernimento pastoral e demasiada dependência romana

A forma como António Barroso enfrenta com rigor as petições que lhe chegam fica patente em alguns exemplos.

Por não poder cumprir a vontade do testador e conceder ao pároco as obrigações, como fez até 1905, a Venerável Ordem Terceira de São Francisco de Penafiel deseja a comutação do legado de Manuel de Faria Monteiro, feito em 1752, a favor da igreja de S. Miguel de Lousada. Barroso ouve o pároco, P. António da Silva, que opta pela redução e não comutação. Assim pensa o bispo, que espera decisão de Roma²⁹.

Outro caso de discernimento pastoral é a súplica de Casimiro da Costa Leite ao núncio, contra o Pároco de Lagares, Felgueiras. Queixa-se do pároco não lhe passar atestado de pobreza. O bispo antes de responder ouve o pároco. Realmente não há lei que obrigue a tal. O bispo Barroso declara que se fosse pároco não teria dúvida em passar o atestado segundo a consciência, mas não pode obrigar o padre a fazê-lo. Mais acrescenta: «no caso presente creio que se trata de um capricho e o reclamante é apenas uma testa de ferro movido pela má vontade de alguém contra todos os párocos»³⁰. Nestes casos pequenos se demonstra a lucidez do pastor na defesa dos seus padres.

Em maio e junho de 1908, o P. Joaquim Martins Pontes escreve ao núncio a queixar-se de perseguição pelo bispo do Porto³¹. António Barroso responde perentório: «antes de mais nada, devo dizer a V. E. que nunca persegui ninguém e muito menos o P. Pontes que durante anos sofreu na minha diocese apenas levado pelo espírito de bem-fazer a um sacerdote que não encontrava colocação na sua. A obsessão de que o persigo só a posso atribuir a lamentável desarranjo mental e

²⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 398, fasc. 1, fol. 154-154v – Carta de Masella a Barroso 18-03-1911.

²⁷ Manuel Luís Coelho da Silva – *Dez meses de governo do Bispado do Porto: Março a Dezembro de 1911*. Guimarães: Typ. Minerva Vimaranesense, 1912. É também autor de *O cristianismo e a questão social. Oração de sapiência 13-10-1889*. Porto: Typ. da Palavra, 1889; *A Igreja e a questão social*. Porto: Frutuoso da Fonseca, 1901. Ver António de Vasconcelos – *Manoel Luís Coelho da Silva, estudante da Universidade: algumas linhas comemorativas, recordação saudosa dos tempos académicos (1880-1885)*. Coimbra, 1936. Manuel Mendes; António Gomes de Sousa, et al. – *D. Manuel Luís Coelho da Silva, Bispo de Coimbra: Comemorações do Centenário da Ordenação Episcopal 1915-2015*. S. Miguel de Bustelo (Penafiel): Ed. Paróquia, 2018.

²⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 398, fasc. 3, fol. 138-138v (17-01-1912).

²⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 365, fasc. 3, fol. 194-194v Com diversos anexos.

³⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 365, fasc. 3, fol. 258-258v (08-06-1909).

³¹ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 365, fasc. 3, fol. 158-161v – Cartas do P. Joaquim Martins Pontes. Vila do Conde, 24-06-1908; Lisboa, 28-05-1908.

nada mais». Narra os factos, que meteram polícia, a ponto de dizer ao P. Pontes que fosse para a sua diocese, «para bem do decoro devido ao sacerdócio». Dois meses antes, estando em Lisboa, foi sondado pelo Patriarca acerca do padre e disse «por dever de consciência que esse padre não lhe servia porque não tinha o juízo todo». Não se opõe a que o patriarca ou algum prelado o receba porque deseja «vê-lo contente e feliz»³².

Numa época em que tudo estava mais centralizado, pois não existia o Código de direito canónico de 1917, o bispo tem de remeter para Roma muitas decisões. Pede para ordenar clérigos pobres, sem ter de pagar taxas³³. Pede dispensa de abstinência para dias 9 e 23, nos quais há feiras na Gândara em Vila Chã de Macieira de Cambra, onde concorre gente de Arouca, Sever do Vouga, Oliveira de Azeméis e não há peixe para tanta gente. Pede licença para os párocos com paróquias anexas poderem binar também nos dias santos, cujo feriado foi abolido, mas os fiéis têm devoção³⁴. Um seminarista tem ataques e fica sem sentidos, por duas ou três vezes. Agora já há quatro anos não sofre. Barroso deseja ordená-lo e monsenhor Marinho também é favorável. Viu os tratados, mas a dúvida permanece e pede a valiosa opinião particular da Nunciatura³⁵. A Nunciatura manda circular sobre mudança da hora, a meados de 1916. O bispo manifesta a sua crítica ao n. 3: «A algumas consultas aqui feitas já respondi que podiam fazer os atos de culto uma hora mais tarde, isto é, à mesma hora que atualmente. Na cidade, sobretudo, é grande o transtorno e por isso parece-me melhor que este número seja suprimido, continuando os atos de culto a serem regulados pela hora actual». Mas note-se como Barroso, antes de declarar a óbvia obediência a questiona com pesadas razões: «Se, porém, alguma determinação superior foi dada, peço a V. Ex.cia R.ma se digne comunicar-me, pois, mesmo com todos os sacrificios e contra a comodidade dos fiéis, será sempre cumprida»³⁶.

Recomenda um abaixo-assinado (29-06-1910), no qual o Cabido pede a concessão de autorizações «para evitar a ruína completa dos seus parques rendimentos».

³² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc.3, fol. 156-157.

³³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc. 3, fol. 122-122v (07-10-1909); fol. 115 (15-10-1909); fol. 110-110v (20-10-1909). ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 66-67 (27-10-1912). Atende à pouca experiência do pároco de Lavra com um processo de revalidação de matrimónio e pede «grande caridade» ao núncio na redução até 18.000 réis pela Bula. Se atender a esta triste situação, «muito lucrará a moralidade pública» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc. 3, fol. 268-268v – 28-06-1909). Pede esclarecimento ao núncio: «não procedem no foro externo os esposais exceto se apresentarem como prova escritura pública?» Queixa-se de não ter tido resposta de Roma, por parte da Congregação do Concílio, sobre uma questão em vigor desde D. Jerónimo da Costa Rebelo, em 7 de janeiro de 1841 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 339, fasc. 3, fol. 140-141 – 25-04-1902).

³⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 70 (21-12-1912).

³⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 255-256 (24-11-1915).

³⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 412, fasc. 2, fol. 62-62v (17-06-1916).

O bispo manifesta acordo completo³⁷. De novo intercede pelo Cabido, pois após a supressão de todos os seus rendimentos, tem continuado «com a antiga assiduidade e brilho», «piedade e desinteresse». Pede ao Santo Padre «seja aliviado dos ónus e obrigações que elenca»³⁸.

Quando o deão da catedral é nomeado bispo de Coimbra pede confirmação de novo deão, Cónego Teófilo Salomão Vieira de Seabra, mas como a Datária Apostólica exige taxa da bula, Barroso reclama e afirma: o proposto não tem desejo de ser promovido, pois como chantre já preside ao Cabido, não tem dinheiro para pagar a bula, se a sua «proposta merecer a alta aprovação da Santa Sé»³⁹. A frontalidade para com as instituições romanas, dentro do respeito pelas suas regras, obriga António Barroso a manifestar discordâncias.

2. A determinação de António Barroso perante pensionistas, cultuais e Bula da Cruzada

Em três situações, criadas pelo novo enquadramento republicano, Dom António Barroso mostra o seu discernimento pastoral, mesmo em discordância com a visão romana, e alegra-se pelo modo como a diocese do Porto resistiu à mudança de situação económica.

2.1. Pensionistas⁴⁰

A Lei da separação, ao expropriar os passais e ao abolir as côngruas, alterava profundamente a situação económica do clero paroquial. Desejava o novo regime funcionalizar o serviço eclesiástico. A esmagadora maioria do clero, sobretudo no norte, não aceitou a proposta das pensões do Estado⁴¹. Em todo o país pensa que

³⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc. 3, fol. 376-378. Barroso aprovará regulamento provisório de gratificação do pessoal do Coro da Sé do Porto, desde 1 de junho de 1914 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. I, fol. 257-258v – 07-05-1914).

³⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 116-117 (17-08-1913). Será concedido e comunicado, por carta de 30 de setembro, de Benedetto Aloisi Masella (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 114-114v – 03-10-1913).

³⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 307 (13-11-1915). Tinha feito o pedido a 30-10-1915 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 304). Ainda em fevereiro de 1916 continua sem ser resolvido (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 269-269v – 29-02-1916).

⁴⁰ Ver Maria Lúcia de Brito Moura – *A “guerra religiosa” na I República*. 2ª edição, revista e aumentada. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa – UCP, 2010, p. 177-213.

⁴¹ Sobre o tema ver Vítor Neto – *Padres pensionistas*. In *Dicionário de história da I República e do republicanismo*. Vol. 3. Lisboa: Assembleia da República, 2014, p. 135-139. No ASV conserva-se o folheto: *Ao Paiz: Os padres pensionistas definem a sua atitude perante os bispos e a Santa Sé*. Lisboa, 31-08-1912 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 3, fol. 295-296v).

os pensionistas serão uns 400⁴². Apesar da dificuldade para saber quais os párocos da diocese do Porto que aceitaram a pensão do Estado, chamados pensionistas, António Barroso julga que a notícia de *O Grito do povo* não anda longe, ao referir 16 entre os párocos colados, pois estes deviam recusar em requerimento. Quanto aos encomendados só consta que três a requeressem⁴³. Dos 13 que aceitam a pensão «dois estão há muito suspensos e um é quase irresponsável». E o bispo conclui: «na minha humildade, louvo e bendigo Nosso Senhor que permite que a diocese do Porto tenha poucos apóstatas»⁴⁴. Em setembro envia a lista dos padres pensionistas. Tem faculdades para absolver os que tomaram parte em cultuais e agora pede faculdade para absolver os fiéis que aderiram.

2.2. Cultuais

A Lei da separação, de 20 de abril de 1911, nos artigos 17 e seguintes, retira aos prelados a gestão do culto. As associações cultuais constituíam a tentativa republicana para atribuir a gestão do culto a leigos, muitas vezes ateus. O Governo pressionava a população para formar estas corporações e os bispos resistiam. Num país com 3921 paróquias foram criadas, entre 1911 e 1918, 255 corporações⁴⁵. O bispo do Porto sente o drama logo em 1911 e, em tom pessimista, declara a Masella: «esperamos ainda que desistam de tal calamidade que acabará com o culto público»⁴⁶. As instruções dadas pela Santa Sé merecem de António Barroso algumas advertências. Manifesta-as em carta de 27 de julho de 1912, de comum acordo com o governador do bispado, mas sem saber o que pensam os outros bispos. A instrução recebida «ordena que o pároco, formada a cultural, continue na igreja até que “violenter eiciatur”». Pensa que entre nós «o resultado há-se ser muito desastroso». Adverte, portanto, para se evitar

«confusão e mal-entendidos e bem assim o gravíssimo perigo de um culto cismático parecendo legítimo, parece-me de urgente e até de necessidade que a Santa Sé dê instruções aos bispos portugueses para que estes as adaptem e façam cumprir, no sentido de que apenas se forme uma cultural e esta se imiscua no culto, seja a propósito do que for, o pároco abandone a igreja, exerça as práticas

⁴² ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 398, fasc. 3, fol. 316-317 (08-09-1912). Repete o pedido em 3 de novembro: ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 402, fasc. 1, fol. 123.

⁴³ Maria Lúcia de Brito Moura – A “guerra religiosa”..., p. 186-187, dá lista das paróquias e nomes, a 30 de agosto de 1911. Os encomendados são: António Joaquim Farinhota (Cepelos -. Amarante), Manuel Pereira Cardoso (Gondar – Amarante) e João Tavares Correia (Tabuado – Marco de Canaveses).

⁴⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 398, fasc. 3, fol. 29 (12-07-1911).

⁴⁵ Ver Maria Lúcia de Brito Moura – A “guerra religiosa”..., p. 215-254. Lisboa – 71; Porto – 25, Aveiro – 23; Coimbra – 22; Beja – 19; Leiria – 18.

⁴⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 386, fasc. 2, fol. 31-31v (26-11-1911).

de culto católico em capela particular enquanto lho consentir a autoridade, o que não será por muito tempo, ou em oratório privado que para tal fim levante... Deste modo o povo fiel concederá horror pela obra cismática das cultuais e dela fugirá. De outro modo, prevejo uma obra cismática disfarçada em catolicismo, o que seria uma calamidade das mais perniciosas consequências»⁴⁷.

António Barroso, com pés na terra e não copiando modelo de França, a que a Santa Sé recorre, esclarece Masella sobre as diferenças entre Junta de paróquia, do regime constitucional, e a cultural, «composta de individualidades ignorantes sempre e muitas vezes inimigas», o que já ocorria com muitas irmandades e confrarias, «que, tendo-se formado à sombra benéfica da Igreja para a ajudar, estavam muitas vezes nas mãos dos piores inimigos da mesma»⁴⁸. Esta doutrina merece aprovação da Santa Sé, mas alega que os protestantes podem ocupar as igrejas e estabelecer o seu culto⁴⁹. Rebate firme, a 4 de setembro de 1912: «este receio se me afigura não ter sólido fundamento». Primeiro porque os fiéis não querem um culto diverso sem imagens, sem Santíssimo Sacramento, sem cerimonial católico; segundo porque as comunhões dissidentes entre nós são tão radicais que não iriam imitar o culto católico e a igreja anglicana não tem representação nem capacidade para estender propaganda; apenas atendem aos seus fiéis. E quase parece ironizar, mas simplesmente sempre assim se exprime, quando a sua posição diverge da Nunciatura: «se porém, vejo mal... V. E. cia tem elementos de conhecimento que me falem, dê por não feitas as minhas considerações»⁵⁰.

Outro argumento ainda é apresentado por monsenhor Masella: o receio que se o pároco se retirar, diante do exercício da cultural, o Governo, prevalecendo-se dos Art. 89 e 90 do Decreto de 20 de abril de 1911, tome conta das igrejas para outro fim de interesse social, de assistência, de educação. Barroso nota uma diferença em relação a 1834. Assim entende:

«em 34 povo e governo exultaram vendo as ordens religiosas espoliadas, revertendo as suas grandes riquezas em benefício do Estado e do povo que não desejava a propriedade cativa nem pagar pesados laudémios e foros. Hoje, porém, as igrejas já não tem riquezas, são pobres e representam mais encargos para o

⁴⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 1, fol. 187-188 (27-07-1912), com carta a acompanhar, onde declara: «no Porto, em todas as paróquias em que se formaram cultuais (e foram poucas) e o pároco saiu da igreja, todas se desfizeram» (fol. 323-323v).

⁴⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 1, fol. 187v-188.

⁴⁹ Em carta do Masella ao Bispo do Porto (06-09-1912) informa que em conversa com o bispo do Algarve achavam justos os ofícios de 16 e de 27 de julho, mas receavam que os protestantes se apoderassem dos templos. Perante a resposta de 4 de setembro chama a atenção para o art. 89 – o uso para outros fins. Enviou parecer à Santa Sé junto com o do Patriarca, Évora, Faro e Portalegre (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 1, fol. 194-194v).

⁵⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 400, fasc. 1, fol. 191-192v (04-09-1912).

povo do que a esperança de um despojo. Nas próprias paróquias onde a fé é menos viva ninguém pode negar que o povo conserva amor à igreja onde seus pais casaram e onde os que vivem receberam o batismo. Se a igreja paroquial se fechar o povo será o primeiro que emprega os esforços mais decididos para que se abra, uns por fé e zelo religiosos, outros por amor a tradição e costumes e todos para não verem desaparecer a paróquia a que estão habituados. Por outro lado, aos que governam não convém de modo algum levar as coisas tão longe, não por afeto à religião católica, decerto, mas porque por mais indiferente que o povo fosse, que não é, à religião, o tomar conta de muitas igrejas para lhe dar um fim diferente daquele para que foram construídas constituiria um facto grave e impróprio para conciliar boas vontades à república»⁵¹.

Mesmo que fosse preciso correr risco António Barroso não teme e é contundente: «penso que é preferível correr todos os perigos a termos de ver as associações culturais a dirigirem, ainda que dum modo disfarçado, o culto católico, perigo que continua a ser eminente, se não for tomada uma resolução decisiva e enérgica nesta matéria».

Masella põe António Barroso à vontade quando lhe escreve: «peço a V. E. que sem cerimónias me escreva sempre a respeito das medidas que seria oportuno tomar agora, para salvar e dar vigor à Igreja»⁵². Percebe-se que estes pareceres agradam ao Núncio, que os envia ao Secretário de Estado⁵³ e agradece a Barroso a sua franqueza esclarecida⁵⁴. Esta frontalidade para assumir as responsabilidades, sem atirar culpas para a Santa Sé, revela a atitude de profunda e total dedicação.

⁵¹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 400, fasc. 1, fol. 391v-392v (14-09-1912).

⁵² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 400, fasc. 1, fol. 194v (06-09-1912). Insiste com Masella para obter faculdade para nomear párocos em virtude da situação da diocese que descreve assim: «nas tristes condições atuais... onde alguns párocos colados não podem residir porque emigraram, outros por hostilidade dos paroquianos e ainda outros para evitar conflitos que se receiam surjam com a sua presença, era de alta conveniência para tranquilidade da consciência que eu estivesse por um período de tempo ... autorizado a conceder, em nome da Santa Sé, faculdades para ausência, quando o bem da religião isso reclamasse...», (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 1, fol. 63 – 21-04-1912; fol. 61-61v – 25-04-1912). A resposta de Masella considera justos desejos e está certo que será concedida a autorização. Acrescenta: «ponho muito desejo de assistir a uma festa: mas quando se realizará!» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 1, fol. 64). A concessão virá para todos os bispos, a 23 de maio de 1912.

⁵³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 400, fasc. 1, fol. 203 (16-09-1912). Informa a Merry del Val que o bispo do Porto procura rebater as alegações que tinha feito a propósito e insiste na conveniência de modificar as instruções da Santa Sé.

⁵⁴ Indagado sobre a publicação das instruções dadas pela Santa Sé aos bispos, a 16 de julho de 1911, pensa que não devem ser tornadas públicas. Declara: «A publicação parece que seria feita para livrar os bispos das responsabilidades, as que para cima deles atiram os padres pensionistas; ora eu entendo que eles podem com todas elas e ainda com maiores» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 3, fol. 396-399 – 19-10-1912).

A Santa Sé quer conhecer a resposta efetiva de cada diocese e António Barroso apresenta em 13 de junho de 1917 um relatório das 25 paróquias, que tiveram cultural⁵⁵.

1. Custóias, com cultural criada em 22 de janeiro de 1912, foi interdita a Igreja até 4 de abril de 1914. Houve três missas celebradas por padre suspenso e excomungado. Nunca teve número legal de sócios e dos que ficaram todos ou quase pediram absolvição.

2. S. Mamede de Infesta, criada em abril de 1912, foi extinta pelo governo de Pimenta de Castro. Foi das que mais se salientou, pois teve ministro próprio que foi suspenso e excomungado (o mesmo de Custóias). Os fiéis pouco concorriam e era formada por inimigos da religião.

3. Rio Tinto, criada a 24 de março de 1912 e extinta em março de 1914, por alvará do Governo Civil, teve ministro da diocese de Braga. Os membros não eram católicos.

4. Ermesinde, criada em agosto de 1912 e extinta em agosto de 1913⁵⁶, teve ministro da diocese de Braga. Todos os membros, à exceção de três, pediram absolvição.

5. Gião – Vila do Conde. Nunca tomou posse. Os membros de boa-fé, apenas souberam as penas, abandonaram.

6. Sé do Porto. Nunca tomou posse, foi dissolvida. Os membros eram hostis à religião.

7. Fânzeres – Gondomar, criada em junho de 1912 foi extinta em abril de 1914, por falta de membros. Não pediram absolvição porque não eram católicos. Teve ministro da diocese de Braga.

8. Moreira da Maia, criada em janeiro de 1913 e extinta em dezembro de 1914, por ordem superior e abandono dos seus membros. Não teve ministro.

9. S. Cosme e Damião de Gondomar. Não tomou posse nem funcionou. Os membros, de boa-fé, abandonaram.

10. Vilar (Vila do Conde), criada em 14 de agosto de 1912 funcionou por algum tempo. Foi dissolvida pela autoridade. Não teve ministro e os membros pediram absolvição.

11. Barreiros (antigo nome da atual cidade da Maia) funcionou pouco tempo e dissolveu-se por si mesma. Não teve ministro. Não pediram absolvição porque não eram católicos.

12. Valbom, criada em outubro de 1912 e extinta em abril de 1914, dissolveu-se por si, entregando tudo a uma confraria. Eram hostis à Igreja. Não teve ministro.

⁵⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 259-261v (13-06-1917). Masella comenta a Cardeal Gasparri, enviando relatório, que as culturais estão todas dissolvidas, o que é de “maior importância”, na época (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 263).

⁵⁶ No Archivio ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 107-109, conserva-se carta de António Joaquim Pereira de 8 de agosto de 1913 para Masella a informar que dia 9 abre a igreja de Ermesinde e também Gueifães (Maia).

13. Gueifães – Maia. Pouco tempo esteve em exercício e não teve ministro, dissolveu-se por si. Não pediram absolvição.

14. S. Martinho de Anta – Espinho⁵⁷, criada em janeiro de 1913 foi dissolvida em março de 1915. Teve como ministro um presbítero natural do Porto, mas ordenado em Beja. Todos os membros exceto três pediram absolvição.

15. Irmandade da Misericórdia de N. S. do Rosário [Unhão – Rande] – Felgueiras, criada a 7 de janeiro de 1913, teve estatutos aprovados, mas reconhecendo o erro reuniram-se e reformaram-nos segundo instruções da Santa Sé, faltando aprovação do Governo.

16. Pedroso – Gaia, criada em 7 de janeiro de 1915, nunca funcionou e os seus membros firmaram retratação pública na igreja.

17. S. Félix da Marinha, criada em 7 de janeiro de 1913, esteve em exercício até maio de 1915. Vários membros pediram absolvição. Não querem entregar a igreja aos católicos⁵⁸.

18. Pardilhó, criada em janeiro de 1913, nunca esteve em exercício e ultimamente os irmãos reformaram os estatutos. Já foram presentes para a aprovação eclesiástica.

19. S. Gonçalo de Amarante, criada em 14 de janeiro de 1913, dissolveu-se sem entrar em exercício por falta de membros.

20. Espinho, criada a 22 de janeiro de 1913, tomou conta da igreja em fevereiro de 1913. Dissolveu-se em assembleia geral de 1914, por decisão da autoridade, a meio do mesmo ano. Quase todos os membros pediram absolvição.

21. S. Bento de Peras – Rio Tinto é a mesma já referida no n.º 3.

22. Guetim (Gaia), criada a 22 de janeiro de 1913, tomou posse em 30 de maio de 1913 e foi dissolvida em 22 de março de 1914. Dissolveu-se pouco a pouco. Só três membros não pediram absolvição. Não entregam a igreja aos católicos.

23. Arcozelo – Gaia – cultural nunca existiu de facto.

24. Beduido (Estarreja), criada a 19 de abril de 1913, nunca existiu de facto.

25. Campanhã – Porto. Tomou posse a 22 de maio de 1913 e funcionou até 30 de janeiro de 1914. Celebrou um padre de Guimarães e a igreja foi entregue.

26. Águas Santas é a única a funcionar⁵⁹. Tem havido ministro, suspenso e excomungado. Muito tem trabalhado o pároco, mas enquanto não houver eleição

⁵⁷ Barroso intercede junto de Masella pelo pároco de Anta (Espinho), P. Estêvão Firmino, «excelente pároco e exímio pregador evangélico», que há mais de quatro meses está ausente da paróquia. Pede que seja prolongada essa ausência até que a situação se regularize (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 35-36 – 14-12-1911).

⁵⁸ S. Félix da Marinha e Guetim são as únicas igrejas não entregues, mas sem culto. «Significam apenas a péssima vontade de um muito reduzido número de sectários» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc.1, fol. 147-148v – 15-08-1916).

⁵⁹ Em agosto de 1916, Barroso informa Masella: «esta cultural é reputada moribunda pois apenas a frequentam 5 ou 6 pessoas e nem os membros da mesma cultural frequentam o culto cismático. Pelo contrário essa

da Junta de paróquia ou mudança da autoridade é muito difícil a sua extinção, embora esteja ilegal por falta de membros.

O vigário Geral informaria em 1913 que foi feita circular e em nenhuma paróquia da cidade do Porto a fabriqueira (Confraria do Santíssimo) se transformou em cultural⁶⁰. De facto, na diocese do Porto não foi ereta nenhuma irmandade aprovada pelo Ministério da Justiça, à sombra do artigo 17 e seguintes da Lei da separação. Todas foram aprovadas pelos governos civis. No do Porto foram intransigentes e só aprovavam se se declarasse tomar como lei basilar «a Lei da separação em todas as suas disposições». A autoridade eclesiástica não aprovou nenhuma⁶¹. Devido a uma queixa, António Barroso esclarece Mons. Masella que na Foz a confraria, «quando da lei da separação organizou os Estatutos segundo o art. 17, a igreja foi fechada e a confraria impelida a dissolver-se. Formou-se então uma nova com estatutos novos. é esta que, por estar fora do prazo para a aprovação, agora recorre ao poder legislativo»⁶². Quando a confraria se dissolveu passaram os bens para a Confraria do Senhor dos Passos. Agora, criada de novo, voltaram à antiga posse⁶³.

No final de 1912, António Barroso informa Masella sobre o fundo do culto da diocese do Porto, criado para fazer face à lei de separação, com circular de 16 de setembro de 1911, que o Governador da Diocese Manuel Luís Coelho da Silva fez distribuir pelas paróquias⁶⁴. O bispo, cuidadoso da vida dos seus padres e

freguesia tem melhorado muito na sua situação religiosa, sendo hoje mais cumpridores os paroquianos do que eram antes da Lei da separação» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 147-148v).

⁶⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 400, fasc. 1, fol. 565-567v (17-12-1913). O vigário geral António Joaquim Pereira tinha escrito artigo em *O grito do Povo* sobre confrarias e Masella escreve-lhe esclarecendo-o: «pode uma confraria ficar católica sem ter como membros pessoas eclesiásticas e que só a declaração de que os padres não fazem parte da direção administrativa não é bastante para considerar como cultural», (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 400, fasc. 1, fol. 213-213v – 26-10-1912). Responde a carta de António Joaquim Pereira de 24-10-1912 (fol. 216-217v). Acerca do artigo afirma: «melhor seria a irmandade sujeita-se a todas as disposições legais em vigor que sejam aplicáveis às corporações de seu interesse» (fol. 213v).

⁶¹ Cf. ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 147-148v (15-08-1916).

⁶² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 248-249 (05-06-1917).

⁶³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 399, fasc. 1, fol. 254-254v (16-06-1917).

⁶⁴ Conserva-se em ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 208-208v. Trata-se de documento provisório enquanto a lei de 1911 não for alterada. Tem havido pessoas que voluntariamente entregam donativos sem oposição das autoridades, como em outras dioceses, onde as comissões de angariação de fundos têm sido perseguidas e obrigadas a dissolver-se. Descreve a situação na diocese: «Nas paróquias os fiéis em geral continuam a pagar voluntariamente as antigas cóngruas, e a sustentação os parocos e o culto como de antes. Poucos são felizmente as que deixaram de o fazer por mingua de recursos ou por falta de vontade; todavia das primeiras algumas se contam e necessário tem sido acudir com pequenos subsídios para a sustentação dos respectivos parocos. Em geral as parochias de pequena população, que tinham razoáveis recursos em títulos da dívida pública, com a nova ordem das coisas ficaram muito pobres e em sérias dificuldades; ao passo que aquelas que não tinham títulos nem passais, continuam como estavam aproximadamente e com vantagens sobre as que eram melhores, isto é, mais ricas. Por outro lado, onde os párocos eram pobres cumpridores dos seus deveres, o povo está de tal modo disciplinado que sem grandes dificuldades nem

consciente da realidade económica das comunidades, dá a conhecer a Masella o que tenciona pôr de pé. Cada pároco deve criar uma Comissão com elementos dedicados, entre cinco e doze membros, tendo o pároco como presidente, com secretário e tesoureiro e reúna uma vez por mês e trate de sustentar o pároco e o culto da paróquia. Se não for possível, por falta de recursos ou menos zelo dos paroquianos, seja anexada. Se houver situação especial o pároco pode ser «subsidiado pelo cofre diocesano, enquanto não poder viver independente»⁶⁵. António Barroso considera que a benevolência e amizade dos paroquianos para com padres que cumprem os deveres acontece, em geral, na diocese. O cofre diocesano será alimentado por dois peditórios anuais em toda a diocese e gerido pelo bispo e comissão por ele nomeada. Será composta por cônegos, párocos e leigos. Deste fundo sairá o dinheiro para sustentar prelado, Cabido, Cúria, Seminário e obras católicas⁶⁶.

2.3. Bula da Cruzada

Desde 1911 que António Barroso acerta com Masella uma mudança na Bula da Cruzada⁶⁷. Faz um relatório, que Masella aprecia em janeiro de 1912⁶⁸. Acorda tomar contacto com António Aires de Gouveia (1828-1916), bispo de Betsaida e arcebispo de Lacedemónia, comissário da Bula da Cruzada⁶⁹. Será uma ponte contínua de recados da Nunciatura porque o Comissário desloca-se entre Vouzela, Granja e Porto. A 17 de maio de 1912, Masella comunica as considerações feitas e resoluções tomadas pelo secretário de Estado relativas à Bula. Da sua pacata Remelhe, António Barroso comenta e critica as posições do Vaticano, «por dever de consciência», salvaguardando que «com inteira sinceridade declaro que acato e aceito sempre todas as resoluções da Santa Sé e as tenho sempre por justas e boas». Mas, ao ver a decisão tomada, não a envia, se não a 10 de julho, após

relutância, continua a sustentar o seu pároco e o culto. Esta é a situação da maioria das paróquias neste momento na diocese do Porto» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 150-151v – 21-12-1912).

⁶⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 151.

⁶⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 401, fasc. 1, fol. 151v.

⁶⁷ Ver Carlos A. Moreira Azevedo – Bula da Cruzada. In *Dicionário de história religiosa de Portugal*. Vol. 1. Lisboa: Círculo de leitores, 2000, p. 276-277. Ver nota de Maria Lúcia de Brito Moura – A “guerra religiosa”..., p. 232-233.

⁶⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 2, fol. 522-523 (31-01-1912).

⁶⁹ António Frutuoso Aires de Gouveia Osório foi formado em leis e direito pela universidade de Coimbra e professor de direito eclesiástico (1861-1879). Filiado na loja maçónica de Coimbra, abandona-a quando da morte da mãe e entra na carreira eclesiástica em 1869, ordenado em Viseu pelo bispo maçónico Alves Martins. Apresentado para bispo do Algarve em 1871, não é confirmado pela Santa Sé. Será bispo titular de Betsaida (1884-1905) e arcebispo de Calcedónia (1905-1916). Como comissário da Bula da Cruzada administrava um fundo considerável. Ver Vítor Neto – A. Aires de Gouveia: da ideologia humanitária ao regalismo liberal. *Revista da história das ideias*. 11 (1989) 373-443.

nova circular de Masella. Mesmo então pede o favor de comunicar se alguma consideração não convenha, porque a alteraria⁷⁰.

Uma vez que o Governo não vai desistir do «manifestado propósito de intervir abusivamente na aplicação e finalização das esmolas dadas pelos fiéis», para grande mal propõe grande remédio: a extinção da Bula. Faz o elogio do defunto, com todas as honras: «elemento do mais alto valor no arquivo rico do nosso património moral», «documento vetusto e autêntico da sua fidelíssima e firme adesão à Cadeira de Pedro». Sugere a solução:

«O Santo Padre na sua paternal bondade pode conceder a cada um dos Prelados de Portugal as graças atuais e privilégios da Bula, ou ainda os aumentaria com a faculdade de que estes as distribuíssem aos seus respetivos fiéis com as condições que em sua consciência entendessem e mediante esmola destinada à formação e sustentação do clero e do culto. Deste modo os fiéis, conhecendo que a esmola ia integralmente ser aplicada para fins da religião que professam, viriam, com mais prontidão e zelo que até hoje, depor nas mãos dos seus prelados o tributo da sua devoção e o testemunho do seu fim».

Realmente o método de administração da Bula tinha merecido a crítica dos jornais mesmo católicos. Se for abolida a esmola da Bula e do indulto quaresmal e concedidas sem condições de ordem material as graças, será com dificuldade que os fiéis sustentarão o pároco e o culto, «mas nada darão para a formação do clero», para os serviços da catedral e da cúria, para a administração das dioceses. Considera o Bispo que «são entidades que o povo português por via de regra não conhece, não sabe para que servem». «O povo que é indubitavelmente cristão e generoso está alheado dos processos modernos de obter dinheiro para as despesas do seu culto». Põe o dedo na ferida: «a última razão disto é a falta de hábito e de organização». E em dia inspirado, continua a longa missiva manifestando que «nunca foi tão urgente o ter Seminário com recursos suficientes para a requisição de largos estudos em harmonia com as crescentes necessidades, impostas pela época presente». Porém, mais longe vai o Prelado barcelense: «reputo de urgente necessidade pensar a sério na criação de um Instituto de altos estudos teológicos e filosóficos⁷¹ que seria a escola normal donde sairiam os professores dos Seminários. Sem esta instituição que mantenha alto o nível científico, não só não progrediremos, mas será certo o retrocesso». Recorda que o Colégio Português⁷², que ajudou a surgir, «pode desempenhar esta função, mas precisa que os fiéis

⁷⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 407, fasc. 1, fol. 321-322 (10-07-1912).

⁷¹ Já em 1900, na abertura das aulas do Seminário, a intervenção da oração de sapiência, António Barroso dedica-a a *Necessidade e importância dos estudos teológicos*.

⁷² Ver Arnaldo Pinto Cardoso – A fundação do Colégio Português em Roma na formação do clero em Portugal no final do século XIX. *Lusitania Sacra*. 3 (1991) 291-347.

pela Bula ou outros meios habilitem os Prelados a sustentar nele a elite dos seus seminaristas».

O ano de 1912 foi agitado na troca de ideias entre Masella e Barroso. Vai a Lisboa, em novembro de 1912, para diretamente falar dos pensionistas, das cultuais e da Bula da Cruzada. Regressa e passa dois dias com o Arcebispo de Braga Dom Manuel Batista da Cunha, de quem é muito amigo⁷³. Regressa a Barcelos no fim de novembro⁷⁴. O assunto da Bula tem sido refletido por alguns colegas bispos e vai ser enviado ao Patriarca um texto, esperando Barroso que em breve será assunto arrumado⁷⁵.

Não foi fácil. Ainda em 1914 se pronuncia sobre o assunto e informa:

«Na minha Diocese, a segunda do país em rendimento para a Bula, grave é a dificuldade para a fazer distribuir ainda este ano, além de outros motivos pelo temor muito espalhado, ainda que improvável, de que o Estado se apodere das esmolas e as faça distribuir não em proveito da Igreja, mas dos poucos padres cismáticos que decididamente patrocina e instiga na rebelião. É incontestável que graves obstáculos se vão opor ao legítimo funcionamento da Bula reformada e fora da alçada da fiscalização opressiva do Estado ateu. Todos esses obstáculos, porém, serão preferíveis à actual situação, incompatível com a dignidade da Igreja, situação que todos condenaram e contra a qual todos os fiéis protestam»⁷⁶.

Barroso teme que os 180 contos em títulos nominais que constituem o fundo da Bula, sem a intervenção decisiva da Santa Sé, decerto vão perder-se porque os Prelados não tem autoridade junto do Governo e do comissário para os reivindicarem.

Se o Governo proibir a distribuição dos sumários ou elenco das graças pontifícias concedidas, o bispo do Porto sugere que se socorra da capilaridade da igreja para as distribuir particularmente. Relativamente aos funcionários, só ao Estado compete esse encargo pois era o Estado que os nomeava e podem passar a outros serviços. O único de nomeação mista é o comissário, mas este, pelos bens pessoais e pela idade, desistirá de qualquer direito.

⁷³ Quando morre por congestão cerebral, em maio de 1913, Barroso afirma «tenho sofrido muito com a morte deste meu velho e dedicadíssimo amigo. Senti por ele a mesma pena que sentiria por um irmão natural. [...] Neste momento, fazem grande falta o seu conselho e a sua experiência» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 89-90 – 16-05-1913). Aquando da morte repentina, a pedido do Masella, pede ao secretário P. Pereira Júnior que não entregue a correspondência à família, o que consegue (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 93-93v).

⁷⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 68-69 (30-11-1912).

⁷⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 402, fasc. 2, fol. 515-515v (13-02-1913).

⁷⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 407, fasc. 1, fol. 339-342v (20-01-1914).

Barroso manifesta “profundo pesar” por ver desaparecer uma realidade que prestou bons serviços, mas passar a Indultos pontifícios é exigido pelas condições presentes⁷⁷. Ainda em 1914 manifesta ansiedade porque entre em vigor novo indulto. Informa que nesse ano a bula rendeu 13.026.075 réis⁷⁸. Será a 31 de dezembro de 1914 que Bento XV transforma a Bula da Cruzada em Indultos Pontifícios com idênticos privilégios⁷⁹. Em 7 de maio de 1916 fala com arcebispo de Lacedemónia longamente. Estava animado com o andamento do assunto dos Indultos Pontifícios. Barroso ficou contente por saber que a diocese do Porto “era a primeira nas contas e exatidão”⁸⁰.

3. A objetividade dos critérios pastorais do conselheiro da Santa Sé

O primeiro sinal da colegialidade episcopal tinha expressão ainda débil dentro de portas portuguesas. A necessidade de reunião dos bispos em conferências anuais era algo que o núncio Giulio Tonti (1844-1918) trazia nas instruções detalhadas que Roma lhe deu ao chegar a Lisboa em 1906⁸¹. O quadro desarticulado entre os bispos era visto assim pelo Vaticano: «ausência absoluta de organização séria e de posição comum; e portanto de concórdia e de coesão»⁸². Perante tal retrato, aconselhava-se o Núncio a insistir em conferências anuais. Curioso que o bispo do Porto, em carta a monsenhor Tonti, em 8 de abril de 1907, lamenta, que após reunião de janeiro em Lisboa, na qual tinham manifestado desejo de se reunirem de novo para tratar de um catecismo comum, nada recebeu até agora mas está dependente de aviso do patriarca⁸³. Novamente, em 1915, esperava reunião, mas «parece ficar para as calendas gregas»⁸⁴.

⁷⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 407, fasc. 1, fol. 339-342v (20-01-1914).

⁷⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 396, fasc. 2, fol. 184-185 (20-10-1914).

⁷⁹ A pedido de Masella, o bispo do Porto aborda Aires de Gouveia, em maio de 1915, para aproveitar a boa vontade do ministério da Justiça e tratar do negócio dos fundos da Bula (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 407, fasc. 1, fol. 351-352v – 07-05-1915). Informa Masella que falou com o arcebispo juntamente com bispo do Algarve, no dia 14 de setembro de 1915 (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 407, fasc. 1, fol. 315 – 15-09-1915). Barroso, em final de 1915, lamenta a demora nos negócios dos indultos e consulta Masella para a necessidade de se ir dando alguma notícia sobre o jejum e abstinência nas folhinhas eclesiásticas (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 407, fasc. 1, fol. 365-366 – 23-11-1915).

⁸⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 407, fasc.1, fol. 393-394. Rendimento da Bula em 1914 – 13.640\$165 réis.

⁸¹ Convida Giulio Tonti, recentemente chegado a estar presente no Congresso das agremiações populares no Porto, em 1907. Mas após consultar o conselheiro Dr. Novais considera melhor vir fora do tempo do Congresso, porque «a imprensa avançada gritaria logo contra a reação». Deseja muito vê-lo no Porto e «seria muito bem recebido e estimado como merece e é próprio desta terra». Deixa ao núncio a decisão (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 365, fasc. 3, fol. 127-128v – 21-05-1907; fol. 131-132 – 26-04-1907).

⁸² ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 363, fasc. 1, fol. 20.

⁸³ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 365, fasc. 3, fol. 21-22.

⁸⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 397, fasc. 3, fol. 44-45v.

De Cernache do Bonjardim, expulso da diocese, está em comunhão com os bispos reunidos para deliberar o que «fazer na triste conjuntura presente», após a Lei da separação. «Tenho pena não poder assistir»⁸⁵. Informa Aloisi Masella ter já escrito ao Patriarca que se houver alguma pena para quem assinou o manifesto-protesto dos bispos, reclama publicamente que também lhe seja aplicada, pois «com eles sou solidário e da melhor vontade tinha assinado o Protesto se tivesse assistido à reunião»⁸⁶.

A objetividade das informações de Dom António Barroso dadas à Nunciatura sobre candidatos ao episcopado é por si só um capítulo. Trata-se do seu contributo pessoal para o bem comum da igreja em Portugal. Estamos diante de um conselheiro da Santa Sé, serviço no qual dá provas de um discernimento profundamente pastoral, de uma autenticidade de parecer, destituído de qualquer jogo de poder e despidido de favorecimento ou desvantagem por relações de amizade ou antipatia.

Consultado, a 3 de setembro de 1900, sobre a indicação para prelado de Moçambique do cônego António José Gomes Cardoso, professor no Colégio da Formiga, desde 1884 no Seminário dos Carvalhos e ultimamente na Colegiada de Guimarães, tece elogios: «deixou no Porto bom nome como padre zeloso e austero e como professor cumpriu sempre com distinção a sua missão». Considera que tem condições para ser prelado de Moçambique, mas não deixa de manifestar «com toda a sinceridade» que havia de ser mais novo. Tinha razão. Apresentado em 17 dezembro de 1900 e ordenado bispo de Angola e Congo a 25 de março de 1901, faleceria a 12 de agosto de 1904.

Quando consultado sobre a candidatura do P. Artur Eduardo de Almeida Brandão, natural de Santa Cruz do Douro, para bispo de Angra, fornece as informações biográficas que conhece. Escreveu para folhas e revistas de caráter católico e «não goza de estima entre os católicos mais ativos, como V. E. R. pode verificar pelo que tem escrito a imprensa»⁸⁷. O débil currículo não justificou a promoção. Por isso é consultado sobre o cônego e professor de teologia moral do Seminário do Porto José Correia Cardoso Monteiro (1844-1910), que elogia, embora tenha 60 anos e pouca saúde⁸⁸. Contudo seria ele o bispo de Angra e é Barroso que lhe comunica a notícia, no início de setembro de 1904: «ficou vivamente impressionado, derramou lágrimas e terminou por dizer que reputando-se incompetente

⁸⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 2, fol. 40-41 (01-05-1911).

⁸⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 2, fol. 266-267v (27-05-1911).

⁸⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 356, fasc. 1, fol. 17-18^a (06-05-1904). Criou a revista *A Voz do cristão* 1884-1890. Barroso já se tinha pronunciado sobre ele em carta de 18-02-1902: ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 351, fasc. 1, fol. 289-289v.

⁸⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 356, fasc. 1, fol. 53-54 (13-08-1904).

só obedecia diante de uma ordem formal do Santo Padre»⁸⁹. Barroso é franco com o nuncio: «apesar da benignidade do clima de Angra é minha opinião que fica sacrificado gravemente, sendo obrigado a aceitar». Por diversas vezes teve de deixar a diocese para repousar e viria a falecer em 20 de junho de 1910⁹⁰.

Quando consultado sobre António Barbosa Leão para bispo de Angola a Congo, responde prontamente, a 20 dezembro de 1905, enviando dados biográficos e rasgados elogios a quem seria seu companheiro de luta e o seu sucessor⁹¹.

Manifesta reservas sobre Sebastião Leite de Vasconcelos, que viria a ter muitos problemas em Beja, e dada a insistência do nuncio, perante a adversidade do doutor Coelho da Silva ao P. Sebastião, defende o seu deão como «homem de bem e incapaz de propositadamente caluniar a ninguém». É sincero quando duvida do caráter do P. Vasconcelos. Em poucas palavras: «O P. Vasconcelos tem um feitio espalhafatoso, que é o contrário do do Dr. Coelho da Silva»⁹².

A série de figuras do clero portuense que aparecem como candidatos ao episcopado, fruto de um trabalho de séria formação, realizada no tempo do cardeal D. Américo, desfila nas consultas feitas a António Barroso. Tinha ordenado: António Moutinho (1862-1915) para prelado de Moçambique (6 de janeiro de 1902) José Correia Castro Monteiro (1864-1910) para Angra (28-05-1905) e António Barbosa Leão (1860-1929), para Angola e Congo (26 de agosto de 1906).

Em 1907, sobre o cónego António Joaquim Pereira fornece dados biográficos e considera-o competente e apto para a dignidade episcopal, mas duvida da constituição física para o clima de Angola⁹³. Relativamente a António Ferreira Pinto, que foi secretário de António Barroso entre 1899 e 1906⁹⁴, data na qual passa a

⁸⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 356, fasc. 1, fol. 60-61 (02-09-1904). A 7 de novembro envia a profissão de fé de Correia Cardoso assinada (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 356, fasc. 1, fol. 176).

⁹⁰ Ver José Augusto Pereira – *A Diocese de Angra na história dos seus prelados*. Angra do Heroísmo: União Gráfica Angrense, 1950, p. 470-477. Apresentado a 3 de outubro e confirmado pela Santa Sé a 10 de março de 1905, foi ordenado bispo na Sé do Porto, a 28 de maio de 1905, por D. António Barroso. Tomou posse por procuração a 28 de junho. E a 26 de julho fez a entrada solene.

⁹¹ Ver ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 357, fasc. 1, fol. 266-268 (20-12-1905).

⁹² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 1, fol. 290-292 (26-05-1907), fol. 308-309 (01-06-1907). Intercederá pela vinda de Dom Sebastião ao Dr. Nunes da Ponte, membro do Governo «que tinha começado a reparar estragos que outros tinham causado» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 1, fol. 391-392 -26-02-1915).

⁹³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 2, fol. 311-312 (26-06-1907).

⁹⁴ O secretário seguinte seria P. Manuel Pereira Lopes, desde outubro de 1906. Foi ofendido pelo P. Amadeu Cerqueira de Vasconcelos que publicou com pseudónimo de «Mariotte», no jornal *O Bem público* desagradáveis críticas a conferência de Pereira Lopes. Ao segundo artigo fez-lhe uma espera, no dia 2 de julho de 1907, e esfregou-lhe o jornal na cara e deu-lhe umas bofetadas. Apenas regressou a casa foi pedir a absolvição, que Barroso lhe concedeu. Mas o jornal republicano *Voz pública*, do dia seguinte, publicava uma carta dirigida ao bispo Barroso com insinuações. Perante isso, o bispo António Barroso castigou os dois. Dispensou os serviços do secretário e suspendeu por um mês o P. Amadeu «por ter vindo para a imprensa com suspeições». Comenta então: «vem de tempos antigos e nos modernos tem aumentado, da parte de alguns padres malsinar tudo o que cerca o Prelado e este honra. Hoje o P. Amadeu de Vasconcelos é o órgão desse grupo constituído em Junta revolucionária, que pensa dirigir e ele executa. Os que compõem

vice-reitor do Seminário, afirma: «reputo o seu procedimento moral e religioso exemplar; tem ciência, piedade e caráter, que é algo áspero. Tem qualidades de administrador e julgo-o competente para administrar com zelo e acerto uma diocese»⁹⁵. São dois nomes repetidamente sugeridos por vários bispos, mas que não serão escolhidos.

Em julho de 1908, o mal-estar de Barroso atrasou a renovação da sua concordância no nome de José Bento Martins Ribeiro (1859-1931)⁹⁶ para bispo de Cochim (1909-1931), nome que pensava já assente quando esteve em Lisboa⁹⁷. Não hesita em concordar com a vinda do Dom António Moutinho de Cabo Verde (1904-1909) para Portalegre⁹⁸. Tinha-o ordenado bispo na Sé do Porto para Moçambique (1901-1904), louva a sua ação nas várias dimensões pastorais e escreve: «sempre tem defendido, conservado e procurado argumentos, com prudência e zelo, a jurisdição espiritual e temporal e os direitos e bens da Igreja»⁹⁹.

Para a vaga de Cabo Verde manifesta a sua opinião favorável, quesito por quesito, a favor de monsenhor Joaquim Nunes, vice-reitor do Seminário dos Carvalhos e seu vigário-geral em Meliapor. Não se pronuncia qual é melhor, na comparação proposta pelo nuncio com P. José Alves Martins, que virá a ser escolhido (1909-1935). Sugere a consulta de Barbosa Leão que melhor o conhece e tem elogiado¹⁰⁰.

A gratidão e a amizade pessoal, pois era seu hóspede quando reitor do Liceu Central do Porto por cinco anos, não retiram objetividade ao bispo para recomendar o doutor Francisco Martins para a função episcopal, em Angra. Reconhecido afirma: «foi meu mestre e com ele aprendi nas aulas bastante do pouco que sei». Descreve-o: «autenticidade de costumes, piedade sólida, activo e zeloso pela causa de Deus e da Igreja e cumprir o acérrimo de todos os seus deveres

esse grupo dizem que eu conheço escândalos dos que me rodeiam. A verdade porém é que eu só conheço as calúnias que espalham para depois afirmarem que existem» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 365, fasc. 3, fol. 9-13 – 16-08-1907). O bispo classifica esta campanha como sistemática contra os que são padres de mérito e trabalham para o bem da Igreja e ficam desanimados. Se há queixas apresentem-nas no tribunal eclesiástico. No dia seguinte, Dom António acrescenta, em nota confidencial ao nuncio: uma vez que o P. Amadeu «se propõe levantar uma campanha de difamação contra mim e os que me rodeiam» julga que seria bom ouvi-lo. E como consta que o abade de Massarelos, P. Nestor Serafim Gomes, conhece as queixas seria bom o ouvisse também.

⁹⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 2, fol. 322-323 (01-07-1907).

⁹⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 2, fol. 19-19v (18-07-1908).

⁹⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 2, fol. 84-85 (23-04-1908). Apenas seria apresentado em 8 de janeiro de 1909 e ordenado em 15 de agosto desse ano.

⁹⁸ Quando morre, em 1915, considera uma «desgraça... nestas alturas» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 208-209 – 21-05-1915).

⁹⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 4, fol. 122-123 (16-03-1909).

¹⁰⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 2, fol. 114-116 (14-10-1909).

profissionais»¹⁰¹. Ficou adiada a nomeação até 1914 e seria escolhido Manuel Damasceno da Costa.

Ouvido por Masella, a pedido do secretário de Estado Rafael Merry del Val (1865-1930)¹⁰², sobre a oportunidade e conveniência para prover às sedes vagas de Angra, Funchal e S. Tomé, após a instauração da República, António Barroso responde com prontidão. Relativamente a S. Tomé, vaga há mais de um século, deve continuar como está. Quanto a Funchal e Angra deve ser já. E justifica:

«É uma afirmação nítida, clara e conveniente nas actuais circunstâncias. Para mais de dois anos que a Santa Sé sofre paciente e resignadamente todas as violências e vexames que o sectário anticristo pratica contra os sagrados direitos da Igreja, dos católicos portugueses. Alguns destes menos pacientes esperam há muito um acto solene pelo qual se afirme princípios que demonstrem que a Igreja tem vida independente e própria e que, se muito aprecia a cooperação dos poderes seculares para desempenhar na terra a sua divina missão, também possui vida própria e autónoma e que apesar de todas as contrariedades e violências consegue o seu fim, sem olhar à qualidade e número dos seus contraditores e de tantos inimigos. é possível que o governo português procure d'impedir e de facto impeça que os novos bispos tomem posse dessas sés [...]. Se assim acontecer, o que é lamentável, mais uma vez se contradiz e o seu procedimento será reprovado por todos os homens de são critério, dentro e fora do país. é porém muito possível, e isso é para desejar, que se desinteresse do assunto, querendo mostrar, por esse facto, que, entre nós, a Igreja tem liberdade, [...] e encarando o assunto sob outro aspecto ficará o governo ciente, por actos positivos e frisantes, que a Igreja organiza a sua vida praticando todos os actos necessários a uma conservação e desenvolvimento, sem entranhar ingerência, e deste modo se convença que seu fim mais valioso é o apodo moral que a Igreja dá generosamente aos poderes constituídos, do que o material, sempre interesseiro, que estes a ela prestam. O Governo compreenderá finalmente, assim devemos esperar, que a atitude paciente e resignada dos católicos não significa de modo algum assentimento às violências inúteis de que são vítimas, mas simplesmente que reconhecendo os direitos [...] na sua esfera própria, repelem intransigentemente as incursões destes na esfera de Deus e que a maneira de aquietar os espíritos, num país composto quase só de católicos, é respeitar o que eles tem de mais sagrado, a sua fé»¹⁰³.

¹⁰¹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 370, fasc. 1, fol. 14.

¹⁰² Rafael Merry del Val y Zulueta, de família de diplomatas nobres, de origem irlandesa, mas há muito a viver em Sevilha, é ordenado bispo a 6 de maio de 1900 e feito cardeal em 1903, por ser escolhido pelo novo Papa Pio X para secretário de Estado apenas com 38 anos. Deixa em 1914, com Bento XV, e será secretário do Santo Ofício, o máximo cargo, uma vez que o prefeito era o papa.

¹⁰³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 1, fol. 152-154 (14-08-1912).

Se o governo impedir o livre exercício do múnus episcopal, o clero e fiéis obedecerão ao legítimo pastor que governará por outra pessoa, como acontece em todas as dioceses do continente. A nomeação daria «contentamento» e «alento aos católicos portugueses».

Em 1913 envia lista de nomes para o episcopado, pedida a todos os bispos¹⁰⁴. Do Porto: cônegos Manuel Luís Coelho da Silva, que será bispo de Coimbra (1915-1936)¹⁰⁵, Teófilo Salomão Coelho Vieira de Seabra (1850-1935) e António Joaquim Pereira (1862-1939); P. Luís de Almeida, pároco de Outiz (Famalicão); de Coimbra: doutor Francisco Martins e José Alves Matoso, que será bispo da Guarda (1914-1952); da Guarda: Manuel Mendes da Conceição Santos, que será bispo de Portalegre (1915-1920)¹⁰⁶; do Algarve: Marcelino António Maria Franco, que será bispo de Faro em 1920; da Madeira: cônego António Manuel Pereira Ribeiro, que será bispo do Funchal (1914-1957); de Angola: cônego Manuel Alves da Cunha, vigário geral, que recusará ser bispo por razões de consciência¹⁰⁷. Da recolha de nomes feita por todos os bispos, enviada ao secretário de Estado, este escolhe seis nomes: cônego José Alves Mattoso; cônego Mendes dos Santos, monsenhor Jerónimo do Amaral, Manuel Luís Coelho da Silva, cônego António Joaquim Pereira e cônego António Manuel Pereira.

Sobre eles e outros Barroso pronuncia-se positivamente como muito dignos e dá as informações e tece comentários sobre cada um: Manuel Luís Coelho da Silva, monsenhor Jerónimo Teixeira Figueiredo do Amaral (1895-), vigário geral em Vila Real; monsenhor Manuel Marinho, diretor espiritual no Porto, que recusará determinantemente ser bispo, sendo indicado para Portalegre; P. Luís de Almeida, de Braga; cônego António Joaquim Pereira, governador do bispado do Porto; cônego Manuel António Pereira Ribeiro; monsenhor Joaquim Domingos Mariz e cônego António Aires Pacheco, apesar de este nome ter sido adiado por Merry del Val¹⁰⁸.

¹⁰⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 1, fol. 24-25. Carta de Merry del Val a Masella (11-10-1912).

¹⁰⁵ Quando alguém quer contrapô-lo a Barroso em carta para Masella, o bispo do Porto manifesta o gosto que teria em ordená-lo e esclarece com detalhe a questão dos ordinandos do Porto que estavam à espera. O governador Dr. Coelho da Silva pediu ao arcebispo de Braga para os ordenar pois tinha ordenações previstas, mas o P. João de Brito Gouveia que ajudava nas confissões no Seminário, observou que sendo ordenados por Barroso demonstrava que era nulo o que o governo tinha decretado. Os alunos aceitaram e passaram a ir a Remelhe. Isto chegou alterado aos ouvidos do Governador que teve de desfazer o pedido ao arcebispo de Braga. Ora «a paciência não é a virtude que mais brilha no Dr. Coelho da Silva». Pareceu ver nos jovens dúvidas sobre a sua jurisdição e ficou descontente (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 3, fol. 22-22v – 11-12-1913).

¹⁰⁶ Barroso considera a vinda de Bispo de Beja inoportuna (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc.1, fol. 241-242 – 16-06-1915).

¹⁰⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 1, fol. 164-165.

¹⁰⁸ Merry del Val informa Masella que teve conhecimento sobre o Cônego António Aires Pacheco «ha poca pietà, poco zelo, poca capacità di governo e non gode di una fama superiore ad ogni eccezione. È

Masella socorre-se de Barroso para obter informações sobre Bragança e sobre o vigário capitular João de Deus Fernandes de Azevedo¹⁰⁹. Quando consultado acerca de bispos para Bragança, em 1915, aponta, além dos dois nomes sugeridos por Masella, P. José Lopes Leite de Faria (Guimarães), que seria o escolhido, e Cónego António Joaquim Pereira, «ambos insígnies em piedade, zelo pelo serviço religioso e saber», fariam «com a graça divina ali um governo fecundo»¹¹⁰.

A 18 de julho de 1914, Barroso diz ter recebido de Masella uma missão que lhe é «muito agradável». Comunicar ao Dr. Coelho da Silva que o Papa o nomeou bispo de Coimbra¹¹¹. A 23 informa que já cumpriu e insistiu para que aceitasse. Acrescenta: «apresentou razões de peso, como a falta de saúde, que certamente é verdadeira. Pediu tempo para consultar médico. Hoje voltou». Vai escrever. Mas Barroso pensa que a crise de saúde não durará e «como filho obediente da Igreja tudo sacrifica por ela»¹¹². Masella pede para insistir, vai instaurar processo e requer dados. A 1 de agosto pergunta a Barroso se uma ida sua ao Porto pode obter resultado¹¹³. E desde esta data até à nomeação vai ser uma constante troca de correspondência. Apesar de Roma seguir logo a hipótese de outros nomes para bispo de Coimbra, como o de Barbosa Leão¹¹⁴, Barroso e Masella pacientemente esperam que Coelho da Silva trate da saúde¹¹⁵. A nomeação papal data

oratore, ma non sano». Pode comunicar estas informações ao Patriarca (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 1, fol. 56).

¹⁰⁹ Ver ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 398, fasc. 3, fol. 316-317 (08-09-1912). Tem 58 a 59 anos e vive em Vinhais com irmão, é «homem de costumes compostos e com regular instrução». O cabido dividiu-se em empate na eleição mas o cónego Rodrigues não aceitou (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 394, fasc. 1, fol. 155-156v – 14-09-1912). Indica quais os padres de confiança a quem Masella pode pedir informação: P. Manuel Fernandes Tomás (Peleiros-Vinhais), P. António do Vale (Vila Boa de Ousilhão), P. João Manuel Gil Pereira (Ousilhão), P. Manuel Bernardes (Vale Benfeito), P. Francisco Manuel Alves (Baçal), P. António Tavares (Carviçais) (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 394, fasc. 1, fol. 151-152 – 25-04-1913).

¹¹⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 403, fasc. 3, fol. 36-37 (21-06-1915).

¹¹¹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 32-33v (18-07-1914). A carta de Masella data de 06-07-1914 (fol. 34).

¹¹² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 43-44 (23-07-1914). Coelho da Silva escreva a Masella: «não posso em consciência aceitar» (fol. 35 – 23-07-1914).

¹¹³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 40. No mesmo dia escreve a Coelho da Silva e comunica que os argumentos não serão suficientes para ser deferido e escreve: «Para mim de vivo desgosto porque muito desejava a entrada de V. R. no episcopado português» (fol. 42).

¹¹⁴ Há uma grande sintonia entre Barbosa Leão e Barroso. Em setembro de 1913, o Bispo do Porto acompanhado pelo bispo do Algarve, faz um passeio pela Europa «com o intuito de aprender nos países adiantados, a maneira de melhor servir a Santa Igreja» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 130-131v – 01-10-1913).

¹¹⁵ Coelho da Silva escreve a Masella de Bustelo, 15-10-1914: «em minha consciência julgo eu não tenho forças para exercer o episcopado e muito menos naquela diocese. Acresce a circunstância de que já sou conhecido dos inimigos da Igreja e estes não deixarão de hostilizar-me desde logo, procurando tornar crucificado o meu ministério» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 84-85). Quanto ao receio que outro pode ocupar melhor o lugar não é fundamentado (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc.3, fol. 54-55 – 04-08-1914). Será operado a pedra nos rins no Hospital da Senhora do Carmo nos meados de setembro.

de 31 de outubro de 1914. A 4 de novembro, Coelho da Silva aceita, «agradece confundido a grande confiança»¹¹⁶. Regressa ao ensino das aulas no seminário e as bulas de nomeação estão prontas, mas vem outra crise, descrita por António Barroso: «não dorme, e hoje de manhã (12 de Novembro de 1914) estava aqui, chorando como uma criança. Diz que vai endoidecer e eu não digo que assim não seja». Pediu a Coelho da Silva que não escrevesse a Masella, se acalmasse¹¹⁷. Mas a 15 de novembro o futuro bispo de Coimbra pede para retirar o consentimento¹¹⁸. Depois a 18 pede para anular ofício de 15 e irá a Lisboa com o P. de Santo Ildefonso¹¹⁹. Ainda em janeiro de 1915, Barroso manifesta a Masella que poupe Coelho da Silva, se ainda for a tempo, pois «é homem para pouco tempo, se tiver responsabilidades de uma grande diocese. Talvez fosse bem guardá-lo para a Bula, onde prestaria muito bons serviços»¹²⁰. Mas logo a 16 do mesmo mês afirma: «cortada a esperança de fugir, há-se conformar-se e animar-se»¹²¹. Seria ordenado por D. António Barroso a 21 de março de 1915, na catedral do Porto, juntamente com José Alves Matoso, bispo da Guarda. Coelho da Silva queria que fosse na capela do bispo, e não haveria convites¹²². Assistiu grande quantidade de fiéis, não obstante a notícia ser conhecida à última hora¹²³.

O delicado caso do regresso de Sebastião Leite de Vasconcelos, antes bispo de Beja, mostra o discernimento clarividente de Barroso. Preferia Bragança a Portalegre, pois estava «mais longe dos inimigos pretéritos» de Beja. Quanto à hipótese da presidência da Comissão dos indultos pontifícios, «o meu receio é que uma instituição com tal presidente seja mal vista por uma parte dos fiéis, do clero e com certeza dos governos». E continua: «vir para o país sem um novo lugar de trabalho, faz mau efeito; e isso havia de ter sido logo depois da retirada». Abre nova via:

Recuperou bem e «em pouco tempo temos homem» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, fasc. 3, fol. 73-73v – 24-09-1914). Nova carta de 02-10-1914 (fol. 108-109) faz boletim clínico e manifesta que em breve pode e deve aceitar o encargo. Novo boletim a 20-10-1914 e “deve andar-se para a frente” (396, fasc. 2, fol. 184-185). A 30 de outubro informa que vai assumir a cadeira de Direito Canónico no Seminário (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 96-97 – 30-10-1914).

¹¹⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 112.

¹¹⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 121-122 (12-11-1914).

¹¹⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 117-117v (15-11-1914).

¹¹⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 131-131v. A 21 de novembro Masella agradece decisão. Pede o favor de «estar tranquilo e sossegado e de não pensar mais no assunto entregando-se completamente nas mãos de Deus que certamente lhe dará o auxílio para bem desempenhar o seu múnus episcopal» (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 135 – 21-11-1914). A 26-12-1914 manda suspender publicação na *Acta apostolicae Sedis* (fol. 144); a 29-12-1914 argumenta com esclerose. E se ficar inutilizado antes de entrar em Coimbra? (fol. 142-143v). A 6 de janeiro ainda fica contente se não foi publicado (fol. 152-153).

¹²⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 155-156v (08-01-1915).

¹²¹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 412, fasc. 2, fol. 35-36 (16-01-1915).

¹²² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, fasc. 3, fol. 219-220 (20-03-1915).

¹²³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 221-222 (22-03-1915).

«talvez se pudesse trazer para a continente um dos bispos da Índia e fazê-lo ir para ali... era um prémio, porque qualquer dessas dioceses é muito melhor do que Beja, mas aos olhos de muitos pareceria castigo». E conclui: «o assunto é muito complicado e seja qual for a solução há-de sempre suscitar reparos e comentários mais ou menos apaixonados»¹²⁴.

Em meados de setembro de 1915, recebe outra difícil incumbência de Masella: convencer monsenhor Manuel Marinho (1863-1933) a aceitar ser bispo de Portalegre. Logo comunica: «nada consegui. Ele escreve a V. Ex.cia e exporá decerto os motivos que o levam a proceder desta maneira. Ele apelará para a pouca saúde e neste ponto posso afirmar que realmente é de compleição débil e pouco robusta. Parece-me que há-de resistir muito e que não haverá forças que o convençam»¹²⁵. Tinha razão. Há uma persistência de Masella e de vários bispos, mas o diretor espiritual do Seminário do Porto mantém-se inabalável na primeira resposta. Barroso confirmará que apesar de «todas as qualidades de espírito e de caráter, de saber e virtude, [...] sempre me pareceu doente e dotado de pouca resistência para os trabalhos árduos de pastoreação de uma diocese extensa». Acrescenta: entendo que não deve «ser coagido a aceitar um lugar que metia a sua alma na maior das aflições». E conclui: «entendo que presta melhores serviços à Igreja a formar padres que a governá-los como bispo»¹²⁶.

Consultado por monsenhor Masella sobre a restauração da diocese de Leiria, em 15 de março de 1916, considera a extinção um erro, pois tinha elementos essenciais para viver e restaurá-la será um «acto de justiça». E acrescenta:

«A benevolência da Santa Sé, atendendo as súplicas da petição, encheria de contentamento aqueles filhos dedicados e concorreria para o bem-estar espiritual de muitos milhares de fiéis. É também opinião minha que deve ser aproveitada qualquer ocasião, que se ofereça, a fim de serem criadas mais algumas dioceses no continente. Para seis milhões de indivíduos e mal repartidos, são poucas as onze dioceses continentais. Logo que se ofereçam os meios materiais para o seu funcionamento, tudo há a lucrar com a criação de novos agrupamentos sobretudo quando se desenha e há direito a esperar, um ressurgimento católico neste paiz, há tanto tempo dormente»¹²⁷.

¹²⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 1, fol. 253-254v. em 1918 ainda intercede junto de Nunes da Ponte para tentar resolver caso do Bispo de Beja (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 1, fol. 299-300 – 09-01-1918).

¹²⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 403, fasc. 3, fol. 219-220 (18-09-1915).

¹²⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 403, fasc. 3, fol. 281-282 (23-10-1915).

¹²⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 403, fasc. 1, fol. 60-61 (15-03-1916). Seria de urgir a nomeação imediata de pastor. Lembra que há em Coimbra o cônego António Antunes «que reúne as qualidades para um bom prelado» (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 404, fasc. 1, fol. 356-356v – 16-03-1918).

Destas afirmações decorre a opinião favorável à criação da diocese de Vila Real, por consulta pedida no início de 1917, mas a que Barroso, por saúde precária, apenas responde em março:

«Aquele distrito tem território largo, com população suficiente, para constituir uma diocese importante. Etnicamente, essa região é distinta das outras que abrange a Arquidiocese de Braga; o que me parece forte razão para serem levados a efeito os desejos d'aqueles povos. Penso que os povos de Vila Real, de seu natural generosos, lisonjeados com a criação da diocese sustentariam o seu Bispo e fariam as despesas inerentes ao novo organismo eclesiástico, que reputo útil para a cultura das almas e glória de Deus»¹²⁸.

Novamente Masella quer comentários de Barroso ao parecer negativo do bispo de Lamego sobre a criação da diocese de Vila Real. O bispo do Porto responde com “inteira franqueza” e explana uma defesa sublime.

«É minha arreigada convicção que, para honra da Santa Igreja Católica e proveito das almas, é conveniente, quanto possível for, facilitar aos fiéis o cumprimento dos seus deveres religiosos e aproxima-los do Prelado chefe espiritual da Diocese. A esta alta conveniência se opõem evidentemente as grandes circunscrições, isto é, dioceses com grande extensão territorial. É por este motivo que, quanto de mim dependia aprovei e aprovo a ideia de criação d'uma nova diocese, com sede em Vila Real; ponto importante e centro de comércio e transações, que domina uma larga zona».

O maior temor do bispo de Lamego é a falta de recursos. Barroso não nega a importância deste argumento, mas esses “minguados” recursos crescerão com uma «cultura espiritual intensa», resultante da criação da diocese. E Dom António, com uma sabedoria pastoral exímia, advoga:

«Encurtadas as distâncias entre a paróquia e a sede da diocese, aproximado o pároco do Bispo, e os fiéis de um e outro, esses recursos aumentarão consideravelmente. Para isso, basta a proximidade do Prelado, de modo que os fiéis o conheçam e saibam que nele têm o remédio para as suas conveniências e necessidades religiosas. Nada entibia tanto a fé e seca tanto a fonte generosa dos recursos materiais, como a distância demasiada da paróquia da cidade episcopal. Também não devemos esquecer que os povos, que constituírem a nova diocese, já pelas facilidades que de facto da criação lhes advém para tratarem os seus negócios de carácter eclesiástico, já por constituírem um organismo independente,

¹²⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 422, fasc. 2, fol. 38-38v (05-03-1917).

se hão-de sentir lisonjeados, portanto bem dispostos a suportar os encargos que daí resultam. Demais, o povo de Trás-os-Montes é brioso e generoso por índole natural e essas qualidades de raça são das que perduram e com as quais se deve contar. Estão hoje pobres? Convenho que sim; mas o resto do país luta com enormes crises. Se para se tratar de regeneração do povo português espiritual e moralmente se espera pela sua regeneração económica e pelo seu bem estar material, então temo muito que nos aconteça como ao indivíduo que esperava pelas calendas gregas. Demais, a experiência entre nós está feita. Os pobres são mais pressurosos em concorrer para a Igreja com o seu óbolo, do que os ricos»¹²⁹.

Defende que é indispensável ter Seminário próprio, porque se trata de uma zona física e moralmente distinta do Minho. Essas diferenças de índole afastam os jovens do seminário da arquidiocese mas as congregações tem ali «fecunda colheita de elementos de primeira qualidade». Conclui por isso Barroso:

«Parece-me, pois, que não há motivo para que se abandone a ideia de criação da nova diocese, sobretudo n'uma época em que é indispensável promover, com energia, a cultura cristã, através de todas as dificuldades, para resgataremos os larguíssimos anos de incúria e desatinos que, acumulados, dão hoje a impressão de que o povo português perdeu o seu alto espírito católico, o que não é verdadeiro. Como no passado, o povo português é católico hoje; o que se perdeu foi a antiga cultura cristã, que é preciso restaurar; e essa há de conseguir-se com o ensino católico, com a pobreza do clero e com a liberdade, que há de vir, mais cedo ou mais tarde, para a acção da Igreja católica entre nós»¹³⁰.

4. Liberdade evangélica essencial, seja de republicanos seja de monárquicos

Não há aqui espaço para desenvolver a coragem destemida do bispo em 1910. Ma quero recolher afirmações posteriores que provam a sua liberdade essencial.

Em 1915 confessa a Masella: «talvez o meu amigo da Justiça já se tenha arrependido do mal que me quis fazer; seja como for não tenho um vão desejo de que a lição do passado o torne mais justo para com a Igreja; por mim nenhum medo lhe tenho»¹³¹.

Barroso observa as manobras políticas e, com clareza, afirma em 1915: «assim vimos sempre contemporizando com monárquicos e com republicanos; uns dizem

¹²⁹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 422, fasc. 2, fol. 73-76v (28-04-1917).

¹³⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 422, fasc. 2, fol. 73-76v (28-04-1917).

¹³¹ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 208-209 (21-05-1915).

que estamos enfeudados aos primeiros e os outros que tememos os segundos. Isto é talvez cómodo, mas não é digno e quem perde é a Igreja e também a Pátria»¹³².

A 5 de março de 1916 responde à interpelação de Masella sobre posição do Governo e declara:

«sou de opinião que se deve protestar com energia contra as violentas intromissões dum governo que não tendo religião alguma, se arroga o direito de se intrometer nos domínios espirituais da Igreja Católica, para a oprimir. [...] É pois conveniente que o Senhor Patriarca proteste em nome de todos nós os Bispos portugueses, ao menos para que lá fora não pareça que consentimos com o nosso silêncio todas as violências e extorsões levadas a cabo contra a Igreja católica e o seu Chefe Supremo»¹³³.

Fica combinado que o protesto do Patriarca seja publicado nos outros boletins diocesanos e, apenas seja enviado, todos os bispos enviem telegramas de adesão¹³⁴. Em 1917, os bispos escrevem uma carta pastoral coletiva e em resposta a recomendações de Masella, referentes à imprensa católica, Barroso escreve:

«Sempre me tenho esforçado por manter a necessária distinção e todos os dias verifico que é um erro muito grave imputar à monarquia ou à república, o que por sua natureza deve estar sempre acima do que pertence às disputas e paixões dos homens. Parece-me que a imprensa católica do Porto, que bem reduzida é, se tem mantido quanto possível nesta linha de conduta. O que às vezes lhe causa sacrifícios, pois a corrente mais forte deseja que a religião se ponha ao serviço dos interesses monárquicos»¹³⁵.

Conclusão: o decair de um herói

Queixa-se de reumatismo, doença que o iria incomodar diversas vezes, sobretudo em agosto de 1915, quando vai para Vidago por conselho médico¹³⁶.

Esteve doente em fevereiro de 1916 e «ainda não de todo curado» já está ao trabalho¹³⁷. Ausenta-se em agosto de 1916 para tratar da saúde em Vidago e

¹³² ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 210-211v (06-06-1915).

¹³³ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 407, fasc. 1, fol. 383-383v.

¹³⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 407, fasc. 1, fol. 389-389v (13-03-1916).

¹³⁵ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 393, fasc. 2, fol. 72 (10-03-1917).

¹³⁶ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 235-236 (12-08-1915) e fol. 240-240v (27-08-1915). Já antes, em dezembro de 1913, esteve doente com reumatismo (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 138-138v). Queixa-se ainda em novembro de 1914 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 404, fasc. 3, fol. 127-128 – 27-11-1914). Por 15 dias ficará doente em junho de 1915 (ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 220 – 03-07-1915).

¹³⁷ ASV, Arch. Nunz. Lisboa, 396, fasc. 2, fol. 266-266v (25-02-1916).

deixa como governador o cónego António Joaquim Pereira¹³⁸. Conserva-se uma carta deste cónego para Masella, de 11 de dezembro de 1916, que é um autêntico boletim clínico dos dias anteriores, a ponto de António Barroso receber o viático e a Santa Unção pelo deão da Sé (9-12-1916), e o dedicado médico convocar os professores Dr. Roberto Frias e Tiago de Almeida para Junta médica. O fígado¹³⁹, como resultado dos males de África, não funciona bem, a bília foi retirada. Houve uma obstrução intestinal que causou dias de prostração. Só no domingo dia 10, após passar toda a noite à sua cabeceira, o médico viu o resultado positivo do tratamento feito¹⁴⁰. Nos primeiros meses de 1917 não passa bem. Os últimos 15 dias de março passou-os na terra para convalescença e agradece a monsenhor Masella todo o seu cuidado, «solicitude e carinho» dispensados¹⁴¹.

Em 30 de julho de 1918, recebe em casa monsenhor Francesco Ragonesi (1850-1931), núncio em Madrid, que segue para Braga¹⁴², após conversações positivas para o reatar das relações entre Portugal e a Santa Sé. Ainda escreve (3 de agosto de 1918) a Masella, a regozijar-se pelo reatar das relações diplomáticas. E termina fazendo elogios a Benedetto Aloisi Masella pois «durante o longo período da mais viva perseguição à Igreja católica neste país, com tão alto critério e saber nos serviu de guia, conforto e consolação nas amarguras»¹⁴³. Amarguras que chegavam ao fim.

Foi com comoção que tive nas mãos o telegrama do cónego Pereira, enviado a este representante do papa, datado de 31 de agosto de 1918: «esta madrugada faleceu nosso amantíssimo prelado»¹⁴⁴. Neste centenário quis deixar falar o Bispo do Porto, para comunicar, não por telegrama, mas de viva voz: o amantíssimo António Barroso está vivo na nossa memória.

¹³⁸ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 396, fasc. 2, fol. 322 (16-08-1916). A 28 de agosto já escreve do Porto.

¹³⁹ Em maio de 1900, António Barroso informa que desde a Páscoa não tem tido muita saúde, com “mau fígado”, mas espera acompanhar peregrinos a Roma. Quando regressa, vai, em julho, tratar-se para as Caldas da Felgueira (Canas de Senhorim) até dia 25 (ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 344, fasc. 2, fol. 232-233 – 17-07-1900). Na segunda metade de agosto, descansa no Gerês.

¹⁴⁰ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 396, fasc. 2, fol. 333-336v (11-12-1916). O P. Brás, tesoureiro da diocese e biógrafo de Barroso, envia telegrama a Masella no dia 10: «Senhor Bispo do Porto livre de perigo» (fol. 548).

¹⁴¹ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 412, fasc. 2, fol. 105-106 (31-03-1917).

¹⁴² ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 419, fasc. 1, fol. 125-126 (31-07-1918).

¹⁴³ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 410, fasc. 2, fol. 38-38v (03-08-1918)

¹⁴⁴ ASV, Arch. Nunz. Lisbona, 396, fasc. 2, fol. 554.

XOS

1. Cartaz do Colóquio



**ENTRE A MONARQUIA
E A REPÚBLICA
OS TEMPOS DE
D. ANTÓNIO BARROSO
NO CENTENÁRIO DA
SUA MORTE (1918/2018)**

COLÓQUIO
7—8 JUNHO 2018
Auditório do
Paço Episcopal do Porto

INFO:
Luís Leal – CEHR
Tel: 226 196 200
cehr.porto@porto.ucp.pt
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

Mensagem realizada a partir de fragmentos de 3 fotos distintas: A esq.: Barroso de D. Carlos I em 1906; Reunião da Comissão de 1918; Ao centro: retrato de D. António Barroso, 1919; À direita: Barroso e D. João de Castro, 1918. Na esq. para a direita: Filipe de Almeida, António José de Almeida, José Ribeiro e António Costa a saída do Parlamento em 1911. – Arquivo Municipal do Porto

ORGANIZAÇÃO:



DIÓCESE DO PORTO



CATOLICA
CEHR - CENTRO DE ESTUDOS
DE HISTÓRIA RELIGIOSA



SEMINÁRIO MAIOR DE
NOSSA SENHORA DA
CONCEIÇÃO DO PORTO



IRMANDADE
DOS
CLÉRIGOS

2. Programa do Colóquio



Programa

Entre a Monarquia constitucional e a I República viveu António Barroso. Nascido em Remelhe, Barcelos, em 1854, frequentou o Seminário das Missões de Cernache do Bonjardim, antes de ser ordenado presbítero, em 1879, e partir como missionário, ao serviço do Padroado português, em Angola e Congo, em Moçambique e em Meliapor. Aí se encontrava quando foi nomeado bispo do Porto; diocese que pastoreou entre 1899 e 1918, com um estilo missionário e uma irreduzível firmeza, esta no contexto subsequente à afirmação da República, em 1910. Por ocasião do centenário da sua morte, o presente colóquio pretende abordar a vida e a ação pastoral de D. António Barroso, inscritas no cenário político, social e eclesial do seu tempo, entre a Monarquia e a República.

7 de junho

A sociedade, o Estado e a Igreja entre a Monarquia e a República

9h30 **Abertura**

10:00 **O século XIX em Portugal: Algumas linhas interpretativas**
Jorge Fernandes Alves – CITCEM-UP

10:45 Intervalo (Coffee-break)

11:15 **Secularidade e laicidade na emergência da Primeira República**
Fernando Catroga – FLUC

12:00 Debate

13:00 Almoço

14:30 **Catolicismo no trânsito do século XIX para o século XX**
António Matos Ferreira – CEHR-UCP

15:15 **O contexto missionário português na viragem do século: Do Mapa Cor-de-Rosa do Padroado à "Concordata impossível"**
Hugo Gonçalves Dóres – CES-UC; CEHR-UCP

16:00 Intervalo (Coffee-break)

16:30 **O clero português no século XIX e no início do século XX**
Sérgio Ribeiro Pinto – CEHR-UCP

17:15 Debate

18:00 **Visita ao Museu do Seminário Maior de Nossa Senhora da Conceição** – Porto

8 de junho

Um homem no seu tempo: Da vida e da ação pastoral de D. António Barroso

10:00 **A igreja portuguesa nas últimas décadas do século XIX**
Adélio Fernando Abreu – CEHR-UCP

10:45 Intervalo (Coffee-break)

11:15 **D. António Barroso: "Pobre nasci, rico não vivi e rico não quero morrer"**
António Júlio Limpo Trigueiros – Revista *Bretária*

12:00 Debate

13:00 Almoço

14:30 **D. António Barroso: O missionário ao serviço do Padroado português**
Amadeu Gomes de Araújo – CEHR-UCP

15:15 **D. António Barroso: O bispo português**
Carlos A. Moreira Azevedo – Conselho Pontifício para a Cultura; CEHR-UCP

16:00 Debate

16:30 Intervalo (Coffee-break)

17:00 **Lançamento do livro *Dos homens e da memória: Contributos para a História da Diocese do Porto***

18:00 **Visita ao Paço Episcopal**

21:30 Concerto

Organização:



Secretariado:

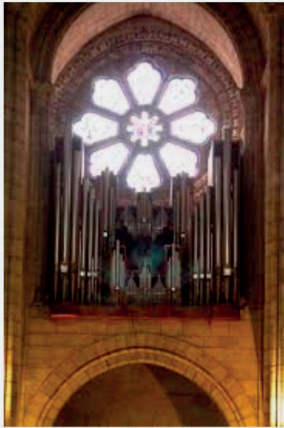
CEHR – Centro de Estudos de História Religiosa, Porto / Gabinete D. Armindo Lopes Coelho

Inscrições, contactos e informações:

Luís Leal, CEHR – UCP, Porto
Rua Diogo Botelho, 1327
4169-005 Porto
Tel: 226 196 200
e-mail: cehr.porto@porto.ucp.pt
www.cehr.ft.lisboa.ucp.pt

3. Programa do Concerto

CONCERTO DE ÓRGÃO



8 de junho 2018
21h30

Igreja Catedral do Porto

Organista:

DANIEL PEREIRA RIBEIRO

PROGRAMA



PROGRAMA

Nicolaus Bruhns (1665-1697)
Prelúdio em mi menor

Johann Pachelbel (1653-1706)
Partita sobre o coral "Was Gott tut das ist wohlgetan"

Johann Sebastian Bach (1685-1750)
"Erbarm dich mein, o Herre Gott" BWV 721
Toccata e Fuga em ré menor BWV 656

Carlos Seixas (1704-1742)
Toccata em mi menor
Allegro
Largo
Minuet

Marcos Portugal (1762-1830)
Sonata em Ré maior

Theodore Dubois (1837-1924)
Toccata em sol maior

NOTA BIOGRÁFICA

Daniel Pereira Ribeiro

Nasceu na cidade de Paredes em 1982, iniciou os seus estudos musicais em 1998 com Pe. João Carrapa.

Em 1999 ingressou no Conservatório de Música do Porto onde frequentou o curso de piano na classe da Prof. Anne Marie Soares. Nessa data iniciou também os seus estudos em órgão sob a orientação da Prof. Rosa Amorim.

Concluiu o Mestrado em Música Sacra na Escola das Artes da Universidade Católica Portuguesa, tendo estudado Órgão e Improvisação com Giam-paolo Di Rosa, Composição com Eugénio Amorim, Música de Câmara com Cesário Costa, e Direcção Coral com Barbara Franke.

Concluiu o Mestrado em performance musical na Hochschule für Musik und Tanz Köln (Colónia – Alemanha), na classe do Prof. Winfried Böning.

Concluiu ainda o mestrado em ensino da música na Universidade Católica Portuguesa.

Participou em cursos orientados pelos Profs. Graham Barber, Stefan Baier e Hans-Ola Ericsson.

Possui uma actividade musical regular, a solo ou integrando diversas formações instrumentais. Participou em diversos festivais e ciclos de música

4. Reportagem fotográfica

Publica-se uma seleção de nove fotografias representativas do colóquio. A reportagem integral pode ser consultada na seguinte ligação: <https://flic.kr/s/aHsmmZBLzo>.



Foto 1. Sessão Solene de Abertura do Colóquio, presidida por D. Manuel Linda, Bispo do Porto



Foto 2. Comunicação de Jorge Fernandes Alves (CITCEM-UP)



Foto 3. Comunicação de Hugo Gonçalves Dores (UC-CES; UCP-CEHR)



Foto 4. Comunicação de Sérgio Ribeiro Pinto (UCP-CEHR)



Foto 5. Comunicação de Adélio Fernando Abreu (UCP-CEHR)



Foto 6. Comunicação de António Júlio Limpo Trigueiros (Revista *Brotéria*)



Foto 7. Comunicação de Amadeu Gomes de Araújo (UCP-CEHR)



Foto 8. Comunicação de Carlos A. Moreira Azevedo (Conselho Pontifício para a Cultura; UCP-CEHR)



Foto 9. Lançamento do livro *Dos homens e da memória: Contributos para a História da Diocese do Porto*.
Apresentação de Maria de Lurdes Correia Fernandes (CITCEM-UP)

5. Notas curriculares dos conferencistas

Adélio Fernando Abreu (UCP-CEHR)

Adélio Fernando Abreu é licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia da UCP (1995), licenciado em História Eclesiástica pela Faculdade de História Eclesiástica da Pontifícia Universidade Gregoriana (2002) e doutorado em História Eclesiástica pela mesma Faculdade (2008), com a dissertação *D. Américo Ferreira dos Santos Silva, Bispo do Porto (1871-1899): Igreja e sociedade no Porto no fim do século XIX* (Porto: Faculdade de Teologia, 2010). Interessa-se particularmente pela história do cristianismo no século XIX, nomeadamente nas suas relações com o liberalismo. É professor auxiliar da Faculdade de Teologia da UCP no Porto, onde leciona unidades curriculares na área da História da Igreja e da História do Cristianismo. É membro do CEHR. É presbítero da Diocese do Porto.

Amadeu Gomes de Araújo (UCP-CEHR)

Amadeu Gomes de Araújo nasceu em Barcelos, em 1947. Habilitado com o Curso de Teologia do Instituto Superior de Estudos Eclesiásticos do Porto, é licenciado em História pela Universidade do Porto e doutorado em Ciência do Desporto pela mesma Universidade. Está aposentado como Assessor dos Serviços de Finanças de Macau, território onde foi Diretor dos Serviços Académicos do Instituto Politécnico de Macau e Assistente para as disciplinas de *História e Cultura Portuguesas* e *História de Macau*. Colaboração diversa em revistas e periódicos. Tem várias obras publicadas sobre Macau, a Administração Pública, o Desporto, o Colégio das Missões Ultramarinas e D. António Barroso, nomeadamente a biografia *Réu da República, Estudos sobre D. António Barroso, D. António Barroso: Memórias de um Bispo Missionário e Um Erro de Afonso Costa*. É Vice-Postulador da Causa de Canonização de D. António Barroso, diretor do *Boletim do Venerável D. António Barroso* e Presidente da *Associação dos Amigos de D. António Barroso*. Membro do Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, tem colaborado, nomeadamente na *Lusitania Sacra*, no *Seminário de História Religiosa Contemporânea* e no Grupo de Trabalho *Expansão Religiosa: Civilizações e Culturas*.

António Júlio Limpo Trigueiros, sj (Revista *Brotéria*)

António Júlio Limpo Trigueiros, sj nasceu em Barcelos em 1966. Entrou na Companhia de Jesus em 1989, em Coimbra e foi ordenado sacerdote em 2002, em Lisboa, tendo celebrado a primeira missa na igreja de Remelhe (paróquia onde cresceu). É o atual Diretor da Revista *Brotéria* (revista mensal de cultura católica pertencente aos jesuítas, fundada em 1902) desde janeiro de 2017. Licenciado em Filosofia e Humanidades, pela Universidade Católica Portuguesa e em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana em Roma, Itália (com bacharelato em Teologia). Doutor em História Moderna pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, com a dissertação *Os Jesuítas portugueses no exílio no período pombalino e pos-pombalino* (2017). Investigador de história da Companhia de Jesus (particularmente dedicado ao século XVIII). Investigador de genealogia e história local especialmente do concelho de Barcelos, com obra publicada sobre essas temáticas.

Carlos A. Moreira Azevedo (Conselho Pontifício para a Cultura; UCP-CEHR)

Carlos A. Moreira Azevedo nasceu em 1953, em Milheirós de Poiares (Santa Maria da Feira). Doutorou-se, em 1986, na Faculdade de História Eclesiástica da Universidade Gregoriana – Roma, com tese sobre iconografia. Foi Presidente da direção do Centro de Estudos de História Religiosa (1992-2001). Dirigiu a obra *Dicionário e História religiosa de Portugal*, em sete volumes. Assumiu o cargo de Vice-presidente do Círculo Dr. José de Figueiredo, do Museu Nacional de Soares dos Reis, no triénio 1991-93, e foi Presidente da direção de 1994 a 1996. Foi codiretor da Revista *Museu* de 1993 a 1996. Organizou várias exposições de arte religiosa. É Professor da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa desde 1987. Foi Vice-Reitor da Universidade Católica Portuguesa, desde outubro de 2000 a outubro de 2004. É Membro da Academia Portuguesa da História, desde 1998. Foi Presidente da Fundação Spes (2006-2013). Foi bispo auxiliar de Lisboa (2005-2011), Secretário da Conferência Episcopal Portuguesa (2005-2008), Presidente da Comissão Episcopal de Pastoral Social (2008-2011) e membro da Comissão Episcopal da Cultura, Bens Culturais e Comunicações Sociais (2005-2011). É Delegado do Conselho Pontifício da Cultura (11-11-2011-), coordenando o Departamento dos bens culturais. É Membro da Comissão Pontifícia de Arqueologia sacra (2015-). Tem mais de uma centena de trabalhos publicados, em livros e revistas.

Hugo Gonçalves Dorez (UC-CES; UCP-CEHR)

Hugo Gonçalves Dorez (Lisboa, 1983) é licenciado em História (2005), Mestre em História Contemporânea (2009) pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Concluiu o doutoramento em História no PIUDH (ICS – Universidade de Lisboa), em 2014, com a tese *Uma Missão para o Império: política missionária e o “novo imperialismo” (1885-1926)*. É investigador no Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa (desde 2011). Em 2015, publicou o livro *A Missão da República: Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*. Tem trabalhado sobre missões e império (sécs. XIX e XX), nomeadamente sobre as políticas imperiais relativas à missionação (católica e protestante), à educação e ao desenvolvimento. Atualmente é investigador em pós-doutoramento no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES-UC) com o «‘Educating Empires’: international organizations, inter-imperial cooperation, and educational policies in late colonialism».

Jorge Fernandes Alves (CITCEM-UP)

Jorge Fernandes Alves, historiador, docente de História Contemporânea no Departamento de História e de Estudos Políticos e Internacionais, Investigador do CITCEM – Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória. Áreas de investigação: migrações, história económica e social, história empresarial e das instituições, história da saúde, história política.

Sérgio Ribeiro Pinto (UCP-CEHR)

Sérgio Ribeiro Pinto nasceu no Porto em 1979. Licenciado em Teologia pela UCP, doutorou-se em História pela Universidade Nova de Lisboa. É membro integrado do Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CEHR). Em 2017 iniciou projeto de pós-doutoramento financiado com bolsa FCT (SFRH/BPD/114747/2016) sobre a construção da administração do Estado liberal em Portugal e o papel nele desempenhado pelos funcionários eclesiásticos com tarefas paroquiais.

ÍNDICE

Prefácio	7
Apresentação	9

ESTUDOS

1. A SOCIEDADE, O ESTADO E A IGREJA ENTRE A MONARQUIA E A REPÚBLICA

O século XIX em Portugal: Algumas linhas interpretativas relativas aos “tempos” de D. António Barroso	17
Jorge Fernandes Alves	

O contexto missionário no império português em África: Do “Mapa Cor- de-Rosa do Padroado” à “Concordata impossível”	41
Hugo Gonçalves Dore	

Perceções conflituantes: O clero secular no desenlace na Monarquia Liberal e nos inícios da República (1882-1917)	77
Sérgio Ribeiro Pinto	

2. UM HOMEM DO SEU TEMPO:

DA VIDA E DA AÇÃO PASTORAL DE D. ANTÓNIO BARROSO

A Igreja portugalense nas últimas décadas do século XIX	97
Adélio Fernando Abreu	

D. António Barroso: <i>Nasci pobre, rico não vivi e pobre quero morrer</i>	129
António Júlio Limpo Trigueiros, SJ	

D. António Barroso: O Missionário ao serviço do padroado português	157
Amadeu Gomes de Araújo	

O discernimento pastoral de António Barroso, bispo do Porto (1899-1918)	175
Carlos A. Moreira Azevedo	

ANEXOS

1. Cartaz do Colóquio	209
2. Programa do Colóquio	210
3. Programa do Concerto	211
4. Reportagem fotográfica	212
5. Notas curriculares dos conferencistas	217

ISBN-13: 978-972-6361-90-7



9 789728 361907